



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

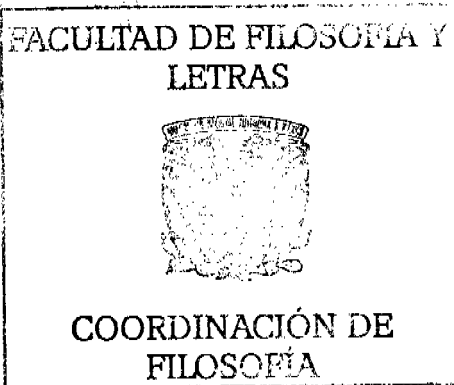
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Sobre el sentimiento trágico de la vida y la construcción de un mundo

*(De la inquietud frente a la finitud como punto de partida
de la construcción del mundo humano)*

T E S I S

PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A :
ALEJANDRO OMAR BICIEG VAZQUEZ DEL MERCADO





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**SOBRE EL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA Y
LA CONSTRUCCIÓN DE UN MUNDO**

SOBRE EL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA Y
LA CONSTRUCCIÓN DE UN MUNDO

*(De la inquietud frente a la finitud como punto de partida
de la construcción del mundo humano)*

*Para mi madre, por todas y cada
una de las batallas peleadas...*

*Para mi padre, por todos y cada
uno de los sueños soñados...*

Nunca podré dejar de agradecer la indescriptible influencia de Frisia Cuéllar sobre este trabajo. Por siempre me hallaré en deuda con su gratuito e infatigable interés; siempre en búsqueda de textos y autores capaces de orientarme. Siempre deberé agradecer su dulce generosidad al haberme compartido, en innumerables ocasiones, todo tipo de observaciones así como sus propias reflexiones en torno al tema de estas páginas. Enteramente noble e ingenua, sin siquiera haberse dado cuenta de ello, a sus tiernos obsequios debo gran parte del giro de mis propias opiniones. Pero sobre todo, a Frisia deberé siempre agradecer, profundamente, su incansable apoyo y sincero entusiasmo; entusiasmo mayor al de cualquier maestro o cualquier amigo, entusiasmo mayor incluso al mío. Sé perfectamente que sin su silenciosa presencia y su cálida compañía, este proyecto jamás hubiese sido capaz de mostrar el semblante que hoy posee. Por todo esto, para ella, mi más sincero agradecimiento y, sobre todo, mi más profundo cariño.

.

ÍNDICE

Introducción	8
1. Sobre el problema y el punto de partida	19
1.1. El problema	19
1.2. La imposibilidad de rebasarnos	20
1.3. El hambre de certezas	23
1.4. El punto de partida	24
2. De la condición humana	27
2.1. La condición humana	27
2.1.1. La insuficiencia ontológica	31
a) La finitud y la muerte	33
2.1.2. La conciencia	46
a) El paraíso perdido	48
b) La escisión	52
2.1.3. La razón y el padecer	55
a) La razón	56
b) El padecer	67
2.2. Padecer la conciencia de nuestra insuficiencia	71
3. De las otras caras de nuestra condición	74
3.1. Frente al <i>pathos</i> de la finitud consciente	74
3.1.1. El deseo	76
3.1.2. La libertad	89
3.1.3. La angustia	109
3.2. Deseo, libertad y angustia	121
4. Del sentimiento trágico de la vida	124
4.1. Primera aproximación	124
4.1.1. Dos miradas frente a la muerte y el absurdo	125
a) Miguel de Unamuno y el sentimiento trágico de la vida	126
b) Albert Camus y el sentimiento del absurdo	137
c) Unamuno y Camus: tragedia y absurdo	148

4.2. Segunda aproximación	156
4.2.1. Paradojas y contradicciones	156
4.2.2. Buscar sin encontrar; desear sin realizar	163
4.3. El sentimiento trágico de la vida	165
4.4. Luchar para vivir y vivir para luchar	166
5. Del mentir para sobrevivir y la construcción de un mundo	168
5.1. El silencio del mundo	168
5.2. Mentir para sobrevivir	170
5.3. La construcción de un mundo	172
5.3.1. Las situaciones límite y el huir frente al fracaso	173
5.3.2. Frente a las horrendas verdades	177
5.3.3. La Cultura y sus paradojas	179
5.3.4. La cotidianidad y la finitud soterrada	182
5.4. Sueños y despertares	190
Conclusiones	200
Bibliografía	207

¿La verdad? La verdad, Lázaro, es acaso algo terrible, algo intolerable, algo mortal; la gente sencilla no podría vivir con ella. [...] Yo estoy para hacer vivir a las almas de mis feligreses, para hacerles felices, para hacerles que se sueñen inmortales y no para matarles. Lo que aquí hace falta es que vivan sanamente, que vivan con unanimidad de sentido, y con la verdad, con mi verdad, no vivirían. [...] ¿Religión verdadera? Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir, y para cada pueblo la religión más verdadera es la suya, la que le ha hecho. ¿Y la mía? La mía es consolarme en consolar a los demás, aunque el consuelo que les doy no sea el mío.

MIGUEL DE UNAMUNO, *San Manuel Bueno, mártir*

Soy un buscar sin encontrar... Sólo un desear sin realizar...

A. O.

Introducción

Cuenta uno de los relatos de Anatole France¹ que, cuando el príncipe de Persia ascendió al trono, reunió alrededor de sí a todos los sabios de la corte y les hizo una encomienda. Queriendo ser justo en su reinado, buscaba para ello ser un hombre sabio. Pidió entonces a aquel séquito de ilustres servidores que compusiera para él una “historia universal”. Y es que sólo conociendo profundamente dicha historia, pensaba el soberano, podría cumplir con su objetivo.

Los sabios trabajaron por espacio de treinta años en el ambicioso proyecto, logrando así, un resultado digno de las magnas intenciones que animaban al monarca. Sin embargo, la caravana de doce camellos cargados con quinientos volúmenes cada uno, rebasaba las posibilidades de estudio del ocupado y treinta años envejecido dirigente. El rey pidió a sus sabios, entonces, que resumieran su trabajo pues sólo así sería capaz de aprenderlo. Al cabo de veinte años más, el séquito volvió con mil quinientos tomos como resultado, pero el rey, cansado por los días, volvería a pedir que la magna historia fuera resumida. Diez años tardó el rey en volver a ver su petición completada, sin embargo, los quinientos volúmenes de la nueva entrega excedían el tiempo de un rey ya viejo y fatigado y, así, volvería a pedir que el trabajo se ajustara a sus nuevas posibilidades.

Cinco años más tarde, los sabios regresaron al palacio, esta vez, cargando un sólo volumen que contenía toda la historia de los pueblos. Sin embargo, el ya anciano rey de Persia agonizaba. Despidiéndose de su más querido decano, lamentó tener que morir desconociendo la completa historia de los hombres. Frustrado ante la decepción de su monarca, el sabio decano, anciano y enfermo igual que el rey, resolvió que aún era posible resumir la historia

¹ Cf. France, Anatole, “Nacieron, sufrieron, murieron...”; en Arreola, Juan José, *Lectura en voz alta*, Porrúa, México, 2002, p. 57-59.

entera de la raza de los hombres. Declaró entonces al monarca moribundo que dicha historia podía reducirse a poco más de tres palabras, y entonces le dijo: *nacieron, sufrieron y murieron*. Y fue así como el rey de Persia aprendió la historia entera de los hombres y sus pueblos instantes antes de su último suspiro.

* * *

Nacer, sufrir, morir... Nacer, padecer, extinguirse... ¿Posee el hombre, acaso, una “verdad” más profunda? Y es que en realidad, el problema que en esta pregunta se juega va más allá de toda retórica o el mero afán de preguntar. Por el contrario, de cierta manera, dicha pregunta resume nuestra más íntima inquietud y, con ella, el sentido de cada uno de nuestros pasos.

El hombre es finito. Lo es porque su ser sólo puede darse en la temporalidad; misma que se traduce en mortalidad. Y así, el hombre es convidado a “ser” para dejar de ser. Dicho sin preámbulos: el hombre debe morir. Parece ser ésta nuestra verdad más dolorosa, la más incuestionable y así también, la más abrumadora. Parece ser, entre todas nuestras “verdades” –que como veremos, quizás sean menos firmes de lo que creemos–, la más terrible pero, también, por ser la más “tangible”, la más humana. Y es que podemos dudar de los colores que nos rodean, de cualquier figura y de cualquier textura; podemos dudar de una voz, de una palabra; quizás incluso de un pensamiento o un sentimiento; sin embargo, difícilmente podemos dudar de que esta vida, al menos ésta de aquí y ahora, *hic et nunc*; esta vida que es la única que conocemos y por lo tanto, la única de la cual realmente podemos hablar; esta vida habrá de terminar. Y así, sea ésta lo que sea así como nuestro lugar en ella, difícilmente podemos dudar del hecho de que nacemos para tener que morir.

Hoy en día, “parece” ser un “lugar común” en ciertos medios y, más aún, parece ser una verdad “trivial” la crítica de Heidegger, y algunos otros autores

que concuerdan con el filósofo alemán en este punto; en torno a la actitud del “hombre común” frente a la mortalidad. Pero debemos insistir en que dicha asunción solamente “parece” representar lo que, en el fondo, lejos está de ser en realidad. Hoy en día, la crítica que Heidegger y sus lectores existencialistas –le comprendieran o no²–, se halla vanamente difundida y “aceptada”; sin embargo, pocos son quienes realmente parecen haberla asimilado. Y es que por más que se haya hablado hasta el cansancio de la *impropiedad* del miedo ante la finitud, y la limitación frente a la existencia de quien no logra superarle; por más que se haya escrito sobre nuestro deber de “reorientar” nuestra actitud ante la mortalidad con el fin de hallar *autenticidad* en nuestro ser; en el fondo, ni siquiera aquellos que semejantes palabras profieren convencidos, parecen lograr superar enteramente la inquietud que buscan extinguir. Pero en realidad, como veremos, de ser así, no habría nada extraño en ello...

¿Hacia dónde apuntan las reflexiones de Heidegger y sus lectores, en torno a la finitud? Señala el filósofo alemán: el hombre teme a su condición mortal. Continúa: tendemos a escondernos de la muerte, la renegamos, la exorcizamos de mil maneras; más aún, tendemos a mirar con malos ojos a quienes osan mencionarla y, peor aún, a quienes se han atrevido a buscarla. Vivimos en un mundo tal, concluye el filósofo, que la muerte parece ser algo que siempre ocurre a alguien más, pero de la cual, empero, creemos hallarnos exentos...

Ciertamente el filósofo alemán no inauguró una nueva inquietud con sus ideas pues, como veremos, quizás nunca haya habido nada más fundamental que esta turbación frente a nuestra condición; problema, en realidad, tan antiguo como el hombre mismo. Por el contrario, el mérito de Heidegger parece radicar en otro aspecto. Probablemente el verdadero mérito de la reflexión del filósofo alemán en torno a este punto, es la extensa discusión que su obra fue capaz de abrir. Y es que en cierto modo, Heidegger, de manera excepcional,

² Para ahondar en la relación del filósofo alemán con la escuela existencialista: *Vid. infra*. Nota 21. Y para la crítica heideggeriana de la actitud asumida frente a la mortalidad: *Vid. infra*. 5.3.4. La cotidianidad y la finitud soterrada.

supo “replantear” ante la filosofía del siglo pasado un problema y, con éste, dando pie a un sin fin de renovadas posturas, trajo a escena una larga serie de preguntas hasta entonces quizás menospreciadas.

Ahora bien, ignorando la trivialidad que se ha querido hallar en sus ideas, tomemos también como punto de partida las reflexiones del filósofo alemán y sus múltiples lectores; e intentemos seguir el sentido de dicho cuestionar para abrir, a su vez, una serie de preguntas. En este sentido, preguntémonos, ¿cuál es nuestra actitud cotidiana frente a la muerte? Y sobre todo, ¿por qué actuamos de dicha manera? Estamos seguros de que, en más de una de estas inquietudes, hallaremos de múltiples maneras nuestro reflejo. Y es que en realidad, al cuestionar sobre la condición del hombre, no hay pregunta que no concierna directamente a cada uno de nosotros.

¿No es acaso, para casi todas las religiones, buscar la muerte el mayor de los “pecados”? ¿No le sigue, en orden de gravedad, el pecado de provocarla en otro? Preguntémonos también, ¿por qué siempre se ha buscado un lugar alejado, generalmente a las afueras de nuestras ciudades, para enterrar a nuestros muertos? ¿Por qué buscamos ocultar la descomposición de nuestros cadáveres, por qué les enterramos en lo más profundo de la tierra o les proporcionamos tratamientos capaces de volver más lenta su degradación? Independientemente del plano médico, ¿por qué nos repugna tanto la descomposición? ¿Por qué tememos tanto a la desaparición? ¿No es, quizás, que nos recuerdan algo en lo que no deseamos pensar?

¿Por qué tememos tanto a todo aquello capaz de recordarnos nuestra corporalidad estrechamente ligada a nuestra finitud? ¿No acaso huimos de la decrepitud y de la vejez al grado de temer incluso nombrarlas? ¿Cuántos “eufemismos” no acuden a nuestra cabeza antes de nombrar a un viejo cercano a la muerte? ¿Y no es acaso razón de tristeza consensuada el saber a alguien, por más anciano o sufriente que se encuentre, cercano a perecer? ¿Por qué rehuimos así de nombrar incluso nuestra propia condición? ¿Por qué cada día

nos llenamos más y más de maravillosos productos capaces de retrasar nuestros procesos naturales? ¿Por qué cada día hay más y más productos capaces de ocultar nuestros signos de vejez y cualquier señal de deterioro en nuestros cuerpos? ¿No acaso el más “noble” afán de algunas de las ramas de la Ciencia y de la medicina –y para ciertos casos podríamos decir, incluso, el *único* afán–, es alejar cada día más y más la vejez y la enfermedad? ¿No buscamos, quizás, más bien “evadirnos”?

No sólo nuestra “casi divina” Ciencia parece buscarnos cada día más cercanos a la inmortalidad. En el fondo, ¿qué religión ha enseñado alguna vez al hombre a resignarse al hecho de nacer para morir y, quizás, al hacerlo, desaparecer para siempre de este mundo? Quizás las haya pero, de ser así, constituyen una excepción, y ésta basta para confirmar que no es éste nuestro habitual proceder ante la vida y la muerte. Por el contrario, se nos suele decir que aquello que de más valor poseemos es, en el fondo, algo *inmortal e incorruptible*. Que aquello que en nosotros nos demuestra finitud –el cuerpo, las pasiones–, no constituye parte de nuestro *verdadero* ser. Más aún, algunos afirman que ese plano de nuestro ser no es otra cosa que el resultado de un error, un castigo... Incluso aquellas religiones del oriente que nos buscan enseñar que la muerte del “yo” es necesaria, y parecen profesar la aceptación de lo que es la vida con todo cuanto ésta conlleva, en el fondo, también parecen terminar “saltando” a una sustancia eterna de la cual, nos dicen, formamos parte y a la cual tras innumerables reencarnaciones o pruebas, *habremos de volver* para fundirnos en su eternidad... Y al final, tras el desapego que se nos inculca en unas u otras doctrinas, ¿no parecemos, acaso, estar huyendo de un mismo sino? El gran temor a desaparecer...

Creemos hallarnos rodeados de verdades indudables; verdades que se nos imponen por su grado de evidencia; verdades tan claras y tan distintas –como diría algún filósofo–, que no nos queda más que creer en su certeza... Y sin embargo, al final de cuentas, son tan fuertes e inmutables como el ser que las construye... ¿Por qué aspirar, entonces, a que sean más estables que nuestras humildes posibilidades? Con qué frecuencia nos obstinamos en negar su

falibilidad y, sin embargo, concretando la paradoja, con qué empeño parecemos negar aquella que probablemente sea, efectivamente, nuestra única verdad: la muerte y la finitud. ¿No es ésta, de hecho, la verdad que más dispuestos nos hallamos a negar?

Al final, resulta difícil objetar aquello que Heidegger trajo a escena: el huir del ser humano frente al gran misterio de la mortalidad. Al final, pareciera que el hombre siempre ha temido a la muerte y, más aún, que siempre ha procurado alejarla de su vida. Y sin embargo, quizás aún debemos mirar con mayor penetración y preguntarnos: más allá de la primera apariencia, ¿qué se esconde bajo este miedo? ¿Qué hay a la base de esta condición? ¿Qué es lo que entraña esta actitud? Ciertamente no han faltado quienes han reflexionado en torno a esta última observación y, de hecho, el mismo Heidegger y sus lectores no sólo no la pasaron por alto sino que, en más de un aspecto, como se verá, formularon nuestras mismas reflexiones. Sin embargo, quizás aún hoy día nos falte asumir completamente lo que la respuesta que ofrezcamos ha de implicar... Creemos que esa es razón suficiente para detenernos a considerarla.

Así, una vez más: haciendo a un lado la apariencia, ¿qué se esconde a la base de nuestro temor ante la finitud?

Es esta inquietud la que a lo largo de estas páginas habrá de orientar nuestra reflexión. Y será dicha inquietud frente a la vida y frente a la muerte, aquella a la cual habremos de referirnos tomando prestadas las palabras del español Miguel de Unamuno –si bien, no circunscribiendo nuestras ideas únicamente a las suyas–; como el *sentimiento trágico de la vida*. ¿Qué habremos de entender por este sentimiento?

Al hablar sobre aquello que llamaremos el sentimiento trágico de la vida, resulta imposible apelar a “definiciones” unívocas. Y es que toda definición busca ser estática y definitiva; mientras que el sentimiento, al menos éste del cual hablamos, jamás puede ser del todo apresado. Por el contrario, el

sentimiento siempre es algo subjetivo, es algo siempre móvil e intangible. En este sentido, el sentimiento siempre resulta algo brumoso e inapresable; por todo ello, también indefinible.

Al referirnos al sentimiento y, para este caso, a aquello que llamamos el sentimiento trágico de la vida, antes que una sola definición debemos partir de *una serie de nociones; una serie de trazos diversos*. Y es que si bien inapresable, el sentimiento puede *esbozarse*. ¿De qué manera? Procurando ofrecer en torno a él la mayor cantidad de trazos; trazos lo suficientemente variados para que, gracias a ellos, si bien no el retrato de un sentir, encontremos al menos su “silueta”.

Por todo ello, para hablar sobre el sentimiento trágico de la vida, antes que definiciones unilaterales, recurriremos a los distintos trazos de muy distintas reflexiones que, empero, al final, no dejan de apuntar hacia un mismo sitio. ¿Cuál es el sitio común hacia el que apuntan dichas ideas? Apuntan hacia la sospecha de que el sentimiento que nos guía –llámesele como se le llame– es deseo: deseo de vida y vida sin límite; es también constatación de la imposibilidad de hallarnos ciertos de la consecución de aquel anhelo; es contradicción... Este sentimiento que intentamos esbozar es soñar que debe despertar, es buscar sin encontrar y desear que no se logra realizar... Ya volveremos a todo esto más adelante.

Así, inasible y lejos de ser definitivo o inamovible cuanto aquí podamos ofrecer; creemos, empero, que es posible ofrecer los rasgos más comunes de dicho sentimiento. Y si bien sólo podemos ofrecer una aproximación construida a partir de un gran conjunto de reflexiones y autores; creemos que, no obstante, bastan en conjunto para presentar ese sentimiento del cual hablamos. Si efectivamente somos capaces de lograrlo, siendo este nuestro único objetivo, no hallamos razones para demeritar este proceder.

En este sentido, no se espere de estas páginas la rigidez del trabajo deductivo; no se busque el rigor que puede ofrecer el trabajo que versa en torno a aquello

que es tangible y demostrable. Porque esto que nos ocupa marcha, como veremos, en lado opuesto de todo aquello. Tampoco se espere la minuciosa dilucidación de la filosofía de un autor o una obra en particular, pues tampoco se le hallará. Por el contrario, búsqese en estas páginas un trabajo que aspira a ser temático y cuyo tema, por demás, ha sido construido a partir de retazos de muy diversos pensadores.

Sin embargo, tampoco se piense que debido a lo anterior estas páginas habrán de carecer de rigor. Porque, en realidad, también puede existir rigor en la unidad de un tema y en la manera de abordarlo. Del mismo modo, también puede existir rigor en la escucha atenta y en el diálogo con diversas voces que, en común, tuvieron todas ellas una misma preocupación: la vida y el hombre frente a ella. *Trabajo temático* y hecho a partir de muy diversas voces que, al final, parecen encontrarse en más de un punto; creemos que este trabajo no carece del rigor necesario para cumplir sus objetivos. Y no aspiramos a más.

En este sentido, no podemos dejar de reconocernos influenciados por acaso demasiados autores –mismos con los que hemos procurado dialogar en estas páginas–. Y sobre todo, no podemos dejar de reconocernos influenciados por un período muy particular de “hacer filosofía” en el cual, las inquietudes que orientan estas páginas parecieron ocupar el sentido de gran parte del quehacer filosófico. De este modo, si bien nos hallamos en deuda con autores como Platón, Pascal, Spinoza, Kant, Hegel o, más contemporáneamente, Safranski, Cioran o Steiner; sobre todo, estas reflexiones se hallan particularmente en deuda con ciertos autores de finales del siglo XIX –Schelling, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Freud...– y la primera mitad del siglo XX –Unamuno, Heidegger, Jaspers, Camus, Sartre...–. En este período de la historia de la filosofía y dentro de éste, particularmente, en la forma de hacer filosofía entendida como un cuestionar sobre el ser del hombre y su relación con la existencia, se inscribe este trabajo. En virtud de ello, no dejará de notarse la inclinación *existencialista* de estas páginas, así como su preocupación por hacer una cierta *antropología filosófica* y *filosofía de la cultura* a partir de dichas influencias.

Advertidos, nos queda entonces preguntar: partiendo de la asunción de que la única verdad que parece poseer el hombre es aquella que le muestra nacer para tener que morir, ¿alguna vez hemos sido capaces de tolerar los ojos de nuestro destino sin desviar de ellos la mirada? ¿Hemos sido alguna vez capaces de aceptar nuestra condición finita sin necesidad de evadirla constantemente? ¿Hemos sabido aceptar nuestra impotencia ante la existencia, o nos hemos conformado alguna vez con tener que morir sin necesidad de encontrar calma y seguridades allende tal certeza? De ser así, habrá también que preguntarnos, ¿hasta dónde hemos sido capaces de lograrlo? Y de no serlo, ¿por qué? Queda, pues, abierta ante nosotros la pregunta y, con ella, como con toda pregunta, una serie de interrogantes que deberemos atender.

Adoptemos la noción del sentimiento trágico de la vida y, a partir de los autores mencionados y sus respectivos esbozos, busquemos respondernos. A su lado, comencemos por intentar dilucidar en qué parece consistir la tragedia de nacer para tener que morir (Capítulo 1). Busquemos adentrarnos en la *condición humana* que encarna dicha gran verdad; esa condición hecha de finitud, conciencia y sentimiento que, permitiéndonos conocer nuestro destino, nos diferencia inevitablemente del resto de las criaturas y nos condena a la soledad (Capítulo 2). Busquemos hallar también, qué es lo que se juega en esa diferencia hecha de finitud sintiente y consciente (Capítulo 3). Escuchemos las voces de quienes antes que nosotros han hablado sobre este sentimiento ante la vida para, a partir de sus respectivas reflexiones, procurar construir mejor la nuestra (Capítulo 4). Y al final, busquemos responder una última pregunta: ¿en qué medida nuestro mundo ha dependido de nuestra *actitud frente a nuestra condición*? Veremos en nuestra respuesta (Capítulo 5) que, quizás, el sentimiento trágico de la vida se halla más entrañado en nuestra acción de lo que hasta ahora hemos visto y, en dicha acción, también en el mundo que con ella hemos construido. Tanto que, incluso, hombre, Cultura y tragedia por momentos parecieran confundirse...

Ya veremos hacia el final de estas páginas que, a la base de las más luminosas construcciones, suele haber también oscuridad –y a veces demasiada–, envolviendo los cimientos... Y así, habrá entonces que preguntar, ¿hasta qué punto la sombra también a nosotros nos envuelve? ¿Hasta qué punto subyace a la luminosidad de nuestras creaciones? Y de estar ahí, ¿hasta dónde hemos desviado de ella la mirada? Y sobre todo, ¿por qué lo hemos hecho?

Nacemos, padecemos y morimos... Nacemos para morir y no sabemos más allende tal certeza. Vivimos creando, construyendo y, sin embargo, debemos morir sin saber el por qué de nuestra acción o el sentido de nuestras vidas. Y así, tememos a la muerte y a la posibilidad de que más allá de ésta ya nada nos espere. Tememos a la aniquilación y siempre hemos temido. Temerosos, desde siempre hemos huido de ella en nuestras charlas cotidianas, en nuestra vida social, en nuestros ritos, en nuestras religiones, en nuestra Ciencia, en nuestra filosofía... He ahí la gran verdad a la que devolvió vida la filosofía heideggeriana. Y sin embargo, volviendo a la pregunta atrás planteada: tras todas estas apariencias, ¿por qué todo esto es así? ¿Qué se esconde bajo esta actitud?

Soltemos al aire una conjetura antes de concluir este preámbulo. A saber: si el hombre jamás ha sido capaz de soportar la oscuridad que subyace a la luminosidad de sus creaciones, ¿no podría ser, acaso, que dicha actitud resultara ser, más bien, un *mecanismo necesario*? ¿No podría ser que dicha actitud haya nacido, antes que de una equivocación o una debilidad, de una necesidad profunda y vital? ¿No podría ser, quizás, que el hombre haya huido de su condición porque así lo ha necesitado?

Partiendo de todo lo anterior, preguntemos, ¿hasta qué punto la actitud hasta aquí descrita representa un desvío de la Cultura humana y, hasta qué punto no resulta, más bien, algo que hemos necesitado? Partiendo de la reflexión sostenida por gran cantidad de autores del siglo pasado; partiendo de su denuncia frente al huir de la muerte imperante en nuestra Cultura;

preguntemos, ¿hasta qué punto dicha huida puede ser considerada como un “error” –asumiendo la existencia de un camino más consciente y pleno–, y hasta qué punto no ha sido más bien una *necesidad vital*? Y así, formulemos una última pregunta: ¿en qué medida hemos huido por no ser capaces de vivir con cuanto la vida implica y, hasta qué punto no hemos huido, más bien, para *vivir*?

He aquí la pregunta central que orienta nuestras reflexiones y, no hay por qué ocultarlo, he aquí también la sospecha que nos guía: que si el hombre aprendió a mentirse frente al misterio de la mortalidad, no fue por otra razón más que la de buscar, así, *sobrevivir*... Nos queda, pues, la tarea de confirmar o no, esta sospecha.

Capítulo 1. Sobre el problema y el punto de partida

1.1. El problema

Nacimos sin pedirlo y moriremos, probablemente, sin quererlo. He ahí nuestro problema. Nuestro problema es nacer para tener que morir, pero por sobre todo: *saberlo, sentirlo*. Porque es inevitable reconocer que somos seres finitos y, por ello, también seres impotentes. Y más aún, parece ser ésta la única verdad de la que realmente disponemos. Cuando menos, parece ser ésta la verdad más humana entre todas las verdades, si es que las hay. Esta insuficiencia parece acompañarnos en todo momento, a cada instante. Y no existe hombre que no la haya conocido, pues no existe hombre alguno que no haya sentido su propia finitud. ¿Por qué? Porque no hay ser humano que nunca haya encarado –aunque haya sido tan sólo por instantes–, el hecho de que no todo lo puede, el hecho de que tiene límites, el hecho de que inevitablemente algún día morirá. Quien haya encarado esta verdad, conoce su propia impotencia, pero sobre todo, la siente.³

¿Por qué nacer? ¿Por qué morir? Y entre ambos extremos, ¿*por qué vivir?* Porque ciertamente, entre nacimiento y muerte, el verdadero problema es aquello que encontramos entre ambos: la vida misma. Porque en el fondo, al preguntar por razones para haber nacido y, sobre todo, razones para morir, en el fondo no hacemos otra cosa que pedir razones para vivir. Como escribe Albert Camus: es completamente fútil conocer si la Tierra gira o no alrededor del Sol, o si el mundo tiene tres o más dimensiones; por el contrario, mucha gente muere a diario por considerar que no posee razones de vivir... Y es que, como agrega el francés, el único problema filosófico realmente serio es responder si la vida merece o no ser vivida. Se trata de la *vida* antes que el conocimiento. Se trata de la *vida* antes que nada. Todo lo demás, concluye, es juego; primero hay que responder. Y ciertamente, lo demás viene después. Lo

³ Vid. *infra*. 2.1.3. La razón y el padecer.

primero es respondernos, lo demás dependerá de cómo hayamos contestado a la pregunta. Cuando menos, esta es la idea que orienta las siguientes reflexiones.

¿En qué consiste tal respuesta? En hallar razones para vivir una vida que solamente nos ofrece la certeza de que *debemos morir*. Hallar razones para vivir en un mundo que jamás aclara del todo nuestra más profunda inquietud, un mundo que jamás satisface por entero nuestro *anhelo por sentido*. Cuando menos, no del modo en el que desearíamos escucharle; incuestionable, evidente... Hallar razones para vivir en mundo que jamás ofrece razones *claras* para morir o haber nacido. El problema, lo hemos dicho ya, es vivir. Porque si por este corazón que a diario se agita, aguarda al final paciente la muerte y acaso la nada; entonces, ¿para qué vivir? ¿Para qué si tarde o temprano todo será devorado por la nada y el olvido? Entonces, ¿para qué todo?

Nuestro problema es nacer para tener que morir. Nuestro problema es ser criaturas hechas de finitud. Pero sobre todo, saberlo y sentirlo; pues en esto radica nuestra más ineludible soledad. Así, el problema es nuestra condición: la *condición humana*. Por eso, en realidad, nuestro problema es ser hombres. Más aún: lo que esto implica.

1.2. La imposibilidad de rebasarnos

Ante estas preguntas –aquellas que interrogan por nuestro más íntimo sentido–, ofrecemos respuestas. Y es que más allá de la trivialidad, se trata de una profunda *necesidad*. Quizás la más profunda de las necesidades humanas. Necesitamos respondernos aunque debamos mentir. Necesitamos hacerlo a toda costa. Necesitamos hacerlo para vivir. Pues aun quienes responden con el pesimismo, a su modo buscan en tal respuesta vida. Y es que al preguntar por razones para vivir, en el fondo tan sólo buscamos vida en una respuesta que el mundo no nos ha obsequiado.

A pesar de todo, lo cierto es que nuestras respuestas jamás nos bastan. Lo cierto es que jamás aplacan aquel anhelo *constitutivo*⁴ del cual han emergido. Las respuestas, seas cuales sean, jamás pueden resultar completamente satisfactorias. Porque al menos en esta cuestión –cuestión literalmente de *vida* o *muerte*–, siempre se ansía escuchar respuestas que *no puedan*, bajo ninguna circunstancia, ser contradichas, que no puedan ser puestas en duda. Y lo cierto es que por más que respondamos, dichas respuestas nunca nos ofrecen la firmeza que anhelamos. En el fondo, por más que una y otra vez nos respondamos, nada parece ofrecernos una razón incuestionable o evidente para haber nacido, para vivir y para morir en este mundo tan dolorosamente silencioso.⁵ Y es que la respuesta siempre viene, inevitablemente, *de nosotros*. Y por eso, tal respuesta, igual que su creador, se halla atrapada en la misma finitud que desde el comienzo buscó evadir. Jamás nos hemos contestado de otro modo, y si las respuestas que hemos ofrecido a través del tiempo nos hubieran satisfecho, hace mucho que hubiéramos dejado de preguntar.

Construimos explicaciones, justificamos y racionalizamos, “respondemos”. Pero al final, sin darnos cuenta, urgidos por nuestro anhelo por sentido, siempre vamos más allá de lo que nuestra propia condición nos permite. Por eso, en realidad, jamás nos respondemos. Todo intento por hacerlo no se halla ni siquiera un paso más cerca de la certeza que buscamos, de lo que lo estuvo la pregunta. Y es que cualquier explicación que rebase nuestra medida, desde la más inverosímil hasta la más “objetiva”, precisamente, en tanto que *nos rebasa*, siempre está sujeta al error y a la duda. Porque sólo poseemos lo que como hombres hemos construido, y el hombre es un ser finito y, por ello, también lo son sus respuestas. Es decir, meras ficciones que sueñan ser verdad inamovible. Al final, ¿qué conocemos que no sea nuestra propia construcción?

⁴ Decimos *constitutivo* en tanto que partimos de la tesis de que el punto de partida del actuar humano –cuando menos, uno de los más profundos–, es la inquietud frente a su propia finitud y, siendo así, su anhelo por superarla. Desarrollamos esta idea con más detalle en los capítulos 2 al 5.

⁵ *Vid. infra*. 5.1. El silencio del mundo.

¿Qué certezas poseemos que no se hallen impregnadas de la misma insuficiencia del ser finito e impotente que cree haberlas encontrado?

¿Qué significa para mí un significado al margen de mi condición? Sólo puedo comprender en términos humanos. Comprendo lo que toco, lo que se me resiste. Y estas dos certidumbres, mi apetito de absoluto y de unidad y la irreductibilidad de este mundo a un principio racional y razonable, sé también que no puedo conciliarlas. ¿Qué otra verdad puedo reconocer sin la intervención de una esperanza que no tengo y que nada significa dentro de los límites de mi condición?⁶

Se nos dice que tras esta vida, una mucho más bella y buena nos espera. Se nos dice que cuanto acontece tiene una razón de ser, que el mundo es movido por algo más que azar, que todo padecer está justificado. Que el mundo es “así”, que es “esto”, que la “objetividad” es “esto” otro y el sentido radica en ello... Pero entre explicaciones que las más de las veces se descartan entre sí, al final, siempre se nos pide de alguna manera que “saltemos”, que “confiemos” en algo que no resulta, al final, ni tan claro ni evidente como se nos prometió. Se nos pide que creamos en algo que no resulta tan seguro como lo deseábamos; cuando, por el contrario, lo único que realmente anhelábamos era seguridad. Y así, al final, nuestras “verdades” siempre terminan exigiéndonos desviar la mirada del hecho doloroso de que tal verdad, tal revelación, tal objetividad, no son otra cosa que una más entre tantas construcciones de nuestra razón. Y nuestra razón es falible. Y de lo falible no pueden nacer certezas.

Al final, nada de lo que pretende tranquilizar nuestra inquietud rebasa el plano de la fe, el plano de la mera creencia. Y es que aun la Ciencia más depurada y más grandiosa no se halla demasiado lejos del más sincero acto de fe. Por muy valiosas que puedan ser tales aportaciones –sean religiosas, científicas o del tipo que se quiera–, éstas no pueden evitar dejar insatisfecho a nuestro más íntimo apetito. Porque lo que se anhela, lo hemos dicho ya, no son “saltos”, no son “verdades dudosas”. Por el contrario, por muy ridícula que suene la exigencia, lo que se anhela son *certezas*; certezas inamovibles e indudables.

⁶ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 2002, p. 69-70.

La certeza de que hemos nacido por esto y moriremos por lo otro; la certeza de que la vida tiene sentido, y de que éste no es ajeno a nosotros... Pero nos guste o no, la *única* certeza verdadera, la única completa –al menos en lo que respecta a lo más vital, es decir, la vida y las razones de vivirla–; la única certeza de la que dispone el hombre es su condición. La condición que le ata inquebrantablemente a la finitud, y así, la que le ata a la insuficiencia y a la muerte.

1.3. El hambre de certezas

No sabemos, pues, si hay razones para vivir o acaso nada posea verdadero sentido; pero sabemos que no podemos saberlo con certeza. ¿Qué más sabemos? Sabemos también, que antes que nada queremos, precisamente, *certezas*. Certezas de que nuestras alegrías y tristezas, nuestros miedos y esperanzas y nuestro cotidiano padecer, tengan al final una justificación, una razón de ser. Que la lágrima derramada pueda tener, al final, un “por qué”. Que la sonrisa obsequiada no se pierda tras la muerte en el tiempo eterno que nadie ya jamás recordará. Que nuestro placer y nuestro dolor, que el instante de gozo y el momento vivido al lado del rostro amado no se olviden; que jamás, jamás se olviden... Que estén más allá de esta vida afianzados, justificados... Que haya, en todo esto y cuanto nos rodea, un sentido capaz de rebasarnos... Y es que sólo así, sólo creyendo que la vida es algo más que caos y azar de un eterno sinsentido, sólo así parecemos ser capaces de vivir. Y es que sólo es posible caminar cuando se tiene –o se cree tener–, un suelo firme bajo los pies. Sucede también que sólo así logramos no morirnos de tristeza, o de desesperación. Que sólo así, al menos la mayoría de los *hombres* –que no *superhombres* o dioses o, dicho con Pascal, acaso “monstruos”–, pueden soportar su cotidiano padecer. Soportarlo hallando, precisamente, una razón para vivirlo. Soportarlo hallando sentido en todo ello.

Al responder, al buscar razones para vivir y para morir, quizás lo hagamos no tanto por su verdad sino, más bien, por intentar mediante ellas aferrarnos a algo que nos aleje del “abismo”. El abismo de aquel que vive sin la seguridad

de vivir por esto y morir por aquello. El abismo frío de aquel que al contemplar el paisaje o el rostro amado, que al sentir cómo a diario en ciertos momentos se le dilata el corazón; no puede, sin embargo, evitar dudar si todo aquello que así le constituye perdurará, o acaso, por siempre se perderá en el abismo de una eternidad sin memoria o sentido. Y es que necesitamos aferrarnos a algo que nos aleje del abismo; algo que nos aleje del dolor de vivir para tener que perder absolutamente todo cuanto amamos; algo que nos consuele del sinsentido de nacer para tener que morir y saber que cuanto nos rodea no puede evitar el mismo sino. Y es que, en realidad, como escribiera Miguel de Unamuno: «*Mejor sería decir que la verdad forma parte de la dicha en un sentido tertuliano, de credo quia absurdum*⁷, *que en rigor quiere decir: credo quia consolans, creo porque es cosa que me consuela.*»⁸

Por más que justifiquemos, por más que racionalicemos y nos respondamos, en nuestras respuestas jamás hallamos esa certeza que buscamos y que, sin embargo, es lo que más deseamos. Y así, ¿que nos dicen que hemos nacido por esto y moriremos por aquello? ¿Que el sentido de vivir es éste y no aquel? ¿Que todo esto que amamos perdurará, que no se olvidará, que ha valido la pena? Al final tenemos que aceptarlo: en esta vida nadie puede saberlo. Y esta vida es lo único de lo que podemos hablar. Y sin embargo, no por eso dejamos de buscar y, *he ahí, nuestra íntima tragedia.*

¡Cómo se ansían dichas respuestas! ¡Cómo se ansía escucharlas claras, incuestionables! Cómo quisiéramos que no nos dejaran ya, nunca más, dudar de su calor...

1.4. El punto de partida

Sucedo que el hombre necesita justificar su vida en un mundo silencioso que jamás le ofrece esa justificación que tanto anhela. Necesita responder por qué

⁷ Frase latina que puede traducirse como: “creo porque es absurdo”.

⁸ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Alianza, Madrid, 2003, p. 110.

vivir en un mundo que sólo le permite saber que morirá. Sin embargo, no parecen existir tales respuestas o, cuando menos, al ser humano no le es posible encontrarlas. Y es que aquel saber rebasa nuestra condición, rebasa nuestras posibilidades; y solamente podemos hablar desde ellas. Podemos hablar de lo que vemos, de lo que probamos, de lo que oímos, olemos y tocamos. Podemos hablar de lo que pensamos y de lo que sentimos; pero nada más. Al menos no sin confrontarnos en el momento mismo en el que rebasamos *lo que podemos*, con la duda irrebasable. Y es por eso que ninguna de nuestras respuestas parece ser capaz de aliviar nuestra inquietud. Es por eso, lo hemos dicho ya, que toda respuesta ofrecida a través del tiempo ha sido siempre inevitablemente parcial y por nosotros construida.

No conocemos razones claras para nacer, vivir o morir. No podemos saber si poseemos una personalidad y un alma eternas, o si habremos de reencarnar o acaso perdernos para siempre en la oscura eternidad. No podemos saber si habremos de reencontrar a los que alguna vez amamos. No podemos saber si *algo* orienta nuestros pasos, nuestras alegrías y tristezas y nuestro constante padecer; saber si cumplimos acaso algún destino... Frente a todo esto, no obstante, hay algo que sí nos ha sido dado saber: que habremos de morir; que ha sido igual desde que el hombre es hombre; que será igual para todos aquellos que nos rodean, igual para aquellos que amamos u odiamos, igual para quienes en este mundo nos sucederán... Sabemos también que tal certeza no nos basta, pues anhelamos otro tipo de certezas; certezas que nos den una razón para nacer, vivir y también morir... He aquí hasta donde nos es posible llegar, lo demás, toda otra respuesta, tan sólo es construcción. Y repitémoslo por última vez, he aquí nuestro problema y, también, nuestro punto de partida.

Esta *tensión* entre nuestros más profundos anhelos y nuestras humildes posibilidades –posibilidades siempre inevitablemente limitadas–; esta tensión es el íntimo punto de partida del sentimiento que aquí esbozamos: el *sentimiento trágico de la vida*⁹. Un “buscar sin encontrar” que se empeña en buscar; un deseo irrealizable que se empeña en desear; una lucha que se sabe

⁹ *Vid. supra*. Introducción.

condenada a fracasar que, no obstante, jamás se rinde... He aquí, en este sentimiento, el punto de partida de la más auténtica búsqueda humana a través del tiempo: la búsqueda humana por hallar sentido. He aquí, también, la base sobre la cual se ha construido el mundo humano –cuando menos, he aquí uno de sus pilares–; *el mundo humano de la civilización y la Cultura*. Ese mundo en el que desde siempre hemos buscado soterrar una condición tan abrumadora como inevitable. Ese mundo que hemos construido sobre nuestros más profundos miedos, buscando en él, consuelo frente a un dolor, pese a todo, mucho más constitutivo; dolor mucho más irremediable de lo que jamás hemos sido capaces de reconocer.

Capítulo 2. De la condición humana

2.1. La condición humana

Nacer, sufrir, morir... Ser hombres y vivir cuanto esto conlleva... Es decir, hallarnos inmersos dentro de una condición inevitable y, a partir de ella, haber construido un mundo: el mundo *humano*... Y he aquí que debemos detenernos. Porque para entender el debido sentido de todo lo anterior, es necesario, antes de ello, comprender el sentido y así, también la “carga”, que se ha puesto sobre lo que se ha llamado *nuestra condición*. Y es que, a su vez, sólo comprendiendo dicho sentido, podremos acercarnos al sentimiento que aquí buscamos aprehender, el sentimiento trágico de todo hombre por la vida y el origen, en él, de un mundo... De este modo, conviene detenernos y, antes de continuar, preguntarnos, ¿qué entender por *condición humana*? Y sobre todo, ¿qué es lo que se juega en ella?

Escribe Jean Paul Sartre:

[...] si es imposible encontrar en cada hombre una esencia universal que constituya la naturaleza humana, existe, sin embargo, una universalidad humana de *condición*. No es azar que los pensadores de hoy hablen más fácilmente de la condición del hombre que de su naturaleza. Por condición entienden, con más o menos claridad, el conjunto de los *límites a priori* que bosquejan su situación fundamental en el universo. [Entre los hombres] Las situaciones históricas varían [...] Lo que no varía es la necesidad para él de estar en el mundo, de estar allí en el trabajo, de estar allí en medio de los otros y de ser allí mortal.¹⁰

Como escribe el francés: se puede nacer siendo esto o aquello. Y es que toda situación y contexto varían necesariamente entre un hombre y otro. Éste puede tener tales características y no aquellas. Este otro puede ser más apto para tal,

¹⁰ Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Quinto Sol, México, 1999, p. 55. Para más sobre la diferencia entre condición y naturaleza humana: *Vid. infra*. Nota 103.

aquel puede resultar más sensible para aquello otro... Y, sin embargo, todo esto es variable y precisamente por ello, *nada de todo eso* hace que un hombre sea *hombre*. Porque de ninguna característica capaz de *variar* entre un hombre y otro podemos afirmar que, sin ella, ya no sea posible seguir siendo un ser humano. Se puede no ser tan apto para esto como aquel, pero se sigue siendo humano, e *igualmente* humano. Se puede no tener lo que aquel otro sí tiene, pero nuevamente, de ello no puede depender ser o no, igualmente humano.

Sucede que al hablar sobre una condición humana no nos referimos a lo contingente. No podemos referirnos a lo que varía, pues de lo variable, repitámoslo, no se puede decir que dependa el ser un hombre. Si así fuera, muchos no lo serían. Por el contrario, al hablar sobre una condición humana hablamos de aquello *invariable* en todo ser humano. Tan invariable que, simplemente, *no pueda comprenderse al ser humano sin tales características*. Frente a esto, preguntemos entonces, ¿qué es lo que no varía entre un hombre y otro? ¿Qué es aquello sin lo cual no puede comprenderse al *ser humano*?

Lo que no varía entre un ser humano y otro es el conjunto de limitaciones que *constrañen* al hombre a un conjunto de *realidades* que lo determinan. En este caso, las realidades que constituyen el *estado* mismo que es ser hombre. Dicho en otras palabras, lo que no varía entre un hombre y otro son –como escribe el filósofo francés–, las limitaciones que *a priori* constrañen a todo hombre a un *estado dentro del cual se desarrolla su existencia: la existencia humana*. Lo que no varía entre un hombre y otro son las realidades que lo delimitan, lo configuran y lo definen.

Así, pues, ¿qué entender por *condición humana*? Como escribe Sartre: por condición humana hay que entender los límites *a priori* dentro de los cuales se da la vida humana y, más aún, dentro de los cuales se da el *ser* del hombre. En otras palabras, debemos entender los límites *a priori* que hacen del hombre lo que es. Aquellos límites fuera de los cuales lo humano ya no es concebible; los límites fuera de los cuales lo humano dejaría de ser, precisamente, “humano”. Por condición humana hay que entender el *estado* en el que –

partiendo de sus posibilidades y necesariamente sus limitaciones— se halla inmerso todo hombre. Dicho de otro modo, el estado en el que se da la existencia del hombre partiendo de la serie de realidades que la envuelven — realidades, repitámoslo, configuradas por la serie de limitaciones que *a priori* la delimitan—. En conclusión, por condición humana hay que entender *el estado en el cual necesariamente se desenvuelve toda existencia del hombre a partir de la serie de limitaciones y realidades que a priori la configuran*.

Por eso, precisamente, al hablar sobre una condición humana apelamos a algo *universal*, que no a lo contingente y lo variable. Apelamos a lo común a todo hombre pues hablamos, necesariamente, desde un plano *ontológico*.¹¹ Apelamos a un mismo estado para todo hombre, es decir, una misma, una sola condición. Queda ahora preguntar, ¿cuáles son aquellos límites que constriñen al ser humano al estado que definimos como “ser hombre”? ¿Cuáles son aquellas realidades que nos conforman y nos configuran?¹²

¹¹ ὄντολογία, del griego τὸ ὄν (*tò ón*), literalmente “el siendo”, “el que es”. Al hablar sobre *ontología* nos referiremos al quehacer que cuestiona, precisamente, por el *ser*, por lo que *es*, por lo que subyace a todo cambio. Preguntamos por lo que no muere, por lo que, en virtud de ello, en tanto que nunca desaparece o deviene, subyace a todas las cosas y así, las *fundamenta*.

Ahora bien, en el caso del ser humano, al apelar a lo *ontológico*, entendemos aquello que viene a fungir como una estructura propia de su *ser*, es decir, una estructura constitutiva del *ser* hombre. En este sentido, en tanto que se habla de una *ontología*, necesariamente se presupone *universalidad*. Por el contrario, siguiendo a Heidegger, al emplear el término *óntico*, entenderemos la manera en la que dicha estructura ontológica se manifiesta de modo *particular*, es decir, de qué manera dicha estructura se presente en tal o cual caso en concreto. Por ejemplo, basados en las ideas del filósofo alemán diremos que hallarse siempre en un estado de ánimo es una estructura fundamental del ser del hombre (lo que Heidegger llama el *encontrarse*), y que no hay hombre en quien esto no suceda. En este sentido, el *encontrarse* se refiere a algo ontológico. Por el contrario, que tal o cual hombre sienta alegría o tristeza es la manera en la que dicha estructura ontológica se da de *modo particular*. En este sentido, ambas, alegría y tristeza, son en este caso algo particular; se referirán, pues, a algo óntico.

¹² Mucho se ha dicho al respecto y ciertamente, muchas cosas muy valiosas. No obstante, solamente nos detendremos en algunas de estas características. En este sentido, evidentemente tan sólo podemos ofrecer una caracterización limitada. Sin embargo, no hacerlo así excedería nuestras posibilidades así como las pretensiones e intereses de estas páginas. De este modo, el criterio que seguimos al presentar las siguientes características es el de intentar presentar sólo aquellas que, a nuestro parecer, determinan en mayor medida al

No es posible, al menos no aquí, definir las por completo. No obstante, podemos intentar ilustrar algunas de las características más elementales de aquello a lo que nos hemos referido como condición humana. Sobre todo, ante las limitaciones frente a un tema particularmente complejo como éste, conviene para nuestros fines que nos concentremos concretamente en sólo ciertos elementos; a saber, aquellos elementos que mejor nos permitirán acercarnos al sentimiento que aquí esbozamos. Así, preguntemos entonces, ¿cuáles son los elementos de la condición humana más estrechamente vinculados con el sentimiento trágico que aquí buscamos? ¿Qué es lo que más nos mueve, lo que más profundamente nos constituye? ¿Qué es lo que más determina nuestra actitud frente a esta vida?

Veremos así, que la condición humana se halla ineludiblemente atada a la *insuficiencia* y que, sin ésta, dicha condición carece completamente de sentido. Veremos que, no obstante, sólo la *conciencia* de dicha finitud terminó de hacernos hombres. Y que en tal conciencia se cifró nuestra verdadera diferencia con respecto al mundo así como, también, nuestra irreversible escisión de la armonía animal con la naturaleza. Veremos también, de qué manera la *razón* y, sobre todo, el *sentimiento*, nos conforman y nos determinan de una manera mucho más elemental de lo que con frecuencia se ha entendido.

En todo ello encontraremos el origen de nuestro camino. Porque, como ya veremos hacia el final de este capítulo, *de aquellos razonar y sentir, por la conciencia de nuestra finitud*, nacerían los pensamientos y sentimientos que definirían nuestro camino. Es decir, los sentimientos frente al mundo que dieron origen –y aún lo hacen–, a los pensamientos que, desde entonces, han buscado huir de esta realidad deseando construir un mundo nuevo, un mundo mucho más *humano*.

sentimiento que buscamos describir y así, aquellas que mejor permitan complementar este esbozo.

2.1.1. La insuficiencia ontológica

Alguna vez en el pasado –cuenta Platón–, la naturaleza humana fue muy distinta de la que hoy conocemos. Entonces, el hombre era dueño de un cuerpo muy distinto al que conocemos hoy. Cargaba con cuatro brazos, cuatro piernas y dos órganos sexuales. Su cabeza mostraba dos rostros en vez de uno... Aquellos grandes hombres, continúa el filósofo, también eran excepcionalmente fuertes; sin embargo, del mismo modo, eran seres orgullosos y ambiciosos. Tal fue la soberbia de esos hombres, que un día decidieron subir al cielo y desafiar a los dioses. Sin embargo, su orgullo pronto sería golpeado con la derrota. Como castigo, Zeus cortó a aquellos seres en dos mitades y así, los hizo débiles. Mandó coser la herida, dejando solamente una pequeña cicatriz –el ombligo–, para que nunca olvidaran su caída. Finalmente, mandó también voltear sus cabezas hacia el lado contrario, a modo tal que pudieran tener siempre ante los ojos la cicatriz de su castigo...

Una vez que fue seccionada en dos la forma original, añorando cada uno su propia mitad se juntaba con ella y rodeándose con las manos y entrelazándose unos con otros, deseosos de unirse en una sola naturaleza, morían de hambre y de absoluta inacción, por no querer hacer nada separados unos de otros.¹³

Muchos hombres, entonces, murieron de tristeza, pues perdieron irremediablemente la mitad que los completaba. Finalmente, Zeus compadeció a los desgraciados y mandó voltear también sus órganos sexuales, a modo tal que pudieran, reproduciéndose, volverse a unir aunque sólo fuese por instantes. El hombre, escribirá Platón: «[...] es un símbolo¹⁴ de hombre [...]»¹⁵

¹³ Platón, *Banquete*, 191a.

¹⁴ Recuérdese que un *símbolo* (en griego antiguo, *symbollein*: juntar, unir, suministrar), era una de las mitades de una tabla anteriormente separada que, al ser unida con la mitad faltante (el otro símbolo), permitía reconocerse y reencontrarse. En este contexto, por símbolo entenderemos el mismo sentido: “la mitad” faltante de un objeto previamente separado.

¹⁵ *Ibid.*, 191d.

El hombre completa al hombre. Sería el *amor* el que desde entonces permitiría, aunque sólo por momentos, recuperar la unidad perdida. Y así, en éste quedó fundada la capacidad de unir lo separado y completar lo incompleto. Desde entonces, sólo el amor y, lo que nos permite, es lo que nos queda como recuerdo de aquella unidad perdida; unidad que ya nunca más recuperaremos. El hombre, postula Platón: *es el ser de la insuficiencia ontológica*.

Hasta antes de Platón, quizás nadie logró contemplar la situación del hombre con tanta sensibilidad y agudeza. Y es que el filósofo griego, no sólo supo encarar la carencia humana sino que, mucho más aún, comprendió que ésta *nos conforma*. Platón divisó una falta, una ausencia en nuestro ser, una falta *a priori* y tan inevitable como definitoria; la insuficiencia de nuestro ser, nuestra insuficiencia *ontológica*. Y así, Platón comprendió que la carencia nos constituye y, a partir de ésta, comprendió que el hombre es el ser “cuyo ser” es incompletud y carencia.

Nosotros, al igual que el maestro griego y cuantos le han seguido, partiremos de esta idea, a saber, que el hombre es el ser de la insuficiencia ontológica. Porque una criatura que “necesita de algo más” para perseverar en la vida –aire, agua, sol, comida, abrigo...–; una criatura que no puede perseverar por sí misma sin la ayuda de algo externo a sí misma; una criatura así, *carece*. Un ser cargado de *limitaciones*; un ser que *necesita* de “algo más” para perseverar en su ser; una criatura que, sobre todo, *nace para tener que morir* y, mientras tanto, desgastarse luchando contra ese destino en un interminable devenir; una criatura así –una criatura como el hombre–, es *insuficiente*. Y nadie puede negar que el hombre carece y que es insuficiente.

Pero al final, sea cual sea el caso, careciendo a lo largo de toda su existencia; buscando constantemente los medios de conservar su ser a lo largo de una vida; empero, pese a todo esfuerzos, el hombre siempre termina siendo incapaz de saldar sus carencias. Y así, al final, tarde que temprano el hombre

debe desaparecer y dejar de ser. Y es ésta única verdad, como veremos, la piedra de toque sobre la cual habrá de asentarse un mundo entero.¹⁶

a) La finitud y la muerte¹⁷

Somos seres incompletos, seres carentes, seres siempre en necesidad de algo más para poder ser. Y en nuestra carencia, somos finitud y con ella, somos ya desde nacidos, como veremos, nuestra propia muerte...¹⁸

El hombre es mortal. Y acaso, en ningún otro aspecto su insuficiencia resulte más patente. Porque si la carencia de ser del hombre se traduce en *finitud*, ¿qué mayor evidencia que el hecho de tener, tarde que temprano, que morir? Es decir, tener, se quiera o no, tarde que temprano que *dejar de ser*. Es por eso que, acaso, la muerte es la mayor evidencia de nuestra falta de ser y, con dicha falta, la mayor evidencia de nuestra finitud, nuestra fragilidad y nuestra impotencia. Quizás también, entre todos los rasgos de nuestra condición, sea ella el más definitorio, el más determinante para el humilde mundo humano.

Desde que el hombre se ha sabido mortal no dejado de buscar huir de ese sino. Ha construido religiones que le garanticen “no morir del todo”; ha perfeccionado ciencias capaces de “aplazar” el deterioro de su cuerpo; ha explicado al Ser que fundamenta al mundo en términos de eternidad, no-corrupción y perfección... El hombre ha huido de la muerte desde que aprendió a nombrarla. Más aún, comenzó a huir de ella desde que se “supo” humano; que ser humano es ser finitud y muerte. Así, hemos huido desde entonces y aún hoy día lo hacemos. Pero ni entonces ni ahora, religiones, ciencias o doctrinas han logrado evadirnos de nuestro destino.

¹⁶ Vid. *infra*. 5.3. La construcción de un mundo.

¹⁷ Antes de continuar con las ideas del filósofo griego, es importante detenernos a considerar el tema de la muerte. En el siguiente capítulo regresaremos a las tesis planteadas en el *Banquete*.

¹⁸ Tomamos esta idea de la filosofía de Heidegger, sobre la cual nos ocupamos hacia el final de este apartado.

Sucede que aun las doctrinas más bellas y esperanzadoras deben renunciar, tarde que temprano, a las “certezas” que anhelaban.¹⁹ Sucede que aun las “ciencias” más prometedoras deben rendirse ante la patente e ineludible finitud que las confronta. Sucede que, ni siquiera si existiese la revelación y con ella, una vida eterna como la prometen ciertas religiones, ni siquiera entonces dicha vida salvaría al hombre de su muerte. Porque incluso la vida eterna exige al ser humano *dejar de ser* para encontrarla. Porque para encontrarnos con esa vida, habría que perder “esta otra vida” que, aquí y ahora, es todo lo que poseemos y, así, lo único de lo que estamos ciertos. Y así, aprendimos a huir de la muerte tan pronto como nos supimos mortales. Y desde entonces, nuestro escape no ha cesado. Empero, la muerte siempre “nos ha sido” lo más inevitable, lo más irremediable. Y al final, sea cual sea nuestro refugio, nada ha podido salvarnos del hecho de tener que morir. Ninguno de nuestros intentos nos ha ocultado nunca y, ciertamente, ninguno jamás lo hará.

¿Qué parece haber en el fenómeno de la muerte que desde siempre nos ha resultado tan temible, tan doloroso? ¿Por qué aterra así, por qué lastima tanto? “Morir” nos duele así porque, sobre todas las cosas, en esa muerte “se juega” —y se juega siempre *completamente*—, cuanto somos, cuanto podemos ser, cuanto amamos u odiamos, cuanto tememos o anhelamos... *Y eso es todo lo que poseemos...* Y es que esas cosas, ese cúmulo de afanes, esas cosas son todo lo que tenemos en este mundo, todo lo que tenemos en esta vida. Y sólo de eso estamos hechos. Son esas cosas las que nos *conforman*, las que *nos hacen ser cuanto somos y cuanto podemos llegar a ser*. Esos afanes, esos sentidos relativos, esos placeres y pesares son aquello que sustenta nuestra vida, lo que la orienta y lo que nos hace soñar con un sentido.

Todas esas cosas, valiosas o insignificantes, deseables o no; constituyen en cada caso lo que somos, lo que en cada caso nos conforma, *lo que nos guía y nos permite seguir viviendo*. Nuestros anhelos, nuestros placeres y aun

¹⁹ *Vid. supra.* 1.3. El hambre de certezas.

nuestras más íntimas heridas; todos ellos nos conforman, nos hacen ser y sólo a partir de ellos construimos un sentido. Y es que todo placer, toda esperanza o incluso todo rencor; es “nuestro”; *es en cada caso nuestro* y, así, siempre en cada caso en conjunto constituyen “nuestra vida”. Y por extraño que resulte, es necesario no olvidar que *sólo por esa “vida vivimos”*. Es decir, que en esas cosas se encuentra nuestra razón de despertar. Que esa vida construida a base de retazos es *todo* lo que, en “vida”, poseemos. Pues más allá de eso, no tenemos nada.

La muerte nos hiere tanto porque en ella se diluye para siempre aquel conjunto de vanas pequeñeces que nos constituyen y que, en última instancia, son lo más entrañado, lo máspreciado y, por ello, también lo más grande que tenemos. Esas en las que albergamos lo más vital y sólo por las cuales palpita nuestro ser. Y es que solamente por dichas “grandes pequeñeces” vivimos. Y hay que repetir que, grato o ingrato, placentero o implacentero, todas esas cosas *son lo que somos* y lo que nos hace ser y nos dan razón para vivir. Es por eso que preferimos tener, preferimos ser “algo” –sea lo que sea–, a dejar de ser completamente. Pues ¿qué son nuestro placer y nuestro dolor, nuestras expectativas y temores, nuestros amores o rencores; es decir, qué es *todo* aquello que constituye nuestra vida y nos ofrece una razón para vivir; qué es todo ello frente a una eternidad que será devorada por la nada? Es algo muy cercano a esa nada... Y, precisamente por ello, precisamente porque esta vida resulta “nuestro *todo*”, no podemos soportar la dolorosa intuición de que “ese todo, en el fondo, algún día será *nada*”.

Al final, nos duele demasiado intuir que *todo*, de lo más hermoso a lo más terrible, en última instancia ha de verse reducido a *nada*. Y es que una vez que fuimos “convidados a ser”, no es fácil aceptar perderlo todo como si nada nunca hubiera existido... Como si nunca hubiéramos nacido; como si nunca hubiéramos encontrado a quienes amamos y nos dieron luz; como si nunca hubieran existido nuestras esperanzas y temores, tristezas y alegrías... Todo como si jamás hubiese “sido”... Nos duele demasiado concebir la idea de la *completa aniquilación* y en ella, el eterno olvido. Como escribe Unamuno: *es*

más terrible la idea de perdernos para siempre aniquilados en la nada, que la idea de sufrir eternamente en un infierno; y es que ahí, cuando menos, “viviríamos”... Y si hemos de resucitar en un Dios amoroso –escribe también el español–, ¡quisiéramos hacerlo tal y como somos aquí y ahora!; ¡hacerlo sin perder en nada lo que nos conforma, por más trivial que esto resulte!; pues si así no fuera, ¿para qué vivir eternamente si no somos ya “nosotros” los que a dicha vida resucitan?

Y sin embargo, la muerte es parte de la vida, y es una *parte fundamental* de ella. Y he aquí el comienzo de la paradoja y, también, de la tragedia. Porque hambriento de inmortalidad, hambriento de *in-finitud* y, sin embargo, lleno de conciencia, el hombre jamás ha podido rehuir a la certeza de su muerte. Más aún, ha vivido huyendo de ésta y el destino que conlleva cuando, desde siempre, le acompañan... Este pensamiento –escribe Unamuno– de que tendremos que morir y el enigma que le envuelve, es el latir mismo de nuestra conciencia; que aun en los instantes en los que más dicha y fe se guarda en el porvenir, roza la conciencia con sus alas el ángel de la muerte, y la voz del misterio susurra en nuestro oído: “¡dejarás de ser!”... Y hemos de agregar, no sólo esa incertidumbre es el más íntimo latir de nuestra conciencia sino que, también, es la razón de nuestra huida y nuestra más profunda paradoja. Y es que, como ya veremos, por más que hayamos buscado ensordecernos, al final, jamás hemos podido evitar escuchar aquel murmullo...

El tema de la muerte nunca ha dejado de rondar al pensamiento filosófico. Y mientras la filosofía no deje de cuestionar por las realidades que envuelven a la existencia de aquella criatura que la creó; es seguro que la muerte nunca dejará de reclamar atención del pensamiento humano. Empero, es curioso que el pensamiento filosófico demorara hasta la aparición de la obra de Heidegger para dar el vuelco que dio a su discusión en torno al fenómeno de la muerte.

Ciertamente, el filósofo alemán no inauguraría ni el interés por dicho fenómeno ni la comprensión de éste que orienta las páginas de *El ser y el tiempo*. Más de un milenio antes de la aparición de la obra del filósofo alemán, recordémoslo, Platón ya definía al ser humano como el “ser de la carencia y la finitud constitutiva”.²⁰ Del mismo modo, gran parte de las ideas que orientan las páginas del filósofo, pueden ser halladas en autores anteriores –Aristóteles, Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, son sólo algunos de ellos–. Basta con tener presente que, algunas de las frases más célebres de la obra del filósofo alemán, pertenecen, de hecho, a homilías medievales por él citadas.

Por otro lado, podemos agregar que, muy probablemente, la obra de Heidegger haya sido interpretada en un sentido un tanto alejado del que su autor deseó. En vida, el filósofo no dejó de insistir en ello ni dejó de recordar vehementemente el “sentido descriptivo”, libre de jerarquizaciones, de su obra. No dejó de enfatizar, frente a otras lecturas –sobre todo, la lectura existencialista francesa–, que los fines de su obra pertenecían al ámbito teórico –al estudio ontológico, no óntico, declaraba–, que no práctico. Y, ciertamente, resulta plausible afirmar que Heidegger no buscó en ningún momento –y probablemente ni siquiera imaginó–, la revolución “existencial” que su obra originó.²¹ Y, sin embargo, a pesar de todo, el planteamiento de Heidegger no deja de resultar relevante.

²⁰ Vid. *supra*. 2.1.1. La insuficiencia ontológica.

²¹ Es importante mencionar, aunque sólo sea de paso, la gran revolución que trajo consigo la obra del filósofo alemán, concretamente *El ser y el tiempo*, publicado en 1927. Según el mismo Heidegger afirmaba con insistencia, la intención de su obra era la de “renovar”, según decía, el hasta entonces mal conducido estudio del *Ser*. Con este fin, en su célebre escrito, el filósofo buscó efectuar un análisis de las estructuras constitutivas del ser del hombre a fin de acceder, mediante ellas, de mejor manera al estudio de dicho *Ser* (*Ser* entendido, a diferencia de la metafísica tradicional, como devenir y temporalidad). Guiado por dicho objetivo, estudiando al ser del hombre, entre muchas otras cosas el filósofo “trajo a escena” elementos como la *temporalidad*, la *finitud*, la *muerte*, la *angustia*; así como interesantes reflexiones en torno a la manera en la que el ser humano se relaciona con el mundo. No es este un lugar propicio para abordar el conjunto de la obra heideggeriana, sin embargo, resulta pertinente aclarar la manera en la que todas estas ideas inauguraron e influyeron decisivamente en una de las corrientes filosóficas más relevantes del siglo pasado: el existencialismo

Independientemente de si su actitud puede ser rastreada o no en otros autores; o de si el filósofo buscó o no, aceptó o negó la orientación que tomó el estudio

La obra de Heidegger fue recibida de muy diversas maneras (aún hoy día existe una polémica en torno a ésta). Independientemente de cuáles fueron dichas asunciones, es importante señalar la influencia que su obra tuvo, concretamente, en la filosofía existencialista de la primera mitad del siglo XX ¿Por qué tuvo dicha obra semejante recepción? Una posible respuesta es ésta: mientras la filosofía pareció descuidar al hombre concreto (al hombre de “carne y hueso” usando una expresión de Unamuno), buscando fundamentaciones últimas; en un tiempo de crisis *El ser y el tiempo* pareció hablar, por el contrario, de la cotidianidad, de los sentimientos, de la muerte de ese ser concreto. En resumidas cuentas, la filosofía pareció volver a hablar sobre el *hombre* y su *vida*. Esta idea llevaría a otros pensadores a buscar seguir los mismos pasos. Así, *El ser y el tiempo* influiría decisivamente sobre la naciente filosofía existencialista que buscaba, precisamente, dar cuenta de aquellas realidades humanas y “concretas” de las que parecía hablar la obra del filósofo alemán. No es aventurado afirmar que la filosofía de Heidegger “puso en escena” los elementos de los cuales partiría toda esta filosofía. Nociones como la idea de hallarnos *arrojados* al mundo, la idea de un ser en *libertad*, la idea de ser seres *frente a la muerte*, la idea de una cierta enajenación dentro de la *cotidianidad*, etc; tienen su origen en *El ser y el tiempo*. Es posible afirmar que la obra de los principales exponentes de la escuela existencialista (como Sartre, Camus, o incluso existencialistas cristianos como Jaspers), no puede ser comprendida sin el antecedente que tienen en la obra del filósofo alemán. A pesar de todo, es importante señalar que Heidegger nunca dejó de considerar a la escuela existencialista como una gran tergiversación de su filosofía. Y es que el filósofo, tal como no cesaría de insistir, no pretendió con su obra abordar el plano práctico y concreto, el plano óntico de los problemas de la vida del ser humano. Por el contrario, Heidegger buscó hacer un estudio *ontológico* (*Vid. supra*. Nota 11). Es decir, el filósofo, recordemos, buscó solamente describir al Ser y si abordó al hombre, según decía, fue sólo “de paso”. Es decir, fue sólo para aproximarse mejor a dicho Ser abordando a la única criatura que parece tener acceso “privilegiado” a éste.

Sea cual sea el caso, no es de nuestro interés cuestionar si Heidegger fue malinterpretado o no. Lo que nos interesa es que, lo aceptase o no, *su filosofía abrió una forma de hacer filosofía* que tendría tremenda relevancia a principios del siglo pasado y más aún, sin la cual, dicho siglo no puede ser cabalmente comprendido. De este modo, a fin de comprender a la filosofía de la existencia que orienta estas páginas y a los autores que guían nuestras reflexiones, a lo largo de este trabajo se harán constantes y necesarias referencias a la obra heideggeriana. Conviene señalar, por último, que tampoco es de interés considerar si la interpretación aquí empleada va o no más allá de las intenciones de Heidegger. Lo que ha de interesarnos es de qué modo, como podrá verse que de hecho sucede, su filosofía abre los problemas asumidos por la escuela de pensamiento que aquí seguimos; la escuela existencialista. No podemos dejar de insistir en el hecho de que, comprender sus antecedentes, permitirá comprender de mejor manera a la gran mayoría de los autores aquí estudiados así como el punto de partida de gran parte de nuestras reflexiones.

de su obra; lo que debe llamar nuestra atención es la indudable repercusión, dentro la filosofía contemporánea, de sus reflexiones en torno al ser del hombre. Porque, original o no, teórica o práctica, sin miedo a exagerar podemos afirmar que después de Heidegger, las consideraciones sobre el ser del hombre no volverían a ser las mismas. Y es esto, precisamente, lo que aquí realmente debe interesarnos. Porque, si bien su reflexión en torno al fenómeno de la muerte quizás no resulta completamente original; por otro lado, algunos de sus matices sí resultan novedosos y, sobre todo, su influencia posterior sobre la forma de hacer filosofía en el siglo XX sería definitiva.

Por otro lado, al hablar sobre esta influencia, resulta indispensable hablar sobre la resonancia que la voz de Heidegger logró encontrar en la escuela existencialista de la primera mitad del siglo pasado. Porque, indudablemente, su influencia se extiende sobre numerosos aspectos de la filosofía existencialista y, a lo largo de este trabajo, no dejará de hacerse notar. Como podrá verse adelante, en la filosofía heideggeriana se encuentra el punto de partida de gran parte de las reflexiones de los autores que orientan estas páginas. Y, siendo la gran mayoría deudores de dicha filosofía –aunque en algunos casos sólo se trate de deudores en lo que se refiere al punto de partida–; no es posible ignorar la aportación del filósofo alemán.

De este modo, entre los múltiples aspectos de la filosofía heideggeriana, una de las aportaciones que mayor interés exigen antes de seguir adelante, es la reflexión que ofrece Heidegger en torno a la finitud y la muerte. Porque, indudablemente, después de *El ser y el tiempo*, la muerte y la finitud volverían a reclamar un interés que por mucho tiempo pareció descuidado por el pensamiento. Y este interés, más que el sentido original de las palabras del filósofo, sería punto de partida de otras tantas filosofías; algunas de las cuales guían estas reflexiones.²² Siendo así, detengámonos a considerar la aportación

²² Sostenemos que, si bien con respecto al tema de la muerte, la filosofía de Heidegger no resulta completamente original; a pesar de todo, fue capaz de “revivir”, por así decirlo, una reflexión mucha más viva en torno a ella. Es este nuevo interés en torno al fenómeno de la muerte al que nos referimos al hablar del giro que trajo consigo la obra de Heidegger.

del filósofo alemán y preguntemos, ¿qué afirma Heidegger sobre la finitud y la muerte?

Para Heidegger, el ser humano es un ser hecho de una serie de *posibilidades*.²³ El hombre –afirma– es un “ser relativamente a una posibilidad”. Y entre ellas, la muerte es una más. Sin embargo, no es ésta una posibilidad “cualquiera”. Por el contrario, la muerte es la posibilidad que más interés puede reclamarnos porque, entre todas las “posibilidades que somos”, la muerte –escribe–: es la más peculiar, la más irrefrenable, la más irrebasable e inminente. Y es que, ciertamente, es ella la más peculiar puesto que, entre todas nuestras posibilidades, sólo la muerte es siempre y en cada caso sólo “mía”. Es ella la más irrefrenable porque, entre todos los posibles, sólo ella siempre debe inevitablemente ser tomada. Es la más irrebasable porque, siendo siempre “mía” en cada caso, la muerte es siempre irrepresentable pues, después de ella, toda otra posibilidad se ha cerrado para siempre. Es la posibilidad más inminente porque la muerte no es una fatalidad que arribe un día sino que, por el contrario, ya siempre está dentro de nosotros, ya siempre la cargamos tan pronto hemos nacido. Conviene ahondar en todo esto.

Para el filósofo alemán, siendo la muerte la más ineludible de cuantas posibilidades se abren frente al ser humano, precisamente por ello, es esta posibilidad la que mejor puede caracterizarnos: seres relativos a posibilidades cuya más singular posibilidad es la muerte. De este modo Heidegger comprende al hombre como un *ser-relativamente-a-una-posibilidad* pero, sobre todo, partiendo de ello, como un *ser-relativamente-a-la-muerte* –su posibilidad, recordémoslo, más peculiar, irrefrenable, irrebasable e inminente...–. De este modo, dentro del pensamiento heideggeriano, el hombre quedará caracterizado como un *Sein-zum-Tode*; el *ser-para-la-muerte*. ¿Qué es la muerte para el filósofo alemán?

²³ Para ahondar en esta idea y su relación con la idea de libertad: *Vid. infra*. 3.1.2. La libertad.

Heidegger escribe en su característico estilo: la muerte es la posibilidad de la imposibilidad de toda otra posibilidad; la posibilidad de la absoluta imposibilidad. Ahora bien, dicho de otro modo, para Heidegger, la muerte es la posibilidad que consiste en, precisamente, “cerrarnos” frente a cualquier otra posibilidad, la posibilidad que cierra todo otro posible. La muerte del ser-ahí –declara Heidegger–, es la posibilidad del “ya no poder ser ahí”.

Escribe el filósofo: inequívocamente, en el hombre “falta” algo por “poder ser” de él mismo que aún no se ha vuelto real. De ahí –continúa–, en su constitución un constante “estado de inconcluso”. Esto quiere decir que, mientras siga siendo posibilidad abierta, hay en el hombre una “no totalidad” que el mismo Heidegger, define como un “faltar algo” en el “poder ser” del ser humano. Es decir, siendo apertura frente a múltiples posibles, el hombre se halla siempre en la condición de “poder ser algo más”, se halla en la posición de hallarse frente a múltiples posibilidades que pueden ser por él seguidas. De ahí que el filósofo nos hable de la “no totalidad” e “inconclusión” del ser humano. Es por eso, también, que sólo la muerte signifique la conclusión de este estado. Porque si, mientras el hombre vive siempre “se halla abierto” ante el “poder ser” algo más, sólo “dejando de ser”, esta condición ha de verse concluida. Por ello, este estado sólo con la muerte puede ser cerrado. Escribe el filósofo: «En el “ser ahí” es imborrable una constante “no-totalidad” que encuentra su fin con la muerte.»²⁴ Y es que la muerte –escribe el alemán– es lo que “falta al hombre”. Es decir, es lo que falta al hombre para que, no pudiendo ser ya nunca nada más, quede concluido su ser.

El que deje de faltarle algo de su ser significa la aniquilación de éste. Mientras el “ser ahí” es un ente que *es*, no ha alcanzado nunca su “totalidad”. Pero en cuanto la gana, se convierte la ganancia en pérdida pura y simple del “ser en el mundo”. Ya no es posible tener nunca más experiencia de él como de un *ente*.²⁵

²⁴ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 265.

²⁵ *Ibid.*, p. 258.

De este modo, sólo cerradas todas las posibilidades de dicho ser hecho de posibilidades, solamente una vez cerradas con la muerte; la “no-totalidad”, la “in-conclusión” del hombre desaparece. Sólo cuando ya no puede tomar sobre sí ninguna otra posibilidad el ser humano, sólo entonces ya nada puede faltar en él. Queda entonces “cerrado” frente a todo otro posible, queda así, concluido y se ha convertido en un “ya no ser ahí”. Así, la muerte cierra al “ser ahí” frente a toda otra posibilidad pues, recordemos, es ella la posibilidad que consiste en la imposibilidad absoluta de todo otro posible. Precisamente por ello, después de la muerte, ya nada más puede faltarnos. Porque el hombre, el ser relativo a la posibilidad, cerrado frente a la serie de posibilidades que fueron él y su vida, se ha “cerrado”, ha concluido. Y ya nunca más podrá emprender nuevos posibles. Y es que la totalidad de lo posible –cerrado el hombre frente a todo lo demás–, se ha consumado; tras la muerte, insistamos, ya nada más es posible.²⁶

Esta posibilidad de “no ser” más, no “llega” al hombre desde fuera y en día inesperado, casi a modo que si de ella lográramos debidamente escapar y refugiarnos, acaso nunca moriríamos. Para Heidegger, la muerte no es algo “ajeno” o contrario al hombre. No es algo que un día, el menos esperado y acaso el más temido, “arribe” y trunque cuanto se “es” o se “ha sido” hasta entonces. Para el filósofo, a diferencia de la concepción más habitual, la muerte no llega al hombre como una “fatalidad”. Por el contrario, el hombre carga con dicha posibilidad en sus entrañas, carga con ella dentro de su mismo *ser*. Dicha posibilidad lo constituye y lo hace ser todo cuanto es.

²⁶ Esta totalidad que según Heidegger viene con la muerte, nada tiene que ver con la “completud” ontológica sobre la cual hemos hablado. Y es que la totalidad que viene con la muerte consiste en la *total impotencia*, en el “no poder” nada más, en el “no poder” tomar ninguna otra posibilidad; en resumidas cuentas, consiste en la aniquilación. En este sentido, su carácter es evidentemente negativo. Por el contrario, la completud ontológica atrás planteada, busca la *infinitud de la potencia*, el *todo*. No busca ser obligado a dejar de tomar posibilidades, sino, por el contrario, tomarlo todo. En ese sentido y opuesto completamente a la consecuencia de la muerte, el carácter de esta “completud” es afirmativo. Por eso, la muerte y nuestro anhelo no podrían ser más opuestos, y precisamente de ello deriva nuestra trágica paradoja. Repitémoslo: desearlo todo y, sin embargo, cargar desde nacidos con la imposibilidad de realizar nuestros anhelos. Como se verá, de esto derivará el sentimiento que aquí esbozamos.

Escribe el filósofo alemán: «*Tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir*».»²⁷ Escribe también: la muerte es un modo de ser que el hombre toma sobre sí tan pronto como “es”. ¿Por qué? Porque el ser hecho de posibilidades, el hombre; tan pronto como es, tan pronto como ha nacido, carga dentro de su ser la más irrefrenable entre todas sus posibilidades. Desde nacido, el ser humano carga ya dentro de su ser hecho de posibilidades, la *necesidad* de tomar, algún día, la última de éstas: la posibilidad que consiste en dejar de ser. En otras palabras, tan pronto como el hombre es hombre, carga ya dentro de su ser la posibilidad que consiste en morir. Y así: «[...] *el “ser ahí” es constantemente, mientras es, ya su “aún no”, así es ya siempre su fin*».»²⁸ Por eso, para el filósofo, nuestra muerte nos *constituye* desde siempre. La muerte nos *conforma*. Y más aún, *la muerte nos constituye ontológicamente*.

Inminente e inevitable, empero, esa muerte siempre ha de ser afrontada a solas. Porque dicha posibilidad siempre es *la propia posibilidad* en tanto que es una de las posibilidades de *mi* ser y siempre de cada quien en cada caso. Es decir, siempre se trata de “*mi propia posibilidad*” y de “*tu propia posibilidad*”... En otras palabras, siempre se trata de la posibilidad que consiste en el cese del “propio ser” y, así, siempre se trata de “*nuestra propia muerte*” en cada caso. De ahí que Heidegger declare: «*La muerte es, en la medida en que “es”, esencialmente y en cada caso la mía*».»²⁹ Y así también, necesariamente, el hecho de que la muerte sea siempre una experiencia *intransferible*, inalienable. Y es que nadie puede morir “por otro”. Nadie puede nunca “morir otra muerte” que no sea la suya. Como escribe el filósofo: nadie puede tomarle a otro su morir; y ninguna promesa o poder, sea cual sea, puede evitar que cada quien deba morir por sí mismo.

²⁷ *Ibid.*, p. 268.

²⁸ *Idem*.

²⁹ *Ibid.*, p. 262.

Por eso, todo hombre debe afrontar a solas –e inevitablemente a solas–, su propia muerte. Y así, no sólo todo hombre muere sino que, también, todo hombre muere siempre *solo*. De ahí que la última característica que debemos señalar sea que la muerte es, también, *irrepresentable*. Y es que para representarla, o bien habría que participar de “otras” muertes, es decir, participar de la muerte de los demás –y recordemos, la muerte siempre es en cada caso personal–; o bien, habría que “morir la propia muerte” –y morir implica “no poder” ser o hacer nada más–. Así, muere el hombre y muere siempre su propia muerte; y muere frente a lo que jamás podrá representarse pues, muriendo, pierde toda otra posibilidad de ser, hacer o emprender otro posible.

De este modo, para el filósofo alemán, somos seres hechos de posibilidades, somos posibilidad siempre abierta, posibilidad de construirnos. Y entre éstas, la muerte es aquella más característica, la más “nuestra”, la más humana y también, nuestra posibilidad más ineludible. La muerte es la posibilidad que consiste en cerrar toda otra posibilidad de este ser abierto a lo posible. Es por eso, la posibilidad que “cierra” al ser humano; la que cierra la “no-totalidad” e “in-conclusión” que *es* a lo largo de su vida y que, más aún, *necesita ser* para continuar siendo *hombre*. Y así, concluye el filósofo, posibilidad ineludible, la muerte es parte constitutiva del ser del hombre. Contrario a otras visiones que ven en la muerte un trágico advenimiento, Heidegger llamará a prestar atención al hecho de que la muerte y la finitud nos acompañan mucho antes incluso de que seamos capaces de conocer nuestro sino. Que, el ser humano, carga con su muerte tan pronto como *es*. Carga su fin dentro de su *ser*; carga su “aún no”, que siempre arriba; carga su muerte tan pronto como ha nacido... Y así, agregará el filósofo, la muerte nunca se impone desde “fuera”; por el contrario, se lleva “dentro” a lo largo de toda la vida. Finalmente, de la reflexión heideggeriana debe sacarse una última consecuencia; a saber, que esa muerte es no sólo el final sino también, la posibilidad de nuestra completa soledad. Pues al “morir” nuestra propia muerte, siempre morimos necesariamente en soledad; que la muerte siempre es en cada caso la *propia* y

nadie puede tomarle a otro su morir... Y así, en última instancia, muere el hombre siendo incapaz de conocer la muerte. Pues siempre es “suya en cada caso”; y nadie puede poseer representación alguna de su muerte sin antes, “morirla”.

Lo elucidado hasta aquí sobre la muerte puede formularse en tres tesis: 1. Al “ser ahí” es inherente, mientras es, un “aún no” que él será –“lo que falta” constantemente. 2. El “llegar a su fin” de “lo que aún no es en el fin” en cada caso (el suprimir, en forma adecuada a la del “ser ahí”, “lo que falta”) tiene el carácter del “ya no ser ahí”. 3. El “llegar al fin” encierra en sí un modo de ser absolutamente insusceptible de representación por respecto al ser ahí” del caso.³⁰

Independientemente de sus pretensiones, la filosofía heideggeriana supo devolver la mirada del quehacer filosófico a aquellos aspectos del ser del hombre que parecieron relegados dentro de los ambiciosos proyectos de formas de hacer filosofía que buscaron absorber dentro de sí todo lo real y todo lo posible. Y así, en una época de crisis de todo aquello que por siglos fue capaz de dotar al ser humano de tranquilidades, la filosofía de Heidegger pareció devolver “a escena” al hombre concreto; al que vive, al que sufre, al que anhela y teme, al que vive y muere. A su modo, Heidegger volvió a hacer de la comprensión del hombre una prioridad. Cuando menos, lograría inspirar a otros a asumir cabalmente esa labor.

Y contemplando nuevamente al “ser humano” “cara a cara”, buscando contemplar al *dasein*³¹ sin temer lo que esto implicara; entre otras cosas, Heidegger supo sacar de la *condición temporal* del ser humano la más profunda de sus consecuencias y, con abrumadora frialdad, entregó su

³⁰ *Ibid.*, p. 264 y 265.

³¹ Neologismo formado a partir de *Da* y *Sein*. La traducción más difundida de este término (*Dasein*) al modo en el que lo emplea Heidegger, es la ofrecida por José Gaos, quien le traduce como *ser-ahí*. Escribe Ferrater: «[...] este *Da* no significa propiamente «ahí», sino abertura de un ente (el ente humano) al ser (*Sein*)» (José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Tomo II, Ariel, Barcelona, 2001, p. 1169.) Lo anterior podrá entenderse mejor si se considera que, por *Dasein* o *ser-ahí*, Heidegger entiende al único ser que según su filosofía, es capaz de preguntarse por el *ser* y su sentido, y cuya esencia consiste en existir; se trata, según el filósofo, del *ser humano*.

sentencia: en el caso del hombre, el que *deje de faltarle algo a su ser, significa la aniquilación de éste*.³² Es decir, *hombre sin carencia no puede ser más un hombre*, porque, toda vida humana que no se halle atada a la carencia, ya no es más vida. Así, en última instancia, el filósofo alemán llamó a comprender que sólo por la carencia somos hombres; y que sólo eso podemos ser. Llamó a aceptar que sólo en y por la carencia se es humano, y a comprender que *la finitud se halla anclada tan profundamente a nuestro ser como la vida misma*. En otras palabras, Heidegger llamó a contemplar aquella verdad que supo caracterizar con extraordinaria precisión:

[...] esa verdad psicológica absolutamente común, pero no por ello menos profunda, que nos dice que la muerte quizás está más cerca de nosotros, opera más activamente en nosotros, es una parte más inherente a nuestra ser, que la vida.³³

En última instancia, la filosofía de Heidegger supo apuntar al hecho determinante de que “somos finitud y muerte”. Es decir, supo apuntar al hecho de que la muerte forma parte de nuestro ser y, así, al hecho de que la finitud y la muerte no solamente son parte fundamental de la vida sino que, mucho más lejos aún, estamos *constituidos* por ellas. Dicho de otro modo, el filósofo supo apuntar al hecho de que la muerte y la finitud constituyen nuestro ser y son ellas quienes lo hacen, lo hemos dicho ya, precisamente *humano*. La finitud y con ella, la muerte, nos “hacen ser” cuanto somos y podemos ser. La finitud y la muerte nos *constituyen ontológicamente*.

2.1.2. La conciencia

El hombre es el ser de la insuficiencia ontológica, el que carece, el que nace para tarde o temprano morir... Pero el hombre es más que todo eso y, quizás, ni siquiera se cifre en ello su más grande distintivo. Porque, ciertamente, la finitud nos constituye, pero no nos *diferencia*. Y es que el hombre muere, pero también lo hacen la planta, el insecto e incluso las estrellas. El hombre se halla

³² Vid. *supra*. Cita 25.

³³ George Steiner, *Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 187.

penetrado por la finitud y el devenir, pero igual sucede con la vida entera; que incluso el universo se halla condenado a perecer. ¿Cuál es, entonces, la diferencia?

La diferencia está en el hecho de que el ser humano, entre todas las criaturas, es *conciencia* de esa condición. Y he aquí su verdadera cualidad diferenciadora; entre todas, acaso, la más preeminente. Porque la finitud *sólo puede adquirir pleno sentido* en un ser capaz de “comprenderse” finito y, sobre todo, capaz de comprender lo que esto conlleva... ¿Qué son el devenir y la muerte en un ser que no tiene conciencia de ellos? ¿Qué es el devenir para el animal o la muerte para la planta?

No son nada. Porque dichos seres *son* el mundo y, con él, devienen incesante y ciegamente. Pero ya veremos que no es este el caso del hombre. Porque, ciertamente, al igual que ellos, el hombre es finitud, devenir e insuficiencia; pero a diferencia suya, el hombre puede *distanciarse psicológicamente* de todo ello y verlo así, “cara a cara”. El ser humano es el ser de la insuficiencia ontológica pero, sobre todo y a diferencia del resto de las criaturas, es *conciencia de su propia temporalidad y finitud*. Y es esa conciencia, precisamente, lo que desde el día en que nos supimos hombres nos separó de la armonía de la unidad con la naturaleza. No por nada cuentan los mitos que la conciencia nos robó el paraíso... Y, ciertamente, con ella perdimos, a nuestro modo, un paraíso. Desde entonces, en ella se ha cifrado nuestra escisión con respecto al mundo. En ella también, como veremos, el origen de nuestra más profunda e irremediable soledad.³⁴

³⁴ Como señala José Ferrater Mora (cf. Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Tomo I, ed. cit., p. 620-625.), el término *conciencia* ha sido desdoblado en muy distintos sentidos a lo largo de la historia de la filosofía; lo cual ha provocado, en más de una ocasión, serias confusiones. Resulta, pues, realmente importante tener presente, antes de continuar, el sentido en el cual asumimos dicho término a fin de evitar peligrosos malos entendidos. Como Ferrater señala, son dos los sentidos (entre otros que aquí no resultan relevantes), en los que se ha empleado el término conciencia: de modo 1) epistemológico y 2) psicológico. Es fundamental tener presente que entre dichos sentidos, aquel que *aquí empleamos es el psicológico*. ¿Qué entendemos por conciencia en sentido psicológico?

Por conciencia en un sentido psicológico entendemos *la percepción del yo por sí mismo* que, como señala Ferrater, a veces también ha llegado a ser entendida como

a) El paraíso perdido

Y Eva respondió: comemos de cada árbol del paraíso, salvo de éste, que Dios nos ha prohibido a fin de que no muramos. Entonces, replicó la serpiente: ¡ciertamente que no morirán!; por el contrario, Dios se siente envidioso de ustedes; prueba y verás que se abrirán sus ojos y serán como dioses, conocedores de todo, del bien y del mal; prueba y no dejes de convidar también a Adán. Y probaron del fruto. Y entonces sus ojos se abrieron y se dieron cuenta de que estaban desnudos; y sintieron vergüenza... Entonces, Dios llamó a Adán y hallándole escondido, preguntó: ¿pues quién les ha hecho advertir que están desnudos sino el fruto que yo les he prohibido? Y dijo a Eva: como castigo, multiplicaré tus trabajos y tus miserias, y de hoy en

apercepción (palabra que el filósofo define como: «[...] la percepción atenta, la percepción acompañada de conciencia.» *Ibid.* p. 195). Independientemente de esta definición (pues el término *apercepción* también ha sido entendido con distintos matices), la conciencia a la que nos referimos también puede ser entendida como *la percepción del yo sobre sus estados internos* o, dicho de otro modo, *la percepción interna*. Así, dicha conciencia puede entenderse como el *autoconocimiento de nuestros estados internos*. En este sentido, dicha conciencia puede identificarse con la *autoconciencia*.

Conviene hacer una última advertencia con respecto a este término. Básicamente, como se verá, la tesis que buscamos desarrollar es la siguiente: partiendo de que *el sentir antecede a todo pensar*, sostenemos que la conciencia de la propia finitud dio origen a sentimientos (como la angustia) que en un segundo momento, a su vez, dieron origen a la búsqueda del pensamiento por explicar al mundo (*Vid. infra.* 2.2. Padecer la conciencia de nuestra insuficiencia y 3.1.3. La angustia). A partir de esta idea, como se verá, resulta *fundamental* tener presente la acepción del término conciencia que empleamos para comprender debidamente el rumbo que ha de tomar este trabajo. Y es que de tomar el sentido *epistemológico* del término, fácilmente podría incurrirse en la confusión de asociar a la conciencia con la razón únicamente, dejando excluido al sentimiento. Es decir, incurriríamos en la aparente *contradicción* de afirmar que el sentimiento antecede al pensamiento y, a la vez, el sentimiento frente al mundo es posibilitado por una facultad del pensamiento (la conciencia entendida epistemológicamente). A pesar de todo, entendida como se debe, la acepción que utilizamos *no se compromete* con una instancia u otra; por el contrario, las abarca a ambas. Dicha conciencia interna no los jerarquiza ni queda inscrita a ninguna de estas facultades en particular. Porque la conciencia entendida psicológicamente es *autoconciencia de los estados internos*, es decir, *autoconciencia tanto del pensamiento como del sentimiento* y en ambos casos por igual. Este tipo de malos entendidos se evitará fácilmente si se tiene presente el sentido del término al que nos referimos.

adelante parirás con dolor. Y dijo a Adán: por tu causa, maldita será la tierra de la cual con grandes fatigas sacarás el alimento por el resto de tus días, pues ya sólo comerás el pan gracias al sudor de tu rostro hasta que vuelvas a confundirte con la tierra de la cual fuiste formado, que polvo eres y a ser polvo tornarás. Y entonces, viendo Dios que aquellos hombres conocían el bien y el mal, y temiendo que probasen del árbol de conservar la vida y así vivieran para siempre, desterró a sus criaturas y colocó un querubín con espada de fuego a la entrada del paraíso, custodiando el camino que conducía al árbol de la vida...³⁵

Probaron y se abrieron sus ojos y *se dieron cuenta* de que estaban desnudos... Y agrega el libro del *Génesis*: y tuvieron *vergüenza*... Es decir, se hicieron *conscientes*. Y con la conciencia, perdieron el paraíso; que *en dicha conciencia se cifraron tanto el pecado como el castigo*... Cuando nuestros “primeros padres” probaron del “árbol del *conocimiento*”³⁶, se dieron cuenta de todo lo que había permanecido, hasta entonces, en la inconsciente inmanencia de su *animalidad* ahora perdida.³⁷ Y una vez conscientes, aquellos

³⁵ Cf. «Libro del Génesis», Capítulo III; en *Sagrada Biblia*, Grolier, Nueva York, 1958.

³⁶ Todo conocimiento implica conciencia. Así, en el mito judeocristiano, el pecado de adquirir la “posibilidad de conocer”, en este sentido, conciencia, sería al mismo tiempo el castigo.

³⁷ A lo largo de este apartado al referirnos al término *inmanencia*, lo haremos apuntando hacia la noción que deriva de su etimología: *in*, que significa “en”, y *manere* que significa “permanecer”. En este sentido, *inmanere*, “permanecer en”, será asumido como un “permanecer dentro de algo”. Más concretamente, a lo largo de estas páginas nos referiremos a la noción de inmanencia que se refiere al “permanecer de algo dentro del mundo o la naturaleza”. Por otro lado, opondremos a esta noción el concepto de *trascendencia* (del latín *trans*: más allá, y *scandere*: escalar; *transcendere*) por el cual entenderemos, opuestamente, un “hallarse fuera de”; en este caso, “hallarse fuera o más allá del mundo o la naturaleza”.

Diremos así, por ejemplo, que todo ser que resulta incapaz de diferenciarse a sí mismo de la naturaleza, pensemos como Bataille en un animal, posee una relación *inmanente* con dicha naturaleza; pues siendo parte indiferenciable de ésta el animal es, de hecho, la naturaleza misma. Por el contrario, todo aquello capaz de ir más allá de dicha naturaleza será asumido como trascendente. En este sentido, podemos ofrecer por ejemplo la noción de un Dios creador del mundo que, sustentando todo lo existente, empero,

“pecadores” dejaron de ser, para siempre, una “criatura más entre las criaturas”. Porque *sabiéndose distintos* al resto de la naturaleza, a ella renunciaron. Y una vez salidos del paraíso, a éste ya nunca más podrían regresar...

Se dice que antes de “pecar”, aquellos hombres primigenios no eran muy distintos al resto del mundo natural que les rodeaba. Por el contrario, eran parte de él *sin fisura* alguna. Eran inmanencia, eran *agua en el agua* –como escribe Bataille–. Eran *uno* con dicho mundo, y así se sentían. Sin embargo, con la conciencia, aquellos desterrados renunciaron a la armonía animal con la naturaleza. Se hicieron conscientes de sí mismos y así, también, conscientes de su *separación y diferencia*. Porque siendo *conscientes de que eran distintos* al mundo circundante y distintos el uno del otro; siendo conscientes de que se hallaban separados de cuanto les rodeaba, incluso entre ellos mismos; *se hicieron conscientes de que no eran el mundo*. Es decir, comprendieron, por vez primera, que se hallaban *incompletos e insuficientes* frente a éste. Fue así que la conciencia les trajo la diferencia y la escisión; y con ellas, también el conocimiento de su incompletud.

Se dice que con la conciencia, vino también la capacidad para diferenciar entre el bien y el mal. Y es que *sólo* con ella es posible discernir entre uno y otro extremo. En el mundo natural, no existen estas categorías; pues no hay conciencia para distinguirlas. Los animales o las plantas no son buenos ni malos, pues no comprenden estos polos. Sólo un ser consciente puede hacerlo. Y por ello, sólo al hombre ha sido dado discernir entre ambos extremos. Por eso, también, sólo el hombre es *libre*.³⁸ Bondad, maldad y libertad, nacieron con él. Y acaso, él mismo las creó. Sólo a su mundo pertenecen. Así, la conciencia nos regaló al bien y al mal y, con ellos, la necesidad de discernir y, sobre todo, *decidir*.

siempre se ha hallado independiente de dicho mundo y así, “más allá” de su creación. Es decir: siempre se ha hallado *trascendiendo* su obra.

³⁸ Vid. *infra*. 3.1.2. La libertad.

Se dice que con la conciencia nació también la muerte. Porque, ciertamente, no es que el hombre fuera, de hecho, inmortal. Es, más bien, que *no sabía lo que la muerte era*. Y es que hasta entonces, vida inmanente e indiferenciada, no tenía –como tampoco el animal–, conciencia de ella. Pero una vez que el hombre probó del fruto prohibido, descubrió la conciencia y quedó para siempre escindido. Y con su escisión, descubrió la muerte. Y es que sólo por la conciencia, el hombre se hizo propiamente mortal y, así, acaso propiamente humano.

Lo esencial de la existencia del hombre es que ha emergido del reino animal, de la adaptación instintiva, de que ha trascendido la naturaleza –si bien jamás la abandona y siempre deforma parte de ella– y, sin embargo, una vez que se ha arrancado de la naturaleza, ya no puede retornar a ella, una vez arrojado del paraíso –un estado de unidad con la naturaleza– querubines con espadas flameantes le impiden el paso si trata de regresar.³⁹

De este modo, se cuenta que fue *la adquisición de la conciencia* nuestra falta y, sobre todo, nuestro castigo. Porque con ella vino la conciencia de nuestra separación y diferencia; con ella nacieron el bien, el mal y la libertad; con ella vino, también, la muerte. Y es que sólo conscientes de la separación, “nacimos” realmente como hombres; que antes de “sabernos”, en fondo, no lo éramos. La conciencia nos hizo hombres pero, al mismo tiempo, nos trajo, como veremos adelante: «[...] *la fuente de la vergüenza*. [...] *al mismo tiempo, la fuente de la culpa y la angustia*.»⁴⁰ Y así, con la conciencia nació el hombre, pero al mismo tiempo y por la misma razón, una vez perdido el paraíso, quedó el hombre solo para siempre. Y es que la conciencia, cuentan los mitos, nos robó el paraíso...

Empero, no por ser mitos dejan de entrañar verdad. En ellos se vierten, las más de las veces, las verdades más profundas. Y es que, ciertamente, igual que la de otros tantos, es grande la sabiduría que entraña el mito judeocristiano. Porque paraíso o no, con éste o sin él; la posición del hombre en este mundo

³⁹ Erich Fromm, *El arte de amar*, Paidós, México, 2000, p. 18.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 20. Para ahondar en esta noción de angustia: *Vid. infra*. 3.1.3. La angustia.

difiere poco de lo que el *Génesis* nos cuenta. Pues *igual* que Adán, igual que Eva, con la conciencia, sabiéndonos distintos del resto de las criaturas, perdimos también, a nuestro modo, el paraíso... No por nada, el mito judeocristiano ha querido ver en aquellos exiliados a nuestros primeros padres; es decir, a aquellos de quienes somos “herederos”. Pero acaso, invirtiendo los términos, más que coincidir con ellos, Adán y Eva se parezcan a nosotros; que su condición, más bien, nació de la nuestra –necesitada de justificarse–, que no al revés. Y es que sucede que, como todo mito, su historia sólo busca “explicarnos” algo que desde mucho antes ya entrañamos; explicar algo que nos duele... Y es que desde siempre nos hemos hallado necesitados de justificar nuestras más hondas verdades. Y una de ellas, es el hecho de que nosotros no tuvimos que pecar o desafiar a Dios para haber perdido un paraíso; que nos bastó, como hombres, con haber nacido.

b) La escisión

Innumerables veces se ha dicho con orgullo: el hombre es un “animal racional”. Mas no han faltado los irónicos –que como suele suceder, no logran evitar hablar con cierto dejo de amargura–, y de ello han sacado otras consecuencias. Entre ellas: el hombre es, al mismo tiempo, un “animal enfermo”... Escribe Nietzsche: el hombre es más inseguro, más alterable, sobre todo, más *indeterminado* que ningún otro animal en la naturaleza. Es él el “animal no fijado”. El hombre, concluye, es el animal enfermo. ¿Cuál es su enfermedad? Su enfermedad es, precisamente, ser un “animal racional”. Aunque en realidad, más valdrá decir, su enfermedad es “ser un animal consciente”.⁴¹

⁴¹ Quizás podrá notarse que varios de los autores que aquí presentamos incurren en una cierta ambigüedad al hablar sobre la razón. A veces la emplean en un sentido epistemológico (es decir, la razón como una facultad lógica y argumentativa), y otras tantas veces, más bien en un sentido psicológico (la razón entendida como conciencia en el sentido atrás señalado; *Vid. supra*. Nota 34). Para evitar esta confusión, delimitamos el término razón al primer sentido y utilizamos conciencia exclusivamente para el segundo.

Sucede que entre todas las criaturas, sólo una –criatura afortunada pero, al mismo tiempo, igualmente desdichada–, sólo una hubo de separarse del orden primigenio y de la completa inmanencia del mundo animal: el hombre. Porque al cobrar conciencia, el ser humano fue capaz de *transgredir* el orden de la naturaleza. Empero, una vez consciente, quedó también para siempre *escindido* del orden primigenio. Porque entre todos los seres, sólo él posee la conciencia de su lugar en la naturaleza. Es él la única criatura con la conciencia de la vida y, también, de cuanto ésta implica. El hombre es el animal “enfermo de conciencia”; el “animal escindido”; por ello, es también el “animal sin un lugar propio” en este mundo.

Escribe Rüdiger Safranski: la conciencia nos precipitó en el tiempo. Y una vez caído en él, continúa el filósofo, el ser humano descubrió lo que éste implica: un pasado opresivo, un presente huidizo, un futuro siempre amenazante... Podemos agregar: un devenir constante y, atadas a él, necesariamente la finitud y la muerte. Y es que toda conciencia del tiempo, necesariamente implica el descubrimiento del devenir y la finitud. Escribe Erich Fromm: dotado de razón, el ser humano es vida consciente de sí misma, vida consciente de sus semejantes, consciente de su pasado y las posibilidades que contiene su futuro. Empero:

Esa conciencia de sí mismo como entidad separada, la conciencia de su breve lapso de vida, del hecho de que nace sin que intervenga su voluntad y ha de morir contra su voluntad, de que morirá antes de los que ama, o éstos antes que él, la conciencia de su soledad o su separatidad [*separateness*], de su desvalidez frente a las fuerzas de la naturaleza y la sociedad, todo ello hace de su existencia separada y desunida una insoportable prisión.⁴²

El árbol no “sabe” que *es* árbol, ni que crece o que da frutos. No sabe que hay un Sol que le alumbra y que le da la vida. El pez, el ave o el insecto, ninguno de ellos es consciente de que han nacido y de que también, habrá un día en el que deberán morir al igual que cuanto les rodea. Todos ellos viven en la

⁴² Rüdiger Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, Barcelona, 2005, p. 19.

inmanencia del mundo natural. Todos ellos son parte inseparable de la naturaleza. Son parte de ella sin fisuras. Son parte indiscernible del mundo porque son el mundo.

Como escribe Bataille: la inmanencia del animal con respecto a su medio es precisa e invariable. Porque: «[...] *todo animal está en el mundo como agua dentro del agua.*»⁴³ Digamos nosotros, las plantas, los animales, son aire en el viento y agua dentro del mar. Continúa el francés: sin embargo, no es así como sucede con el hombre; pues si bien el animal no puede darse cuenta de su situación, la inteligencia humana sí.⁴⁴ Escribe otro francés, Albert Camus: si fuéramos una roca más entre la tierra, una planta o un animal más entre los bosques o las selvas, entonces:

Yo *sería* este mundo al que me opongo ahora con toda mi conciencia y con toda mi exigencia de familiaridad. Esta razón tan irrisoria es la que me opone a toda la creación. ¿Y qué es lo que constituye el fondo del conflicto, de la fractura entre el mundo y mi espíritu, *sino la conciencia que tengo de ella?*⁴⁵

Ningún otro ser vivo que el hombre conozca puede distanciarse del mundo al modo en el que él lo hace. No hay otro que pueda “sentirse distinto” de dicho mundo. *No hay otro que pueda “separarse” racional o sentimentalmente de cuanto que le rodea.* Pero el hombre, insistamos, sí lo puede. El ser humano no posee la unidad incuestionada con la naturaleza que, por el contrario, sí poseen el resto de las criaturas. El hombre sí puede sentirse distinto al mundo y de hecho, siempre lo hace. Y es que le basta con ser consciente de su entorno, para encontrarse *frente a algo que no es él* y que, por ende, siempre lo confronta. Ese algo es el mundo natural.⁴⁶ *Al hombre lo separa de la*

⁴³ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁴ Para ahondar en estas ideas: Cf. Bataille, George, *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1998.

⁴⁵ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 2002, p. 70. El subrayado es nuestro.

⁴⁶ Es importante evidenciar la oposición que manejamos a lo largo de este trabajo entre *mundo natural* y *mundo humano*. Entendemos bajo la primera acepción a la naturaleza y la realidad inmediata, independiente de cualquier racionalización del ser humano; el mundo natural tal y como se presenta al hombre. Por mundo humano, por el contrario, entendemos a la realidad construida, entendemos el mundo de la civilización y la cultura que,

inmanencia animal su conciencia. Ella lo escinde y, nada en la naturaleza la posee al modo en el que lo hace el ser humano. Y no sólo nada en la naturaleza puede asemejarse en esto al hombre sino que, también, precisamente por ello, nadie en la naturaleza, como el hombre, está tan solo.

Con su conciencia el hombre quedó *diferenciado*. Quedó escindido para siempre del resto de la “creación” y, sobre todo, quedó sin posibilidad alguna de volver atrás. Y es que para volver, tendría que dejar de ser la vida consciente que es; es decir, para volver atrás, *tendría que dejar de ser humano...* Consciente, el hombre reconoció que hay un mundo que le rodea y que, sin embargo, *es distinto de él*. En otras palabras, comprendió que el mundo *no es él*. Y sintiéndose ajeno a dicho mundo, el hombre conoció la soledad y la *angustia*⁴⁷ frente a ella. La *conciencia de su finitud*, la *conciencia de su insuficiencia* le escindió para siempre. Y mortal, finito e insuficiente, igual que toda otra criatura pero, a diferencia de todas ellas, *comprendiendo* todo ello; el hombre quedó solo en un mundo que nunca más volvería a hablarle, o a revelar respuesta alguna por más que, desde entonces, las haya buscado... Un mundo que, hasta hoy, no ha roto su silencio. Pero es que sólo en el paraíso, podía el hombre conversar con Dios.

2.1.3. La razón y el padecer

Hombre es insuficiencia. *Hombre* es conciencia de ella y de cuanto ésta implica. Empero, esto no basta para comprender al sentimiento que procuramos describir. Porque el hombre puede ser finitud autoconsciente, pero de eso no se sigue nada sin antes comprender que, finitud consciente, el hombre es *igualmente razón y sentimiento* frente a ella. Y, ciertamente, el sentimiento trágico de todo hombre hacia la vida no nació tanto de su

precisamente por ser humano, se halla dotado de sentidos construidos por el hombre. Para ahondar en esta oposición: *Vid. infra*. 5.1. El silencio del mundo.

⁴⁷ *Vid. infra*. 3.1.3. La angustia.

condición finita como del *vínculo sentimental* y, *posteriormente, racional* que desde siempre le ha ligado a dicha condición. En el fondo, sólo por ellos puede terminar de retratarse esta condición que presentamos. Al mismo tiempo, sólo comprendiendo cuanto esto conlleva es posible comprender el verdadero sentido de la tragedia que esbozamos.

Así, ya veremos que, finitud consciente, somos también seres *constituidos* a modo tal que necesitamos *vincularnos con el mundo tanto racional como sentimentalmente*. Es decir, seres pensantes atados, no obstante, a una razón limitada como única verdadera herramienta frente al mundo. Veremos también que, al mismo tiempo, somos seres sintientes atados a la necesidad de padecer primaria y profundamente –e incluso antes de pensarlo–, cuanto nos rodea. Y así, veremos que el hombre, entre todas las criaturas, no es sólo *finitud consciente* sino, también, *finitud sintiente y pensante*.

Conciencia de su propia finitud, el hombre se ha vinculado con el mundo circundante mediante su razón y, más aún, mediante la capacidad de padecer cuanto le rodea. Queda preguntar, ¿en qué sentido se ha dado dicho vínculo? Veremos que, en la respuesta a esta pregunta, encontraremos más de lo que en un primer momento preguntamos. Y es que al comprender de qué manera razón y sentimiento han determinado nuestro contacto con el mundo, comprenderemos también de qué manera, desde entonces, nos definen como hombres, así como también, todo aquello cuanto hemos construido.

a) La razón

El hombre *piensa*.⁴⁸ A lo largo del tiempo, mucho ha sido lo que se ha dicho al respecto. No por nada, nuestra “divina” razón, en más de una ocasión a lo

⁴⁸ Al referirnos a la “razón” o al “pensamiento”, nos referimos a la razón en un *sentido epistemológico*. Es decir, por dicha racionalidad entendemos una racionalidad capaz de conocer, explicar y pretender fundamentar al mundo. Es decir, nos referimos al pensamiento en el sentido de una racionalidad *metódica* y *científica*; racionalidad en un sentido *lógico* y *argumentativo*. (Vid. *supra*. Nota 34 y Nota 41.)

largo de la historia, ha sido considerada como nuestro mayor distintivo, nuestra mayor grandeza. Incluso, ha habido quienes la han considerado el fundamento ontológico de esta realidad. Y sin embargo, acaso la *razón* ha sido sobrevalorada. Y es que, nos guste o no, es difícil negar que es poco lo que ella puede frente a las cuestiones que más nos interesan: ¿por qué nacer o vivir, o por qué morir? ¿Qué sentido puede tener nacer para tener que morir? ¿De dónde ha surgido esta vida que tanto nos cautiva y a la vez, tanto nos abrumba?

En más de una ocasión, la razón humana se ha ensoberbecido. Y aún lo hace, si bien ya no es tan fácil. Creyó poder conocer a Dios, describirle y hasta “demostrarle”. Creyó cargar dentro de sí, todo cuanto podía necesitar para comprender completamente al universo siempre y cuando utilizara metódica y correctamente sus facultades. Creyó ser encarnación divina y, creyendo a “todo lo real racional y a todo lo racional real”, se creyó también el fundamento metafísico del mundo. Aún hoy día, se dice que el mundo “es” lo que la extremadamente “racional Ciencia” afirma y, así, en el fondo no nos encontramos sino ante una nueva faceta de nuestra soberbia. Porque hasta ahora, no hemos dejado de quedar defraudados de todo proyecto que ha buscado absorber al mundo en la razón. Y nuestra Ciencia, siendo un producto racional, no puede evitar implicar el mismo fracaso. Porque, del mismo modo, no puede evitar encarnar los límites y debilidades que carga en sí la misma la razón que la construye.⁴⁹ Nuestra “divina” razón no es tan poderosa ni tan infalible y, tristemente, acaso ni siquiera tan divina.

Y sin embargo, no es posible deplorar tan fácilmente aquella hambre de grandeza y esa soberbia racional que nos ha caracterizado a través del tiempo. Porque, ciertamente, ese afán no ha surgido tanto por la tonta vanidad humana sino, por el contrario, ha nacido de una necesidad extremadamente íntima, una necesidad profundamente anclada en nuestro ser. Y es que hasta ahora, la razón –y más bien, el ser racional que la posee–, ha buscado serlo todo, en su

⁴⁹ Ahondamos más adelante en la problemática contenida en lo aquí planteado: *Vid. infra*. 5.1. El silencio del mundo.

afán de escapar del dolor de no ser nada –o ser, en dado caso, demasiado poco–. Y así, esa soberbia siempre ha escondido, antes que otra cosa, nuestro miedo a no ser nada. Si se ha querido ver en la razón nuestro fundamento y, ciertamente, nuestra salvación; tan sólo ha sido para hallar en ella algo a qué aferrarnos, algo en qué apoyarnos y en ello, hallar sentido. Hemos buscado en dicha soberbia, algo que nos haga sentir que no estamos tan abandonados. Y si la razón se creyó divina, fue éste, más bien, su mecanismo de supervivencia. Fue su manera de huir de sus tristezas y de adormecer sus pesares –el pesar de su impotencia, la tristeza de nuestra absoluta soledad–.

Aún hoy día huimos y nos engañamos. Y si bien cada día somos más escépticos⁵⁰, probablemente esto nunca cambiará. Porque *necesitamos* todas estas ilusiones para no desesperar. Y es que a la base de nuestra razón y su grandeza, a la base de nuestro optimismo, también se encuentran nuestro miedo, nuestra impotencia y nuestra pequeñez. Y así, a la base de nuestra soberbia –como siempre a la base de toda arrogancia–, no se encuentra otra cosa que el pesar frente a nuestra propia incapacidad. A la base de nuestra abrumadora “superioridad” frente a todo lo que nos rodea, está latente nuestro angustioso sentimiento de inferioridad.

Esta impotencia de la *razón* la supieron encontrar –y más valdrá decir, la “sintieron”– Pascal, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche y, con ellos, muchos otros. Todos ellos tuvieron la agudeza necesaria para vislumbrar la terrible verdad de que nuestra razón, tan grande y divina como queramos, no nos basta –ni nos bastará– para explicar completamente al mundo; mucho menos para justificar nuestra existencia.

⁵⁰ Ya no confiamos universal y casi unánimemente, como en otros tiempos, en la existencia de un sentido metafísico; ni pretendemos demostrar lógicamente la existencia a Dios; ni nos resulta tan fácil confiar ciegamente en nuestra Ciencia o en su, literalmente, “divino” Progreso... Nos hemos vuelto más incrédulos y, así, un poco más pesimistas. Empero, como veremos, no por eso hemos renunciado a nuestra lucha por construir ficciones capaces de ofrecernos el alivio que necesitamos.

Pascal –hombre dotado de razón excepcional pero también, de un “corazón” no menos extraordinario, por sincero⁵¹; supo aceptar esta impotencia. Y así, y no por nada, escribiría: las razones de la cabeza no son las mismas que las del corazón... Y es que no pudiendo satisfacer al corazón –corazón que deseaba creer en el sentido del vivir y en la vida futura–, no pudiendo satisfacer dicho anhelo ni hallar consuelo en las razones de la cabeza; Pascal quiso entonces “domar” a su razón y volverla sumisa frente al sentimiento que quería creer sin necesitar de justificaciones. Quiso someter a su cabeza frente al sentimiento, lleno de fe, que anhelaba creer en una vida eterna y un sentido y que su razón –esa razón de matemático excepcional–, no le podía confirmar. Y sin embargo, ni su razón sería domada, como tampoco lo sería el sentimiento.

Pascal quería creer, pero su razón no se lo permitía, porque necesitaba algo más que mera fe. Pascal se “persuadía” pero no se “convencía”. Su razón trataba de convencer al corazón sin lograrlo; y este último trataba de creer sin lograr, a su vez, que la razón le siguiera... Y es que de la “cabeza”, dicho con Unamuno, sólo podemos esperar: «[...] razones y nada más que razones, y no es de ellas de lo que se apacienta el corazón.»⁵² Pero a su vez, un corazón que no tiene de donde aferrarse, es decir, un corazón que no puede aprehender certezas de aquello en lo que anhela confiar; un corazón así, jamás puede acallar completamente a la voz de la razón siempre necesitada de justificaciones...⁵³ Y he aquí la contradicción a la cual más tarde volveremos.⁵⁴

⁵¹ En este apartado contraponemos *razón* a *sentimiento* (llegaremos a decir “cabeza” y “corazón”). Asumimos que la primera es incapaz de satisfacer en las cuestiones más “vitales” al segundo y éste, el sentimiento, del mismo modo, jamás encuentra plena justificación en la primera. Con respecto a Pascal, nos basamos en la lectura que hace Miguel de Unamuno de sus *Pensamientos* (Cf. Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Alianza, Madrid, 2003; y Unamuno, Miguel de, *La agonía del cristianismo*, Alianza, Madrid, 2003). Según el español, Pascal, aún siendo hombre extremadamente racional (no por nada, genial matemático), jamás logró acallar “racionalmente” su inquietud en torno al sentido del vivir y del morir. En este sentido, Pascal vivió la contradicción de todo hombre que sinceramente se cuestione. Su cabeza jamás logró satisfacer al corazón y, su corazón, jamás halló alivio en las “razones” de la cabeza.

⁵² Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, ed. cit., p. 64.

⁵³ Vid. *supra*. Capítulo 1. Sobre el problema y el punto de partida.

⁵⁴ Vid. *infra*. Capítulo 4. El sentimiento trágico de la vida.

Kierkegaard enfrentó la misma impotencia que mucho antes que él conoció Pascal. En apariencia, su resolución fue más radical: Kierkegaard creyó y, lleno de fe, “saltó”⁵⁵. Sin embargo, eso no quiere decir que su camino fuera menos tormentoso que el recorrido por el francés. Tampoco quiere decir que su salida fuera más satisfactoria.

Para el filósofo danés, aquello que más nos importa –el hambre de sentido, de completud y de absoluto–, nos *rebasa* racionalmente. Y es que Kierkegaard

⁵⁵ Este “salto” (*Springet* en danés) es fundamental dentro de la filosofía kierkegaardiana. Como señala Ferrater, para el filósofo danés no existen avances progresivos ni continuidad alguna entre los distintos estadios dentro de los cuales es posible que el hombre desarrolle su existencia (continuidad necesaria dentro de filosofías anteriores como, por ejemplo, la hegeliana, en la cual sólo por la necesaria continuidad entre sus estadios puede garantizarse la conciliación final de los opuestos). Mientras que la no-ruptura entre estadios es necesaria dentro de dichas filosofías; por el contrario, esa *ruptura resulta indispensable* dentro de la propuesta kierkegaardiana, razón por la cual el filósofo negará toda lógica interna entre un estadio de la vida y otro. Y es que, si dicha filosofía busca algo en concreto, es precisamente rescatar a la existencia humana y a su relación con lo Absoluto de la “racionalidad”, “necesidad” y “finalidad” que otras filosofías pretendieron hallar en ella. Para Kierkegaard, lo Absoluto es siempre, necesaria e inevitablemente, desbordante, inabarcable e incognoscible. De ahí que sólo un movimiento de *fe*, y nunca razón, nos permita acercarnos a éste. Así, al referirse a los posibles estadios de la vida, negando toda conexión lógica entre éstos, Kierkegaard pide una ruptura completamente radical entre una forma de existencia y otra.

Es por eso que el filósofo apela a la metáfora del “salto”; un salto existencial de completa ruptura con el estadio anterior. Como afirma Ferrater, este salto o ruptura se hace especialmente evidente en el salto del estadio ético al religioso (el cual, entre los estadios kierkegaardianos: estético, ético y religioso; resulta el más importante y, a su vez, el más complejo). Como podrá comprenderse a partir de lo anterior, dicho salto es, necesariamente, contrario a toda lógica y a toda demostración racional; porque para Kierkegaard, recordemos, la fe siempre rebasa en todo sentido a cualquier facultad humana. Así, negando toda necesidad o continuidad entre estadios y negando también toda posibilidad de racionalización del salto, éste siempre implica plena (y por ello siempre inquietante) *libertad*. De este modo, el movimiento de fe resulte siempre un movimiento contrario a toda racionalidad y realizado desde la más abrumadora libertad. De ahí que se trate siempre, en última instancia, de un movimiento aparentemente sin sentido; un movimiento hecho en *virtud del absurdo*. Y más aún, de ahí que el filósofo nos llame a aceptar lo que él llama la *paradoja absoluta*. (Cf. Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Tomo IV, *ed. cit.*, p. 3154 y 3155.)

piensa que, por más que lo hayamos negado, hay cosas inasibles para nuestra razón, hay cosas que la superan por entero. La razón no puede aprehender lo que más nos puede importar. Ésta no basta para darnos razones de vivir, no basta para “darnos vida”. Y es por eso, piensa el filósofo, que si sólo de razón nos valemos, si sólo de razón sabemos vivir; queda entonces como único camino la *desesperación*. Para Kierkegaard, aquel que busque vivir solamente de razones, tarde o temprano llegará a desesperar de ellas.

Kierkegaard puede gritar y advertir: «Si el hombre no tuviese una conciencia eterna, si, en el fondo de todo, no hubiera una potencia salvaje e hirviente que produce todas las cosas, lo grande y lo fútil, en un torbellino de oscuras pasiones, si el vacío insondable que nada puede colmar se ocultase bajo las cosas, ¿qué sería la vida sino desesperación?»⁵⁶

Sin embargo, repitámoslo, la razón no puede saciar las inquietudes que más nos duelen. Pero acaso, añadirá el filósofo, sea otro el resultado de quien vive y busca primero con el corazón. Porque quizás el corazón sí baste para darnos vida... Al menos, Kierkegaard así lo cree, y dará a la fe el papel fundamental que otros antes dieron a la razón dentro de sus filosofías. No obstante, dicha fe no es nada fácil ni, mucho menos, más libre de tormentos que la impotente razón. No por nada, Kierkegaard, el “caballero de la fe”, escribirá: «[...] *nadie debe permitirse hacer creer a los demás que la fe tiene poca importancia o es cosa fácil, cuando, por el contrario, es la más grande y la más penosa de todas.*»⁵⁷

La fe de la que nos habla el filósofo exige renunciar a todo. Exige “saltar” al vacío y *confiar* en que al final de éste habrá quien nos atrape. Exige saltar y confiar en que, tras el salto, nos espera al otro lado una nueva orilla. La fe exige *resignación infinita*, escribe el filósofo, y abandonándolo todo, *creer en virtud del absurdo*... Kierkegaard escribe: la resignación infinita es el último movimiento antes de la fe, y dicho movimiento debe hacerse constantemente en virtud de su absurdo. Y es que el hombre de fe, afirma, se ha resignado

⁵⁶ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, ed. cit., p. 57.

⁵⁷ Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*, Losada, Buenos Aires, 2004, p. 57.

infinitamente, ha renunciado a todo y, por ello, cree en virtud del absurdo que tal renuncia conlleva, que no fallará el salto. Dicho en otras palabras, el hombre de fe ha renunciado completamente a la razón que tan poco puede y, en virtud de tal renuncia que lo ha abandonado a lo irracional –que es, precisamente, lo que está “más allá” de la razón–; confía en que hay algo que rebasa a cuanto ha dejado atrás y que, más aún, le acogerá.

Y así, para el danés, sólo queda elegir. Elegir *lo uno o lo otro*; desesperar o creer. Desesperar de la razón o creer en lo que nos supera y, creyendo, saltar con fe hacia lo que no se puede ver ni conocer. Desesperación o fe...

Recordemos la pregunta que dirige a Kierkegaard el francés Albert Camus: si tan fuera el vacío insondable lo que se ocultase bajo las cosas, ¿no sería la vida sino desesperación? Pues he aquí que, precisamente, ese “vacío insondable” es la respuesta que ofrecerá Arthur Schopenhauer; y he aquí una de las respuestas más originales, como interesantes, ofrecidas a lo largo de la historia del pensamiento.

Para el “filósofo del pesimismo”, a diferencia de sus contemporáneos, no será la razón la que fundamenta al universo. Por el contrario, serán la irracionalidad, el caos y la oscuridad. Schopenhauer llamará a este fondo último de todas las cosas: *voluntad*.⁵⁸ Se tratará de un fundamento carente de

⁵⁸ Recuérdese que Schopenhauer no emplea el término *Voluntad* en el sentido cotidiano del término. En realidad, el sentido en el que el filósofo le emplea resulta completamente distinto a lo que a primera vista pudiera suponerse. ¿Qué entiende Schopenhauer por Voluntad? Evidentemente la respuesta exige demasiado; sin embargo, es factible afirmar que, a muy grandes rasgos, por voluntad el filósofo entiende al “motor del mundo”, su *fundamento*. En cierto modo, es posible entender esta voluntad como un equivalente al término *Ser* o, quizás más específicamente, como un equivalente a un “alma del mundo”. No obstante, al contrario de la concepción tradicional del *Ser*, no se trata de un fundamento o un motor racional o racionalizable, ordenado u ordenador. Por el contrario, para Schopenhauer, la voluntad es un impulso ciego y caótico, siempre sin rumbo ni razón de ser. En última instancia, un impulso irracional. Por otro lado: «*Schopenhauer prefiere denominarlo “voluntad”, antes que “alma del mundo”, precisamente para emparentarlo con aquello que conocemos mejor y poder acceder así a esa voluntad cósmica gracias al*

todo fin, un impulso ciego y sin razón. «*Un incesante devenir, para el que no hay fundamento alguno, es lo que caracteriza a la voluntad.*»⁵⁹ ¿Por qué? Porque la esencia del todo, piensa Schopenhauer, rebasa a la razón pues, en realidad, *jamás han estado emparentados*. El fundamento de la realidad jamás ha podido ser asociado con la racionalidad. Creerlo, ha sido sólo una ilusión.

Para Schopenhauer, la realidad no “marcha” conforme al pensamiento. Y más aún –completamente opuesto a los racionalistas que hicieron la primera filosofía–, parece haber una radical alteridad entre el *Ser* y el pensar. El *Ser* no se identifica con el pensamiento. El todo es siempre inaprehensible. Más aún, Schopenhauer piensa que creer que es posible identificar *razón* y *Ser*, ha sido uno de nuestros más grandes engaños. Y es que a pesar a todas nuestras ilusiones, en realidad, estos jamás han coincidido. El mundo, la vida, la

establecimiento de tal analogía.» (Aramayo, Roberto R., «Introducción»; en Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, Fondo de Cultura Económica, España, 2005, p. 23). ¿Por qué afirma el filósofo que la voluntad cósmica que fundamenta al mundo y la voluntad humana se hallan emparentadas?

Quizás sea en esto en lo que radica la mayor originalidad del filósofo. A diferencia de otras filosofías que buscaron fundamentar al mundo, para Schopenhauer, dicho fundamento no puede ser encontrado en el mundo sino, por el contrario, debe ser buscado dentro de nuestro propio ser. ¿En dónde? Dentro del propio “querer”. Porque si bien la voluntad cósmica se encuentra presente en todo; lo único que se nos ofrece directamente sin hallarse envuelto por los “velos” de nuestras limitaciones (y a causa de ellas, siempre experimentado a modo de *representación*); lo único verdaderamente accesible es aquella única capacidad a la que tenemos acceso privilegiado: la *capacidad volitiva*. Dicho de otro modo, sólo accediendo al motor de nuestro ser, el querer; es posible acceder al motor del universo. Porque, piensa el filósofo, el mundo es *voluntad* fundante siempre a la base de una *representación*; es decir, el *mundo como voluntad y representación*. Y sólo accediendo a la primera encontraremos la “clave del enigma” de este mundo.

Finalmente, es necesario tener presente que este querer, al igual que la voluntad cósmica que encarna, al final, siempre carece de razón. Porque toda finalidad que oriente al querer personal es siempre sólo una ilusión que, una vez satisfecha, siempre tiende hacia un nuevo deseo en un círculo sin fin. Escribe el filósofo: «[...] *si hago abstracción de mi carácter y pregunto entonces por qué quiero yo en general esto y no aquello, entonces no cabe ninguna respuesta posible [...]*» (Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, *ed. cit.*, p. 195). Del mismo modo si bien en mayor escala, la voluntad alma del mundo carece por entero de fin, jamás se detiene y jamás puede ser satisfecha; mueve al mundo ciegamente, sin rumbo alguno y sin razón de ser. Para más sobre el filósofo alemán: *Vid. infra*. 3.1.1. El deseo y Nota 85.

⁵⁹ Agustín Izquierdo, «Prólogo»; en Schopenhauer, Arthur, *Respuestas filosóficas a la ética, a la ciencia y a la religión*, Edaf, Madrid, 1996, p. 26.

existencia toda; en última instancia, *no son racionales*, nunca lo han sido y nunca lo serán. Porque todo lo real, “una vez que nos abismamos en su fundamento”, ha de evidenciarse siempre ajeno a nuestras facultades y, sobre todo, ajeno a nuestra razón. Y así, una vez que nos abismamos en el fundamento de las cosas y le hallamos siempre inevitablemente irreductible a la razón, debemos aceptar que el fondo último de todas las cosas es un impulso ciego, caótico, irracional y sin sentido.

Finalmente, frente a esta irracionalidad que resulta de esta búsqueda por descifrar el fundamento de todo lo existente, nace la pregunta: ¿qué queda entonces para el hombre?. Schopenhauer, el filósofo del pesimismo, responde: aceptarlo, desprenderse de esta vida y sus impulsos, y renunciar a la esperanza...⁶⁰

Para Nietzsche –el más célebre y atípico lector de Schopenhauer–, la vida tampoco puede reducirse a la razón. La vida, el mundo, la realidad toda; rebasan al pensamiento. Para Nietzsche, igual que para Schopenhauer, el mundo no tiene fundamento en la razón y, creerlo así, desde el comienzo ha sido una ilusión. Sin embargo, piensa el filósofo, no por eso la razón deja de sernos necesaria. Porque la razón –en un sentido distinto al que podría suponerse–, nos ha permitido sobrevivir. ¿Cómo? Ayudándonos a tolerar lo intolerable... Para Nietzsche, la razón es un *mecanismo de supervivencia*. La razón es un *mecanismo para confrontar a la verdad*, a la *horrenda verdad* de la existencia: su absurdo, su sinsentido, la irracionalidad que todo envuelve... Esa verdad que de otro modo nos permitiría seguir viviendo.

La verdad, piensa el filósofo, es en última instancia algo insoportable. Es por eso que la no-verdad es condición necesaria para la vida. «¿Acaso es el *cientificismo nada más que un miedo al pesimismo y una escapatoria frente a*

⁶⁰ Adelante ahondaremos en este carácter algo trágico del “querer” o “desear” dentro de la filosofía schopenhaueriana. *Vid. infra*. 3.1.1. El deseo.

él? ¿Una defensa sutil obligada contra la verdad?»⁶¹ Buscando vivir frente a la verdad insoportable, hemos llenado al mundo de no-verdades a veces más y a veces menos saludables. Hemos llenado al mundo de humildes construcciones que han tratado de dar cuenta *racionalmente* de la realidad. Pero al final, tan sólo han sido ficciones hechas para sobrevivir... Volveremos a esto hacia el final de este trabajo.⁶²

Y sin embargo, a pesar de toda apariencia, Nietzsche parece rozar el optimismo. Porque contrariamente a Kierkegaard y Schopenhauer, Nietzsche no renunciará. No buscará, como el primero, la fe en saltos que nos transporten a mundos que traicionen al que nos acoge. Tampoco se entregará, como el segundo, a la resignación, la renuncia o el pesimismo. Por el contrario, la respuesta nietzscheana se resumirá en *afirmación*. En boca de Zaratustra, Nietzsche llamará a afirmar la vida con todo su placer y con todo su dolor. Afirmarla con toda su luz y toda su sombra. Afirmar la vida y afirmar todo. Porque decir sí a un sólo placer, declara, es decirle sí a todo dolor... «¿Habéis dicho alguna vez sí a un sólo placer? Oh amigos míos, entonces dijisteis sí a todo dolor. Todas las cosas están encadenadas, trabadas, enamoradas [...]»⁶³ *Amor fati*, escribe el filósofo; amor a la luz y también y, por igual, amor a la sombra... Nietzsche llama a afirmar la vida y así, *construirla*. Y pide a los superhombres a quienes convoca, una afirmación infinita. Tan infinita como el mundo que eternamente habrá de repetirse...⁶⁴

⁶¹ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2003, p. 27.

⁶² *Vid infra*. Capítulo 4. Del sentimiento trágico de la vida.

⁶³ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2001, p. 436.

⁶⁴ Este esbozo de la filosofía nietzscheana quizás podría parecer, en un primer momento, contrario a la visión trágica frente a la vida que aquí planteamos. Concretamente nos referimos al Nietzsche que afirma que esta vida no necesita justificarse en otra para tener sentido; que la vida no necesita anclarse en la eternidad para ser amada; que la vida vale aquí, ahora y por ella misma y no más allá de las estrellas... (Cf. Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, ed. cit., 2001). No obstante, consideramos que esta oposición sólo es tal en apariencia.

A pesar de todo, existe en la filosofía de Nietzsche, recuérdese, una preocupación constante lo largo de prácticamente toda su obra por buscar *transformar* aquello que más lastima (el absurdo, el sin sentido de la vida, la finitud y el devenir), en algo con lo cual sea posible vivir. Es decir, hay en el filósofo alemán una preocupación constante por hacer soportable y vivible lo insoportable e invivible. Partiendo de esto, el aparente optimismo de

Fe, nos pide Kierkegaard; resignación, pide Schopenhauer; Nietzsche, *amor fati* y con éste, afirmación incondicional... Y sin embargo, al final, ninguno de ellos, como adelante podrá verse mejor, logra calmar nuestra más profunda inquietud. Al final, ninguno logra superar la tensión que tampoco Pascal logró vencer. Se trata de la tensión entre lo que más “queremos” y lo que, sin embargo, “podemos”. Porque la fe no sacia nuestra hambre de certezas; ni la resignación anula nuestro anhelo por sentido; ni el amor incondicional logra alejar de nosotros el duelo por una existencia que se acaba... Pero de nuevo, hay que insistir, ya volveremos sobre todo esto.

Independientemente de sus soluciones, todos los pensadores hasta aquí mencionados tuvieron algo en común: el haber llegado a la conclusión de que el mundo no puede ser reducido a la racionalidad; el haber llegado a la conclusión de que, por el contrario, el mundo siempre excede al pensamiento. Pese a sus matices, cada una de estas filosofías logró apuntar hacia una misma dirección: el hecho crucial de que, no solamente la razón tiene limitaciones

Nietzsche sólo puede tener sentido partiendo del pesimismo y la condición trágica que toma como punto de partida y a los cuales busca confrontar. En este sentido, consideramos, Nietzsche no se aleja de la visión trágica de la vida que aquí planteamos.

Por otro lado, consideramos también que ni el mismo autor de *Zaratustra* es ajeno al deseo de inmortalidad y eternidad que adelante planteamos. *Vid. infra*. 3.1.1. El deseo. Porque aún el mismo Nietzsche, el gran apologeta de la vida y el devenir, al hablar sobre un *eterno retorno*, a pesar a todo, introdujo en su filosofía la idea de *eternidad* y, con ella, la idea de *no-finitud*. Al final, buscó “eternizar” lo que en un primer momento buscó defender contra la eternidad. Recuérdense las palabras de Zaratustra: «[...] *el placer quiere eternidad de todas las cosas, ¡quiere profunda, profunda eternidad!*» (*Ibid.* p. 436). «*¡Entonces quisisteis que todo vuelva! Todo de nuevo, todo eterno, todo encadenado, trabado, enamorado, oh, entonces amásteis el mundo, vosotros eternos, amadlo eternamente y para siempre: y también al dolor decidle: ¡pasa, pero vuelve! Pues todo placer quiere ¡eternidad!*» (*Ibid.* p. 435). De este modo, sostenemos que aún si Nietzsche renunció al anhelo de un *paraíso eterno*, empero, el filósofo “amó” tanto a este mundo que, aún sin el primero, fue a este mundo al que quiso eterno. Fue así también, este mundo, aquel por el cual sintió la nostalgia que acompaña a la condición trágica que aquí tratamos: la nostalgia de un ser que nace para perderlo todo al morir... Nuevamente, esto no resulta opuesto a cuanto aquí planteamos. Más adelante ahondaremos en esta visión trágica de Nietzsche frente a la vida (*Vid. infra*. 5.3.2. Frente a las horrendas verdades).

sino que, más aún, la razón no posee la *preeminencia* que antaño, quizás con exceso de optimismo, le fue conferida. Y así, todos ellos comprendieron que la razón no nos basta ni puede hacerlo. Y es que, ciertamente, el ser humano es algo más que racionalidad. Y acaso, efectivamente, sea algo más que razón aquello sobre lo cual se asienta, con mucha mayor intimidad y hondura, nuestra relación primaria con el mundo.

b) El padecer⁶⁵

Escribe Miguel de Unamuno: «*El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental.*»⁶⁶ Y es que, ciertamente, el ser humano es algo más que razón⁶⁷. Más aún, acaso no sea ésta su característica más notable. Porque si bien el hombre *piensa*, mucho antes de hacerlo, el hombre *siente*; es decir, *padece* al mundo. Y he aquí, como veremos, que en este padecer se cifra una relación mucho más prístina y definitoria, entre el hombre y el mundo, de lo que pudiera serlo cualquier otra construcción del pensamiento.

Mucho tiempo tomó a la filosofía el poner en duda la arrogante pretensión de que el vínculo primario del hombre con el mundo es aquel mediado por el pensamiento. No obstante, hoy no resulta fácil sostener que el pensamiento, en su primera aparición, antecedió al placer, al dolor o al miedo. Hoy día no es tan fácil afirmar que el hombre “racionalizó” al mundo antes de sentir su

⁶⁵ *Padecer*, del griego πάθος (*pathos*); palabra que puede entenderse como “pasión, afección o sentimiento”. En este sentido, entendemos por padecer “ser afectado” y, a partir de dicho sentido, de manera particular, “sentir”.

⁶⁶ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, ed. cit., p. 23.

⁶⁷ Es importante tener presente que el uso de las palabras “razón”, “pensamiento” y, en este apartado, “teoría” o “teorético”; las empleamos en un sentido epistemológico ya antes explicado. De este modo, cuando afirmamos que el sentimiento antecede al pensamiento, apuntamos al hecho de que el *ser afectados* por el mundo *antecede* a toda posibilidad de *describirle lógica-científicamente*. En otras palabras, afirmamos que son la afección y el sentimiento (el padecer), y *no* la racionalidad científica (como pudo creerlo cierto tipo de filosofía), nuestro vínculo primario con el mundo (*Vid. supra*. Nota 34 y Nota 41).

abrumadora diferencia. Y es que si primeramente el mundo no hubiera *entrado por nuestros sentidos* y por cada hueco en nuestra carne, ¿qué hubiera habido “por pensar” entonces?

Si el hombre buscó “comprender” al mundo que le rodeaba, sólo fue así en tanto que *antes* halló dentro de sí la *inquietud* de hacerlo. Es decir, en tanto que antes de “razonarle” y “comprenderle”, halló dentro de sí un *sentimiento frente* a ese mundo incomprendido. Para buscar racionalizar al mundo, debió de haber dentro del hombre un sentimiento que *ya* le vinculara con su entorno –aunque dicho vínculo fuese solamente un *sentimiento de curiosidad y asombro*⁶⁸–. Dicho de otro modo, para buscar comprender al mundo, el hombre debió de hallar dentro de sí un sentimiento que le *compeliere* a comprenderle. ¿De dónde vino dicho sentimiento vinculante con el mundo? Provino de la realidad misma.

Sucede que a pesar de todas nuestras facultades, es siempre la realidad la que antecede a cualquiera de nuestras respuestas frente al mundo. Y es que basta con vivir para padecer al mundo en cada uno de nuestros sentidos. Basta con respirar por vez primera para que la realidad se filtre por nuestra carne y por cada uno de nuestros poros. Basta con nacer para que la vida irrumpa dentro de nosotros con toda su fuerza... Y todo esto sucede mucho antes de que nuestra razón despierte. Es decir, sentimos al mundo y a la vida mucho antes de siquiera poder nombrarles. Y lo hacemos *lo sepamos o no*, lo queramos o no.

Todo afecto y toda pasión suponen la acción de “algo” sobre aquel que, recibiendo dicha acción, “la padece”. Y el hombre, antes de pensar al mundo; antes de teorizarle y racionalizarle; antes de explicarle o intentar justificarle; el hombre es “tocado” por dicho mundo, es “penetrado” por él. Por eso, una vez que el hombre ha sido “tocado” por la realidad, inevitablemente es *afectado* por ella. Así, inevitablemente ha de *padecerla*; es decir, ha de *sentirla*. Más aún, si así no fuera, no tendría “qué” pensar. Porque para pensar al mundo,

⁶⁸ Vid. *infra*. 5.3.1. Las situaciones límite y el huir frente al fracaso.

éste debió antes haber entrado dentro de nosotros. Para haber pensado a la realidad, ésta debió de haberse “dado a pensar” antes de que pudiéramos siquiera concebirla. Debió de habernos afectado y, así, nosotros, debimos de haberla padecido antes de poder justificarla. Por eso, el padecer antecede al pensamiento; porque sentimos al mundo antes de pensarlo. Por eso, *el vínculo primario del ser humano con la realidad, antes que teórico, es afectivo y sentimental*.⁶⁹

Siendo así, sucede que a veces, no sólo el sentimiento antecede al pensamiento sino que, también, este último no siempre logra ser completamente independiente del primero. Es decir, sucede que hay ocasiones en las que hay

⁶⁹ Son varios los filósofos que han partido de este supuesto. Uno de los más notables es Martin Heidegger. A pesar de que dicho filósofo plantea las cosas de una manera un tanto distinta a la que hemos presentado (es decir, lo hace a partir de su filosofía y su lenguaje siempre muy particulares); no obstante, en este aspecto apunta hacia la misma dirección que nosotros; a saber, que el vínculo primario del hombre con el mundo, antes que *teórico*, es *sentimental*. Si bien no podemos extendernos mucho en esta explicación (pues esto nos obligaría a extendernos demasiado en una gran cantidad de aspectos distintos de la ontología heideggeriana); siendo dicha ontología uno de los pilares fundamentales del pensamiento filosófico del siglo XX, resulta importante mencionar, aunque sólo sea de paso, la manera en la que el filósofo aborda el mismo punto (Cf. Heidegger, Martin, *op. cit.*, 2002).

Para el filósofo alemán, como hemos señalado, el *padecer* (es decir, el sentimiento) antecede a todo pensar o *teorizar*. El *pathos* antecede a la *teoría*. Escribe: «[...] *ni siquiera la más pura θεωρία [teoría] ha dejado lejos de sí todo estado de ánimo [...]*» (*Ibid.* p. 155). Concretamente, el filósofo plantea dicha tesis a partir de su categoría *encontrarse*, la categoría que se refiere al “estado de ánimo” (*Vid. supra*. Nota 11). Heidegger sostiene que esta categoría antecede al vínculo teórico con el mundo y, más aún, que tal *encontrarse* es aquel que “abre” al mundo ante nosotros. «*El estado de ánimo ha “abierto” en cada caso ya al “ser en el mundo” como un todo y hace por primera vez posible un “dirigirse a...”*» (*Ibid.*, p. 154). En otras palabras, según el filósofo, depende del *estado de ánimo* con el cual afrontamos al mundo –con el cual le “abramos”, escribe–, el hecho de que el mundo se nos ofrezca como algo distinto en cada caso. Es decir, es el sentimiento el que abre frente a nosotros al mundo y, en dicha apertura, es el sentimiento el que abre la posibilidad de racionalizarle. Escribe el filósofo: «*Bajo el punto de vista ontológico tenemos, en efecto, que abandonar radicalmente el primario “descubrimiento” del mundo al “mero estado de ánimo”*» (*Ibid.*, p. 155). Así, pues, de este modo, a partir de sus categorías, Heidegger arriba a la misma conclusión que sostenemos, a saber: es el sentimiento –que no la teoría–, el que “abre” en un primer momento frente a nosotros un mundo y posibilita su futura comprensión –mundo que, para el filósofo, siempre depende del *encontrarse* previo que le haya posibilitado–.

más sentimientos a la base de nuestras ideas, que razones. Y así, también –y más a menudo de lo que creemos–, hay ocasiones en las que es más el sentimiento y no la razón, quien determina nuestras *acciones* más definitorias. Porque no todo lo que hacemos proviene de “razones”. Y a veces, como veremos adelante⁷⁰, tales acciones se hallan asentadas en sentimientos. Es decir, asentadas en un padecer previo y mucho más elemental. Porque como escribe Unamuno:

La filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción. Pero resulta que este sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella acción, es causa de ella. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma.⁷¹

De este modo, antes que la razón, es el sentimiento nuestro primer contacto con el mundo. Porque, ciertamente, sentimos la realidad mucho antes de que nuestra razón se acerque a despertar; mucho antes de que nuestra razón nos obsequie algún destello. Padecemos esta realidad mucho antes de que podamos siquiera pretender fundamentarla. Y es que para racionalizar al mundo, repitamos, antes debimos de haberle padecido. Antes de haber “pensado” al mundo, éste debió de haberse “dado” a pensar. Y al “recibirle”, le “padecimos”. De este modo, el sentimiento vinculó al ser humano con su entorno mucho antes de que lo hiciera la razón; que el motor de esta última, repitémoslo, nació de un padecer mucho más prístino y fundamental. El vínculo primario del hombre con el mundo, antes que teórico, es sentimental.

Y, sin embargo, a veces, el sentimiento es el punto de partida de algo más que pensamiento. Porque hay tanto o más sentimiento en nuestro actuar de lo que hay razones. Y, ciertamente, hemos construido al mundo humano movidos no sólo por pensamientos sino también, por sentimientos. Y quizás sean éstos los más elementales. Porque las ideas cambian a través del tiempo, pero los

⁷⁰ *Vid. infra*. 3.1.3. La angustia.

⁷¹ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, ed. cit., p. 22.

sentimientos resultan mucho más estables; que son también mucho más originarios. Así, construimos al mundo humano movidos no sólo por razones sino también y, sobre todo, por sentimientos. Y entre éstos, en gran medida, le construimos *a causa* de una forma concreta de sentir... Porque entre dichas razones y sentimientos, construimos al mundo humano y su civilización para poder vivir *frente a algo* que, antes que la razón, nos hubo “tocado”... Algo que sentimos y, frente a lo cual, desviamos la mirada.⁷²

2.2. Padecer la conciencia de nuestra insuficiencia

Por mucho tiempo y muchas veces, el ser humano se ha jactado de ser la “criatura entre las criaturas”; la más grande, la más poderosa, la más perfecta... Y sin embargo, ¿no esconde esta soberbia una velada duda? ¿No esconde, acaso, una inquietud? Porque “grande”, “poderoso” y “perfecto” como se sueña, el hombre es también, entre todas las criaturas, la más extraviada, la más solitaria y, sobre todo, la más “dolida”; la más herida. ¿Herida de qué? De *finitud*; de *conciencia* de ella; de sentimiento frente a la más humana realidad... Herida de finitud que, si bien no sólo al hombre fue dada cargar; sólo a él fue dada concientizar y así, y sobre todo, sólo a él fue dada padecer.

No hay vida alguna que no se halle condenada a desaparecer; que toda vida carga ya, desde que lo es, su propio fin, su propia aniquilación. Del mismo modo, no hay montaña en esta tierra o estrella en este cielo que no se halle condenada a perecer. El devenir y con él, la finitud y la muerte, palpitan desde siempre en todo corazón, en cada movimiento de este cosmos, en todo propósito y en toda dirección. Y así, también palpitan en el corazón del hombre; quien, *finito*, junto con todo cuanto le rodea, se halla condenado a la extinción.

⁷² *Vid. infra*. 3.1.3. La angustia y Capítulo 5. Del mentir para sobrevivir y la construcción de un mundo.

Empero, el cosmos duerme y con él, sus montañas, sus estrellas y *casi* todas sus criaturas. Y cuando el fin de todo arribe, ninguno de ellos habrá alcanzado a despertar. Y así, el fin les hallará dormidos y del sueño de su inconsciencia volverán a la nada eterna de la que alguna vez en el pasado hubieron de salir. Pero el hombre vela. Hace mucho tiempo despertó y, desde entonces, no ha podido volver a conciliar su sueño. El hombre vela y así, el hombre espera; que sólo a él ha sido dado esperar despierto la aniquilación. Y mientras tanto, contemplar *consciente* el desgaste y cotidiano perecer de cuanto le rodea y le hace “ser” día con día.

Pero, sobre todas las cosas, al hombre ha sido dado “sentir” lo que esto implica. Entre todas las criaturas, sólo al hombre ha sido dado sentir lo que es la muerte y lo que se juega en ella. Sentir su impotencia y su fragilidad frente a este mundo. Sentir profundamente el absurdo de nacer para tener que morir. Sentir el dolor de hallarse condenado a perder, por siempre, lo que aquí y ahora, *hic et nunc*, es *todo* –completa y absolutamente todo– lo que posee y puede poseer.

La finitud y la muerte viven dentro de todo lo existente, pero sólo el hombre es consciente de ello y, frente a la conciencia de dicha finitud, sólo el hombre es capaz de sentir lo que dicha conciencia implica. Ni el animal, la planta, la Luna o el Sol saben que este universo deviene día a día, que el mundo envejece y se agota, y que el final irremediable será la muerte. Pero el hombre es consciente de todo ello y puede sentir lo que conlleva. Sólo el hombre es capaz de contemplar, consciente, la finitud que todo envuelve y el sino mortal que pesa sobre todo lo existente; y sobre todo, *sentir* el pesar y la inquietud de hallarse, igual que todo, condenado a desaparecer.

Morir, saberlo y sentirlo... Es ésta la *condición humana*, cuando menos, una de sus caras. Es ésta la condición que nos diferencia del resto de las criaturas. La que nos hace tan “grandes” y “perfectos” por volvernos “únicos” entre los

seres. La que, al mismo tiempo, nos condena a la más completa e irremediable soledad. Es esta nuestra condición y, con ella, nuestra tara inevitable: ser la única criatura capaz de *padecer la conciencia de su propia finitud*, y vivir para huir de ella...

Porque, ciertamente, por ese *pathos* aprendimos a *mentir para sobrevivir*. Aprendimos a huir de nuestro dolor, de la perenne inquietud frente a un mundo que muere a cada instante sin revelarnos sentido o dirección alguno. Por ese *pathos*, por ese sentimiento frente a la evidencia de finitud en nuestra conciencia, aprendimos a adormecernos construyendo mundos capaces de aliviarnos. Aprendimos a construir ficciones tranquilizadoras; ficciones capaces de alejar a nuestros ojos de la única certeza que realmente poseemos: nuestra tan humilde condición. Sin embargo, una vez despiertos, ya nunca más ya nunca más podremos volver a conciliar el sueño. Despiertos como estamos, ya nunca más recuperaremos aquel sueño perdido. Porque ya nunca podremos dejar de “ser esto que somos”. Para ello, tendríamos que dejar de ser *hombres*. Por eso, por más que hayamos logrado “adormecernos”, ya nunca más podremos encontrar el reposo que sólo la inocencia de la inconsciencia puede poseer. Nos hallamos condenados a buscar por no ser capaces de tolerar nuestra vigilia. Pero, al mismo tiempo, nunca hemos sido nada más que un humilde buscar condenado a “no encontrar”.

Capítulo 3. De las otras caras de nuestra condición

3.1. Frente al *pathos* de la finitud consciente

Todo cuanto rodea al hombre se halla impregnado de insuficiencia y finitud que cargan ya, desde siempre, con el propio fin de todo lo existente. No obstante, sólo al hombre ha sido dado ser consciente de dicha condición y, sobre todo, sólo a él ha sido dado padecer dicha conciencia. He aquí el rostro de la humana condición al cual nos hemos referido. Sin embargo, ¿no parece aún distante este sentimiento que esbozamos? Aquel que busca trazar un retrato, o cuando menos, aquel que busca trazar esbozo; siempre corre el riesgo de perder de vista su objeto si abre demasiado el campo que abarca su mirada. Del mismo modo, ¿acaso no corremos el mismo riesgo al trazar más cerca de la abstracción –al trazar quizás, desde demasiado arriba–, la silueta de un sentimiento que palpita mucho más cercano a lo concreto?

Ciertamente, el sentimiento trágico de la vida que aquí esbozamos parte de la insuficiencia, de la conciencia y del *pathos* de todo hombre frente a su propia finitud. Sin embargo, este retrato resulta lejano si no aguzamos la mirada y no buscamos divisar lo concreto dentro de la abstracción trazada. Es decir, para poder contemplar este sentimiento, debemos buscar más hondo –debemos buscar mucho más abajo, mucho más cercano a nuestros “ojos” y nuestras “manos”– y, *a partir de la condición bosquejada*, debemos buscar contemplar con más profundidad aquello expuesto para así perfeccionar el trazo. Porque si bien hemos hablado ya de la insuficiencia que carga todo lo existente, y la autoconciencia que sólo el hombre carga y el padecer que sólo el hombre puede; no hemos preguntado aún, ¿qué es lo que todos ellos implican? ¿Qué se sigue de todo ello? ¿Qué más entraña esta condición? Del mismo modo, si bien hemos hablado sobre una especie particular de sentimiento frente al mundo; aún no hemos cuestionado ¿a cuál nos hemos referido? O, en su defecto, ¿qué sentir mejor le entraña?

Tomemos, así, la condición descrita y vayamos adelante y mucho más lejos. Acaso, más valdrá decir, vayamos “mucho más abajo” y mucho más “profundamente”. Hagamos más concreto aquello que parezca intangible por rayar en la abstracción. Hagamos más palpable lo que resulte, en apariencia, aún distante. Y procediendo de este modo, bosquejemos una vez más y con mayor claridad este sentimiento que aquí buscamos. Veremos así, qué otros rasgos han de desprenderse a partir de la condición que hemos presentado. Porque, ciertamente, la condición apenas ilustrada es *sólo punto de partida* de otros rasgos de la misma condición. Rasgos, como se verá, atados a los primeros; en parte consecuencias de ellos y, en parte, sólo un lado más concreto de los mismos. Rasgos, sea cual sea el caso, igualmente definatorios para el ser del hombre, su existencia y su sentir frente a la misma.

Y así, ya veremos que, insuficiente, consciente y sintiente; *hombre es también deseo*. Porque sólo un ser incompleto es capaz de desear. Que el deseo siempre es de lo que “no se tiene” y, “no tener”, en fondo implica “no estar completo”. Veremos también que *hombre es libertad*. Porque sólo un ser incompleto y, sobre todo, un ser consciente de esa incompletud, puede elegir el modo en el que “ha de construirse” a sí mismo. Que la condición de posibilidad de toda libertad –la condición de ser de la *posibilidad* de “elegirse a uno mismo” entre posibilidades–, es la “no completud”; esa que nos abre, precisamente, frente a lo posible. Veremos también que, si bien son muchos los nombres dados a aquel padecer del hombre frente al mundo al cual nos hemos referido; empero, hay uno que merece nuestra atención. Así, veremos que *angustia* es el nombre que mejor describe en el sentido que buscamos a aquel sentimiento primario del hombre frente a la vida. Que angustia es temor frente a todo y frente a nada; temor frente a lo inefable; temor frente a lo que nos supera y nos abrumba. Angustia es temor de la completa soledad que encubre y observa sin responder; temor frente a la muerte que espera; temor que jamás se extingue.

Así, ya veremos que la insuficiencia de nuestro ser y la conciencia y el sentimiento que de ella poseemos, se siguen, a su vez, que sólo un ser dotado como el hombre puede *desear* y por ello, anhelar hallar cuanto le falta; decidir sus pasos en *libertad* frente a un mundo que no le muestra destino alguno; sentir *angustia* ante un mundo circundante que le observa silencioso y que la única certeza que le ofrece es cargar desde nacido con su fin. Y, finalmente, veremos de qué manera sobre todo ello se asienta este sentimiento que aquí venimos describiendo. Porque si bien, ciertamente el sentimiento trágico de la vida nace de la insuficiencia, la conciencia de ella y el padecer primario de dicha condición; no por eso se resume en ellos. Para comprender al sentimiento que aquí trazamos, es indispensable comprender aquellos otros rasgos de nuestra condición sobre los cuales también se asienta y que, a menudo, nos resultan mucho más cercanos por sernos, en cierto modo, más “tangibles”.

Así, pues, el *deseo*, la *libertad* y la *angustia* nos caracterizan tanto como nos constituyen. Y sólo comprendiendo las raíces de las cuales toman vida; y sólo comprendiendo la relación que entrañan; sólo así podremos acercarnos a entender de dónde surge y sobre qué se asienta este sentimiento de todo hombre hacia la vida. Sólo así podrá volverse cercano este “retrato”. Sólo así podremos acercarnos verdaderamente a este sentimiento trágico por la vida.

3.1.1. El deseo

Alguna vez en el pasado –cuenta Platón⁷³ en boca de su maestro Sócrates y la sacerdotisa Diótima–, antes de que el hombre fuese lo que es y los dioses estuvieran aún completos; Eros, Amor, fue concebido. Su padre, Poros, la abundancia; su madre, Penia, la carencia. Habiendo tenido semejante origen, cuenta el filósofo, así nacido de la unión entre la Pobreza y la Riqueza, desde entonces, Amor ha sido un oscilar entre el poseer y el no-poseer, entre el tener

⁷³ Para recordar lo previamente dicho sobre esta obra: *Vid. supra.* 2.1.1. La insuficiencia ontológica.

y no-tener. Por eso, escribe, grande ha sido la confusión de quienes han visto en el Amor a un dios o un ser semejante a ellos. Pues ¿cómo habría de ser un dios un ser *carente* como es Amor? En realidad, afirma Platón en su *Banquete*, Eros jamás ha pertenecido al grupo de los dioses.⁷⁴ Por el contrario, Amor es *daímôn*, “démon”. Amor es demonio⁷⁵. Y como tal, Amor es riqueza y es pobreza; es abundancia y es carencia; no es mortal como tampoco es inmortal... Amor es *intermedio*.

Amor es intermedio entre la plenitud y la ausencia. Intermedio entre los dioses que todo pueden y los hombres que tan poco tienen. Pero, sobre todo, *Amor es búsqueda y es deseo*. Pues, como escribe el filósofo, sólo quien “posee y no posee” puede *buscar*. Y sólo quien es carencia y abundancia puede *desear*. Porque para buscar se debe *carecer* de lo buscado pero, al mismo tiempo, quien busca no puede desconocer por entero lo que desea puesto que, de otro modo, no podría desearlo si antes no hubiese sentido necesitar cuanto busca. No: «[...] ama la sabiduría ni desea ser sabio cualquier otro que sea sabio. Por otro lado [...] el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar.»⁷⁶ Y es que, repitamos, no se desea encontrar lo que ya se tiene; como tampoco se desea algo que no se cree necesitar.

Así, Eros –demonio, intermedio entre la abundancia y la carencia–; Amor es búsqueda y deseo. Pero, sobre todo, es por eso que *hombre* y Eros no resultan muy distintos. Porque el hombre, igual que Eros, es carencia y abundancia; es

⁷⁴ Dentro de la filosofía platónica existen numerosas alusiones al Amor (Cf. *Fedro*, *Sofista* y primeros cinco discursos del *Banquete*). Es pertinente mencionar que algunas de ellas llegan a ser distintas o incluso opuestas a ésta que aquí presentamos. Sin embargo, dichas diferencias no resultan relevantes para los fines de esta exposición. Bástenos con saber que aquí nos referiremos únicamente a manera de recurso explicativo, al tipo de amor planteado por la sacerdotisa Diótima a través de Sócrates en el sexto discurso al amor del *Banquete*. Dicha exposición nos permitirá abordar de manera más clara el tema que nos proponemos, a saber: el ser deseante humano.

⁷⁵ Recuérdese que el sentido de la palabra *daímôn* (demonio), no es el que el cristianismo posteriormente otorgó al vocablo. En el caso griego no existen cargas negativas como sí en el caso cristiano. Por el contrario, por *daímôn* se entenderá como adelante señalamos, un “ser intermedio”. En el caso de Eros, un ser intermedio entre los hombres y los dioses, así como entre la riqueza y la abundancia.

⁷⁶ Platón, *Banquete*, 203e-204a.

riqueza y es pobreza; es intermedio entre el ser y la ausencia. Así, igual que Amor, *hombre es búsqueda y es deseo*. Más aún, *hombre* y Eros comparten *una misma naturaleza*.

Sin duda, el mito de Eros que relata Platón tan sólo es una alegoría. Pero no por eso deja de entrañar una profunda sabiduría. Y es que Platón, como nadie antes, supo encontrar en el ser del hombre la insuficiencia e incompletud que le caracterizan y definen; lo hemos dicho ya.⁷⁷ Empero, queda por ver que Platón fue mucho más lejos. Y es que el filósofo pudo ver que el hombre no sólo es el ser de la insuficiencia ontológica sino también –y acaso más importante aun–, que el hombre es también el ser de la *necesidad de encontrar la completud que le hace falta*. Platón supo divisar que *hombre* es búsqueda y por ello, *hombre* es deseo. Y esto, precisamente, lo que por medio de una alegoría más, el gran filósofo poeta ha retratado de manera inmortal.

El hombre es búsqueda y deseo... Pero, ¿por qué? Más aún, ¿qué fue lo que Platón pudo comprender? Detengámonos a considerar todo ello.

El ser humano es intermedio. Es intermedio entre el ser y el no-ser; porque si bien ha sido convidado a “*ser*”, por otro lado, tarde que temprano debe morir. También es intermedio entre la plena conciencia y el sueño que envuelve a la naturaleza; porque, a diferencia del resto de las criaturas, sólo él *sabe* que “*es*”, pero al mismo tiempo, ese saber se reduce a un *no saber* “por qué”. Por eso, el hombre también es carencia y abundancia; también es “lleno y es vacío”; también es un ser intermedio.

Y es aquí en donde comienza a cobrar sentido la alegoría. Porque igual que Eros, somos pobreza y abundancia; que estamos convidados a ser, pero a la vez, “somos” de manera insuficiente. Somos carencia de ser, pues no todo lo podemos ni lo poseemos, tenemos límites y, más aún, morimos. Y, sin embargo, a la vez, no somos completa ausencia puesto que, precisamente,

⁷⁷ Vid. *supra*. 2.1.1. La insuficiencia ontológica.

“algo somos”. Por eso, igual que Eros, cargamos en nuestra naturaleza tanto la carencia como la abundancia, la riqueza y la pobreza... Y por eso, el hombre y Eros poseen una naturaleza en común.

Platón ofrece en el *Simposio* la clave de una común naturaleza del hombre y del amor. [...] El hecho revelador es que el hombre *es y no es al mismo tiempo*: es “lleno” y “vacío”, plenitud y carencia, y en esto consiste su condición erótica: penetrado del *deseo* de llenar la oquedad de un ser que le falta.⁷⁸

El ser humano, lo hemos dicho ya, no es la única criatura que carga con su propia insuficiencia. Porque, en el fondo, no hay criatura alguna en este mundo ajena a dicha condición. No obstante, hay algo en el hombre que lo diferencia del resto de los seres. Se trata, insistamos en ello, de la conciencia – conciencia única entre todas las criaturas–, que posee de su propia condición. Consciente de dicha condición, consciente de su propia insuficiencia y del sino que ésta encarna, el hombre se halla en una posición única frente al mundo durmiente que le circunda. Porque poseedor de una conciencia que le evidencia su carencia, el hombre tiene la *capacidad de desear* rebasar esa condición que le abruma.

Sucede que sólo el ser humano puede “desearse” a sí mismo distinto; puede “desearse” completo, no finito y no mortal. En este sentido, sólo el hombre puede *desear conscientemente* aquello de lo cual sabe que carece su ser. Pues, ¿qué podría desear un ser que todo lo tiene y todo lo puede? Por otro lado, ¿qué pueden desear el animal o la planta, que carecen de la conciencia de su situación frente a la vida?⁷⁹ Para desear, recordemos las palabras del filósofo,

⁷⁸ Juliana González, *Ética y libertad*, Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001, p. 73.

⁷⁹ No deseamos entrar en la discusión en torno a la posibilidad de que ciertos animales sean capaces de desear. Creemos que, para nuestros fines, basta con aclarar que el deseo humano al que hacemos alusión, es el *deseo nacido de la conciencia de la finitud*; conciencia de la finitud que no se halla presente, al menos como lo está en el hombre, en otros seres. Por eso, independientemente de que otras criaturas pudieran tener deseos, o “proto-deseos” o “semi-deseos”, por así llamarlos, *ninguno de éstos parte de la condición de la que parte el desear humano* ni, mucho menos, presenta la característica fundamental de este último desear: *la necesidad de hallar la completud que se sabe no se tiene*. Así,

se debe ser consciente de la propia carencia, como también se debe carecer de lo deseado. Y así, ninguna criatura puede desear al modo en el que desea el hombre.⁸⁰ Y es que no hay otra criatura en la naturaleza en la posición *intermedia* en la que se encuentra el ser humano.

Por todo eso, igual que Amor, el hombre es búsqueda y deseo. Como Eros, somos seres carentes, no podemos negarlo; y así, somos seres *deseantes*. Deseamos tener lo que no tenemos; es decir, deseamos *dejar de carecer* de esto o aquello. Del mismo modo, deseamos no perder lo que ya hemos encontrado; es decir, deseamos *no volver a carecer* de aquello susceptible de perderse. Y como escribe el filósofo: amar aquello que no se encuentra a nuestra disposición ni se posee, ¿no es acaso lo mismo que desear para el futuro la posesión, la conservación y el mantenimiento de estas cosas?

Por tanto, también éste y cualquier otro que sienta deseo, desea lo que no tiene a su disposición y no está presente, lo que no posee, lo que él no es y de lo que está falto. ¿No son éstas, más o menos, las cosas de las que hay deseo y amor?⁸¹

Sólo un ser insuficiente carece. Del mismo modo, sólo un ser insuficiente es susceptible de perder cuanto posee. Así, en última instancia, el ser humano desea porque es insuficiente y carente. Deseamos porque carecemos; porque somos seres limitados; porque nos hallamos incompletos. El hombre desea por hallarse incompleto y, sobre todo, por ser consciente de ello. Sólo un ser *carente y consciente de su carencia* es capaz de desear. Por ello, el deseo siempre se encamina hacia lo que *no se tiene* o bien, hacia la búsqueda de *no*

pues, tener presente que de aquí en adelante nos referiremos *al deseo en el modo en el que se da exclusivamente en el hombre* (modo, insistamos, efectivamente único); creemos que bastará para anular discusiones que aquí no tienen relevancia.

⁸⁰ Para complementar lo dicho en la nota anterior, probablemente este sentido del desear humano que manejamos, resultará más claro adelante al referirnos al deseo de “inmortalidad” planteado hacia el final de este apartado. Si el animal desea, no es capaz de desear algo que vaya más allá de sus necesidades inmediatas; y no somos capaces de afirmar si esto pudiera considerarse propiamente un deseo o simplemente un instinto. Empero, el ser humano sí es capaz de desear algo “a largo plazo” y, más aún, es capaz de desear algo tan abstracto e indeterminable como nunca “dejar de ser”. Ahondaremos en este tema a lo largo de este apartado.

⁸¹ Platón, *op. cit.*, 200e.

perder lo que es susceptible de perderse. Pero, como ya veremos, también quien desea, siempre busca, en el fondo, *dejar de desear*; que es estar, finalmente, completo.

Quizás, pocos de los filósofos influenciados por la obra platónica hayan puesto tanto énfasis en la condición trágica del desear, como lo hizo Arthur Schopenhauer.⁸² Y es que, si bien el filósofo alemán, al igual que Platón, parte de la noción de carencia como origen del desear, a diferencia del maestro griego, Schopenhauer alberga una visión mucho más pesimista en torno al querer.⁸³

El filósofo alemán comprendió que, así como de la carencia se sigue el deseo; del mismo modo, en tanto que dicha carencia no sea anulada por completo, a toda satisfacción siempre ha de seguir un nuevo desear. Y es que, si se desea por carecer, y la satisfacción del deseo no anula la carencia, ¿cómo podría entonces quedar anulado el querer? Es decir, si sólo se desea porque se carece, y la satisfacción del deseo anula una parte de la carencia, pero *no la carencia toda*, entonces ¿cómo poder dejar de desear? Más aún, ¿cómo dejar de querer y desear si no hay satisfacción de deseo alguno que resulta permanente? Escribe el filósofo: toda satisfacción del desear es precedera, pues siempre quedan deseos por satisfacer y, así, sus exigencias tienden al infinito. Por eso, agrega, no hay deseo que no colme y agita a la conciencia sin descanso. El carácter trágico del desear radica en el terrible hecho de que, todo deseo satisfecho que no anule por completo la carencia del ser a quien pertenece –

⁸² *Vid. supra.* Nota 58.

⁸³ Recuérdese que Platón creyó hallar la posibilidad de la satisfacción del deseo –o cuando menos la posibilidad de una aproximación a ésta–, en la en la noción metafísica de Belleza-Bondad-Verdad que postula al referirse a la “escala erótica” planteada por Sócrates hacia el final del diálogo. Martínez Hernández explica: «*La manera correcta de acercarse a las cosas del amor es ascender hasta la comprensión de la Belleza en sí (209e-212a), lo cual se lleva a cabo en tres fases: ascensión a lo bello y sus diversos grados a través del cuerpo, alma y conocimiento (210a-210e); la Belleza en sí y sus atributos (210-211b), y creación, por parte de ésta, de la verdadera virtud y, con ello, la inmortalidad (211b-212a).*» (Martínez Hernández, M., «Introducción»; en Platón, *Banquete*, Planeta De Agostini, Barcelona, 1997, p. 90.)

carencia que le origina—, tan pronto como dicha carencia se extinga, otra habrá de tomar su lugar. Y es que, escribe: mientras dura el penoso y efímero sueño en el que la voluntad cósmica despierta a la vida como voluntad individual, sus deseos no encuentran fin y sus anhelos resultan inagotables, que cada demanda satisfecha engendra una nueva... Y es que:

Todo *querer* surge de la necesidad, o sea, de la carencia y, por lo tanto, de un sufrimiento. [...] el deseo colmado cede sin demora su puesto a uno nuevo [...] Ningún objeto del querer puede, una vez conseguido, procurar satisfacción duradera y que no se retire jamás [...]⁸⁴

Sucede que todo ser deseante, en tanto que no sea capaz de alejar de sí toda carencia, se halla condenado a necesitar y así, volver a desear. Porque todo deseo busca satisfacer una carencia; que es lo mismo que el hecho de que todo deseo busque, en el fondo *extinguirse a sí mismo* siendo satisfecho. Y, así, en última instancia, todo desear, en cierto modo, no busca otra cosa que su “*autoextinción*”. Porque si todo deseo busca anular una carencia que le origina, entonces, el “desear” mismo no es otra cosa que la voluntad de anular la falta y la carencia de las cuales parte dicho desear. El deseo busca anular una carencia y, en última instancia, el “desear” busca anular la carencia toda.

Todo desear, en el fondo, busca la autoextinción de la carencia y con ella, del deseo mismo porque quien desea dejar de carecer de “esto”, desea en realidad *dejar de carecer completamente*. Dejar de carecer ya no de aquello en particular sino de *todo*. Y es que, insistamos, si sólo se desea lo que no se tiene, entonces sólo puede extinguirse dicho anhelo teniéndolo finalmente todo. De otro modo, el deseo, tan pronto como sea colmado, habrá de regresar con nuevas faltas por saldar. Por eso, el desear, a la base, siempre busca la anulación de toda otra falta para así, anular toda otra necesidad y deseo. Busca, repitamos, tenerlo todo. Y habrá que agregar, una vez teniéndolo todo, habrá que tenerlo sin posibilidades de perderlo; habrá que tenerlo para siempre. Porque quien ha encontrado lo que buscaba, siempre desea conservarlo; y conservarlo siempre. Quien busca saldar una carencia, en el

⁸⁴ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, Fondo de Cultura Económica, España, 2005, p. 287.

fondo, busca saldarlas todas por *entero* y *definitivamente*, sin posibilidades ya de volver a carecer. Por eso, la única manera de anular todo deseo es anular toda carencia y definitivamente.

Sucede que si todo deseo busca anular definitivamente la carencia que le origina; en cierto sentido, la acción de desear oculta, como le hemos dicho ya, la búsqueda mucho más ambiciosa de *anular toda carencia*. Y si la carencia que busca anular el desear proviene, precisamente, de la incompletud del ser deseante, entonces, no hay deseo que no busque *anular la incompletud*. Que no es otra cosa que el hecho de que todo desear oculte un anhelo por *completud*. Por eso, todo deseo busca dejar a un lado, definitivamente, la *finitud*. Y con ella, necesariamente, una condición finita, una condición insuficiente y, también, implícito en todo ello, una *condición mortal*. Por eso, el desear busca anular para siempre la carencia y así, tenerlo todo y sin posibilidades de perderlo. Todo y para siempre... Es decir, tener definitivamente todo.... Pero esto jamás resulta posible. Y ahí uno de los rostros de la tragedia que venimos describiendo. Volveremos a esto más adelante.

Si bien, a partir de su propia filosofía y, por ello, mediante un camino distinto al que planteamos, Schopenhauer llega a una posición muy cercana a la que describimos.⁸⁵ Para el filósofo de *El mundo como voluntad y representación*,

⁸⁵ Schopenhauer arriba a este punto por un camino distinto. Parte de la idea de que la *Voluntad* (Vid. *supra*. Nota 58) que fundamenta al mundo y la Vida, resultan inseparables en tanto que la Vida no es otra cosa que la manifestación de la Voluntad. Escribe: «*Como la voluntad es la cosa en sí, el contenido interno, lo esencial del mundo, y la vida es el mundo visible, el fenómeno, que es tan sólo el espejo de la voluntad, entonces la vida acompañará a la voluntad tan inseparablemente como el cuerpo acompaña su sombra.*» (Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Vol. I, ed. cit., p. 369) Precisamente por ello, a partir de la liga entre Voluntad y Vida, toda volición individual; *a priori*, no puede hallarse libre de dicho lazo. En este sentido, toda volición individual es, al mismo tiempo, *voluntad de vivir*. Ahora bien, dicha Voluntad, manifestándose en la individualidad durante el instante que dura una vida humana, encuentra un lugar privilegiado en la *volición*, en el *querer* individual. Sólo en este rostro del querer se manifiesta la Voluntad con la posibilidad de ser autoconsciente, y de dicha conciencia parte

el impulso metafísico que se manifiesta en todo querer individual, no puede hallarse separado de la vida. En este sentido, para Schopenhauer, la Voluntad que se manifiesta en todo desear es también la fuerza que impulsa a vivir, la fuerza que impulsa a permanecer en la existencia; y permanecer, necesariamente, indefinidamente en ella.

Nada se puede hacer contra esta voluntad, es un impulso ciego e incesante dispuesto siempre a vencer cualquier obstáculo con tal de “permanecer en la vida”. Así, no hay desear libre del deseo de vivir, afirma. Y es que, querer es, primordialmente, *querer vivir*. Voluntad, escribe, es “*voluntad de vivir*”. En palabras del filósofo: «*lo que la voluntad quiere, siempre es la vida [...] así viene a ser una y la misma cosa, sólo un pleonasma, decir sin más “la voluntad” en vez de “la voluntad de vivir”.*»⁸⁶ Desear es, en el fondo, un perpetuo afán de vida.

La vida, pensará Nietzsche en sus últimos años, es *voluntad de poder*.⁸⁷ Deudor de la filosofía schopenhaueriana, en más de un aspecto dicho término puede asociarse a la voluntad de vivir del filósofo. Sin embargo, las diferencias entre ambos conceptos son también relevantes y el mismo Nietzsche fue consciente de ello al criticar a la voluntad de vivir

la propuesta ética del filósofo. En este punto, también, radica su pesimismo. Schopenhauer declara que, siendo la *voluntad* un impulso sin sentido y ciego, aquel que logre ser consciente de la irracionalidad de todo desear (y que sea también lo suficientemente decidido, en este caso, el filósofo según nuestro autor), deberá renunciar al deseo y, así, implícitamente, buscar deliberadamente renunciar a la misma “voluntad de vivir”. Para ello, Schopenhauer plantea una serie de pasos que van del conocimiento, la contemplación artística y la compasión, sucesivamente, hasta a completa renuncia. Mediante estos pasos, aquel que logre ser consciente del fundamento de todo lo real y el sufrimiento que implica, deberá entregarse al ascetismo, a la resignación y, en última instancia, a la renuncia a la vida.

⁸⁶ *Ibid.* p. 369.

⁸⁷ Suspendido prematuramente su desarrollo debido a la enfermedad, el tema de la “voluntad de poder” nietzscheano es, sin duda, uno de los temas más oscuros y controversiales de la obra del filósofo alemán. No nos resulta posible abordarlo con profundidad, sin embargo, creemos que no presentarlo aunque sólo sea someramente descuidaría el planteamiento que aquí desarrollamos. Así, pues, nos limitamos a presentar del modo más general el tema. Para ahondar en torno a este tema: *Cf.* Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 2006.

schopenhaueriana. Entre sus diferencias, por ejemplo, podemos mencionar a la valoración de la vida de la cual parte cada una respectivamente. Mientras que para Schopenhauer la vida no puede ser considerada un valor en ningún momento, la valoración por parte de Nietzsche de esta última resultará, en comparación con a primera, excesiva. ¿En qué consiste dicha voluntad?

Para Nietzsche, la Voluntad de Poder no constituye una propiedad de los seres, sino la esencia misma de todo cuanto es, es decir, de todo cuanto vive. El ser no es otra cosa que Voluntad de Poder [...] En este sentido, todo ser (no sólo el hombre) es esencialmente una voluntad dominadora y creadora [...]⁸⁸

Así –a muy grandes rasgos y procurando evitar entrar en los aspectos más oscuros del concepto–, para Nietzsche, la voluntad de poder es una fuerza impulsora presente en todo. Escribe el filósofo: la *voluntad de acumular fuerzas* es algo indispensable para el fenómeno de la vida; la nutrición, la generación, la herencia, la sociedad, el Estado, las costumbres y acaso el cosmos mismo se rigen por esta constante. «*La vida, como forma de ser conocida por nosotros, es, específicamente, una voluntad de acumular fuerzas; todos los procesos de la vida tienen en este caso su palanca: nada quiere conservarse [sin expandirse], todo debe ser sumado y acumulado.*»⁸⁹ Para Nietzsche, la voluntad de poder es una fuerza vital y orgánica siempre sedienta de *expandirse*, siempre sedienta de “más”. Y es que el querer, piensa el filósofo, es siempre “querer ser más”. Para Nietzsche, la voluntad de poder es una voluntad absolutamente activa, siempre constructiva y creadora, siempre buscando extenderse. En este sentido, es una voluntad completamente “artista”. Para Nietzsche, toda vida siempre quiere más. Toda vida, piensa el filósofo, busca expandirse. Toda vida siempre quiere más vida. Y por eso que, en última instancia, todo está condenado a regresar, condenado a repetirse.

⁸⁸ Dolores Castillo, «Prólogo» en; Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, ed. cit., p. 13.

⁸⁹ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, ed. cit., p. 463.

Porque todo es “voluntad de más”. Por eso, nada nunca descansa. Por eso, sedienta la creación de más, “todo vuelve”.⁹⁰

Miguel de Unamuno hará suyas las palabras de Spinoza: cada cosa se esfuerza en cuanto está en ella, en perseverar en su ser; el esfuerzo con que cada ser se esfuerza en perseverar en su ser no implica tiempo definido, sino indefinido; el alma se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida y consciente de dicho esfuerzo... Es esto lo que el filósofo holandés entiende por *conato*. En palabras del filósofo: «*El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no es nada aparte de la esencia actual de la cosa misma.*»⁹¹ Influenciado por dicha noción del filósofo judío así como por Nietzsche y Schopenhauer, en tono trágico escribe el español: tenemos “hambre de inmortalidad”; tenemos “sed de ser”, sed de ser más y de serlo siempre y sin término; tenemos “sed de vida eterna”... No queremos morir nunca, queremos siempre ser, vivir siempre. Y dicho anhelo es la esencia misma de nuestro ser...

Lo queremos todo o nada. «*De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás.*»⁹² Y es que, en el fondo, a “¡todo o nada!”, escribe, se reduce nuestro anhelo. Porque nos resulta imposible imaginarnos “no existiendo”; simplemente, no podemos concebirlo. Y no podemos evitar ser ambiciosas porque: «*Ni eso es orgullo,*

⁹⁰ Nos referimos a la doctrina del eterno retorno nietzscheano. A grandes rasgos, según esta idea, no habiendo meta o fin alguno en este universo y siendo así, en última instancia, solamente un eterno devenir (pues si así no fuera, necesariamente tendría una meta); toda configuración dada en este universo de tiempo infinito, necesariamente habrá de repetirse. El universo, el Ser, es voluntad de poder, siempre quiere más, nunca se detiene, por eso, agota toda posibilidad, todo posible y, una vez hecho, siempre vuelve a comenzar. Por eso, no hay posibilidad alguna que no hayamos vivido en el pasado, en otras vidas en otros ciclos. Hemos sido todo desde siempre. En este mundo y no más allá de las estrellas, hemos sido cada una de nuestras posibilidades y volveremos a serlo infinitamente. Es por eso que todo en este mundo se halla interrelacionado. Por eso, decir sí a un sólo instante de nuestro presente, es decir sí a las infinitas posibilidades pasadas y futuras que lo han hecho posible. *Vid supra*. Nota 64.

⁹¹ Baruch de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 111.

⁹² Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Alianza, Madrid, 2003, p. 58

*sino terror a la nada. Tendemos a serlo todo, por ver en ello el único remedio para no reducirnos a la nada.»*⁹³ Este deseo imposible de saciar, este apetito, piensa el español, satura a todo lo viviente; que el universo es hijo, escribe, del instinto de conservación. Y así, toda vida tiende a buscar vivir y siempre vivir, a ser y ser cada vez más, y ser sin término.

Hombre es deseo. Hombre es deseo porque hombre es carencia y conciencia de ella. Y consciente, hombre es también necesidad y voluntad de saldarla. Saldar una condición, saldar una ausencia. Por eso, hombre es deseo de completud. Porque todo desear busca, en última instancia, lo hemos dicho ya, saldar definitivamente toda falta. Es decir, todo desear esconde un anhelo de completud, un anhelo de “ser más” cada vez hasta tenerlo todo; anhelo de teniéndolo todo, jamás perderlo, tenerlo todo indefinidamente; anhelo de jamás dejar de ser, jamás morir... Schopenhauer, Nietzsche, Unamuno y Spinoza, todos ellos y otros tantos; fueron capaces de vislumbrar esta misma situación. Y cada uno de ellos, a su manera, intentó dar cuenta de ella. Todos ellos comprendieron que el ser del hombre se halla atado al deseo y que, junto a éste, marcha desde siempre un anhelo mucho más profundo pero también, mucho más elemental: un anhelo de saldar para siempre nuestra insuficiencia, estar completos y, así, jamás morir.

Finalmente, es necesario mencionar que Platón –anticipándose a todo y a todos–, pareció tener esto presente. Porque definiendo al ser humano como Eros y así, definiendo al ser humano como deseo, el filósofo también comprendió que late dentro del ser humano la búsqueda perenne por triunfar sobre la finitud y la muerte. Escribe el filósofo: «[...] *la naturaleza mortal busca, en la medida de lo posible, existir siempre y ser inmortal.»*⁹⁴ Y es esto, precisamente, lo que es Amor: búsqueda de inmortalidad, búsqueda de eternidad. Y el hombre, recordemos, es Amor; el hombre es Eros.

⁹³ *Ibid.*, p. 74 y 75

⁹⁴ Platón, *op. cit.*, 207d.

El amor es por naturaleza *a-thánatos*, principio de *inmortalidad*. [...] Desde el deseo, y por el deseo mismo, el amor es acercamiento interminable entre los seres humanos, producción constante de vida y producción constante de obras.⁹⁵

Y así, somos deseo de *in-finitud*. Deseo de totalidad, de unidad y de ser. Anhelo de no-fisura, anhelo de eliminar nuestras carencias, anhelo de no-escisión... Somos hambre de ser; hambre de serlo todo y serlo por siempre... En otras palabras, somos incansable búsqueda que anhela *dejar de desear*; es decir, que anhela saldar toda ausencia para anular, así, todo deseo. Lo cual, no es otra cosa que de *dejar de carecer*. Lo cual, no es otra cosa que anhelar *hallarnos completos* y permanecer, así, de manera indefinida. Tener todo, ser todo...; y que esto sea así por siempre... Sólo así puede colmarse nuestro deseo y saldarse la carencia. Sólo así puede consumarse y extinguirse nuestro anhelo. Sólo así es posible dejar de desear. Y es que sólo siéndolo *todo*, y siéndolo sin límites, pueden quedar atrás nuestras fisuras –esas mismas que nos hacen desear rebasarlas–; y con ellas, quedar atrás nuestra insuficiencia.

Y así, somos hambre de rebasar nuestra limitación y nuestra impotencia, y siendo todo y siéndolo siempre, jamás morir, jamás dejar de ser... Somos búsqueda y deseo. Búsqueda por la completud que se evidencia ante nuestra conciencia y que somos capaces de sentir que no poseemos y, sin embargo, anhelamos poseer. Somos hambre, somos deseo, somos Eros. Pero al final, querámoslo o no, junto con el deseo que nos constituye, *somos también imposibilidad de hallar* lo que buscamos. Y acaso pueda ya comenzarse a vislumbrar nuestra tragedia. Porque a pesar de todo anhelo, *somos impotencia, somos finitud*; y no podemos evitarlo.

Sucede que nuestra vida se halla definida por la finitud, la impotencia y la muerte. Éstas nos conforman, nos constituyen y nos hacen ser; *son parte inesperable de nuestro ser*. Y, sin embargo, anhelamos tenerlo y serlo todo. Y, así, *anhelamos lo que no podemos. Anhelamos dejar de ser lo que no*

⁹⁵ Juliana González, *op. cit.*, p. 75.

podemos dejar de ser... Lo queremos todo y, sin embargo, es muy poco lo que podemos...

Sucede que más poderosas que el deseo son nuestras posibilidades. Esas posibilidades que casi podemos palpar, esos límites que a la vida y sus carencias nos constriñen. Ésas que nos muestran a cada instante, que nuestro deseo de completud jamás podrá lograrse. *Porque no somos eso*. Porque no somos, ni fuimos ni seremos completud, inmortalidad o *in-finitud*... Por el contrario, en esta vida –que no podemos dejar de repetir: es lo único de lo que realmente disponemos y así, lo único que aquí y ahora puede interesarnos–, en esta vida somos devenir, somos temporalidad, somos finitud y muerte. Y es esto lo único de lo que disponemos.

Y así, diremos que somos deseo. Y somos deseo –recordemos a Platón, Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche y Unamuno–, deseo sobre todas las cosas, de vida. Pero a la vez, somos un afán perpetuamente insatisfecho. Porque somos finitud y, precisamente por ella, somos imposibilidad de saciarnos. Somos *deseo de vida pero a la vez, imposibilidad consciente de encontrarla*. Por eso también, somos *contradicción*... Y es esta tensión, como veremos adelante, la base del sentimiento trágico de la vida que aquí esbozamos: la tensión entre nuestros más profundos deseos y la consciente y casi tangible imposibilidad de realizarlos.

3.1.2. La libertad

Hay algo que parece haber caracterizado el camino del hombre a través del tiempo. Se trata de un profundo sentimiento de soledad. Y es que el ser humano, no lo olvidemos, por varias razones es distinto a toda otra criatura en este mundo. Escribe Albert Camus: si supiéramos que el universo es capaz de amar, capaz, quizás de sufrir; entonces, tal vez este dolor se aquietaría... Es decir, si por un momento fuéramos capaces de saber que alguien más en este infinito universo vive, piensa y siente como lo hacemos nosotros, entonces,

quizás por instantes hallaríamos consuelo. Quizás –escribe el francés–, quizás entonces al final “reconciliaríamos”. Sin embargo, por más que se anhele una respuesta, el hombre –no dejaremos de insistir en ello pues, precisamente en ello se asienta parte del sentimiento que esbozamos–; el hombre se encuentra solo. Solo tanto en sus alegrías como en sus tristezas; igualmente solo en sus anhelos como en sus temores; igualmente solos desde el día en el que nos supimos hombres.

Finito, consciente de ello y capaz de padecer cuanto esto conlleva; sólo al hombre ha sido dado vivir con su condición ante los ojos. Empero, queda preguntarnos ¿qué más revela todo esto? ¿Qué más arraiga esta condición? ¿Qué más implica?⁹⁶ Y es que, como ya veremos, junto con la finitud que le constituye, la conciencia de ésta y la capacidad de padecerlas; el hombre carga también con la necesidad de *elegirse* frente a dicha incompletud y *construirse*, así, a cada paso. *Abierto* su ser “ante la posibilidad”, el hombre es *libre*. Es libre –en tanto que su posibilidad más inminente, la muerte, no arribe–, es libre para construirse a sí mismo frente a la vida que le confronta a cada instante. Y esto, nos queda ahora por ver, nos es tan constitutivo y definitorio, como también grande y a la vez terrible.

Todo cuanto alguna vez ha nacido –lo hemos dicho ya–, carga ya desde siempre la inexorable necesidad de perecer; que nada se halla libre del devenir y del cambio que sólo acaban con la muerte... Empero, sólo el hombre es consciente de ello. Sólo él es consciente de su situación frente al mundo. Sólo él consciente de la condición temporal y finita que carga su ser desde nacido.

Sucede que en el mundo natural, lo hemos dicho ya, en el resto de la naturaleza, no hay *conciencia*. No la hay, cuando menos, al nivel en el que ésta existe en del ser humano. Recordemos las palabras de Bataille: salvo el

⁹⁶ A lo largo de este apartado partiremos de la expuesto anteriormente por lo cual, constantemente se hallaran referencias a lo dicho más arriba. *Vid. supra.* 2.1. La condición humana.

hombre, frente al mundo natural, el resto de las criaturas son agua dentro del agua...⁹⁷ Inconscientes, no hay en ellas nada que las *escinda* del orden natural. Y así, no habiendo diferencia alguna entre el mundo natural y los seres que lo habitan, dicho mundo y sus seres son “una y la misma cosa”. Y, sin embargo: «*Sólo en el hombre actúa distintamente esta tendencia de la naturaleza, pues en él se rompe a través del conocimiento y de la voluntad libre.*»⁹⁸

Sucede que a diferencia del animal o la planta, el hombre es un extraño frente al mundo natural que le rodea. Y es que sólo él ha despertado, mediante su conciencia, para encarar a un mundo insuficiente que desde siempre ha dormido en la inconsciencia de su finitud. Escribe Rüdiger Safranski: a diferencia del resto de las criaturas, la conciencia humana:

«[...] se desgaja, se erige con libertad ante un horizonte de posibilidades.
[...] En relación con esta situación precaria del hombre, la tradición filosófica habla de una “falta de ser”.»⁹⁹

Y ciertamente, la conciencia de su propia finitud diferenció al ser humano para siempre del resto de las criaturas. Porque: «[...] *cuando el hombre recibió la libertad de elección, tuvo que perder la inocencia del devenir y del ser.*»¹⁰⁰ Y desde entonces, habiendo perdido su inocencia y con ella, la inmanencia del resto de las criaturas con el mundo; el hombre ha tenido que construir su propio camino... Y es que dicha conciencia, insistamos en las palabras del filósofo, colocó al ser humano en una posición única frente al mundo que le envuelve: *le colocó frente al horizonte de lo posible*. Y he aquí que en dicho horizonte habremos de encontrar uno de los planos fundamentales para comprender la “falta de ser” del ser humano. Y en ello, como ya veremos, habremos de hallar también uno de los planos fundamentales para comprender la aflicción del ser humano frente a la vida: el plano de la *libertad*. Detengámonos a considerar todo esto.

⁹⁷ *Vid. supra*. 2.1.2. La conciencia.

⁹⁸ Juliana González, *op. cit.*, p. 31. El subrayado es nuestro. Nótese, una vez más, el hecho de que el conocimiento implica conciencia, así como ésta implica libertad.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 13. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁰ Rüdiger Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, Barcelona, 2005, p. 23.

El ser del hombre –recordemos las palabras de Heidegger–, es in-conclusión, es no-totalidad... El hombre –continúa el filósofo– es un “ser relativo a una posibilidad”... Empero, aun queda mucho por decir y, ciertamente, el mismo Heidegger habrá de llevar esta idea aún más lejos. Porque, como hará notar el filósofo alemán, el ser humano es mucho más que sólo in-conclusión e incompletud. ¿Qué más es, entonces, el ser del hombre?

Para Heidegger, precisamente en virtud de dicha in-conclusión y no-totalidad y sobre todo, porque el hombre es consciente de todo ello; precisamente por ello, el ser del hombre también es “apertura”. ¿Apertura ante qué? Parafraseando al filósofo alemán: *apertura ante las posibilidades que entraña su ser mismo*. Apertura ante la posibilidad que, hay que agregar, *necesariamente es consecuencia del propio inacabamiento* de nuestro ser. Y es que de dicho inacabamiento se sigue el hecho de que nuestras posibilidades –las posibilidades del ser humano en cuanto tal–, se hallen igualmente inacabadas, igualmente incompletas. Es decir, que “inacabado”, el hombre “no es” todo lo que “puede ser” y así, evidentemente, siempre puede ser “algo más” de lo que actualmente “es”. Dicho de otro modo, que inacabado el ser del hombre, en éste *siempre existen posibilidades por tomar*. Por eso, como afirma el filósofo, inacabado, el hombre es apertura ante lo posible.

Así, falto de ser y, sobre todo, consciente de ello, el hombre es un ser abierto ante la posibilidad. Pero, al mismo tiempo, precisamente *porque es consciente* de las posibilidades que se erigen frente a sí mismo –como ha afirmado Safranski–, el hombre es también *necesidad de elección*. En otras palabras, el hombre *no puede* evitar *elegir*. ¿Elegir qué? Elegir su “siguiente posibilidad” por realizar. Porque incluso el hombre que decide “no decidir” y así, no tomar posibilidad alguna; incluso ese hombre “está siendo consciente de que ha decidido”, precisamente, “no elegir”.¹⁰¹ Y así, aunque no lo desee, está

¹⁰¹ A esta elección de una “no elección” Sartre habrá de llamarla “mala fe”. Para más sobre este punto: *Vid. infra*. Nota. 144.

eligiendo una posibilidad: aquella que consiste en persistir en una posibilidad dada. En otras palabras, dicho hombre también está haciendo una elección.

De este modo, el ser humano debe elegir pues ésta es la inevitable consecuencia del hecho de ser una criatura consciente de su posición frente a la vida.¹⁰² La conciencia de su propia finitud le abre frente al horizonte de lo posible y así, ante la necesidad de elegir. En otras palabras, el hombre debe elegir porque es consciente de la finitud de su ser y, así, es consciente del hecho de que siempre existen otros “posibles” abiertos frente a su propio ser y, más aún, que precisamente por ello, aun su ser actual es sólo una “posibilidad más entre otras tantas”. Así, el hombre carga dentro de sí la inevitable necesidad de tomar sobre sus hombros, conscientemente, su siguiente posibilidad. Y así, también, por ello, forzado a elegir, inmerso en la ineludible necesidad de hacer la elección de su siguiente paso, como veremos, el hombre es libre.

El ser humano es apertura frente a distintos “posibles” nunca dados de antemano. Y, así también por todo ello, el hombre es libertad. Porque la conciencia de la propia incompletud, la conciencia del propio inacabamiento y de nuestra inevitable insuficiencia implica, al mismo tiempo, nuestra inexorable libertad. El hombre es libre porque, consciente de su propia incompletud y la apertura ante lo posible que ésta acarrea, se ve forzado a dibujar su propio sendero entre los caminos que se abren ante sus ojos y decidir sus propios pasos. Y es que sólo una criatura que debe elegir su camino, es libre. En otras palabras, el ser humano es libre porque, una criatura consciente de su incompletud –una criatura consciente de la apertura de su ser

¹⁰² Esta es la razón de que, precisamente, la finitud y más aún, la muerte, sean la condición de posibilidad de la libertad del hombre. La libertad sólo es tal en tanto que no toda posibilidad es realizable y así, forzosamente hay que discriminar entre éstas: “hay que elegir una posibilidad y no otra”. Como puede verse, precisamente el hecho de que no toda posibilidad pueda ser tomada es consecuencia de la finitud del que las toma. ¿Qué sería una libertad sin una restricción para elegir sus posibilidades, es decir, *sin estar imposibilitado* para tomarlas todas? Esta restricción, en el hombre es la muerte. Es ella la que le obliga a elegir entre realizar esto y no lo otro, pues por ella nuestra posibilidad de elegir es finita.

frente a lo posible—; una criatura así, necesariamente debe elegir su propia posibilidad.

Así, el hombre es libre, insistamos por última vez, porque finito y consciente de su finitud, posee en virtud de ello un ser abierto, un ser susceptible de ser siempre alterado, un ser en construcción. De este modo, posee un ser abierto igualmente tanto a las más ricas posibilidades como, también, abierto frente al fracaso. Pues ya veremos que, ciertamente, también el fracaso es una posibilidad abierta frente al hombre. Así, no pudiendo “serlo todo” y siendo consciente de ello, no queda más que elegir entre lo posible. No pudiendo recorrer todos los caminos y sobre todo, consciente de ello, entonces sólo queda elegir alguna posibilidad entre otras tantas que jamás serán tomadas. Y siempre, se quiera o no, inevitablemente se debe elegir una de ellas.

Por dicha libertad, el ser del hombre debe *construirse*. Y es que ya veremos que, en el caso del ser humano, no existen esencias dadas; no existe ninguna esencia humana dada *a priori*. A diferencia del resto de las criaturas, no hay ninguna naturaleza concreta dada al ser humano, no carga dentro de sí naturaleza alguna. Por el contrario, ésta siempre depende de lo que cada hombre en particular decida hacer con su propio ser a partir de su condición en común. El ser humano carga sobre sí la responsabilidad de construir su propio ser. Y así, lo quiera o no, debe *elegir y construir* su propio sendero. Sin embargo, como escribe Kierkegaard, la libertad es como el vértigo... Y ciertamente, hallándose abierta por igual tanto a las más grandes posibilidades como también, ante las más terribles; la libertad humana entraña dentro de sí el peso de una vertiginosa y abrumadora *responsabilidad*...

Es célebre de la sentencia de Jean Paul Sartre: la existencia precede a la esencia. Y es que, según explica el filósofo francés, la existencia precede a la esencia porque, al menos en el caso del hombre, el hecho de existir viene mucho antes que el hecho de poder “definirse” como algo —sea lo que sea aquello en lo cual esto consista—. El animal o la planta, continúa, aun antes de

nacer encajan ya en una descripción *precisa e invariable*, una descripción *a priori* capaz de dar cuenta de su ser. Antes de nacer el animal o la planta ya son “esto” o “esto otro” y no son “aquello”. Es decir, una esencia dada precede a su existencia y así, *a priori* son ya una posibilidad concreta. *A priori* e invariablemente, su ser se encuentra dado. En este sentido, su ser se halla *pre-determinado* –por decirlo de algún modo–; y así, no puede hallarse “abierto” ante la posibilidad de ser distinto. Su ser se halla “cerrado” frente a lo posible.

Empero, el ser del hombre es radicalmente distinto. Al nacer, salvo la condición que prefigura el marco dentro del cual habrán de desarrollarse sus posibilidades –como el hecho de que éstas siempre se hallan inscritas en el tiempo o el hecho de que éstas no pueden ir más allá de lo que el hombre puede–; al nacer, el hombre aún no carga dentro de su ser nada que sea capaz de describirle de manera universal. Si bien el hombre nace poseedor de una condición, lo hemos dicho atrás, la condición humana; no obstante, dicha condición *no debe* confundirse con una *naturaleza a priori* al modo en el que la poseen el resto de las criaturas.¹⁰³ Y es que, si bien en el caso del resto de

¹⁰³ Es muy importante tener clara la diferencia que manejamos entre el término *naturaleza* y el término *condición*. Por *naturaleza* entendemos una *esencia* dada, un “ser” dado *a priori*. Por otro lado, si bien por *condición* entendemos una realidad delimitada también *a priori*, asumimos que dicha realidad *no se compromete* (a diferencia del primer término) con un “ser” o una esencia universal ligada a ésta. Dicha condición, por el contrario, *sólo demarca el terreno dentro del cual* se habrá de desarrollar una existencia que, sin embargo, no se halla universalizada de antemano. *Vid. supra*. 2.1. La condición humana.

Dicho de otra manera, partimos de la asunción de que al hablar de una *naturaleza* particular, no es posible referirnos a distintas posibilidades abiertas por igual, pues precisamente, *el término naturaleza apela a una posibilidad tomada de antemano e invariable*, una posibilidad “concretada *a priori*”. Por otro lado, partimos también de la asunción de que *al hablar sobre una condición* (si bien como hemos señalado, nos referimos a una serie de realidades y limitaciones *a priori*), *apelamos al “marco” dentro del cual sí resulta posible el desarrollo de una serie de posibilidades distintas*, siempre abiertas y tan variadas como indeterminadas. Así, por ejemplo, diremos que la *naturaleza* del animal salvaje es “acechar a su presa”, “atraparla”, “devorarla”, etc; y dicha posibilidad tomada (la posibilidad que consiste en ser un cazador) resulta única e invariable en todo animal salvaje, pues todo animal semejante realiza siempre esa misma posibilidad y no otra. Dicha posibilidad se halla prefigurada de antemano en su ser y es invariable. *El animal salvaje tiene una naturaleza determinada*. Por el contrario, si bien la condición del

los seres vivos dicha naturaleza se halla atada a una esencia precisa; sin embargo, la condición del hombre no se compromete con esencia alguna. Por el contrario, dicha condición es tan sólo el marco dentro del cual su esencia habrá de *construirse*.

Así, nace, vive sin nunca ser capaz de rebasar sus límites y muere el hombre; es consciente de su posición dentro del mundo; razona, padece... Y si bien tal *condición* determina hasta cierto punto sus posibilidades; sin embargo, dichos rasgos no conllevan ninguna esencia humana *a priori*. Si bien existe una condición determinada que delimita nuestras posibilidades; empero, ningún rasgo de dicha condición implica la realización de alguna posibilidad particular para todo ser humano. En este sentido, mientras que el ser del animal se halla siempre *pre-determinado*; en el caso del hombre su ser es siempre *in-determinación*. E, indeterminado, recordemos, el hombre es apertura.

De este modo, no hay en el ser del hombre esencia alguna que permita definirle al modo en el que es posible definir el ser de cualquier otra criatura. A diferencia de todas éstas, el ser humano no posee una esencia *a priori*, precisa e invariable. Por el contrario, en el caso del ser humano: su esencia

hombre es universal y *a priori* y si bien le obliga a hallarse inmerso en una serie de realidades y limitaciones a las que atrás nos hemos referido; a pesar de todo, el hombre es libre para elegir, *dentro de los límites de su condición*, la posibilidad que cada ser humano en cada caso concreto desee. Dentro del marco de posibilidades prefiguradas por su condición, el hombre sí puede elegir ser esto y no ser aquello, hacer esto y no hacer esto otro, tomar esta posibilidad y no aquella otra. En el caso del hombre y, a diferencia del animal o la planta o todo otro ser vivo conocido, sus posibilidades se hallan abiertas. Y es que, repitámoslo, *aunque el hombre tiene una condición que lo configura, de ésta no se desprende una naturaleza en particular*.

Así, pues, partimos de la idea de que el término naturaleza, por definición, *se cierra* frente a los distintos posibles; puesto que siempre se refiere a un posible “ya dado”, “ya tomado” de antemano e invariable. A diferencia suya, el término condición *se halla abierto* ante la posibilidad. Porque, si bien dicho término implica necesidad y universalidad en cuanto a las limitaciones y realidades que envuelven al ser del hombre; empero, dicho término no se compromete con posibilidad alguna dentro de tales limitaciones y realidades. Por todo esto, como se verá adelante, dicho término resulta ser aquel que mejor puede caracterizar la oposición entre el hombre y el mundo natural que tratamos de esbozar. *Vid. supra*. Cita 10.

sucede a su existencia. Es decir, su esencia es posterior a su existencia. Dicho en palabras del francés: en el caso del hombre, la existencia precede a la esencia. Y por ello:

Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podría 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.¹⁰⁴

El hombre, escribe Sartre, es *proyecto*. El ser humano, continúa el francés, es un proyecto que se vive subjetivamente y para él, nada existe previamente; y es que, por más que lo desee, no hay nada en el cielo inteligible ni en lugar alguno que sea anterior a su elección y que, así, sea capaz de salvarle de su propia libertad; el hombre es lo que *proyecte* ser. *El hombre es proyecto de sí mismo*.

Acaso sea ésta la razón por la cual, hasta el día de hoy, no ha habido “definición” del hombre capaz de satisfacer por entero a aquellos que define. Porque, proyecto en interminable construcción y siempre susceptible de ser cambiado, el hombre siempre ha podido ser tanto el portador de las mejores cualidades como, también, un lobo para el hombre; una encarnación de la fuerza divina, si así se sueña, como también un ángel caído realizando su propio infierno... Y es que, en última instancia, no parece haber dentro del hombre “bondad”, “maldad”; “belleza”, fealdad”; “virtud” o “vicio” *a priori* – independientemente de lo que entendamos por dichos términos–. Es decir, *a priori* –tal y como exige la caracterización–, no parece haber dentro del ser del hombre nada de aquello con lo cual hemos tratado de caracterizarle a través del tiempo. Por el contrario, “abierto” ante las posibilidades, el hombre es libre de construir su propio sino. «*El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, [...] el hombre no es otra cosa que lo que él se hace.*»¹⁰⁵ Es decir, el ser humano es la única criatura que *debe* elegir cuanto él mismo habrá de ser. Así, debe elegir y en esa elección debe

¹⁰⁴ Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Quinto Sol, México, 1999, p. 40.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 33.

elegirse en libertad. Pero sobre todo, como escribe el francés, con cada elección ha de elegirse *al hombre mismo*.

Se elige al “hombre” mismo, y no sólo lo que cada caso particular requiera, porque la “humanidad” –y he aquí la noción central de la idea que planteamos–; la humanidad no puede ser sólo una abstracción. Acaso pudo serlo para algunos de los grandes sistemas filosóficos del pasado¹⁰⁶; empero, como han escrito algunos de los más influyentes filósofos de nuestro tiempo; acaso, efectivamente, en dicho olvido radicó el mayor error de aquellos sistemas hoy caducos. Y es que el “Hombre” o la “Humanidad” o como se les quiera llamar, efectivamente, no son una abstracción. No lo son porque ver en ellos algo más que el hombre concreto que les da sentido, es desviar la mirada de todo aquello que nos hace verdaderamente humanos: nacer, morir, gozar, sufrir... Y más aún, tomando prestadas las ideas de Unamuno preguntemos, ¿qué quieren decir esos nombres pomposos –Humanidad, Progreso, etc–; al margen de los individuos que los fundamentan? ¿Qué es sacrificarse por ellos, sacrificarse por aquel Progreso, o por la Ciencia o por la Humanidad? No quieren decir nada esos nombres; son aire y acaso menos que eso, son vacío. Y sacrificarse en su nombre, como muchos han “soñado” hacer; es sacrificarse por lo fantástico, es consagrarse a una dedicación sin objeto ni sentido. Y es

¹⁰⁶ Pensamos, a modo de ejemplo únicamente, en el sistema hegeliano. Recuérdese que para dicha cosmovisión, el individuo –el individuo concreto, el de “carne y hueso” dicho con Unamuno–; era considerado una especie de “peón” del eterno proyecto encarnado en la Historia. En este sentido, fuera de los designios del Espíritu eterno encarnado en la Humanidad y sobre todo en su historia; fuera de dichos designios, el individuo resultaba completamente irrelevante. Tan irrelevante que ni siquiera dicho camino histórico podía ser construido por “cualquiera”. Por el contrario, según Hegel, la Historia era construida sólo por unos cuantos: los hombres grandes que encarnaban los proyectos del Espíritu. Y una vez cumplida su misión, incluso ellos necesariamente resultaban “desechables” para la marcha de la Humanidad. Así, siempre y cuando el camino histórico de la Humanidad no fuese desviado de su “meta”, todo sufrimiento o sacrificio individual resultaba completamente irrelevante. Este olvido de la singularidad, olvido del padecer de cada hombre en concreto, sería el punto de partida de la crítica efectuada por la filosofía de Kierkegaard y, como puede verse, uno de los aspectos más influyentes de su filosofía sobre otros autores existencialistas como, por mencionar sólo algunos, Unamuno, Sartre, Camus y Jaspers...

que, ¿para quién ha de ser el fruto de dicho sacrificio si todos se hallan a merced de una idea tan solemne como vacía?

La humanidad, el hombre, han de construirse día a día; y ha de hacerse no a partir de designios metafísicos que olviden el cotidiano acontecer. Por el contrario, la humanidad ha de construirse a partir de cada decisión particular, a partir de cada acción, por más pequeña que esta sea. La humanidad se construye día a día a partir de cada acción libre de todos y cada uno de los individuos que la conforman.

Así, no habiendo esencia humana *a priori*, con cada decisión particular ha de construirse lo que el hombre habrá de ser. Sin embargo, en este cotidiano decidir, nunca se trata de elegir solamente lo que “uno mismo” pretende ser. Por el contrario, lo hemos dicho ya, con cada decisión se elige lo que la humanidad toda será. Cada hombre concreto, con cada una de sus decisiones y acciones, habrá de construir lo que es la humanidad que conforma.

Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse elige a todos los hombres. El efecto (*sic*), no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser.¹⁰⁷

Así –independientemente de lo que entendamos por estos términos–, si actuamos viciosamente en tal circunstancia, elegiremos entonces –con dicha decisión y la acción que ésta conlleva–, una imagen del *hombre* viciosa. Es decir, estaremos construyendo una imagen del hombre que es viciosa dentro de “tal” circunstancia. Si actuamos con virtud en esto “otro”, por el contrario, estaremos eligiendo una imagen en la cual el *hombre* puede verse como virtuoso en dicha situación. Si el hombre actúa con lo mejor de sí, estaremos construyendo una imagen en la que el hombre pueda verse a sí mismo con satisfacción. Si actuamos destruyendo al hombre y cuanto lo rodea, estaremos construyendo una imagen en la que el ser humano parezca estar por debajo del resto de las criaturas... Y ciertamente, cualquiera de estas imágenes es capaz

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 35.

de describirnos, porque lo largo de la historia humana, todas estas posibilidades han sido realizadas.

De este modo, del hombre depende elegir cuál posibilidad habrá de realizar. Y con cada elección, no lo olvidemos, el hombre habrá de elegir lo que “decida que *el hombre sea*”. Sin embargo –y es fundamental tener presente esto–, *nunca hay proyectos definitivos ni metas fijas por alcanzar*. Si los hubiera, el hombre, el animal no fijado dicho con Safranski; hallaría dentro de sí algo que no posee: una esencia definitiva. En otras palabras, si el ser humano pudiese alcanzar dichas metas inamovibles, entonces el hombre ya no sería hombre... Por el contrario, inmerso en el devenir dentro del cual se dan su vida y su ser, el proyecto que es el hombre se halla también sujeto al cambio. Por eso, toda construcción humana siempre es susceptible, igual que aquel que la construye, de ser modificada, de ser reconstruida. Y es que todo proyecto humano *es sólo construcción*; así, inevitablemente, tan sólo *cambio y movimiento*. Por todo esto, el hombre no sólo es proyecto sino que, como tal, tiene ante sí siempre abiertas, siempre en construcción, tanto la posibilidad del triunfo como también la del fracaso... Y en este sentido, cada decisión inclina la balanza que es él mismo y nunca deja de moverse.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling¹⁰⁸, al igual que los más eminentes hombres de su tiempo¹⁰⁹, creyó encontrar a Dios “encarnado” en la

¹⁰⁸ En un apartado como éste, dedicado a la “libertad”, no detenernos a considerar la reflexión de Friedrich W. J. Schelling en torno a la libertad resultaría una importante omisión. Particularmente debido a la gran afinidad entre una parte de su pensamiento y la tesis que aquí planteamos.

No podemos evitar, al exponerla, presentar aunque sea algunos fragmentos de la gran especulación metafísica de la cual parte el autor. Y es que (en tanto que las reflexiones que planteamos se basan en dicha especulación) de no hacerlo así, no es posible comprender plenamente el sentido de las reflexiones del filósofo. Así, pues, detengámonos por un momento a considerar las ideas en torno a la libertad del filósofo alemán. Concretamente, prestaremos atención a la última etapa de su filosofía, la llamada “fase positiva” (recuérdese que su filosofía suele dividirse en cinco etapas); y dentro de ésta, particularmente las ideas expuestas en sus célebres *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*. Más específicamente, dentro de ésta última etapa a la cual

Naturaleza. Al igual que ellos, Schelling halló en dicha Naturaleza a un Dios transformado en materia inconsciente esperando, algún día, transmutarse una vez más en espíritu y conciencia plena de sí mismo. Más aún, al igual que sus contemporáneos, Schelling hizo portador al ser humano de la responsabilidad de realizar esta tarea; la tarea más divina entre todas. Sin embargo, a diferencia de aquellos que encontraron en esta “misión cósmica” la “confianza” en una realización segura, inevitable e insusceptible frente al fracaso de los designios de Dios en la Creación; Schelling, por otro lado, frente al optimismo de sus contemporáneos, supo ver su mundo con ojos mucho más cercanos a los nuestros. Y es que la Creación, pensaría el filósofo

pertenece dicha obra, atenderemos de modo particular el gran *giro* que Schelling pareció llevar a cabo a partir del *optimismo* del hegelianismo y los sistemas influenciados por éste (que creyeron encontrar a Dios en la Historia y así, la certeza de una meta humana tan *segura* como divina y satisfactoria). Y es que no debemos olvidar que, mientras dichos sistemas filosóficos confiaron en la completa seguridad del alcance de la meta de la Historia y la Humanidad así como en la *realización* en ella de la *libertad humana*; la última etapa de la filosofía de Schelling, trajo a escena un elemento que nadie hasta antes que él pareció considerar con tanta seriedad: *el riesgo siempre latente de toda libertad*. Independientemente de la especulación metafísica de nuestro autor, es este el punto que en este apartado deseamos destacar.

Con respecto al contraste entre la filosofía de nuestro autor y la filosofía de sus contemporáneos, dicho sea de paso, el caso de Schelling resulta interesante en la medida en que sus primeros trabajos ejercieron una influencia directa sobre la filosofía de Hegel (siendo que suele clasificarse al sistema de éste último como la culminación del “idealismo alemán”; organizado convencionalmente de modo “cronológico-evolutivamente” en Fichte, Schelling y Hegel). Sin embargo, al mismo tiempo, el propio Schelling sobrevivió a Hegel llegando a ser un importante crítico de su sistema a la muerte de éste. Así, nos encontramos ante un sistema filosófico que no sólo influyó en el gran hito que fue el hegelianismo sino que, además, le sobrevivió y le criticó en una última etapa. En este sentido, como algunos estudiosos afirman (*cf.* Leyte, A. y Rühle, V., «Introducción» en; Schelling, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos / Ministerio de Educación y Ciencia, Barcelona, Madrid, 1989); el “idealismo alemán” estudiado a partir del último Schelling como culminación y no Hegel, parece cambiar completamente su semblante. Este cambio, empero, nunca se dio realmente debido a la completa hegemonía que ejerció el hegelianismo a pesar del desarrollo de filosofías posteriores del mismo cariz. Como también se ha señalado, considerar dicho cambio de semblante permite, en ciertos casos, comprender con mayor claridad el paso e incluso la continuación entre la filosofía idealista y las filosofías subsiguientes como las de Schopenhauer y Nietzsche.

¹⁰⁹ Nos referimos a los pensadores afines al idealismo alemán y, en particular, a Hegel y sus seguidores.

en sus últimos años, puede también extraviarse para siempre en el abismo. Dios puede nunca más volver a despertar. Y es que el hombre, en última instancia, debe realizar su misión en libertad, y toda libertad siempre lo es tanto para el bien como para el mal. Por eso, el ser humano puede fracasar en su tarea. La libertad –y es ésta la lección del filósofo que ahora debemos atender–, la libertad es tanto fuente de esperanza como de sombra... Conviene que nos detengamos a considerarlo.

El Dios de Schelling, lo hemos dicho ya, es un Dios encarnado en la Naturaleza. Es un Dios latente en ella, es un Dios que “duerme”. En este sentido, el Dios de Schelling es un Dios “inacabado”. Es un Dios que enmudeció para encarnarse en la *materia* y que, desde entonces, espera algún día volver a despertar; despertar con el advenimiento y la realización del mundo del *espíritu*. ¿En dónde ha de vencer su eterno sueño este Dios? Ya hemos respondido: en el único ser capaz de ser *consciente* de la naturaleza circundante y su divinidad; el ser humano. Porque Dios espera despertar con el amanecer del mundo inmaterial del espíritu; y ese mundo, el de la razón y el pensamiento, sólo al hombre pertenece. Así, sólo el hombre, piensa el filósofo, puede devolver a Dios su naturaleza primera y, en ella, realizar a la divinidad en su Creación. Y realizándola, completarla; completar a Dios y la misión de la Creación.

De este modo, a partir de la filosofía schellingiana, carga el ser humano, sin exageración alguna, un *deber cósmico* sobre sus hombros: el deber de devolver a Dios su plena naturaleza y realizarlo así en su Creación. Acaso Dios despertará completamente, piensa el filósofo, cuando el pensamiento, cuando el *espíritu* que alberga el hombre en su razón, comprenda que en sí mismo se encarna el principio de todo de lo creado. Cuando la razón que encarna el hombre despierte y comprenda que ella misma es el fin de todo lo real. Entonces Dios despertará por completo en la razón que el hombre alberga. He aquí la cósmica tarea del ser humano: permitir que esto suceda. Y mientras tanto, Dios espera. Duerme Dios en la inconsciencia, esperando algún día despertar.

Y, sin embargo, por eso también el Dios de Schelling es un Dios escindido. Siempre en espera, Schelling nos habla de un Dios roto; un Dios *desgarrado* en *materia y espíritu*, desgarrado en conciencia e inconsciencia... Y así, por ello, un Dios sufriente y lacerado. Su dolor es el de su propia desgarradura entre el saber de la razón y el silencio impenetrable de la naturaleza. Dios sufriente y dolido, Dios desgarrado y escindido, sólo espera algún día retornar a su cabal naturaleza. Y así, la Creación entera es constante duelo que desde tiempo inmemorial espera volver a restaurarse. En esta tensión, en este “dolor”, escribe el filósofo, radica el inevitable velo de tristeza que se extiende sobre todo lo creado...

Por ello, el Dios de Schelling no es todo luz. Por el contrario, su Dios es también oscuridad. Se trata de la oscuridad de la parte divina de la Creación que duerme aún en la inconsciencia. Así, palpita en Dios la luz del Ser, pero al mismo tiempo, late dentro de él el fundamento creador de todo lo real, lo que Schelling llama el “fundamento de la existencia”; a saber, un fundamento caótico y carente de regla, una base incomprensible y completamente allende la razón... Y con dicho fundamento, al lado de la luz, palpita dentro del Dios de Schelling la profunda oscuridad. El Mal, piensa el filósofo, proviene de este sustrato umbrío.

Así, la historia de este mundo, piensa Schelling, es la lucha de este Dios por vencer la sombra que palpita dentro de él. El gran drama cósmico es la búsqueda de la Creación por completarse y realizarse saliendo de las sombras de su propio abismo. Buscar despertar del sueño eterno y, así, alcanzar la luz de la conciencia plena... «*Dios ha de desarrollarse todavía desde el fundamento oscuro, que él es, para llegar a ser el Dios de la glorificación, de la santidad. También él recorre en cierto modo una evolución desde lo inconsciente a la conciencia.*»¹¹⁰ El ser humano, no lo olvidemos, es el “lugar” dentro del cual este drama ha de desarrollarse y el camino recorrerse. ¿En dónde? En la libertad del hombre.

¹¹⁰ Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p. 56.

Este es –pensando en palabras de Safranski–, el “drama de la libertad” dentro de la filosofía de Schelling. Porque es, precisamente dentro de la *libertad*, en donde se desarrolla todo el “drama cósmico” de la filosofía del autor. Se trata de un *proceso completamente libre*; se trata de una tarea cósmica que debe ser llevada a cabo por la única criatura consciente de su lugar y misión en la naturaleza y, también por ello, libre. Por eso, el lugar dentro del cual ha de desarrollarse el drama divino es la libertad humana que, como toda libertad, siempre tiene ante sí tanto la opción del bien como la opción del mal; tanto la posibilidad de la realización de los posibles más grandiosos como también la del irremediable extravío. De este modo:

[...] la evolución de la naturaleza es un proceso dramático. Y este drama tiene que soportarse en el hombre, o sea, allí donde la naturaleza ha alcanzado la suprema conciencia. En él puede hacerse consciente y convertirse en acción libre el aspecto negativo de la potencia, lo carente de regla, lo caótico. Por eso en la libertad humana se da la opción de la nada, de la aniquilación, del caos.¹¹¹

De este modo, como escribe Safranski, el Dios de Schelling es similar al capullo de una flor que espera abrirse plenamente. Es un Dios que se busca a sí mismo. El Dios de Schelling es fundamento que busca consumarse. Y, sin embargo, continúa, en dicho Dios late por igual la posibilidad de brotar plenamente como Ser, al igual que también, aflorar acaso como abismo. Y es que, para Schelling, el fundamento creador siempre puede re-absorber todo aquello que ha originado. En este sentido, el fundamento es también siempre la posibilidad de ser abismo. La oscuridad de la Creación, la potencia dentro de la que palpita la posibilidad de ser; puede también ser abismo siempre amenazando con engullirlo todo nuevamente al sitio del cual alguna vez partió. Dios, la Creación, en última instancia, también puede fracasar; puede nunca despertar; puede ser tanto vida como abismo... Y errar así el camino, es el riesgo de la libertad del hombre.

¹¹¹ *Idem.*

Así, pues, el Dios dolido y desgarrado que es el mundo, la Naturaleza irrealizada y rota, la Creación luminosa y a la vez oscura; carga desde siempre un dejo de melancolía, un inevitable dejo de tristeza. Porque encarnando a Dios, el mundo, la Naturaleza y el hombre mismo, cargan también un fundamento oscuro. El Dios dormido de Schelling debe evolucionar desde la inconsciencia hasta la conciencia; debe emerger desde su sombra hasta la luz de la conciencia. Y la cósmica misión del hombre es vencer a esa oscuridad; *su* propia oscuridad, pues él mismo es parte de esa Creación tanto luminosa como oscura. Sin embargo, recordemos, siempre es posible extraviarse en ella. He ahí el gran riesgo de la libertad, y ahí también, la más grande fuente de dolor del mundo. Porque Schelling sabe que el abismo siempre nos envuelve; que todo puede siempre fracasar; que la sombra siempre puede devorarnos. Schelling sabe que el mundo carga desde siempre el infinito dolor de ser una promesa que espera ser cumplida. El dolor de una promesa que se espera y que, sin embargo, no posee la certeza de que habrá de realizarse. Que la libertad, insistamos, es fuente tanto de esperanza como de sombra.

Hace ya 200 años, Schelling reconoció que la libertad es tanto una promesa como una amenaza. Y es que, como escribe Safranski, ciertamente: «*La libertad es en él una oportunidad, no una garantía de éxito. Su vida puede fracasar y fracasar por la libertad. El precio de la libertad humana es precisamente la posibilidad del fracaso.*»¹¹² Declara también: el ser humano, no hallándose fijado a naturaleza alguna que actúe sobre él con necesidad, es libre y así, es libre de elegirse y crear su propio destino. Sin embargo, agrega siguiendo a Schelling, al mismo tiempo siempre tiene frente a sí la posibilidad de elegirse equivocadamente.

De este modo, como agrega Safranski en otro pasaje, debe el hombre intervenir en sí mismo con sus propias manos creadoras y así, dibujar con ellas su propio destino; empero, ¿con qué pauta ha de guiarse? La respuesta es que dicha pauta no existe para el hombre, que no hay respuestas o sentidos más

¹¹² *Ibid.*, p. 23.

allá de él mismo y sus propios pasos. Y así, estamos solos ante nuestra libertad y no podemos rehuir a la responsabilidad y el riesgo que ésta conlleva. En este sentido, bien escribe Jean Paul Sartre: no hay signos en el mundo. Es decir, no hay respuestas allende nuestra condición que esperen ser descifradas. No hay sentidos metafísicos por interpretar. Por el contrario, esto que somos aquí y ahora es todo lo que tenemos. Y con base en ello debemos elegir y asumir nuestra elección. En este sentido, agrega el francés, el hombre carga sobre sí la condena de su propia libertad.

Escribe Sartre: «[...] el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace.»¹¹³ Y es que no existen, agrega el francés, ni detrás ni delante de nosotros, luminosas justificaciones, bellas disculpas; por el contrario, estamos solos, no hay excusas. Y así, conviene insistir, nada ni nadie puede salvarnos de la necesidad de elegir. Como escribe Safranski, aun si Dios existiera, si hizo al hombre el regalo de la libertad, entonces ¿cómo podría permitirse “defraudarla”? Y es que, si Dios existe e hizo al hombre libre, entonces ni él mismo se permitiría intervenir... En este sentido, afirma Sartre: ni Dios podría salvar al hombre libre que *elija* extraviarse. Ni Dios podría salvar al hombre de su libertad... Y así, no parece haber respuestas que nos liberen del peso de nuestra libertad, y aun si las hubiera, ni siquiera éstas parece que nos salvarían... Repitamos la sentencia por última vez: el hombre está condenado a ser libre.

La conciencia nos robó el paraíso...¹¹⁴ Porque consciente, el ser humano renunció a ser agua dentro del agua que era el mundo que le envolvía. Consciente, el hombre perdió la inocencia del devenir, perdió la inocencia del animal inconsciente que es uno con el mundo. Sin embargo, la conciencia trajo al hombre otras cualidades. Y es que sólo consciente, el ser humano pudo

¹¹³ Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 40.

¹¹⁴ *Vid. supra.* a) El paraíso perdido.

vislumbrar por vez primera su condición y con ella, su diferencia frente al mundo. Y así, consciente de su *finitud* y de su *diferencia ontológica* frente al resto de los seres, el ser humano se halló en una “posición” distinta a la de toda otra criatura en la naturaleza. Entre todas, sólo a él fue dado elegir sus propios pasos pues, sólo él, consciente, fue capaz de vislumbrar el horizonte de lo posible. Y así, con la conciencia de su propia finitud, nació su libertad.

Desde entonces, libre, tiene el hombre que elegir, y con elección, carga sobre sus hombros la responsabilidad de construir al *hombre* mismo. Y es que, indeterminado por hallarse alejado del orden natural del mundo; no teniendo la inmanencia del resto de las criaturas con la naturaleza; ni existiendo esencia humana más allá de las estrellas; el hombre debe construir su propio ser y con él, su propio sino. No teniendo al modo del resto de las criaturas una esencia dada, el hombre debe construirla. Y así, libre, es responsabilidad del hombre velar por ese “ser” que por nada ni nadie le fue otorgado. El hombre es, así, proyecto de sí mismo.

El ser humano es un proyecto encomendado a sus propias manos creadoras. Y así, es un proyecto en construcción constante y *jamás definitivo*. Y es que no hay esencia humana capaz de sostenerse más allá de la finitud del ser que la ha creado. Así, siempre en devenir, siempre en construcción, nunca hay posibilidad cerrada frente al hombre. Porque, no debemos olvidarlo, no habiendo esencias fijas, esencias dadas *a priori* para el hombre; toda esencia humana es siempre una *esencia construida* y, como tal, tan efímera como el ser que la construye. Por eso, toda esencia humana, inmersa en el devenir y la finitud propios del hombre, es susceptible de cambiar. Y así, todo cuanto el hombre *elige* ser siempre se halla sujeto al cambio. Porque no habiendo elecciones definitivas ni metas finales por alcanzar; cada elección, errónea o acertada, siempre carga dentro de sí la posibilidad de modificar el proyecto que es el hombre.

Empero, aquel que puede elegir hacia donde habrá de dirigirse, siempre puede, a su vez, extraviar su camino y dirigirse hacia el abismo. Del mismo modo,

libre, el ser humano siempre corre el riesgo de extraviarse en el camino. El hombre es libre tanto para los más grandes triunfos como también, libre para aniquilarse. El hombre es libre también para el fracaso... Así, una velada amenaza siempre palpita dentro de la libertad humana. Dentro de ella siempre palpita el riesgo de que el proyecto que encarna pueda “mal-lograrse”. Todo cuanto somos y cuanto podemos ser, siempre está sujeto a fracasar; que siempre existe el riesgo de tomar la posibilidad equivocada. Y así, tanto el triunfo como el fracaso anidan en el seno de nuestra libertad. Y el sendero por el cual decidamos conducirla sólo depende de nosotros.

Debemos, pues, elegir solos nuestro camino; elegirlo sin señas que nos orienten, elegirlo sin respuestas que nos alivien. Porque por mucho que nos engañemos, por mucho que busquemos evadirlo, nada ni nadie puede salvarnos de la necesidad de elegir nuestro sendero en este mundo que calla su sentido. Por ello, tampoco nada ni nadie puede, ni podrá, salvarnos de nuestra propia responsabilidad ante lo que nosotros mismos elijamos. Siempre, sin importar los riesgos, debemos elegir nuestro camino. Y por ello, conscientes y finitos, somos libertad. Y en este sentido, la libertad es también una condena: condena a elegir siempre en soledad y por ello, condena a cargar con la responsabilidad de cuanto decidamos. La libertad es nuestra condena, y lo es tan grande o tan terrible como lo queramos.

Y así, en ese horizonte de lo posible que la libertad abre ante nuestros ojos, tenemos frente a nosotros tanto las posibilidades más hermosas como también, el riesgo constante e ineludible del fracaso del hombre ante la vida. Y nada ni nadie, no dejemos de insistir, puede salvarnos de ello. Así, cielo y abismo se abren frente a nuestros ojos, y debemos elegir... Empero, nunca estamos del todo seguros... Pues como escribe Spinoza: donde hay esperanza, hay también miedo... Y como veremos, he aquí un rostro más de este sentimiento trágico por la vida.¹¹⁵

¹¹⁵ *Vid. infra.* Capítulo 4. Del sentimiento trágico de la vida.

3.1.3. La angustia

En el principio –escribe María Zambrano–, era el delirio; el delirio visionario del Caos y de la ciega noche; en el principio la *realidad* lo envuelve, lo colma todo, abrume y agobia; pero no se conoce aún su nombre... En el principio era el delirio –continúa la filósofa española–, quiere decir que el hombre se *sentía*¹¹⁶ mirado sin ver; mirado sin ser capaz de contemplar, a su vez, a aquel que le contempla. «*Es sentirse mirado no pudiendo ver a quien nos mira. [...] La esperanza está prisionera en el terror; la angustia de sentirse mirado envuelve la apetencia de serlo [...]*»¹¹⁷

Escribe Zambrano, en el principio, antes de que el hombre fuera lo que es, fue el *terror*. Fue el terror ante un mundo silencioso que se abría ante nuestros ojos y la propia finitud de un ser consciente que, en su ignorancia, como única certeza poseía la de su propia muerte y finitud. Sería terror ante la vida, terror ante la realidad sin nombre que todo envuelve y que calla sus secretos y, en ellos, nuestro sentido. Temor de todo y temor de nada a la vez; temor ante a la infinita apertura del mundo y de la vida que todo envuelven.

A lo largo del tiempo, demasiados nombres han sido dados a ese terror primero. Hay uno, empero, que ha cargado de modo muy particular el sentido al cual nos referimos. No pocos de los pensadores más sensibles a la condición humana que venimos describiendo, creyeron encontrar en dicho sentimiento el nombre más apropiado para aquel terror primero frente al mundo y frente a la vida. Más aún, creyeron hallar en él, uno de los pilares fundamentales para comprender al ser del hombre y su relación con el mundo. Merece la pena detenernos a considerar algunas de sus voces y escuchar el modo en el que han sabido describirle. Comprender sus palabras es indispensable para comprender el sentido al cual se apuntan estas páginas.

¹¹⁶ Nótese el sentido “afectivo”, “sentimental”, de las palabras de Zambrano.

¹¹⁷ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p. 31.

Diremos, así, junto a aquellas voces, que “en el principio fue el delirio” quiere decir también, en el principio fue el *padecer*.¹¹⁸ Fue el *pathos de nuestra propia finitud*. En el principio fue el delirio y con él, el sentimiento. Fue el *pathos* de nuestra condición; fue el padecer el terror ante la realidad que observa en silencio y la impotencia de nuestro ser frente al mundo. Fue el terror de todo y a la vez de nada. Pero sobre todo, *en el principio fue la angustia*; que tal es el nombre del sentimiento del que hablamos. Y con ella, como ya veremos, en el principio fue también la búsqueda por huir a la mirada y al silencio de esa realidad que desde siempre nos observa sin, hasta el día de hoy, habernos obsequiado su respuesta.¹¹⁹

Angustia es miedo, es temor. Sin embargo, no se trata de un temor cualquiera. *Angustia* es un temor “distinto”. ¿En qué consiste su diferencia? Su diferencia consiste en el hecho de que, a diferencia del temor, la angustia nunca posee un objeto concreto o definible. «*De la misma manera que el miedo es una reacción contra el peligro conocido, principalmente exterior, la angustia es una reacción contra el peligro desconocido, que proviene del interior.*»¹²⁰ Aquel que teme, siente temor por “esto” o por “aquello”; siente miedo por “esto” o por “esto otro”. La angustia, empero, nunca tiene un referente claro: angustia todo y, a la vez, no angustia nada.

¹¹⁸ *Vid. supra.* b) El padecer.

¹¹⁹ Ha sido realmente mucho lo que se ha dicho sobre la angustia, sin embargo, no es posible recurrir a todas las reflexiones ofrecidas. Sin embargo, siendo las más acordes con nuestra temática, a lo largo de este apartado solamente nos habremos de referir a la angustia en el sentido manejado por la filosofía existencialista (particularmente las reflexiones de Sartre, Heidegger y Kierkegaard), y tan sólo a modo de referencia, el sentido empleado por el psicoanálisis de Freud y Rank. Con respecto a este último caso, si bien en algunos momentos sus aportaciones parecen acercarse a considerar al sentimiento que abordamos desde una posición por llamarla de algún modo, “médica”; en otros momentos, resulta evidente la intención de abordarla desde una posición afín a la que aquí tratamos. Es este rostro de dicha reflexión aquel del cual nos valdremos. Sobra, pues, decir que a lo largo de este apartado y más aún, a lo largo de este trabajo, no consideramos a la angustia como una “enfermedad psíquica” (como podrían hacerlo ciertas corrientes) sino que, por contrario, la consideramos –como lo hacen el existencialismo y el psicoanálisis que empleamos–, un elemento constitutivo de la ontología del ser humano.

¹²⁰ Clara Thompson, *El psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 128.

Escribe Heidegger: mientras que el temor siempre tiene un referente en concreto, resulta completamente ambigua la relación de la angustia con su objeto. El temor –continúa el filósofo–, es *angustia mundanizada*; es decir, angustia “con un objeto”. Por el contrario: «El “ante qué” de la angustia es absolutamente indeterminado.»¹²¹ La angustia es un temor de *algo* que, sin embargo, nunca resulta del todo concreto ni definible. Angustia –“estrechez” en latín–, es un temor sin nombre. Angustia es miedo sin un objeto concreto; es un temor sin un referente claro. Pero como escribe Heidegger, el hecho de que dicho temor no se encuentre en “ninguna parte” *no quiere decir que no se dirija “hacia algo”*. Con palabras del filósofo: no quiere decir que no se oriente hacia “cierto paraje”.

Lo que caracteriza el “ante qué” de la angustia es que lo amenazador no es *en ninguna parte*. La angustia “no sabe” qué es aquello ante que se angustia. Pero en “ninguna parte” no significa una nada, sino que implica un paraje [...] ¹²²

¿Qué es entonces aquello capaz de afligir así al hombre? ¿Cuál es ese paraje hacia el que se dirige dicho sentimiento? Es la *indeterminación*,¹²³ es la *nada*.¹²⁴ Escribe el filósofo alemán: aflige al ser humano: «[...] la peculiar indeterminación de aquello cabe lo cual se encuentra el “ser ahí” en la angustia: el “nada y en ninguna parte”.»¹²⁵ Dicho con el danés Kierkegaard: ¿qué es lo que angustia al hombre? «Precisamente eso: ¡nada! Y ¿qué efectos tiene la nada? La nada engendra la angustia.»¹²⁶

¹²¹ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 206.

¹²² *Idem*.

¹²³ Heidegger responde: el paraje hacia el que se dirige la angustia es el “estado de abierto” de un mundo. A partir de dicha apertura y del desarrollo que el filósofo efectúa del tema, así como de las posturas del resto de autores que manejamos, respondemos aquí: es la apertura implicada en la *indeterminación*. En este sentido, la *nada*.

¹²⁴ En este sentido, angustia es temor ante la indefinición que está en todas las cosas pero a la vez en ninguna en particular. Por eso, angustia es temor ante la *nada*, misma que está en “todo y en nada”.

¹²⁵ *Ibid*, p. 208.

¹²⁶ Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Alianza, Madrid, 2007, p. 87.

Lo que abruma al hombre es la indeterminación del mundo, de su vida, de su *ser*. Es decir la *nada* de ese mundo, la *nada* de esa vida, la *nada* de ese *ser*. La *nada* que de uno u otro modo conlleva la vida; la *nada* ante la cual nos enfrentamos desde el mismo momento en que hemos nacido; la *nada* que con la muerte siempre llevamos en el seno de nuestro ser. Y en última instancia, esa *nada* y esa *indeterminación*, son la verdadera fuente de toda angustia. Y, estando ambas ancladas en el seno de la vida; es la *vida* misma fuente de toda angustia humana.

Son la *nada* y la *indeterminación* aquellas que más abruma al ser humano. En éstas, como veremos a continuación, se halla el origen de su angustia. Sin embargo, la *nada* y la *indeterminación* de las que hablábamos no poseen un sólo rostro. Por el contrario, sus caras son diversas y el hombre es capaz de hallarlas en distintas situaciones. Queda entonces por ver, dentro de esta vida anclada en la *nada* y la *indeterminación*, ¿qué es aquello dentro de lo que más hondamente hunde sus raíces la inquietud humana? Naturalmente, la respuesta que ofrezcamos solamente será parcial. Sin embargo, basta para nuestros fines que, mediante la respuesta, logremos acercarnos, aunque sea un poco, a la comprensión de este sentimiento. Respondamos, pues, ¿qué rostros de la *indeterminación* y la *nada* que todo envuelven, se hallan presentes en la angustia del ser humano frente a la vida? En los pocos rostros que logremos describir, no dejaremos de hallar al sentimiento trágico de la vida.

Angustia al ser humano la *carencia*. Le angustia el hecho de vivir en un mundo tal que no le garantiza nunca la posibilidad de poseer completamente algo. Ningún paisaje, ningún rostro amado, ningún objeto, ningún sentimiento o pensamiento le pertenecen cabalmente. Porque todo, absolutamente todo cuanto constituye su vida y su ser, se hallan condenados a desaparecer. Nada en este mundo pertenece realmente al hombre; que, hasta a esa vida y ser, tarde que temprano, deberá de renunciar. Así, todo afán, todo sueño, todo anhelo carga ya desde siempre, dentro de sí, la necesidad de perderse algún día dentro de la *nada*; dejar de ser, dejar de existir, desaparecer. Así también,

todo bien obtenido, todo proyecto realizado, todo amor obsequiado; llevan ya desde el comienzo, inscrito dentro de ellos mismos, su propio fin. Y angustia al hombre saber que todo aquello sobre lo que ha derramado parte de su ser; se halla, empero, condenado a desaparecer. Angustia al hombre ser consciente de ello y, más aún, ser igual mente consciente que no tiene, no ha tenido ni tendrá, en sus manos la posibilidad de remediarlo.

Al ser humano le angustia su propia *libertad*. Escribe Kierkegaard: la angustia es vértigo frente a la libertad. Y es que al igual que la inmensidad del paisaje provoca vértigo en aquel que observa, del mismo modo la inmensidad de las posibilidades incontables abiertas frente a sus ojos, abruman al ser humano. Agrega el danés: «[...] *la angustia es la realidad de la libertad en cuanto posibilidad frente a la posibilidad.*»¹²⁷ La angustia es vértigo frente a la posibilidad.

La angustia puede compararse muy bien con el vértigo. [...] Así es la angustia el vértigo de la libertad; un vértigo que surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad echa la vista hacia abajo por los derroteros de su propia posibilidad, agarrándose entonces a la finitud para sostenerse.¹²⁸

Y, en última instancia, la libertad es fuente de angustia porque la libertad implica, de cierto modo, la *nada*. Porque para ser libres, no debe haber *nada* previamente destinado. Y es que la libertad siempre carga en su seno una cierta *nada*, una cierta indeterminación; la *nada* de la completa apertura, la *nada* de la indefinición del sinnúmero de posibilidades incognoscibles que conlleva. Y así, la libertad implica la *indefinición*, el “*nada* escrito” ante el que se enfrentan los seres libres; y en esa *nada*, necesariamente se juega siempre, también, la posibilidad abierta del fracaso.

Ante esta apertura indefinible ante la vida como mera posibilidad abierta, sin caminos previos ni sentidos, el hombre siente angustia. Angustia frente a la infinita apertura ante la *nada* de una libertad siempre abierta ante la

¹²⁷ *Ibid.*, p. 88.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 118.

posibilidad de mal-lograrse, libertad en la que la vida misma –y acaso hay que decir, la vida libre que la pone en juego–, no puede evitar ponerse en riesgo, pues siempre está sujeta a fracasar. Y así, repitámoslo, de su ineludible libertad, el hombre siente también angustia. Porque como escribe Heidegger, inspirado en las palabras del filósofo danés: «*La angustia pone al “ser ahí” ante su “ser libre para” (propensio in) [...]»*¹²⁹ Y en esta apertura siempre hay riesgos.

Influenciado por las filosofías de Kierkegaard y Heidegger aunque, probablemente, con un énfasis mucho más marcado en lo que respecta a la libertad del hombre y la angustia que ésta conlleva; escribe Jean Paul Sartre en un tono similar: nunca es posible dejar de tener cierta angustia en cada elección; pues de hecho, dicha angustia es la condición misma de la elección; esto supone que aquel que elige *se enfrenta ante una pluralidad de posibilidades*¹³⁰ y que cada una de ellas sólo tiene valor en la medida en que ha sido elegida. Escribe también el filósofo francés:

El existencialista suele declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre se compromete y que se da cuenta de que es no sólo el que elige ser, sino también un legislador, que elige al mismo tiempo a sí mismo a la humanidad entera [*sic.*], no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad.¹³¹

Como señala el francés, no habiendo *nada escrito*, el hombre queda arrojado completamente al reino de la posibilidad y la *responsabilidad de elegir*. El hombre, afirma el filósofo, es la única criatura que es cuanto ella misma se concibe, quiere y hace. Y así, el hombre es lo que él mismo decide ser. El hombre es la posibilidad que él mismo decide realizar. Por eso, el hombre es *responsable* de lo que *construya como hombre*. Por ello también, afirma el filósofo: el hombre elige a la humanidad entera con cada una de sus acciones...¹³² Y es que cada una de dichas acciones construye al ser llamado

¹²⁹ Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 208.

¹³⁰ El subrayado es nuestro. Nótese la importancia de la apertura de las posibilidades dentro del sentimiento de angustia.

¹³¹ Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 36.

¹³² *Vid. supra*. 3.1.2. La libertad.

hombre. Y por eso, precisamente por eso, la libertad aterra. Porque el ser humano debe hacerse responsable de sí mismo y de su mundo para sobrevivir. Y así, en cada elección *se juega el hombre mismo*. Es decir, en ella se juegan, literalmente, la vida o la muerte; el *ser esto y no ser aquello*. Y así también, como hemos dicho ya, se juegan el placer o el dolor, la supervivencia o el aniquilamiento. En última instancia: el triunfar o el fracasar.

Al hombre angustia la posibilidad de su muerte. En este sentido, afirma Heidegger: «El “*ser relativamente a la muerte*” es en esencia angustia.»¹³³ Porque, entre todas las posibilidades abiertas frente al ser humano, la muerte, lo hemos dicho ya, es siempre la más inminente e ineludible.¹³⁴ Y con dicha muerte: «[...] *se encuentra el “ser ahí” ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia.*»¹³⁵ Y precisamente la *nada*, y en este caso, la *posibilidad que consiste en volver a esa nada*; es siempre una posibilidad dolorosa para un ser que de nacimiento –recordemos a Spinoza, a Nietzsche, a Schopenhauer o a Unamuno–, tiende a *querer* expandirse y perpetuarse en el ser. Un ser que tiende a buscar nunca morir.

De este modo, el hombre, posibilidad hecha a base de posibilidades, encuentra en la muerte su posibilidad más irrefrenable: la posibilidad que consiste en *imposibilitar cualquier otro posible*. Y así, a ese ser que cuya tendencia básica, cuyo *conato* más elemental –dicho con Spinoza– consiste en perseverar indefinidamente en su ser, es decir, *perseverar indefinidamente en la vida*; a ese ser la muerte lo confronta con la posibilidad de terminar perdiéndonos, de nuevo, dentro de la *nada*; es decir, con la posibilidad de “*dejar de ser*”... Por eso:

Consciente siempre de la posibilidad constante y total de la muerte, posibilidad inseparable de su “estado de yecto” en el mundo y de su proceso de individualización, el *Dasein* “vive en angustia”. “El ser-relativamente-a-la-muerte es, en su esencia, angustia” [...] ¹³⁶

¹³³ Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 290.

¹³⁴ *Vid. supra*. a) La finitud y la muerte.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 289.

¹³⁶ George Steiner, *Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 190.

Angustia el mundo. Angustia al ser humano el mundo natural. Ese mundo que, dicho con Zambrano, nos observa en silencio. Ese que nos recibe y nos acoge antes de que siquiera aprendamos a nombrarle. Al respecto, Heidegger declara: el “ante qué” de la angustia es el “ser en el mundo”¹³⁷ Y más adelante añadirá: «[...] *el “ante qué” de la angustia es el mundo en cuanto tal.*»¹³⁸ Así, angustia el mundo que circunda. Angustia el hecho de vivir en el mundo y, en él, angustia la propia situación frente a éste. ¿Por qué?

Escribe Heidegger: «*En la angustia le va a uno “inhóspitamente”. [...] “inhospitalidad” quiere decir al par “no estar en su casa.”*»¹³⁹ En este sentido, siendo al hombre siempre ajeno a ese mundo, éste ha terminado siendo éste la fuente de su angustia. Porque dicho mundo aparece al hombre como algo siempre *otro*, algo siempre radicalmente *distinto* de él. La comunión inmanente con éste le ha sido negada, y en dicha prohibición, está su *paraíso perdido*. Siendo el mundo siempre *otro*, el mundo al hombre resulta siempre *inhospito*. Porque el ser humano jamás ha logrado sentirse completamente “en casa”. El mundo jamás ha sido suficientemente hospitalario para el ser humano. El hombre no puede sentirse en casa en dicho mundo, porque ha sido arrojado a él, porque no ha pedido nacer ni morir. Porque el hombre es *distinto* a todo cuanto dicho mundo le ofrece. Y porque a su inquietud, nada ha respondido nunca. Por eso, el hombre siente angustia frente al mundo.

Como escribe George Steiner parafraseando al filósofo de *El ser y el tiempo*: «*Nos han “echado” (geworfen) al mundo, declara Heidegger. Nuestro ser-en-el-mundo es un “estado de yecto”, un Geworfenheit [...]*»¹⁴⁰ Nos han arrojado a un mundo pues hemos nacido. Nos han arrojado a un mundo –continúa

¹³⁷ Escribe Heidegger: «[...] *se definió el “ser en” como un “habitar en”, un “estar familiarizado con”.*» (Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 209). En este sentido, por “ser en el mundo” entenderemos la condición de *habitar al mundo y, habitándolo, hallarse familiarizado con éste.*

¹³⁸ *Ibid.*, p. 207.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 208.

¹⁴⁰ George Steiner, *Heidegger, ed. cit.*, p. 164.

Steiner—, que no elegimos, que no conocíamos previamente, que estaba ya antes de nuestra llegada y que, a nuestra partida, ahí permanecerá. Un mundo, agreguemos, que desde entonces ha guardado silencio y callado sus respuestas. Y acaso, una vez que toda conciencia humana se haya de él extinguido, seguirá callando su secretos. Nos han *arrojado* al mundo, nos han expulsado del paraíso y, desde entonces, esperamos una respuesta que calme, finalmente, nuestro anhelo.¹⁴¹ Y así, descubre el hombre la angustia frente al

¹⁴¹ Existe una cierta variante de la idea del hecho de haber “sido arrojados” al mundo como punto de partida del sentimiento de la angustia. Esta variante pertenece a la escuela psicoanalítica, una de las escuelas, cabe mencionar, que más relevancia han otorgado al sentimiento de la angustia y que más han aportado a su estudio. Al respecto, no dejan de existir diferencias importantes entre las mismas teorías psicoanalíticas, empero, hay una en particular que merece nuestra atención por su afinidad con el tema que tratamos. Se trata de la idea de que la pérdida del sentimiento de totalidad con la madre en el nacimiento, constituye el origen de la angustia y el referente inconsciente de toda angustia posterior. Esta idea sería trabajada, sobre todo por Freud y Otto Rank; quien en sus elaboraciones ulteriores sobre esta teoría habrá de alejarse de su maestro. Es interesante, aunque sólo sea de paso, comentar estas ideas. No pudiendo detenernos demasiado en todo ello, prestaremos atención sobre todo a los aspectos que comparten al respecto ambos psicoanalistas. (Para ahondar en las diferencias entre Freud y Rank: Cf. Thompson, Clara, *op. cit.*, 1987.)

La teoría de Freud y Rank en torno al origen de la angustia postula que el hombre, antes de nacer, se siente *uno* con su madre; más aún, se siente *uno* con el mundo todo. Postula que antes de nacer, el hombre no se siente *distinto* de cuanto le rodea, que no conoce su insuficiencia o finitud, que se siente pleno y sin fisuras. Carga dentro de sí un sentimiento de *no ruptura*, de comunión con el entorno y con la vida toda; un sentimiento de *serlo todo*, de *abarcarlo todo* y así, de hallarse *entero*. En este sentido: «[...] *originalmente el yo lo incluye todo; luego, desprende de sí un mundo exterior. Nuestro actual sentido yoico no es, por consiguiente, más que el residuo atrofiado de un sentimiento más amplio, aun de envergadura universal, que correspondía a una comunicación más íntima entre el yo y el mundo circundante.*» (Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1999, p. 11). Solamente una vez nacido, el hombre es capaz de reconocer su diferencia. Sólo entonces reconoce el hecho de *no ser* ni su madre, ni su entorno, ni el mundo. Solamente una vez nacido, el ser humano descubre su separación y diferencia con respecto al mundo.

Es esto lo que Rank llamará el *trauma de nacimiento*. Y en éste, tanto él como Freud encontrarán el origen y punto de partida de la angustia. Sólo una vez nacido, nos dicen, el ser humano descubre la angustia. Porque la angustia nace con la separación, y nacer es *ser escindido*. Cada uno de nosotros, una vez nacido, a su modo fue escindido de un sentimiento mucho más amplio de completud y seguridad. Nacer es ser sustraído de ello y, así, nacer es descubrir la angustia. Como escribe Freud: «[...] *es el acto del nacimiento el que constituye la fuente y el prototipo del estado afectivo de la angustia*» (Sigmund Freud, *Introducción al psicoanálisis*, Alianza, Madrid, 2000, p. 452). Más aún: «*Es también*

mundo que le envuelve y ante ésta, como ya veremos, no ha dejado de buscar huir y, en su huida, construir uno mucho más amable, un mundo mucho más “hospitalario”. Ya volveremos a todo esto.¹⁴²

De este modo, el ser humano se enfrenta ante un mundo infinito y silencioso. El mismo que “aterraba” a Pascal. Vive solo y arrojado en un mundo que le dicen es tan infinito macroscópicamente –con distancias y tamaños que por mucho rebasan su imaginación–, como lo es también de modo microscópico –con pequeñeces inconcebibles y por siempre inaccesibles–. E igual que el filósofo y matemático francés, siente el hombre que ante el silencio de la infinitud del mundo, el corazón le es oprimido. Porque el mundo infinito calla. Porque el hombre está solo en él. Porque dicho mundo nunca ha respondido a la pregunta clamada a lo largo de cada uno de nuestros pasos a través del tiempo. Porque como escribe Bataille, no habiéndonos respondido nadie hasta ahora, no es difícil afirmar que tampoco, ya nunca más nadie lo hará.

Escribe María Zambrano: en el principio fue el padecer y con él, el terror primero. Por ello, en el principio fue la angustia. ¿Angustia ante qué? Angustia frente a la *nada*. Porque: «Angst significa asumir la cercanía de la nada, del potencial no-ser de nuestro propio ser.»¹⁴³ Y así, el hombre conoció la angustia tan pronto como padeció su insuficiencia. La angustia frente a la *nada* de su condición, su finitud y su impotencia...¹⁴⁴

*muy significativo el hecho de que este primer estado de angustia corresponda al momento en que el nuevo ser es separado del cuerpo de su madre.»*¹⁴¹ (*Ibid.*, p. 451). En este sentido, consideran, toda angustia posterior puede interpretarse en función de la angustia del nacimiento. Ésta será la primera y más aún, el referente de toda angustia posterior experimentada a lo largo de la vida.

Independientemente de sus matices y diferencias, resulta pertinente tener presente a la teoría del trauma de nacimiento. Como se verá, ésta no se aleja de lo que aquí venimos presentando; a saber: que *el hecho de ser arrojados a la vida constituye el punto de partida del temor, siempre latente en nuestro interior, frente a ésta.*

¹⁴² Vid. *infra*. Capítulo 5. Del mentir para sobrevivir y la construcción de un mundo.

¹⁴³ George Steiner, *Heidegger, ed. cit.*, p. 190.

¹⁴⁴ Efectivamente, el hombre no vive angustiado a cada paso. En la vida diaria no nos angustiamos a cada instante. Sin embargo, consideramos que no por eso la angustia deja de

El hombre, ser de la insuficiencia, se volvió consciente y padeció su finitud. Y entre los rostros de ese padecer, conoció el temor llamado angustia: temor de todo y temor de nada. Por eso, en otro sentido, temor a la *nada* –esa que está en todo y nada–. Temor, precisamente, ante la *nada* de su finitud. Nadie “enseñó” al hombre este padecer, ninguna teoría, ninguna razón le antecedieron; pues este padecer es anterior a toda teorización y, más aún, como escribe Unamuno, acaso la mayor parte del tiempo la determine...¹⁴⁵ Entre todas las criaturas, sólo el hombre conoció la angustia. Y sólo él la conoce y sólo él puede conocerla. Porque angustia es *pathos*, y sólo el ser humano carga con el *pathos de la conciencia de su finitud*. Por eso, en cierto sentido, la angustia vino al hombre en cuanto éste se *supo* humano.

Angustia al ser humano la *nada*; la nada que envuelve sus deseos, su libertad, su ser mortal y el mundo mismo. Que, repitamos, la angustia nació con el padecer la conciencia de nuestra propia finitud; es decir, el padecer la *nada* e indeterminación que todo envuelven. Y es que angustia es uno de los nombres de dicho padecer. Angustia es uno de los nombres del *pathos* de nuestra insuficiencia y carencia de *ser*. Es uno de los nombres del *pathos* frente al inacabamiento que nos abre frente a la libertad. Es uno de los nombres del *pathos* de nuestra mortalidad y nuestra finitud. También es uno de los nombres del padecer al mundo, su “otredad”, su silencio y nuestra soledad en él; nuestra escisión, nuestra diferencia ontológica y nuestra inevitable condición..

constituírnos Del mismo modo, acaso no pensemos todo el día en nuestra muerte, pero no por eso, ésta deja de conformar nuestro *ser*. Al igual que Sartre, partimos de la idea de que la angustia es parte fundamental del hombre y que no sentirla no implica *no albergarla*. Sostenemos también, al igual que él, que en la mayoría de las situaciones hemos aprendido a *huir* de ella y a *evadirla*. Pero no por eso la angustia deja de conformarnos, porque habiendo inventado tal o cual refugio para huir de ella, es entonces, ella misma, punto de partida. Sartre llama a esta “huida” *mala fe* y al respecto escribe: «*Ciertamente hay muchos que no están angustiados; pero nosotros pretendemos que se enmascaran su propia angustia, que la huyen (sic) [...] Y no se escapa uno de este pensamiento inquietante sino por una especie de mala fe.*» (Jean-Paul Sartre, *op cit.*, p. 36 y 37.)

¹⁴⁵ Vid. *supra*. b) El padecer.

La angustia es el nombre del *pathos* frente a la *nada* subyacente a las posibilidades de un ser siempre incapaz de aprehender algo por completo; condenado a perder todo cuanto anhela, condenado a separarse de todo aquello cuanto ama. Es el sentimiento frente a la *nada* de nuestro ser *carente de ser*, siempre en vías de construcción, siempre en vías también de mal lograrse; el sentimiento ante la *nada* de la indeterminación de nuestro *ser* y la *infinita apertura* de nuestras posibilidades; es decir, *libertad*. Angustia es el padecer la posibilidad inevitable de perdernos; de perdernos con la muerte irrefrenable en la *nada* de la eternidad de la cual hemos salido; es el nombre del padecer la *nada* de nuestra propia *muerte*. La angustia es también el sentir de un ser *arrojado*. Arrojado frente a la *nada* de un mundo siempre *inhóspito* que calla desde siempre sus secretos; un ser arrojado a la abrumadora *otredad del mundo* y la *imposibilidad* de conocerle o saber quién es dentro de él. Todo eso es la angustia.

La vida, tal y como se presenta al hombre, *antes de convertirse en vida y mundo humanos, aflige* al hombre. Y angustia es uno de los nombres de dicha aflicción. Y acaso sea –tal y como plantean los autores que hemos presentado–, uno de nuestros sentimientos más constitutivos.¹⁴⁶ Cuando menos, en ella está una de las más íntimas manifestaciones del padecer humano, del irremediable *pathos* de su finitud.

Y así, repitémoslo: en el principio fue la angustia. Pero insistamos por última vez: en el principio y también en el final, *que ésta nos conforma, que ésta es parte de la condición humana*. Lo ha sido y lo será hasta el final de nuestros días. Porque la angustia nos constituye; que el hombre es, entre otras cosas, angustia. Lo es porque el hombre es espera; es espera temerosa de todo y también de nada. Espera inquieta de nunca perder aquello que desea no

¹⁴⁶ Sostenemos que dicho terror y, más bien, dicha *angustia*, no han desaparecido del hombre y, más aún, nunca lo harán. Sin embargo, partimos de la idea de que el hombre ha terminado por construir una serie de creencias capaces de aliviarle de dicho padecer, siendo ésta la función de la *Cultura* y el mundo humano. Así, si bien el ser humano jamás deja de hallarse expuesto a la angustia frente a la vida, sí posee más elementos para refugiarse en la *Cultura* por él creada que aquel que aún no la posee. Retomaremos esta temática en el siguiente capítulo.

perder; espera de no errar su siguiente posibilidad; espera de no morir del todo; espera por escuchar la respuesta del mundo que le envuelve. Espera de todo y de nada. Espera angustiada de un ser convidado a ser, condenado a la *nada* volver.

3.2. Deseo, libertad y angustia

Al final –como no dejaremos de insistir– sólo somos insuficiencia y, con ella, somos al mismo tiempo conciencia y sentimiento... Pero, ¿qué más somos? ¿Qué más anida en esta condición? Hemos respondido ya: somos también, entre muchas otras cosas, *deseo*, *libertad* y *angustia* frente a la oscuridad de esta vida que realizamos...

Somos deseo porque, frente a la *finitud* de la que somos *conscientes* y frente a la cual “nos” *sentimos*; nos hallamos siempre anhelantes de “algo más”. Anhelamos rebasar dicha condición, anhelamos suprimirla, anhelamos extinguirla definitivamente... Ante la carencia, deseamos tenerlo todo y sin posibilidades de perderlo. Ante la muerte, deseamos nunca dejar de ser, nunca morir, serlo todo y serlo por siempre... Por *sabernos* y *sentirnos finitos*, nos deseamos *in-finitos*.

Somos libertad pues sólo porque sentimos y sabemos que dejaremos de ser, elegimos día a día nuestro camino. ¿Qué sería la libertad si nuestra posibilidad de elegir entre lo posible no fuera, como es, limitada; si no tuviera un “cese”? Por otro lado, ¿qué sería si no fuéramos conscientes de dicha situación? La libertad siempre es posibilidad de “tomar” y a la vez de “dejar algo de lado”. Si no existieran límites frente a dicha posibilidad, nada tendría por qué ser omitido o ignorado, pues todo podría realizarse. Pero al mismo tiempo, en dado caso, no existirían realmente las opciones pues, éstas, siempre presuponen la posibilidad y la imposibilidad de ser tomadas ellas mismas. ¿Qué elige quien no tiene ante sí opciones? Así, aquel que todo pudiera realizar, tendría todo menos libertad. Y es precisamente en virtud de ello que,

sólo por “no poder realizarlo todo”, sólo por la limitación y la conciencia de ella –así como también por la importancia que concedemos sentimentalmente a esta condición pues, si no albergáramos sentimiento alguno ante las distintas posibilidades abiertas ante nuestro ser, seríamos indiferentes ante lo posible–; sólo por todo ello, elegimos día a día. Y así, sólo por ser *finitos, conscientes y sintientes*, somos también libres.

Ante la vida somos también angustia. Lo somos porque angustia es el nombre del temor frente a la *nada*; y es ésta, precisamente la *nada*, aquello que más nos duele. Nos duele la *nada* que anida en nuestra condición y nuestra vida. Es decir, nos duele pensar que hemos venido de la *nada* y a ésta habremos de volver. Nos duele la nada que anida en la realización de nuestros deseos, siempre condenados a perderse. Nos duele la nada que anida en la apertura vertiginosa de nuestra libertad, siempre susceptible de extraviarse. Nos lastima y, sobre todo, nos aterra la nada que la muerte significa para nosotros y la nada de este mundo silencioso que hasta ahora ha callado sus sentidos. Y por eso, somos angustia. Porque ese vacío, en última instancia, anida no sólo en este mundo sino en nuestro propio ser, pues es finitud; y lo sabemos y sentimos.

Y así, al final, es precisamente en esa angustia que podemos resumir gran parte de nuestro problema. Porque, repitamos, la angustia nació con el padecer la conciencia de nuestra propia finitud; es decir, el padecer la *nada* e indeterminación que todo envuelven. Angustia es uno de los nombres del *pathos* de nuestra insuficiencia y carencia de *ser*. Es uno de los nombres del *pathos* frente al inacabamiento que nos abre frente a la libertad. Es uno de los nombres del *pathos* de nuestra mortalidad y nuestra finitud. También es uno de los nombres del padecer al mundo, su “otredad”, su silencio y nuestra soledad en él; nuestra escisión, nuestra diferencia ontológica y nuestra inevitable condición. Angustia es el vértigo frente a la *nada*; la nada que envuelve nuestros deseos, libertad, nuestro ser mortal y al mundo mismo.

Al final, por todo ello, *sintiente de la conciencia de su propia finitud*, hombre es *Angst*. Y con ella, como es ya tiempo de verlo, hombre es también “experiencia trágica”; la experiencia trágica frente a la vida, que nace de todo lo hasta aquí descrito. Es tiempo ya de abordar esta tragedia, a saber, la tragedia, como ya veremos, de una criatura hecha para buscar y, sin embargo, hecha también para no encontrar...

Capítulo 4. Del sentimiento trágico de la vida

4.1. Primera aproximación

Hasta ahora, hemos buscado retratar algunos de los rostros de aquella condición que lleva al hombre a nacer para tener que morir; que le lleva a ser consciente de su situación en este mundo; condición, también, que le permite cuestionar al universo tan sólo para aprender de él que jamás recibirá respuesta. Hemos definido también a esta condición como una “condición trágica” y, a partir de ella, nos hemos referido, en más de una ocasión, al sentimiento que ésta engendra: el sentimiento trágico del hombre por la vida.

Y sin embargo, hasta ahora, no hemos dejado de ofrecer meramente bosquejos. Ciertamente, el hombre muere, el hombre teme a su propia finitud y cuestiona al mundo sin oír respuesta; pero, *concretamente*, ¿en qué radica la tragedia? Es decir, ya lejos de bocetos debemos preguntar: ¿a partir de qué elementos hemos de asumir el carácter trágico de cuanto atrás hemos presentado? Y sobre todo, una vez que hallemos tal respuesta, entonces deberemos asimismo responder: ¿qué debemos entender por el sentimiento trágico de la vida?

Responder a estas preguntas es lo que ahora nos proponemos. Para hacerlo, sin embargo, debemos aceptar que las ideas que orientan nuestra respuesta son deudoras, a su vez, de las ideas y las reflexiones de otros hombres que, mucho antes que nosotros, buscaron responder estas preguntas. Y en este sentido, no podemos ofrecer dicha respuesta sin antes escuchar la de aquellos que la antecedieron y orientaron. Hacerlo sería ignorar a algunas de las voces que, creemos, con mayor hondura han sabido contemplar y afrontar nuestro problema. Así, pues, antes de ofrecer nuestra respuesta detengámonos y escuchemos las de ellos. Para así, ayudados por sus palabras, buscar por nuestra cuenta responder y encarar de lleno este sentimiento del que hablamos.

4.1.1. Dos miradas frente a la muerte y el absurdo

A lo largo del tiempo, en repetidas ocasiones, hombres de extraordinaria sensibilidad e inteligencia han sabido encarar y contemplar de frente los distintos rostros del problema que hasta aquí hemos buscado presentar: el problema del hombre frente a *su* existencia; el problema del hombre frente al sentido de *su* vida y el gran misterio de la mortalidad... Encarando tal problema –que en última instancia ha sido el de “todos” por ser de todos la condición vivida–, en más de una ocasión dichos hombres han buscado retratar su pensar y su sentir frente a la vida. Y así, a su manera han buscado “confrontar” dicha vida intentando orientar con sus pasos a quienes después recorrerían su camino.

Es innecesario decir de qué manera estas reflexiones son deudoras de las ideas de aquellos que antes que nosotros han abordado este problema; lo hemos dicho ya en un principio.¹⁴⁷ Y sin embargo, entre dichos hombres, son dos los autores a cuyas reflexiones debemos en mayor medida la orientación de nuestras páginas. Nos referimos al español Miguel de Unamuno y su noción de un *sentimiento trágico de la vida*; y el francés argelino Albert Camus y su noción de un *sentimiento del absurdo*. De manera muy particular, son dichas reflexiones el origen y la guía de la estas páginas.

Ciertamente, no todas sus ideas coinciden con las nuestras y, más aún, en ciertos aspectos algunas de dichas ideas van en contra de lo que aquí planteamos.¹⁴⁸ Sin embargo, coincidiendo o discrepando, en sus respectivas palabras se halla el punto de partida de las nuestras. Y siendo así, sea cual sea el caso, omitirlas implicaría ignorar los pilares sobre los que estas reflexiones se asientan.

¹⁴⁷ *Vid. supra*. Introducción.

¹⁴⁸ Tras estos someros planteamientos, *más* adelante ofreceremos una comparación entre una y otra filosofía, así como nuestras propias concordancias y discrepancias con una y otra. *Vid. infra*. c) Unamuno y Camus: tragedia y absurdo.

En razón de ello, detengámonos por un momento y esbozemos, aunque sea brevemente, las nociones que ambos construyeron en torno a un mismo problema. Y veamos así, de qué manera cada uno de ellos conoció las caras de este sentimiento que aquí planteamos; sentimiento que mucho antes de buscar *explicar*, ambos *sintieron*. Veamos también de qué manera, si bien con distintos planteamientos, cada uno de ellos supo retratarle y, aunque por distintos caminos, cada uno de ellos le buscó *confrontar*.

A partir de sus lecciones busquemos contestar: ¿qué fue lo que estos hombres sintieron?; y ¿cómo buscaron vivir frente al mismo padecer? Y a partir de la respuesta, busquemos entonces ofrecer una propia.

a) Miguel de Unamuno y el sentimiento trágico de la vida

Moriremos; lo haremos querámoslo o no. Y de cuanto nos espere tras la muerte nada sabemos y, en vida, nada podemos ni podremos saber. Ante esta única certeza, todo lo demás se torna silencioso y, frente al silencio, sólo resta aguardar en una espera que a la vez es lucha, y lo es a vida o muerte. Porque se trata de luchar, precisamente, por vivir *a pesar* de tener que morir... He aquí el punto de partida del sentimiento trágico frente a la vida del que nos habla Miguel de Unamuno¹⁴⁹. Pero, ¿qué es y en qué consiste este sentimiento al cual dedica una de sus más célebres obras el filósofo español?

¹⁴⁹ El título de este trabajo se halla basado en el homólogo del filósofo español, no obstante, si bien sus reflexiones –como resultará evidente–, juegan un papel fundamental dentro de estas páginas, el sentido que aquí ofrecemos para nuestro sentimiento, en tanto que también recurre a la reflexión de otros filósofos afines, intenta ir por ello más lejos de lo que lo hace el sentido del sentimiento unamuniano. A grandes rasgos, la diferencia consiste en el hecho de que Unamuno reduce dicho padecer a su relación con la muerte –morir y no quererlo–; mientras que, por otro lado, nosotros procuramos extender dicho sentimiento a toda manifestación en la que la voluntad metafísica del hombre –voluntad de sentido y de eternidad–, es contrariada por las limitaciones y las imposibilidades que conlleva su propia condición –*querer y no poder*–. Sin duda, este apartado permitirá contrastar hasta qué punto somos deudores del español y hasta qué punto el sentido del término que emplea Unamuno difiere del que nosotros ofrecemos.

Para Miguel de Unamuno, el sentimiento trágico de la vida *es lucha y es contradicción*. Y es que para el filósofo español, al tratarse de la *vida*, como es el caso, en última instancia *lucha y contradicción son lo mismo*. ¿Por qué? Porque la lucha en la cual se asienta nuestro sentimiento es, precisamente, lucha por disolver la contradictoriedad de los extremos en pugna. En este sentido, ¿lucha y contradicción entre qué? Declara el filósofo, *lucha y contradicción entre la facultad humana de desear y la facultad igualmente humana de pensar*. En otras palabras, *lucha y contradicción entre la facultad que nos muestra nuestra limitación y la facultad que anhela rebasarla*. Escribe Unamuno: *lucha y contradicción entre la “cabeza” y el “corazón”*.

¿Contradicción? ¡Ya lo creo! ¡La de mi corazón, que dice sí, y mi cabeza, que dice no! [...] ¡Contradicción!, ¡naturalmente! Como que sólo vivimos de contradicciones, y por ellas; como que la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella [...] ¹⁵⁰

De este modo, el sentimiento trágico de la vida debe ser entendido como la lucha entre dos extremos igualmente constitutivos y, en lo que respecta a sus exigencias, contradictorios. Así –repetamos la sentencia–, *tragedia es lucha*; tragedia es pugna entre contradicciones irresueltas y, como veremos, irresolubles. Ahora bien, ¿en qué radica la pugna de dichos extremos? Unamuno responde, radica en torno a la búsqueda por nunca morir y, sobre todo, en torno a la posibilidad o imposibilidad de satisfacer aquel anhelo. Y es que frente a la muerte, continúa el español, *somos búsqueda de vida*. Somos búsqueda por prolongarla sin cese y así, somos vida que quiere eternizarse; que todo lo vivo, escribe, quiere eternidad... ¹⁵¹

Así, escribe el filósofo, *somos lucha y contradicción entre sentimiento y razón*. Somos sentimiento que desea que la vida nunca termine y se prolongue eternamente. Pero a la vez, frente a esa misma muerte, somos también razón

¹⁵⁰ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Alianza, Madrid, 2003, p. 33.

¹⁵¹ Entre estas influencias se hallan marcadamente las filosofías de Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche. *Vid supra*. Capítulo 2. De la condición humana y Capítulo 3. De las otras caras de nuestra condición.

que resulta incapaz de comprobar las más íntimas esperanzas del “corazón” y, peor aún, la mayoría de las veces tiende a sospechar lo improbables, quizás absurdas, que dichas esperanzas pueden ser.¹⁵² En este sentido, somos confrontación irresoluble entre nuestra *volición constitutiva*, ligada al sentimiento, que anhela inmortalidad y eternidad; y nuestra *experiencia concreta*, ligada al pensamiento, que no puede confirmarlo y que, más aún, la mayoría de las veces intenta desmentir nuestros anhelos más vitales. Y es que, en última instancia: «Ni el sentimiento logra hacer del consuelo verdad, ni la razón logra hacer de la verdad consuelo.»¹⁵³

Y así, contradictorios como somos, somos anhelo por “reconciliarnos” con las exigencias que nos constituyen. Anhelo por conciliar, escribe el español, nuestras necesidades intelectuales con nuestras necesidades afectivas y volitivas... Y es esta búsqueda siempre interminable, concluye el filósofo, la eterna y trágica contradicción base de nuestra existencia.

Y la trágica historia del pensamiento humano no es sino la de una lucha entre la razón y la vida, aquélla empeñada en racionalizar a ésta haciéndola que se resigne a lo inevitable, a la mortalidad; y ésta, la vida, empeñada en vitalizar a la razón obligándola a que sirva de apoyo a sus anhelos vitales.¹⁵⁴

De este modo, concluyamos, el sentimiento trágico de la vida nace de la contradicción, la confrontación y la lucha. Nace de la confrontación entre extremos de exigencias contradictorias: nuestra *razón* y nuestro *sentimiento*; nuestra lógica y nuestra fe; la evidencia y la esperanza... Dicho sentimiento radica en la lucha y contradictoriedad que encarna el hecho de tener que morir pese a ser, como hombres, *connato* de inmortalidad; tener que dejar de *ser*, pese a ser hambre de eternidad. Radica en el hecho siempre contradictorio de poseer un corazón que carga dentro de sí una perenne voluntad de vida, un

¹⁵² Como veremos, al contraponer corazón y razón, Unamuno apela a la “fría” lógica de una razón que nos confronta con la mortalidad y el devenir –y así, que nos enfrenta con nuestras contradicciones “espirituales”–, frente al corazón que quiere rebasarles.

¹⁵³ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, ed. cit., p. 121.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 132.

corazón que no quiere nunca morir del todo; y al mismo tiempo, poseer una razón que le evidencia a cada instante el inevitable devenir. Pero sobre todo, el sentimiento trágico de la vida, guerra de contrarios, es *irresolución*. Porque sólo a partir de ésta cobra sentido la lucha en la cual se asienta. Pues tragedia no sólo es lucha –recordemos las palabras del filósofo–; tragedia, por sobre todo, es lucha *sin victoria ni esperanza de ella...*

Llegado a este punto, Unamuno pone en boca de sus lectores una objeción. Acaso pueda pensarse, escribe, que a nada conduzca esta inquietud. Quizás se crea que de nada sirvan el duelo o la resistencia frente a lo inevitable. O bien, que a nada lleve la preocupación por aquello cuanto nos excede... Y, sin embargo, el español responde: haya o no haya objeciones frente a dicho padecer, no por ellas podemos evitarlo. Y es que ciertamente –lejos por ahora de las palabras de Unamuno–, acaso a nada conduzcan los celos del amante; empero, no por eso éste deja de sentirlos. Quizás de nada sirvan los resentimientos frente a quienes nos han dañado en el pasado; sin embargo, no por eso dejamos de albergarles. Y así, del mismo modo, acaso esta inquietud a nada lleve; no obstante, una vez más, no por eso dejamos de sentirla. Y es que no por afirmar la inutilidad de este o aquel sentimiento, podemos de evitarle.

Sucede que el sentimiento no siempre “marcha” al lado de la razón. Más aún, pareciera que la mayoría de las veces no lo hace. Sucede que las “razones de la cabeza” –recordemos a Pascal–, no son las mismas “razones del corazón”. Y así, de la misma manera en que los anhelos más profundos del corazón no bastan para convencer de su verdad a la razón; del mismo modo, *no porque el sentimiento pueda carecer de sentido frente a la razón, el corazón deja de sentirlo*. Así, pues, ¿que a nada nos conduce sentir esto o aquello? Bien; sin embargo, ahí está aquel sentimiento, a la base de nuestra conciencia. Sin embargo, palpita. Sin embargo, nos quema... Y he aquí, precisamente, que vuelve a nuestros ojos la lucha de contrarios a la cual se ha referido el español. Porque somos guerra; somos lucha y somos conflicto. Y he ahí que en esa lucha, volviendo a las palabras del filósofo-matemático francés, ni las razones

del corazón bastan para la cabeza ni, mucho menos, las razones de la cabeza bastan para aquietar al corazón.

De este modo –volviendo a Unamuno–, no sólo nos hallamos constituidos por contradicciones sino que, más aún, nos hallamos constituidos también por el interminable conflicto entre éstas. Y así, independientemente de la validez, legitimidad o valía de nuestras inquietudes afectivas frente a nuestros pensamientos; *nunca es* debido a “razones” que podemos ignorar nuestra pasión. Porque igual que las partes que originan la lucha de la cual deriva, aquella inquietud afectiva, inquietud pasional, nos constituye. Más aún, en palabras del español, es ella, como veremos adelante, la base de nuestra vida íntima espiritual. Y renunciar a ella es renunciar a una parte de nosotros.

Por otro lado, Unamuno cuestiona la legitimidad de las objeciones atrás planteadas. Y es que –imaginando la pregunta que orienta el razonamiento del filósofo–: ¿por qué se afirma con tanta confianza que dicha inquietud a nada conduce? ¿A partir de qué certeza se discrimina con tanta ligereza la inquietud? Y es que precisamente dicha inquietud –aquella que interroga por la mortalidad y que encara el sentimiento nacido de ésta–, dicha inquietud no solamente es el latir mismo de nuestra conciencia sino que, mucho más aún, agrega el filósofo, *su lucha y su tragedia son el punto de partida íntimo de nuestro actuar*.

Escribe el filósofo: «*No suelen ser nuestras ideas las que nos hacen optimistas o pesimistas, sino que es nuestro optimismo o nuestro pesimismo [...] tanto el uno como el otro, el que hace nuestras ideas.*»¹⁵⁵ Es decir, no suelen ser nuestras ideas las que determinan nuestros sentimientos sino que, con mucha mayor frecuencia, suelen ser estos últimos los que determinan nuestras ideas; aunque de ello no nos demos cuenta. En este sentido, afirma el español, es el sentimiento quien más a menudo de lo que se cree es el punto de partida de nuestras ideas y, con ellas, también el punto de partida de *nuestras acciones*. Porque, en última instancia, no solamente sucede que no toda *idea* resulta

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 23.

ajena al *sentimiento* sino que, mucho más aún, no toda *acción* se fundamenta en una *idea*.¹⁵⁶

Hay algo que, a falta de otro nombre, llamaremos el sentimiento trágico de la vida, que lleva tras sí toda una concepción de la vida misma y del Universo, toda una filosofía más o menos formulada, más o menos consciente. [...] Y este sentimiento, más que brotar de ideas, las determina, aun cuando luego, claro está, estas ideas reaccionan sobre él, corroborándolo.¹⁵⁷

Así, pues, ¿adónde puede conducir una inquietud que no es capaz de hallar alivio en la razón? ¿De qué sirve una inquietud que no podemos aclarar con la cabeza? Unamuno responde: *nos sirve para vivir*. Porque al menos la inquietud afectiva que cuestiona por la vida, piensa el español, se arraiga tanto en el corazón como en la cabeza. Y por ellos, aun sin verlo, se arraiga también en nuestra *acción*, que se fundamenta tanto en razones como en sentimientos. Así, también la duda nos *conforma* y así también, se plasma aun sin verlo en nuestros actos.

En este sentido, en más de una forma de esa inquietud *vivimos*. Y es que al menos en lo que respecta a la duda que venimos describiendo, siempre ha de tratarse, escribe el español, de una “*duda de vida*”. Es decir, una duda *hecha para vivir de ella*. Sin embargo, ¿vivir de qué manera?

Si al morir este cuerpo que me sustenta y que llamo “mío” –escribe el filósofo–, volviera esta conciencia a la inconsciencia de la cual brotara; y como a la mía le acaeciera a todos aquellos que conmigo hacen esta humanidad; entonces, ¿no sería este trabajado linaje y sus esfuerzos más que la fatídica procesión de una serie de fantasmas que van de la nada a la nada? Y es que, ciertamente, si en efecto sólo somos efímeros viajeros, ¿qué sentido tiene entonces esta vida? Y si no lo somos, ¿qué sentido tiene nuestra muerte?

¹⁵⁶ *Vid. supra.* b) El padecer.

¹⁵⁷ *Ibid.* 37.

Esta duda latir de nuestro *ser* –la duda por el sentido de esta vida y la futura muerte, duda que Unamuno resume en la pregunta por la inmortalidad personal–; esta interrogación vital y su demanda hunden sus raíces dentro de las fibras más sensibles de nuestra conciencia. Dicha interrogante no busca respuestas para poder decir “cómo vivir”, “qué hacer y qué no”. Esta inquietud, por el contrario, va más lejos, se hunde mucho más profundamente. Porque antes de preguntar por el “qué” y el “cómo” de tal o cual aspecto de la vida; la duda y la lucha entre el corazón y la razón que fundamentan al sentimiento trágico, preguntan, precisamente, por el hecho mismo del *vivir*. Y es en este sentido que dicha duda va más allá de toda lógica o argumentación pues se dirige, precisamente, a la vida misma; y ésta siempre nos rebasa.

Buscando responder, hemos llenado nuestras vidas de nuestro deseo por hallar respuesta y, así también, aunque a veces no lo veamos, también en nuestra acción hemos vertido nuestro anhelo. ¿De qué manera? *Construyendo* –es decir, *actuando, creando*– paliativos capaces de aliviarnos. Construyendo en nuestra acción el “mundo del espíritu”, el mundo de la cultura, para hallar en él consuelo. De ahí que la respuesta que ofrezcamos a nuestras más íntimas preguntas, escribe el español, nunca pueda resultar trivial. Porque en ella se juega la finalidad última de nuestro linaje y nuestra cultura; el sentido de nuestra vida y el sentido del hombre mismo. Que tratándose de la vida y la muerte, tratándose del sentido, la respuesta o es para todos o es para nadie...

Y sin embargo, aquel consuelo, quizás sobre decirlo, siempre es frágil. Porque a pesar de nuestro esfuerzo, éste no basta para aclarar nunca la inquietud. Y así, somos búsqueda insaciable por hallar respuestas que, empero, jamás podremos encontrar. Y frente a esto, ¿qué nos queda por delante? Unamuno responde: tan sólo nos queda nuestra lucha; la lucha entre el corazón y la cabeza y la cabeza contra el corazón, ambos en perenne espera de una respuesta que en vida jamás arribará. Y he aquí que, dicho con el español, finalmente tocamos el fondo del abismo; *nuestro abismo*.

Ni, pues, el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad de ésta. Mas he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos.¹⁵⁸

Y habrá de ser de este “abrazo” –continúa el filósofo–, de donde brotará la nueva vida, si bien se tratará de una vida seria y terrible. Porque –agrega–, han de ser el escepticismo y la incertidumbre, últimas posiciones a las que llega la razón ejerciendo el análisis sobre su propia facultad y validez; han de ser éstos el punto de partida sobre el que nuestra desesperación, anhelante de vida, fundará sus esperanzas.

Frente a la indisoluble contradicción y la lucha que acarrea, frente a la aporía de la guerra entre lo que *podemos* y lo que *queremos*, ¿qué nos queda? Unamuno responde: nos queda *creer*. Empero, aclara, no se trata de hacerlo al modo de los “ingenuos”. Es decir, no se trata de creer al modo de los crédulos a quienes basta una orden para “convencerse”, para engañarse. Por el contrario, Unamuno pide “creer luchando por creer”. Y he aquí que en el camino de esta lucha por creer, hallaremos también el camino de la *fe* a la que aludirá a lo largo de prácticamente toda su obra. Pues cree quien tiene fe...

Así, pidiéndonos fe –entendida al modo atípico en el que el filósofo español la entiende–, pidiéndonos creer, Unamuno llama a hacerlo “en duelo” y “en guerra”. Nos pide creer en “agonía”, pues escribe: «*Agonía, αγωνία, quiere decir lucha. [Y] Agoniza el que vive luchando, luchando contra la vida misma. Y contra la muerte.*»¹⁵⁹ Así, pues, ¿qué camino queda ante la aporía existencial? Nos queda creer y aferrarnos, creyendo, a la paradoja. Y es que en última instancia, escribe también, creer es precisamente eso: guerra y

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 123.

¹⁵⁹ Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, Alianza, Madrid, 2003, p. 27.

paradoja.¹⁶⁰ En este sentido, podemos preguntar sin más rodeos: para Unamuno: «[...] ¿qué significa creer? [...] creer es vivir en la tensión de conciencia [...]»¹⁶¹ En otras palabras, creer es permanecer en la tensión de la lucha interminable frente a la duda.¹⁶²

¿Y qué es dudar? *Dubitare* contiene la misma raíz, la del número *duo*, dos, que *duellum*, lucha. La duda, más la pascaliana, la duda agónica o polémica, que no la cartesiana o duda metódica, la duda de vida –vida es lucha–, y no de camino –método es camino–, supone la dualidad de combate.¹⁶³

De este modo, frente a la tragedia, Unamuno llama a afianzarnos al combate que la sustenta y permanecer en la tensión de esta guerra sin aceptar rendirnos, sin renunciar a este anhelo por vivir frente a la imposibilidad de comprender la muerte. El filósofo español llama a perpetuar la pugna entre la lógica y el corazón, entre la razón y el sentimiento. Pide sostener la lucha por *querer creer* –frente a la imposibilidad de conocerlo a ciencia cierta– que la vida no cesa con la muerte. Sobre todo, Unamuno llama a aferrarnos a la contradicción, a la paradoja y a la irresolución base de nuestro problema. Y así también, en última instancia, hacer de la *lucha* nuestra norma de vida para *vivir por y para* ella.

¿Por qué buscar vivir de esta manera? Unamuno pide vivir de la contradicción existencial porque, escribe, resolverla, en caso de que fuese posible de verdad hacerlo, *equivaldría a aniquilar la vida*. Y es que el hombre, afirma el filósofo, no puede vivir sin esperanza, pero tampoco puede garantizársela sin hacerse daño. En el caso del hombre, tanto la certeza absoluta –continúa– de

¹⁶⁰ El mismo Unamuno se reconoce deudor de la influencia de Kierkegaard con este respecto (quien llamará a creer “en virtud del absurdo”) y, más aún, del latino Tertuliano, de quien tanto el danés como el español tomaran la noción de “creer porque es absurdo”.

¹⁶¹ Manuel Maceiras, «Introducción» en Unamuno, Miguel de, *San Manuel Bueno, mártir y tres historias más*, EDAF, Madrid, 2003, p. 39.

¹⁶² Aunque se reconoce deudor suyo, la fe en Dios de Unamuno parece afianzarse en la guerra y lucha espiritual más aún que la fe de Kierkegaard. Y es que si bien ambos a parten del conflicto, hay en Kierkegaard un deseo de resolverle, mismo al cual Unamuno deliberadamente renuncia. El español nos llama a perpetuar la guerra mientras que el filósofo danés nos pide dar el salto a la fe.

¹⁶³ Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, ed. cit., p. 32 y 33.

que la muerte es un completo y definitivo anonadamiento de la conciencia personal, como acaso la completa certeza de que dicha conciencia se prolonga más allá de la muerte en una eternidad; ambas certezas –concluye– nos harían igualmente imposible la vida.¹⁶⁴ Y es que somos incertidumbre y *todo cuanto hemos construido como seres humanos ha partido de esa condición y en ella se sostiene*. Sin ésta, simplemente dejaríamos de ser *hombres*.

¿Qué más da quién sea el vencedor en esta lucha entre la razón y el sentimiento? ¿Qué puede importar si la primera resulta incompetente o el segundo caprichoso? Lo que realmente importa es que *sean capaces de darnos vida...* Y si son la lucha y la paradoja quienes lo permiten –quienes nos permiten vivir–, entonces hay que conservarles y hallar razones por vivir *en su contradicción*. Si es su guerra aquella que nos mantiene en movimiento, entonces hay que perpetuarla y buscar vivir *de ella*. Y es que recordemos las palabras del filósofo: únicamente se trata de *vivir...* ¿Cómo hacerlo? Unamuno responde: haciendo de esta condición norma de vida y alimento del espíritu.

Ante la imposibilidad –escribe el español– de hallar la paz entre las dos potencias que luchan dentro de nosotros, hay que buscar vivir entonces de su guerra; y hay que hacer de la guerra misma condición de vida espiritual. Porque ciertamente –continúa–, la incertidumbre, la duda y el perpetuo combate frente al misterio de nuestro final destino; así como la desesperación nacida de las primeras; ciertamente todo ello puede ser la base y el punto de partida de nuestra moral. Pero, ¿de qué manera?

¹⁶⁴ Como podrá notarse a partir de lo planteado a lo largo de todo este trabajo, si bien existe una gran influencia del filósofo español sobre las ideas que aquí venimos presentando; discrepamos con este punto en particular. Consideramos que el hombre vive en la incertidumbre no porque “lo necesite”, como plantea Unamuno; sino porque no tiene otra opción. No obstante, pese a la divergencia, incluimos esta idea en tanto que la finalidad de este apartado es presentar el planteamiento de Unamuno para enriquecer el nuestro y, dicha idea, forma parte relevante de la reflexión del español. *Vid. infra.* c) Unamuno y Camus: tragedia y absurdo.

Con palabras que sin duda imitan a aquellas del filósofo de Königsberg, Unamuno responde al modo en el que Kant¹⁶⁵ legara su famoso imperativo: «[...] obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir.»¹⁶⁶ En otras palabras: obra a modo tal que la máxima de tu acción pueda tornarse en una ley universal; y así –en palabras del propio Unamuno–: vive a modo tal que seas digno de nunca morir. Es decir, vive a modo tal que la muerte sea una injusticia.

Finalmente, Unamuno nos pide una última cosa, a saber: actuar no por creer verdaderas nuestras esperanzas sino para hacerlas, por el contrario, mediante nuestra acción y nuestra lucha, “dignas de ser” verdaderas. Y así también, no vivir *por* la verdad de nuestro anhelo sino, más bien, vivir *para* hacerlo digno de ser verdad.

Así, piensa el español, somos tragedia y la lucha y contradicción que ésta conlleva. Y con ellas, somos sentimiento trágico por la vida. Sin embargo, no parece haber nada malo en ello, pues se trata, al menos, de *nuestra vida*; y vivir y sólo vivir es nuestra norma. Siendo así, nos queda entonces la tarea de conservar precisamente aquella vida. ¿Cómo? Conservando irresuelta nuestra tragedia y contradicción. Conservando vivas la duda y la inquietud. Porque es de todo ello de donde ha sacado el hombre su fuerza y su vida; es de ahí de

¹⁶⁵ Recuérdese que Kant elaboró la noción ética de *imperativo categórico* tanto en su *Crítica de la razón práctica* como en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. En dichas obras, entre otras cosas, el filósofo establece la noción de imperativo, al cual define como una regla práctica que impuesta a un ente cuya razón no determina completamente a su voluntad. Kant, a su vez, distingue entre distintos tipos de imperativos, entre los cuales se halla el imperativo categórico. Éste se caracteriza por ser siempre absoluto; es decir, por no contener ninguna condición a la cual atenerse para ser cumplido y así, por lo tanto, ser siempre válido. Finalmente, hay que mencionar que existen formulaciones distintas de dicho imperativo, si bien el contenido de todas ellas resulta similar. Una de ellas, utilizada en el capítulo II de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, es la siguiente: *obra de modo tal que la máxima de tu acción fuera a tornarse por tu voluntad en una ley universal*.

¹⁶⁶ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, ed. cit., p. 269.

donde aún ahora la obtiene y, piensa Unamuno, también el único lugar que podrá proporcionársela. En este sentido, nos queda *creer*. Y es que creer, piensa el filósofo, es conservar precisamente la contradicción, que cree quien lucha y agoniza... Finalmente, nos queda hacer de esa lucha razón de vida y alimento del espíritu. Nos queda hacer de ella norma de vida y así, vivir a modo tal que seamos dignos de nunca morir. Y si hemos de hacerlo, morir entonces en resistencia y hacer de ello una injusticia.¹⁶⁷

b) Albert Camus y el sentimiento del absurdo

El *absurdo* –escribe Albert Camus–, es el tercer y último personaje de un drama compuesto por éste, el hombre y el mundo. Nace de la vista “cara a cara” entre la nostalgia por sentido del primero y la aparente irracionalidad del segundo.¹⁶⁸ Es decir, nace de la confrontación entre el hambre humana por respuestas y el mundo que jamás puede obsequiarlas. El absurdo: «[...] *es la*

¹⁶⁷ Frase tomada por Unamuno de Sénancour.

¹⁶⁸ Y sin embargo, no se trata de afirmar la irracionalidad del mundo como tal. Se trata, por el contrario, de la irreconciliación entre lo que deseamos y lo que somos capaces de recibir del mundo natural. En este sentido, el absurdo no nace de lo irracional como tal sino, más bien, de lo irracionalizable que sin embargo deseamos racionalizar y comprender. Es por ello que el filósofo se refiere a la interacción entre el hombre y el mundo como origen del absurdo. Pues no siendo propiamente una *parte* ni del primero ni del segundo, el absurdo *nace* de la confrontación entre *ambos*. Nace de la confrontación irresoluble entre lo que *queremos* y lo que *podemos*; siendo que queremos comprenderlo todo, pero no todo lo podemos; queremos serlo todo, pero no podemos serlo... En este sentido, escribe el francés: «*Nuestra ansia de entender, nuestra nostalgia de absoluto sólo son explicables en la medida en que justamente podemos comprender y explicar muchas cosas. Es inútil negar absolutamente la razón. Ésta tiene su orden en el cual es eficaz. Y es, precisamente, el de la experiencia humana. Por eso queremos aclararlo todo. Si no podemos hacerlo, si lo absurdo nace en esta ocasión, es cabalmente del encuentro de esta razón eficaz pero limitada con lo irracional siempre renaciente.*» (Albert Camus, *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 2002. p. 52)

Así, pues, no es que la *razón* sea ineficaz frente al mundo. Ciertamente nuestra razón resulta eficaz, no obstante, lo es tan sólo para lo más inmediato y rodeada de una serie de limitaciones. Así, mientras no es completamente impotente, al mismo tiempo no puede tener el *todo* del cual se encuentra hambrienta; a saber: ser eficaz también en todo lo que la excede. Y he aquí el choque entre nuestra voluntad y nuestro entorno, es decir, entre el hombre y el mundo, que fundamenta este sentimiento que ahora presentamos.

*confrontación de esa irracionalidad [del mundo] con el deseo profundo de claridad cuya llamada resuena en lo más hondo del hombre.»*¹⁶⁹ Afirma también: es el divorcio entre el espíritu que dese y el mundo que decepciona; entre mi nostalgia de unidad y el universo disperso. El absurdo –concluye– es la contradicción que les encadena... Y dondequiera que el llamamiento humano y el silencio infranqueable de la realidad se confronten, habremos de encontrarle.

Sobre todo, el absurdo nace de una manera particular de *padecer* al mundo, una forma muy particular de “sentir” frente a la vida. Y es por ello que, en el fondo, al hablar sobre el absurdo en realidad hablamos, dicho en palabras del francés, sobre un *sentimiento del absurdo*; un sentimiento –como todo sentir–, con más de un rostro. Nos queda, pues, preguntar: ¿en qué consiste dicho sentimiento? ¿Cuáles son sus caras?

Escribe el francés: el absurdo radica en la trivialidad que rodea nuestras acciones y nuestros pensamientos diarios –que incluso, escribe el filósofo, las más grandes obras llegan a tener su origen en la más pueril trivialidad, incluso lo más grande llega originarse en lo más superfluo–. Le hallamos también cada vez que rompemos la rutina, cada vez que encaramos nuestra diaria actividad y nos atrevemos a preguntar “¿para qué todo?”, sin hallar respuestas claras. Le hallamos al descubrir que vivimos “para el tiempo” –vivimos “para esto mañana”, “para aquello cuando llegue esto”, para “aquello otro dentro de un año más”–. Así, le hallamos al descubrir que vivimos ansiando el mañana cuando es, por el contrario, acaso a lo que más debiéramos temer, pues el mañana siempre conlleva nuestro “no-mañana”.

Encontramos también al absurdo al reconocer hasta qué punto el mundo nos es ajeno, hasta qué punto le desconocemos y así, al reconocer lo ininteligible que en última instancia nos resulta cuanto nos rodea. Le hallamos al descubrir la falsedad que nos envuelve, la mentira y la torpe costumbre en que vivimos. Le

¹⁶⁹ *Ibid.* 34 y 35.

hallamos también al descubrir en el “otro” que tan bien creemos conocer: «[...] *el aspecto mecánico de sus gestos, su pantomima carente de sentido [que] vuelve estúpido cuanto nos rodea.*»¹⁷⁰ Pero sobre todo, encontramos al absurdo cada vez que encaramos la más humana y también terrible de nuestras verdades: el hecho de que nacemos para tener que morir; hecho, entre todos, el más absurdo.

Escribe el filósofo: diariamente parecemos actuar como si todo tuviera un sentido, parecemos actuar como si realmente tuviéramos razones claras para vivir y obrar como lo hacemos; no obstante, todo ello siempre parece ser desmentido ante el absurdo vertiginoso de una posible muerte. Y es que ante esto, no podemos dejar de preguntar: ¿qué ha de ser de todo cuanto afirmamos de esta vida y todo cuanto construimos, qué habrá de ser de toda nuestra “grandeza” y todos nuestros logros si, al final, la vida habrá de superarnos y en la muerte inevitable habremos de extraviarnos? Pareciera que, entre todas las cosas, sólo la muerte es capaz de cuestionar completamente por las razones que existen para –repitémoslo– nacer y vivir en un mundo tal que se debe nacer para morir y se debe *ser* tan sólo para dejar *ser*.

He ahí el más íntimo origen del absurdo: el hecho de que el hombre sea desde siempre –en palabras del francés–, un *condenado a muerte*. He aquí también el más grande choque entre la voluntad humana que se aferra a la vida y el mundo natural que nos determina y nos ata al devenir, la finitud y su misterio. Y es que en el fondo, ante la mortal iluminación de este destino y las sangrientas matemáticas de su ecuación –escribe–, parece venir a nuestros ojos la *inutilidad*.

Es precisamente frente al miedo a dicha inutilidad –el miedo a la inutilidad de la existencia–, es precisamente frente al absurdo que parece envolver su condición, que el hombre suele desviar la mirada y negar así cuanto aparece innegable ante sus ojos: la irreconciliación entre el mundo y él. Así, ante sus

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 27.

inquietudes más temibles –escribe el filósofo–, el hombre suele evadirse; el hombre opta por *saltar*¹⁷¹. Entonces –continúa–, aspiramos a lo eterno y construimos negaciones redentoras; contradicciones finales, tanto del orden religioso como del más estrictamente racional, que niegan todo obstáculo; consuelos enaltecedores... Pero al final, concluye, el salto nada resuelve. Y es que dicho salto no sólo parece ocultar a nuestros ojos nuestras más íntimas verdades, no sólo parece evadirnos frente a ellas sino que, en su evasión, dicho salto parece *aceptar* lo que debería –dicho en palabras del filósofo– resultarnos siempre *inaceptable*: el gran absurdo de la mortalidad.¹⁷² Absurdo inaceptable que siempre debería ser capaz de impulsarnos al “combate”.

Llegados a este punto, frente al salto y el grito angustiado de aquellos que temen extraviarse sin refugios, el francés comienza a describir al tipo de hombre que, según describe, renunciando a toda evasión habrá de elegir “otro” camino: el *hombre absurdo*.¹⁷³ Escribe:

Ese grito no puede detener al hombre absurdo. Buscar lo que es verdadero no es buscar lo que es deseable. Si para escapar a la pregunta angustiada: «¿Qué sería entonces la vida?» hay que alimentarse, como el asno, de las rosas de la ilusión, más que resignarse a la mentira, el espíritu absurdo prefiere adoptar sin temblar la respuesta de Kierkegaard: «la desesperación». A fin de cuentas, un alma decidida siempre saldrá al paso.¹⁷⁴

Será así que, a su modo, Camus nos llame a convertirnos en hombres semejantes a aquel que nos describe. Así, el “filósofo de la rebeldía” nos pide jamás huir o resignarnos, jamás saltar o evadir cuanto nos duele. Nos llama a no perder de vista lo que nos lastima para así, y sólo así, averiguar si somos

¹⁷¹ Muchos han buscado dar el salto, uno de ellos, Kierkegaard. Ante el grito de la vida y su sentido, el filósofo planteó bien los términos: saltar a la fe o desesperar. Sabemos cuál fue su respuesta. *Vid. supra*. Nota 55.

¹⁷² Discrepamos en este punto con el filósofo. Sostenemos, como se verá en el siguiente capítulo, que dicho salto es necesario para sobrevivir frente al sentimiento trágico que envuelve nuestra vida. No obstante, dado que el objetivo de este apartado es el de presentar las ideas del pensador francés, independientemente de nuestras objeciones, nos limitamos a presentar su pensamiento.

¹⁷³ Camus está aludiendo directamente a Kierkegaard.

¹⁷⁴ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, ed. cit., p. 57.

capaces de vivir frente a ello. Camus nos llama a vivir con lo que nos oprime ante los ojos para de esa forma, a partir de esa mirada, responder si la vida merece o no la pena ser vivida. Y es que sólo sosteniendo la mirada frente al rostro del absurdo *podremos construir nuestro propio sentido* frente a éste.

De esta manera, el hombre absurdo del cual nos habla el filósofo y al cual nos pide imitar, ha de vivir frente a su única certeza: el choque entre su deseo y este mundo; la lucha entre sus posibilidades y lo que anhela; y la guerra entre lo que quiere y lo que el mundo le puede dar. Y así, en última instancia, el francés nos llama a vivir frente a la certeza aplastante de la muerte –certeza que el filósofo define en una de sus novelas como “confrontación y lucha sin tregua”¹⁷⁵–; y asumiendo nuestra posición frente a ella precisamente como confrontación y lucha, nos pide *tomar postura* en la batalla...

¿No es cierto –pregunta uno de los personajes del francés–, que hallándose el orden del mundo regido por la mortalidad, es mejor para Dios que no crea uno en él y que, por el contrario, luchemos con todas nuestras fuerzas contra la muerte sin levantar los ojos al cielo donde Él calla? Es comprensible –replicará un segundo personaje–, sin embargo, toda victoria siempre habrá de ser provisional... Siempre será así –responde Rieux–, pero esa no es una razón para dejar de luchar... Y es que, como declarará más tarde otro de los personajes del francés: ha llegado el momento de creerlo todo o negarlo todo. Y agregará: no se puede decir “esto lo comprendo pero aquello otro es inaceptable”, por el contrario, sólo saltando al corazón de lo inaceptable podremos hacer nuestra elección...

Si bien fueron presentadas por vez primera de manera literaria, en torno a estas ideas volvería Camus en su segundo gran ensayo filosófico.¹⁷⁶ Entonces,

¹⁷⁵ Para las siguientes referencias literarias del filósofo francés: Cf. Camus, Albert, *La peste*, Sudamericana, Buenos Aires, 2001.

¹⁷⁶ Nos referimos a *El hombre rebelde*, publicado en fecha relativamente cercana a *La peste* (el primero sería publicado en 1950 y retomaría de una manera expositiva y sistemática las ideas de su novela de 1947). Como podrá verse, se trata en realidad de dos obras que deben

volviendo a ellas, el filósofo resumiría nuestro problema en una elección: o aceptamos la “creación” con todo y la muerte que la envuelve, con todo su dolor y su absurdo; *o no la aceptamos y luchamos contra todo aquello que merezca ser enmendado...* O aceptamos el hecho de tener que nacer para morir y el hecho de que todo cuanto nos rodea deberá seguir el mismo rumbo; *o luchamos contra nuestra condición i-rresignados y buscamos “enmendar” a la creación...* Mas sea cual sea nuestra elección, es necesario saber que no existen intermedios. Porque para el caso de la vida –afirmará el filósofo siguiendo la proclama del Karamázov de Dostoievsky–; siempre ha de tratarse de *todo o nada*.

Ciertamente nunca dejará de haber quienes: «*Elegirá[n] creer en todo por no verse reducido[s] a negar todo.*»¹⁷⁷ Sin embargo, a su vez, el filósofo habrá de replicar: quien elige creer todo antes que negarlo, también lo acepta todo. Y aceptar todo, es aceptar y consentir la muerte, el dolor y la injusticia...

Hasta ahora –escribe el francés– se ha justificado el sufrimiento apelando a “recompensas” posteriores; pero en realidad, sólo se ha dejado al dolor solitario y sin respuesta. Y sin embargo, si el reino de la gracia exige la aceptación del mal, la muerte y el sufrimiento; entonces más valdrá renegar de él. Si el paraíso exige la muerte y el sufrimiento en esta tierra, más valdrá renunciar a éste... Porque –piensa el francés–, no hay *misterio* que valga la pena de los inocentes. Y ni siquiera una eternidad de “dicha” puede redimir un instante de dolor. Porque la salvación –afirma una vez más con Dostoievski–, *es para todos o para nadie*. Y así, en última instancia: «*El movimiento más*

ser leídas una al lado de la otra pues, al igual que *El extranjero* y *El mito de Sísifo* (su primera novela y su primer ensayo filosófico, respectivamente; ambos publicados en 1942), una parece complementar a la otra. Y es que mientras a la filosofía plasmada en la literatura del francés puede a veces verse falta de sistematicidad o concreción, por su parte el ensayo lo logra. Por otro lado, mientras que las ideas que el ensayo presenta pueden parecer a veces lejanas o frías, por su parte, la literatura es capaz de llenarlas de vida y conferirles el tono existencial y orgánico que el autor busca transmitir.

¹⁷⁷ Albert Camus, *La peste*, Sudamericana, ed. cit., p. 187.

puro de la rebeldía se corona entonces con el grito desgarrador de Karamázov: ¡Si no se salvan todos, para qué la salvación de uno sólo!»¹⁷⁸

Y sin embargo, ¿quién será aquel que escuche la proclama de Karamázov? ¿Quién estará dispuesto a renunciar a todo antes de consentir una injusticia? Camus responde: será, precisamente, “el hombre absurdo”. ¿De qué manera? Rebelándose. En este sentido, el “hombre absurdo” habrá de ser también un *hombre rebelde*. ¿Quién es este “hombre rebelde”?

Declara Albert Camus:

La rebeldía nace del espectáculo de la sinrazón, ante una condición injusta e incomprensible. [...] Grita, exige, quiere que el escándalo cese y que se fije por fin lo que hasta ahora se escribía sin tregua en el mar. *Su preocupación es transformar.*¹⁷⁹

Y he aquí que a lado del retrato de la rebeldía, nos hallamos también ante el retrato del rebelde. ¿Quién es, pues, este hombre? El hombre rebelde es aquel que se levanta contra la sinrazón de su propia condición. Es aquel que se levanta frente a la injusticia y el escándalo de lo incomprensible de este mundo. El hombre rebelde es aquel que se rebela contra la muerte y contra todo aquello que trate de minimizarla, evadirla o ignorarla. Escribe el filósofo en tono provocador: *me rebelo, luego existo...*¹⁸⁰ He ahí la proclama del rebelde.

¹⁷⁸ Albert Camus, *El hombre rebelde*, Alianza, Madrid, 2003, p. 353.

¹⁷⁹ *Ibid.* p. 17. El subrayado es nuestro.

¹⁸⁰ Recordemos que tras *El mito de Sísifo*, la primera obra filosófica del francés, Camus escribiría una segunda obra del mismo tipo: *El hombre rebelde*. A lo largo de ésta, Camus explora las distintas caras que la *rebeldía* humana ha tenido a lo largo de la historia, abarcando incluso aquellas que a su juicio no han resultado las más prolíficas. La rebeldía que el filósofo plantea a lo largo de esta obra pide, ni más ni menos: enmendar a la creación; razón por la cual, prácticamente todos los planos del actuar humano buscan ser abarcados. Dicha reflexión, por consiguiente, como adelante podrá verse, carga consigo una fuerte encomienda ético-política. Sin embargo, en tanto que resulta imposible para nuestros fines abarcar por entero la reflexión camusina en torno a la rebeldía –y la inmensa gama de planos que envuelve–, si bien intentaremos contextualizarla con el resto de su propuesta, aquí nos limitamos a dar completa prioridad a una de las caras que plantea, a saber, la que

Frente a la mortalidad que envuelve al mundo, este hombre es aquel que evade los saltos consoladores que ocultan el problema y rechaza las resignaciones sumisas que consienten lo que siempre debería ser inadmisibile. El hombre rebelde es quien elige negar la muerte y la recompensa eterna antes de consentir una la injusticia. Y es que, insistamos en ello, él sabe que un instante de placer no justifica uno de sufrimiento. Él sabe que un instante de alegría no basta para justificar la aceptación de lo inaceptable.¹⁸¹ Sobre todo, el rebelde sabe que *jamás cabrá aplazar la alegría de hoy para el mañana...*

Si debe elegir, este hombre elegirá la vida y a la tierra; y eligiéndolas por sobre todo, las defenderá a toda costa. Y es que sabe que: «*En el apego de un hombre a su vida hay algo más fuerte que todas las miserias del mundo. El juicio del cuerpo vale tanto como el del espíritu y el cuerpo retrocede ante la aniquilación.*»¹⁸² Y que, en última instancia –continúa el francés–, adquirimos la costumbre de vivir mucho antes incluso que la de pensar. El rebelde sabe que la vida y esta tierra son lo único que tiene, y que el yugo de la mortalidad radica, precisamente, en privarle de ellas. Por eso, su elección será inflexible.

El hombre rebelde ansía “transformar”. Ansía transformar todo aquello que le parece inadmisibile en este mundo. Reniega de lo inaceptable en la creación y, si es preciso pelear contra ésta con tal de intentar “corregirla”, no dudará en confrontarla. En este sentido, el rebelde no teme levantarse frente al universo

Camus llama la *rebeldía metafísica*. Se comprenderá, así, el hecho de que privilegiemos el aspecto existencial que plantea el autor –y que se relaciona estrechamente con este último tipo de rebeldía–, y que dejemos de lado otras caras de su planteamiento. Recordemos que la finalidad de este apartado es la de ofrecer el esbozo de un aspecto muy concreto de la reflexión camusina, precisamente, el aspecto existencial y no hacerlo así excedería las posibilidades de este trabajo. Por otro lado, si se tiene presente esta aclaración, consideramos que la delimitación que ofrecemos no resulta pernicioso para el planteamiento de la filosofía de este autor en tanto que dicha rebeldía metafísica dota de gran parte de su sentido al resto de los planteamientos de la obra.

¹⁸¹ Pese a la gran influencia nietzscheana sobre Camus, y a pesar de que en cierto modo sus conclusiones se asemejan –recordemos que ambos le apostarán en última instancia a *esta tierra y a esta vida*–, no obstante, resulta interesante contrastar la manera en la que ambos se confrontan en el aspecto arriba planteado.

¹⁸² Albert Camus, *El hombre rebelde*, ed. cit., p. 18.

entero y su destino. Es por ello que este hombre es, en palabras del francés, un *rebelde metafísico*. Escribe el filósofo:

La rebeldía metafísica es el movimiento por el que un hombre se levanta contra su condición y la creación entera. Es metafísica porque contesta a los fines del hombre y de la creación. El esclavo protesta contra la condición que se le impone dentro de su estado; el rebelde metafísico contra la condición que le es impuesta en tanto que hombre.¹⁸³

De este modo, el hombre rebelde, el rebelde metafísico; siempre se encuentra dispuesto a *luchar*. Con Prometeo como guía –desafiador de los dioses, ladrón del fuego entregado a los hombres, imperdonable traidor condenado a ver sus entrañas devoradas eternamente–; en su perenne rebeldía frente al cosmos, antes de “*aceptarlo todo*”, el “hombre rebelde” elegirá luchar contra “ese todo” de parecerle necesario: luchar contra el absurdo de su condición; luchar contra el absurdo de ser desde nacido un condenado a muerte en un mundo silencioso e imperfecto... Y es que para el rebelde, la vida misma es resistencia y, con ella: «[...] *la rebeldía demuestra que es el movimiento mismo de la vida y que no se la puede negar sin renunciar a vivir.*»¹⁸⁴ Por ello, para el rebelde metafísico renunciar a luchar es también renunciar a vivir.

El hombre rebelde es aquel que lucha contra su propio sino. *Sabe bien que siempre habrá de ser vencido, pero no por eso dejará de resistir hasta el último momento...* Y es que el rebelde sabe que la muerte jamás será una opción. Sabe que la aceptación de una muerte absurda jamás podrá ser una salida y que, si bien habremos de morir, nos queda entonces hacerlo en *resistencia*. Tampoco Prometeo, a pesar de la derrota y la ira de los dioses, renunció a la lucha... Ante la muerte, nos queda morir protestando por tener que hacerlo... Como escribe el francés: si nuestro único camino es morir, entonces: «*Se trata de morir irreconciliado y no de buen grado.*»¹⁸⁵

¹⁸³ *Ibid.*, 35.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 354.

¹⁸⁵ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, ed. cit., p. 74.

Finalmente –escribe Camus con optimismo–, ha de ser de la rebeldía que describe, de donde deberá nacer la *conciencia individual* –la conciencia de aquel que aprehende *su propia* condición y se levanta frente a ésta–; para luego, a partir de ella, ver nacer también la *unión en el plano colectivo*, porque la lucha nunca es individual. En este sentido, el rebelde jamás emprende su lucha en soledad. Y es que luchar contra la injusticia en esta tierra, luchar contra el mal y contra el sufrimiento ; nos concierne a *todos*. La rebeldía nunca llama sólo a unos cuantos...

A pesar de todo, el rebelde no ignora que así como la muerte no puede evitarse, del mismo modo, jamás lograremos vencer frente al mal del mundo. Pero –volviendo a las palabras de su célebre novela–, esa no es una razón para dejar de luchar. Ciertamente, toda victoria habrá de ser provisional; empero el “hombre rebelde” sabe que, no por eso, deja de valer la pena el intentarlo.

La rebeldía choca incansablemente contra el mal, a partir del cual ya no le queda más que emprender un nuevo impulso. El hombre debe dominar en sí todo lo que puede serlo. *Debe reparar en la creación todo lo que puede repararse*. Tras lo cual, los niños seguirán muriendo injustamente, incluso en la sociedad perfecta. En su mayor esfuerzo, el hombre sólo puede proponerse disminuir aritméticamente el dolor del mundo.¹⁸⁶

Así, al final de todo, contrario a lo que en un primer momento podría suponerse, la propuesta camusina conlleva una fuerte voluntad y un extraordinario apego a la vida. Y es que quizás la vida efectivamente sea absurda, escribe el francés, pero de eso no se sigue que debamos consentir en renunciar a ella.

Acaso el mundo nos supere y el fondo último de todas las cosas por siempre permanezca ajeno a nuestras posibilidades y a nuestra inquietud; acaso el mundo jamás nos llegue a revelar sentido alguno o “razones” para haber nacido; acaso también, el absurdo que todo envuelve y sobre todo, su eterno devenir, sean la única verdad de todas las cosas; sin embargo, no por ellos,

¹⁸⁶ Albert Camus, *El hombre rebelde*, ed. cit., p. 352. El subrayado es nuestro.

afirma el francés, esta vida ha de verse *devaluada*.¹⁸⁷ Y es que, aun si no hay razones claras para vivir, de ello no se sigue que las haya para no hacerlo. ¿En qué momento aceptamos que esas fueran objeciones contra la vida? Al final – responde el francés la pregunta dirigida por el sentido del vivir–, *nada de eso basta para que esta vida deje de merecer la pena de ser vivida*. Y es que no se necesitan “certezas metafísicas” para que esta vida lo merezca. *Se puede desear vivir pese a la muerte del mismo modo en el que se puede –en palabras del filósofo–, ser santo aun sin Dios y virtuoso aun por capricho*.

Para la filosofía existencialista de Albert Camus, ninguna de las promesas inciertas de quienes renuncian a este mundo a cambio de sentidos siempre indemostrables, supera en valor a la más pequeña *certeza* de *esta tierra*. Ni la más hermosa promesa incierta puede compararse con un grano de arena... Y ni la más bella certidumbre metafísica –escribe en la primera de sus novelas¹⁸⁸–, vale más que un cabello de mujer... Y si hemos de desear otra vida o la inmortalidad –declara en boca de su condenado a muerte, Mersault– es tan sólo para imaginar una vida en la que pudiéramos acordarnos de ésta...

Así, junto a Prometeo, Sísifo es nuestro guía. Porque aun él –condenado a elevar una roca eternamente a lo largo de la pendiente de una montaña, tan sólo para verla caer una vez alcanzada su cima–; aun Sísifo, portador del destino más absurdo, puede hallar “felicidad” en su sinsentido. Y es que la lucha por llegar hasta las cumbres más altas –escribe el francés–, basta para llenar el corazón de un hombre... Aun el destino más absurdo puede ser digno de ser vivido y aun un mundo sin sentido puede colmar un corazón.

[...] Sísifo enseña la fidelidad superior que niega a los dioses y levanta las rocas. También él juzga que todo está bien. Este universo en adelante sin dueño no le parece estéril ni fútil. Cada uno de los granos de esa piedra, cada fragmento mineral de esa montaña llena de noche, forma por sí sólo

¹⁸⁷ Como podrá notarse, Camus no puede –ni pretende– ocultar la gran influencia que Nietzsche ejerce sobre su filosofía.

¹⁸⁸ Cf. Camus, Albert, *El extranjero*, Alianza, Madrid / Emecé, 2003.

un mundo. La lucha por llegar a las cumbres basta para llenar un corazón de hombre. Hay que imaginarse a Sísifo feliz.¹⁸⁹

Nuestra verdadera lucha radica en buscar *crear a partir de nuestro absurdo nuestro propio sentido; crear a partir de la ausencia de razones nuestra propia razón para vivir*. ¿De qué manera? Ignorando la renuncia y aceptación que otros pregonan; permaneciendo en resistencia frente a la muerte; cambiando el reino de la *gracia* por el de la *justicia*, una justicia *construida por nosotros aquí y ahora...* Sobre todas las cosas, *afirmando y construyendo diariamente esta vida y sus posibilidades*.

Al final, vencamos o no, nuestra “absurda rebeldía” ha de ser nuestra lucha por esta tierra buscando hacerla mejor de lo que es. Y es que, porque se ama a la vida, hemos de buscar liberarla del mal que también la envuelve. La búsqueda por llegar hasta las altas cumbres, insistamos en las palabras del francés, puede saciar a un corazón de hombre; pero esto también implica *luchar* por alcanzarlas. Implica permanecer frente a la montaña sin claudicar y ahí, luchar por lo que anhelamos. Y es que al final: «[...] *el mundo sigue siendo nuestro primero y nuestro último amor.*»¹⁹⁰ Pero hay que luchar por dicho amor.

c) Unamuno y Camus: tragedia y absurdo

Las filosofías de la existencia del español Miguel de Unamuno y del francés Albert Camus se acercan en más de un punto. Y es que, pese a sus innegables diferencias, ambos hombres conocieron una misma condición: la condición humana. Y frente a ésta, sobre todo, ambos tuvieron una misma virtud: haber sido extremadamente sensibles frente a su claridad y su sombra.

Ambos autores padecieron profundamente lo que implica ser un hombre. Y a partir de un mismo *pathos*, del mismo modo, ambos se hallaron sin saberlo

¹⁸⁹ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, ed. cit., p. 160.

¹⁹⁰ Albert Camus, *El hombre rebelde*, ed. cit., p. 355.

frente a sentimientos similares. Serían dichos sentimientos aquellos a los cuales ambos filósofos, cada uno a su manera, pretendieron dar la cara para, al final –si bien desde distintas posiciones y abarcando distintos semblantes–, haber llegado a retratar un mismo conflicto. Al final, sus filosofías representan dos caras de un mismo problema. Antes de seguir adelante, no dejemos de intentar vislumbrar en aquellos rostros que de manera extraordinaria supieron retratar, la única raíz de la cual manara su conflicto.

Afirma Miguel de Unamuno *tragedia* es la lucha entre la razón que dice sí y el corazón que dice no. *Absurdo*, declarará Albert Camus, es la confrontación entre el llamamiento humano que desea que se le explique todo, y la razón que no puede responder a tal llamado en tanto que el mundo le es siempre inaprehensible. Al final, ambos nos hablan de una misma cosa. Y es que, en última instancia, tanto para el español como para el francés todo el conflicto humano –trágico y absurdo conflicto–, puede resumirse en la *confrontación irresoluble* y la *lucha* sin victoria y sin esperanza de hallarla.

A partir de sus respectivas filosofías, cada uno de los extremos de esta lucha son nombrados de distintas formas, pero en el fondo corresponden a instancias similares: el anhelo humano que clama por certezas, suelo firme y sentido; y la inevitable confrontación con su propia imposibilidad.. Imposibilidad del corazón que quiere lo que la cabeza no puede; declarará el español. Imposibilidad del llamamiento humano que quiere lo que nuestra razón, a pesar de todo, no puede obtener del mundo silencioso; declarará el francés. Y es que al final, lo único que el corazón del que nos habla Unamuno quiere, es una garantía de que esta vida no termina; del mismo modo en el que lo que exige el llamado de Camus, es una respuesta frente al silencio de esta vida. Así, al final, ambos no hacen otra cosa que describirnos una misma situación del hombre al mundo. Al final tan sólo se trata de una misma “*absurda tragedia*”: *aquella que pertenece a una criatura que es lucha irresoluble entre su voluntad y sus posibilidades de satisfacerla.*

Por otro lado, en ambos “llamados” –el del corazón de Unamuno y el del hambre humana de Camus–, la muerte juega un papel primordial. Unamuno hace de ella –ni más ni menos–, el fundamento de toda su filosofía. Camus, por otro lado, si bien no fundamentará al sentimiento del absurdo tan sólo en ella, sí habrá de conferirle un papel indudablemente preeminente al hecho –el más absurdo entre todos–, de tener que nacer para morir. Así, ambos autores privilegian un mismo hecho dentro de la tragedia: el hecho de tener que morir.

Es de esta manera que, al final, la muerte es el eje principal de ambos sentimientos: el sentimiento trágico de la vida y el sentimiento del absurdo. Y frente a este rostro, ambos convergen también en una misma actitud frente a ella: saben que se trata de “todo o nada” –todo o nada que, curiosamente, ambos autores acentúan–; y así, en consecuencia, se trata de un todo o nada que desemboca en un vida o muerte...

Llegados a este punto, ambos autores parecen separarse. En este punto –en lo que concierne a la lucha por la vida que pregonan–, cada uno parecerá “elegir su propio bando”. Será así que, mientras Unamuno luchará por la fe en otra vida capaz de eternizar nuestra existencia, Camus luchará por el amor sincero a esta tierra. Pero al final, aunque quizás no de una manera tan evidente como hasta ahora, ambas filosofías habrán de reencontrarse. Y es que ambos, en el fondo, no harán otra cosa que luchar por un único amor: *vivir*; y *vivir esta vida*.

Unamuno llama a la lucha. ¿Lucha por qué? Lucha por *creer*. Camus llama a la rebeldía. ¿Frente a qué? Frente al absurdo. Pero al final, si el español ha de pelear, ha de hacerlo únicamente por *creer* que tras la muerte *nunca morimos del todo*; del mismo modo en el que el francés ha de aferrarse *a la tierra* y está dispuesto a renegar de la “vida eterna”, solamente a cambio de conservar este mundo y la vida que éste alberga... En el fondo, su batalla es la misma.

Pregunta el español: si al volver al seno de un Dios amoroso, el *yo* se perdiera y en esa perfección se diluyese; si el *alma* individual no se conservara tras la

muerte con todas sus *particularidades*; entonces, ¿para qué Dios o la vida eterna? Y es que si hemos de conservarnos tras la muerte –agregará–, ¿debe ser *tal y como* somos aquí y ahora: con estos placeres y estos dolores, con estas alegrías y estas tristezas! Si no, ¿para qué otra vida? ¿No parecen confundirse las palabras del francés con las del filósofo español? Pues si acaso hemos de desear otra vida –no olvidemos las palabras del Mersault de Camus–, ha de ser únicamente para que a ésta se parezca...

Al final, para ambos autores la vida eterna sólo puede tener sentido en virtud de ésta. Si el español anhela otra vida, es tan sólo para que ésta nunca termine; y si el francés rechaza toda promesa metafísica, es tan sólo por no renunciar a la vida que aquí y ahora posee. Pero al final, a pesar de cualquier otra apariencia, la actitud de ambos hombres no deja de ser la misma: ambos se hallan enamorados de esta vida. Así, ambos se empeñan en defender un mismo apego. Y al final, tratándose en ambos casos únicamente de vivir –y vivir, no dejaremos de insistir, esta vida–; al final esta existencia posee un mismo rol fundamental en sus filosofías. He aquí que sus reflexiones vuelven a encontrarse. Y será precisamente por este apego que, si hemos de morir, habrá que hacerlo en resistencia...

Llegados a este punto, tanto Camus como Unamuno han de asumir frente al misterio de la mortalidad una actitud similar: ninguno desviará la mirada, ninguno evadirá el problema o justificará lo que nos oprime. Por el contrario, ambos mantendrán fija la mirada en los ojos de la Gorgona. Y he aquí que, frente a la muerte, ambos autores habrán de elegir el camino más tortuoso: ninguno de ellos buscará resolver el misterio, por el contrario, ambos llamarán a conservar lo que nos oprime. ¿De qué manera?

Pide Unamuno que, precisamente en tanto que la contradicción es la fuente de nuestra vida; la conservemos. Hay que conservarla, agrega el español, perennemente irresuelta y así, sacar vida de la lucha que conlleva. Porque sólo esa lucha por la vida, paradójicamente, nos la puede proporcionar... Camus, por otro lado, nos llama a la rebeldía, a la rebeldía contra el absurdo de la

muerte, del mundo y de nuestra condición. Sin embargo, tampoco ha de tratarse de una rebeldía que evada nuestro problema. Por el contrario, se trata de una rebeldía que resiste, que confronta hasta perder la batalla. En cierto modo, al igual que para el español, una rebeldía que nos de vida a partir de la lucha y de la contradicción irresueltas.

De esta manera, al final, ambos autores conservan lo que nos ahoga y, a su modo, ambos buscan extraer vida a partir de ello: vida prolongando lo que nos oprime y a partir de la lucha frente a ello. En este sentido, ambos parecen llegar también a la misma conclusión frente a la paradoja: luchar, levantarnos contra ésta. Y si bien jamás habremos de vencer, no obstante, la vida es lucha –recordemos las palabras del español–, y renunciar a una es renunciar a la otra... Más aún, la rebeldía –recordemos las palabras del francés–, es el movimiento mismo de la vida; tanto que renunciar a la primera es renunciar a vivir...¹⁹¹ ¿Qué nos queda? Nos queda eternizar la lucha, el conflicto y la confrontación; porque eso es la vida, y vida es precisamente, lo único de lo que estamos faltos.

Si ineludiblemente hemos de morir –declarará Unamuno–, habrá entonces que hacer de ello una injusticia... Vivamos entonces, nos pide, a modo tal que seamos dignos de nunca morir. Si hemos de morir –declarará Camus–, habrá que hacerlo entonces irreconciliados con nuestra condición y jamás de buen grado... El francés nos llama a la rebeldía; el español, a la lucha... Pero al final, ambos autores llegan al mismo punto. Quizás por caminos distintos, pero al final, el móvil y el anhelo de cada uno de estos hombres nunca dejó de ser el mismo.

Albert Camus y Miguel de Unamuno poseen virtudes semejantes: además de ser sensibles, ambos son, sobre todo, *sinceros*. Y es que siendo capaces de *describir* profundamente una misma condición, son sinceros en todo momento frente a ella: jamás se engañan, jamás la evaden. Y afrontándola cara a cara

¹⁹¹ Vid. *supra*. b) Albert Camus y el sentimiento del absurdo.

sin desviar de ella la mirada, ambos son lo suficientemente fuertes como buscar sacar de ella las últimas consecuencias... Ambos autores a su modo intentaron también ofrecer una “salida” al conflicto del cual partieron; aunque dicha salida consistiera en, paradójicamente, “no salir”. En este sentido, ambos buscaron poner “un grano de arena” y he ahí una vez más la misma virtud: sus filosofías son desinteresadas.

Y sin embargo, Camus y Unamuno también parecen cometer, al final, el mismo descuido. Porque sin perder jamás la sinceridad o sensibilidad que los caracteriza, tanto el español como el francés parecen, al final, descuidar quizás el hecho más fundamental de su problema: que *no todo* hombre puede seguir el camino que postulan y, sin embargo, dicho con ellos, se trata de *todos o nadie*... Pareciera como si ambos descuidaran al final, el hecho de que la salida que buscaron lo es tan sólo para unos *pocos*. Acaso divisaran el problema¹⁹², pero de ser así, no parece que hayan podido resolverlo. Y es que si aquel que habla de la condición de *todo hombre* termina por hablar solamente sobre *algunos cuantos*, entonces, en cierto modo, dicho filósofo ha abandonado su problema. Siendo así, más allá de cuanto hayan buscado en sus filosofías, el problema no radica tanto en el que hayan intentado confrontar un mismo duelo sino, por el contrario, el problema radica *en la manera* en la que lo hicieron.

Las reflexiones de Unamuno y Camus parecen cambiar en un momento dado, de un *plano descriptivo* a algo muy cercano a un *plano normativo* –de una cierta *quid facti* a una muy distinta *quid juris*–. De esta manera, si bien ambos autores comienzan *describiendo* una misma condición y un mismo “mal de ánimo” –dicho en palabras del francés–; al final, ambos autores nos proponen una actitud que parece hallarse demasiado lejos de la realidad de la cual,

¹⁹² Creemos que, efectivamente, Unamuno y Camus lo supieron. *San Manuel Bueno, mártir*, una de las últimas novelas del español es un incuestionable ejemplo de esto. Sin embargo, pareciera ser que en sus respectivas propuestas filosóficas este hecho no posee la importancia que consideramos debería tener. Porque el hecho de que no cualquiera pueda soportar las *verdades* que ellos creen divisar, resulta un hecho *fundamental*. Y sin embargo, ninguno de los dos parece darle a este detalle el lugar merecido dentro de sus reflexiones. Al hablarle a todos, terminan hablándole sólo algunos.

empero, partieron. En otras palabras, Unamuno y Camus parecen olvidar, a medio camino, que sus exigencias ya no pertenecen –como sí la condición de la cual partieron–, a todo hombre. Y que siendo su exigencia *irrealizable* para la mayor parte de los seres humanos, en algún momento dejaron de hablarle a todo hombre. En otras palabras, Camus y Unamuno parecen no percibir el hecho de que buscando hablar *a todo hombre*, hablan al final tan sólo a unos cuantos...¹⁹³

Sucede que el común de los hombres no puede vivir alimentado de contradicciones. Sucede que la gran mayoría no puede vivir en una lucha interminable declarada contra el absurdo de la vida, el mundo y la muerte... Por el contrario, la mayoría necesita suelo firme para dar un paso, necesita certezas –aunque sean de ese tipo de certezas “incontrovertibles” que son, paradójicamente, las más controversiales–, para no desesperar frente a la vida. La mayoría de los seres humanos necesita garantías de sentido para no sentirse tan perdidos... Y es aquí en donde Unamuno y Camus parecen no haberse detenido suficientemente.

Acaso no el filósofo excepcional que sabe contemplar de cara a la Gorgona, pero sí *el común de los hombres*, necesita ficciones para sobrevivir. Prueba de ello es el hecho de haberlas construido a lo largo de más de 30 siglos y seguir haciéndolo hoy día. A pesar de hombres como Epicuro, Séneca, Schopenhauer, Nietzsche, Unamuno, Camus, Sartre, por mencionar sólo algunos; jamás hemos dejado de construir racionalizaciones, justificaciones y evasiones contra lo que más nos duele. ¿Qué son, si no, nuestras religiones, nuestros dogmas científicos o nuestras doctrinas morales y políticas? A pesar de los hombres más “*clarividentes*”, la mayoría de los hombres no son tan fuertes.¹⁹⁴

¹⁹³ En última instancia, creemos que no todos pueden vivir con las verdades que piden que aceptemos, y he ahí la idea central de este trabajo.

¹⁹⁴ Este mismo argumento puede responder también a otra posible objeción: ¿por qué el ser humano no acepta su condición, sin más, y deja de buscar evadirla? No lo hace, salvo en casos excepcionales, porque *el común de los hombres* no es tan fuerte como para soportar el peso de tener que nacer para morir y quizás, perderse ellos mismos y perderlo todo para

No podemos vivir sólo de la tragedia, ni podemos vivir en la irresoluble inquietud y tensión espiritual, ni podemos vivir siempre en rebeldía o en una batalla que renuncia a toda esperanza... No podemos porque la necesidad de poseerles constituye nuestro ser: somos anhelo por un suelo seguro, ¿cómo vivir de la renuncia a este anhelo? Y así como no podemos renunciar a nuestros huesos –por mucho que puedan llegar a lastimarnos–, tampoco lo podemos a nuestros más íntimos anhelos. ¿Que hay quienes saben *dominarlos*? Cierto. Pero eso se aprende, y no todos lo saben y, más aún, ni siquiera todos son capaces de aprenderlo, porque no todos lo pueden... Ya volveremos a esto en el siguiente capítulo.

Por lo pronto, concluyamos diciendo que los dos autores que hemos presentado conocieron un mismo sentimiento, y si bien le describieron de maneras distintas y acaso incluso le nombraron de otra forma, ambos tuvieron ante los ojos un mismo padecer. Las omisiones de uno pueden subsanarlas los aciertos del otro y así, entre uno y otro, entre sus dos distintos caminos, al final, cuanto hemos venido describiendo a lo largo de estas páginas puede resumirse en la suma de sus planteamientos.

Y así, al final volvemos a hallarnos frente a una misma tragedia: la tragedia de ser *seres* contruidos a partir de contradicciones siempre irresolubles y, más aún, saberlo y padecerlo. Al final, volvemos a nuestro único problema: padecer la contradicción entre un corazón que quiere y una razón que no puede; padecer la contradicción entre la voluntad hambrienta de sentido que llama, y la razón que no puede aprehender al mundo que jamás responde. Al final volvemos a nuestro punto de partida, y resumiendo el común conflicto del español y del francés, resumimos también el nuestro y cuanto hasta ahora hemos planteado. Porque la verdadera tragedia humana radica en el hecho de

siempre en la nada de la cual salimos... La aceptación no es tan fácil, porque se requiere más fuerza de la que solemos tener. Y si bien probablemente algunos lo puedan, repetiremos que son excepciones; y aquí no hablamos sobre ellas. Aquí nos ocupa lo que es común y frecuente entre los hombres.

hallarse construido a partir de la *imposible correspondencia entre su más íntima y más vital voluntad, y lo que el mundo le ofrece para satisfacerla*. Y henos aquí frente al sentimiento *trágico de la vida: querer y no poderlo; saberlo y sentirlo...*

4.2. Segunda aproximación

Retomemos la noción fundamental de los dos filósofos que acabamos de presentar y, a partir de ésta, busquemos presentarla esta vez inmersa en las nociones que a lo largo de este trabajo hemos presentado. Partiendo de las filosofías expuestas, asumamos que *el sentimiento trágico de la vida consiste en el choque entre nuestra volición más íntima y vital, y nuestras limitaciones; que ambas instancias constituyen nuestro ser por igual –ambas nos constituyen ontológicamente–, y que siendo así, ambas nos son ineludibles igual que lo es, por sobre todo, la lucha entre ellas*.

A partir de esta noción, veamos de qué manera, si bien en situaciones distintas, esta condición se manifiesta, siendo sin embargo siempre la misma. Es decir, veamos de qué manera el sentimiento trágico de la vida se instancia en las más diversas situaciones siendo, empero, siempre un mismo padecer; siendo siempre un mismo choque entre lo que queremos y lo que, sin embargo, podemos. Y, a partir de todo ello, veamos cómo al final, todo se resume en una misma actitud frente al fracaso: luchar contra éste a pesar de que nunca se podrá vencer.

4.2.1. Paradojas y contradicciones

Admiremos por un instante esta “divina” *razón*, la que nos emparenta más que ninguna otra cosa con la divinidad; la que siempre hemos creído capaz de explicar al mundo; a la que tantas veces hemos *identificado* con el fundamento último de la realidad. Esa razón que nos da nuestra verdadera superioridad con

respecto al resto de la naturaleza; la que nos diferencia... *Y sin embargo*, al final de nuestra admiración, seamos también por un momento sinceros. ¿Qué hallamos al final? Hallamos que nuestra impotencia, esa que nos constituye, se filtra y condiciona incluso aquello en lo que más hemos confiado.

Sucede que nuestra razón –por mucho que nos aflija aceptarlo–, acaso sea mucho más pequeña de lo que hayamos querido ver. Recordemos a Kant y su lección: la *razón* carga desde siempre, dentro de su misma constitución, su propia limitación... Y es que la razón –sigamos sobre la enseñanza del filósofo–, tiene la extraña virtud –acaso defecto–, de saber *amoldar* al mundo a lo que ella misma “es” y “puede”. Y así, jamás hemos tenido acceso al mundo tal como es “en sí” sino solamente a lo que “hemos podido” –desde nuestra limitación–, creer conocer.

Dejemos a Kant y preguntemos, esta vez al lado de sus sucesores: siendo así, ¿hasta qué punto hemos realmente *conocido* al mundo cuando hemos pretendido descifrarle, y hasta dónde no ha sido todo nuestro esfuerzo más que el resultado de nuestra propia limitación y pequeñez? El ciego de nacimiento cree conocer al mundo, pero sólo lo hace desde donde puede hacerlo. ¿Qué sería del mundo y nuestra ciencia si, del mismo modo, acaso los hemos construido desde nuestra ceguera? Y es que los sentidos del ciego se hallan limitados e igualmente limitada está nuestra razón. Si dicha limitación es infranqueable, ¿qué podemos entonces conocer? ¿Qué es entonces nuestro tanpreciado conocimiento?

Somos entre todas las criaturas, *razón*; y si bien en ella nos hemos refugiado buscando con su ayuda encontrar una respuesta, dicha *razón* jamás ha sido suficiente. Cuanto nos ha ofrecido es tan sólo lo que nos “ha *podido dar*”: un Universo moldeado según nuestras propias posibilidades y limitaciones; una Ciencia hecha con las respuestas que nuestra misma razón –la misma que preguntó– ha puesto de antemano en sus preguntas. Y en última instancia, a la base de nuestra más admirable *objetividad*, desde siempre nos hemos hallado

frente a un Universo construido no sólo con base en nuestras posibilidades sino también, construido a partir de nuestros anhelos.

Sucede que nuestra razón no se *identifica* con el *ser* y el Universo no marcha en la dirección de nuestra *razón*. Sucede que ésta es mucho más pequeña y mucho más endeble de lo que a lo largo de nuestra historia hemos querido aceptar. ¿Por qué? Porque hoy más que nunca nos parece evidente el hecho de que dicha *razón* no lo entiende todo, no lo puede todo y, más aún, nunca lo podrá. La vida siempre la ha excedido, y siendo infranqueables nuestras limitaciones, la vida siempre nos excederá. Y es que nuestra razón, igual que el hombre que la posee, es finita e insuficiente. Y siendo así, también han de serlo sus creaciones: constructos finitos, al final de cuentas siempre endebles, jamás estables o absolutos.

Nuestra *tragedia* radica en saber que aquella potencia en la cual hemos depositado nuestras más profundas esperanzas jamás ha respondido – *realmente* respondido–. Y es que para aquel que ha depositado lo más sagrado que posee –su esperanza en un sentido, su confianza en esta vida–, es tragedia aceptar que todo el tiempo ha escuchado hablar meras ilusiones cuando, por el contrario, lo que había esperado escuchar eran respuestas. Curiosamente, al final de todos los intentos, es la misma *razón* en la que hubimos de confiar, la que nos revela, siempre y cuando ésta sea sincera, su impotencia. Y así, tragedia es aceptar el hecho de que jamás eludiremos nuestra situación y, con ella, que jamás conoceremos más que las mentiras que nosotros mismos construyamos. Jamás encontraremos suelo firme.

En última instancia, la gran tragedia de la razón humana puede resumirse en una fórmula que ya debe resultarnos conocida: querer comprender – comprenderlo todo–, y no poder hacerlo.

Finitos, impotentes, somos también *deseo*; lo hemos dicho ya. Y por ello somos también tragedia.¹⁹⁵ Porque estamos hechos a modo tal que “no desear” es “no vivir”. Somos deseo de todo cuanto acrecente nuestro *ser*, nuestra potencia, nuestra fuerza y nuestra vida. Escribe Spinoza, somos *connato* – connato por perseverar indefinidamente en nuestro ser, es decir, connato de nunca morir–. *Voluntad de vivir* dicho con Schopenhauer. Dicho con Unamuno, *hambre de inmortalidad*. Somos deseo de “ser”, perenne “querer ser”. Vivimos siempre deseando, siempre buscando; siempre hambrientos y sedientos. También, por ello, siempre faltos y siempre carentes.

Y sin embargo: somos también *im*-posibilidad, finitud e *in*-capacidad. Y lo somos por el hecho de *ser hombres*. Porque repitámoslo una vez más: hombre es carencia, es infinito buscar, insaciable apetito y anhelo perpetuo... Y he ahí nuestra tragedia: la *tragedia* de quien *no puede* evitar desearlo todo y, al mismo tiempo, *no puede* encontrarlo –porque su mismo *ser* es ajeno a lo que busca y así, se encuentra *ontológicamente imposibilitado* para realizar su anhelo–.

Deseantes desde nuestra impotencia, somos, sobre todo, hambre de *eternidad*, hambre de *no morir* nunca. Y es que aquellos que aceptan morir, generalmente lo hacen suponiendo que su *yo*, su personalidad y su historia, habrán de permanecer tras esta vida; es decir, aceptan morir a cambio de “no morir del todo”. Y así, sucede que salvo contadas excepciones –la excepción de quienes no sólo aceptan morir, sino que aceptan también perder toda esperanza de otra vida–, sucede que somos tanto hambre de nunca morir como de que nadie ni nada de cuanto nos rodea lo haga. Anhelo de que nada muera, de que nada nunca nos abandone; anhelo de que todo cuanto amamos sea eterno. Y así, somos nostalgia de unidad pasada y anhelo de eternidad y completud futuras. Nostalgia de la ilusión de una completud perdida, pues sólo imaginando haberla poseído hemos podido imaginar recuperarla. Y es que sólo

¹⁹⁵ Para cada uno de los puntos que se tratarán a continuación: *Vid. supra*. Capítulo 2 . De la condición humana y Capítulo 3. De las otras caras de nuestra condición.

aferrándonos a nuestras endebles esperanzas podemos soportar el peso de la única certidumbre de la que disponemos.

Y así, somos hambre y habrá que agregar también, somos búsqueda por encontrar cuanto nos falta. Aunque para esto debamos engañarnos, y en nuestro engaño, construir un mundo hecho de ilusiones.¹⁹⁶

Y sin embargo, al final de todo esto, *somos finitud y muerte*. Y así, aquel ser que es lucha encarnizada frente al tiempo y la muerte, a final de cuentas y por sobre todo, es precisamente aquellas mismas muerte y finitud; ésas de las cuales pretendió escapar a lo largo de una vida. Somos hambre de eternidad pero también somos tiempo: somos devenir y *temporalidad*. Somos hambre de *in-mortalidad* y también somos desde nacidos nuestra propia muerte. Somos la tragedia de ser hambre de rebasar nuestra limitación y sin embargo, jamás poder lograrlo por el triste hecho de “ser”, precisamente, limitación. Y así, somos, al final de todo esto, la tragedia de *estar constituidos* por la necesidad de ser más de lo que, paradójicamente, también de un modo *constitutivo*, podemos ser. Porque si bien somos anhelo de ser “más de lo que somos”, sin embargo, al mismo tiempo somos la imposibilidad de lograrlo.

Sucede que *nos constituyen igualmente* la necesidad de rebasarnos y la absoluta imposibilidad de hacerlo. Sucede que el hambre de inmortalidad, el hambre de eternidad, el connato de romper nuestra limitación pero también, la

¹⁹⁶ Afirmamos esto partiendo de la idea de que la mayoría de los avances científicos buscan “mejorar” la vida humana, y más aún, parece ser ésta la finalidad última de toda ciencia. ¿Qué sentido tiene una ciencia que no tiene ante los ojos la vida humana y su mejora? Su mejora, claro está, implica su conservación, y ésta siempre se quiere indefinida. Es decir, siempre se busca conservarla indefinidamente. De este modo, en primer lugar, en la mayoría de los casos, la ciencia ha tenido como finalidad *subsanan* la mayor cantidad posible de las carencias humanas. Por otro lado, representando la muerte el cese de la vida que con el progreso científico se busca acrecentar y mejorar, la ciencia ha buscado al mismo tiempo, alejarla el mayor tiempo posible. Y así, acaso inconscientemente, la ciencia no sólo ha cargado con nuestras esperanzas de hallar sentido en la Verdad buscada, o la eliminación de nuestras carencias en sus avances, sino también, hallar en su progreso un acercamiento a la *in-mortalidad*. Volveremos a toda esta problemática en el siguiente capítulo. *Vid. infra*. Capítulo 5. Del mentir para sobrevivir y la construcción de un mundo.

finitud, la temporalidad, la muerte y la limitación nos constituyen; *todas a la vez nos constituyen ontológicamente*. Y he aquí, una vez más, nuestra contradicción. He aquí nuestra lucha. He aquí, también nuestra derrota. Y finalmente, aquí está, al final de todo, también nuestra *tragedia*.

Finitos e impotentes como somos, capaces de desear frente a la conciencia de la inminencia de la muerte, somos *libertad*. Y así, somos seres abiertos ante las posibilidades, ante la indeterminación y la posibilidad de autoconstrucción que deriva de nuestra incompletud. Somos lucha por construirnos, lucha por “hacernos hombres” y, ante todo, lucha por no extraviarnos a lo largo del camino.

Y sin embargo, como escribe Émil Cioran: la libertad es tan sólo una superficie, un exterior; pero el interior, el verdadero fondo de las cosas, es ajeno a nuestro albedrío y ajeno tanto a todas nuestras decisiones como a nuestras posibilidades... En este sentido, concluye el filósofo, somos libertad en apariencia, pero en el fondo, somos siempre libertad para una y misma cosa, para un mismo *sinsalida*, para un sólo e inevitable volver al comienzo, un retornar a la *nada*.

Al final de todo esto, al final de toda lucha, de toda libertad; el filósofo parece hallarse en lo cierto y, al final, el desenlace parece ser *siempre el mismo*. Y es que somos libertad que salió de esa *nada* y, más aún, libertad hecha para combatir, precisamente, dicha *nada*; libertad en lucha interminable contra la adversidad, contra las posibilidades pero, al final: libertad que regresa *–porque debe regresar–*, al mismo punto del cual emergió.

Sólo somos libertad hecha para llegar a un mismo y común final. Libertad para elegir un camino, sí; pero un camino hacia un mismo desenlace. Y así, acaso podamos preguntar: si somos libertad hecha para morir ineluctablemente, entonces, ¿para qué la libertad? ¿Libertad para qué? Y es que toda vida siempre vuelve, al final, a esa *nada* de la cual alguna vez

emergió; principio de todo y también su final...¹⁹⁷ Así, somos libertad que huye de volver al punto del cual partió y al cual, pese a todo, siempre regresa. Libertad cuyo final es también su punto de partida, punto al cual buscó rehuir a cada uno de sus pasos.

Y he ahí que somos trágica libertad, trágica huida, trágica salida de una misma *nada* a la cual estamos condenados a regresar. Libertad de construir, frente a toda posibilidad, un ser que al final habremos de perder. Libertad para construir un ser y al mismo tiempo, *necesidad* de perderlo todo –y siempre *todo*–, al final de nuestros pasos. Podrá decirse que acaso algo nos espere tras la muerte. *Pero toda la cuestión radica en que no somos capaces de saberlo y, sin embargo, sí sabemos que perderemos esta vida que construimos con esta libertad y que, por ahora, es nuestro todo.* Y de nuevo: he ahí nuestra *tragedia*.

Así, somos racionalidad ansiosa de entender, ansiosa de hallar una respuesta y, a la vez, somos razón autoconsciente de su impotencia. Nos hallamos constituidos por una voluntad que lo quiere todo, que quiere suelo firme, sentido y eternidad; y al mismo tiempo, nos hallamos también constituidos por una razón que sólo sabe que no puede alcanzar lo que se propone. Somos deseo de completud y somos a la vez, ontológicamente, incompletud. Somos hambre de inmortalidad, perenne connato de vida sin fin y, sin embargo, somos ya mortalidad desde nacidos. Somos libertad de construirnos frente a la posibilidad, y a la vez somos necesidad inexorable de volver al punto del cual hemos partido.

No somos otra cosa más que extremos siempre en guerra. Y en esta guerra, en esta lucha, se resume el *pathos* de nuestra condición que, si en algo hemos de padecerla, ha de ser precisamente en el hecho de nunca hallar reconciliación.

¹⁹⁷ Y es que aún si la vida eterna o la reencarnación en nuevos seres nos fueran concedidas; a final de cuentas, para entrar en ellas deberíamos *perder* cuanto somos y tenemos en *esta* vida actual. Y así, incluso la incierta “vida eterna” exige, para nuestra humilde vida *humana*, un pacto con la nada.

Somos seres hechos de la lucha entre los extremos que nos constituyen y así, el conflicto anida en nuestro *ser* porque nuestro mismo *ser* se halla siempre en guerra. Pero sobre todo, siendo seres hechos de contradicciones somos, mucho más aún, conflicto *sin salida*.

Al final, nuestra gran contradicción se puede resumir en una sola cosa: somos *seres* hechos para buscar rebasar nuestros límites y, sin embargo, estamos hechos también para sentir y saber que jamás lo lograremos. Todo se resume en el hecho de ser conciencia y con ella, *pathos* de una lucha condenada a fracasar. Y he ahí, quizás, la más grande de nuestras contradicciones: el hecho de que aun conociendo y sintiendo nuestra limitación, no obstante nos empeñamos en “triunfar”. *Nos empeñamos en luchar* pese a estar ya destinados al fracaso.

4.2.2. Buscar sin encontrar; desear sin realizar

Sabemos hasta donde llega nuestra *razón*, pero a ella nos atamos. Sabemos que jamás consumaremos nuestro deseo y sin embargo deseamos. Sabemos adónde nos conduce nuestra libertad pero a ella nos aferramos. Sabemos que moriremos pero nos buscamos, durante una vida entera, inmortales... Y la más grande de todas estas paradojas: somos conscientes de todo ello y más aún, lo padecemos; pero frente a todo ello, precisamente porque nos es dado saberlo y padecerlo, *luchamos* aun si no ignoramos que habremos de perder.¹⁹⁸

¹⁹⁸ Recordemos que basta morir –recordemos nuestros criterios y agreguemos: *al menos como hombres*–, para perder todo cuanto “poseemos” –cuanto poseemos como precisamente hombres; es decir, *en vida*, todo–. Y siendo nuestra vida un querer acrecentar cuanto tenemos, un aferrarse a ello; en cierto modo, con la inevitabilidad de nuestra muerte, al final por ello siempre nos espera la derrota.

Acaso pueda argumentarse en contra de esto apelando al ejemplo que ofrecen otras escuelas de pensamiento que fomentan, por el contrario, el desapego a la vida, filosofías tales como la oriental. Pero como señalamos en un principio, partimos del hecho de que dichas propuestas tienen ante los ojos y *como punto de partida* una común realidad, en este caso, una condición común entre los hombres. En este caso, el común aferrarse de todo hombre a cuanto cree poseer en vida. Ciertamente dichas escuelas proponen una manera de afrontar esta actitud, pero sólo pueden proponer una manera de confrontar una actitud en

Somos paradoja que se sabe y que se siente. Y frente a ello, empero, no dejamos de buscar. Siendo conciencia y sentimiento de nuestra contradictoriedad, sin embargo, esto en nada cambia nuestra condición, por el contrario, la acentúa. Y si bien somos conscientes de todo ello y padecemos hasta las entrañas nuestra impotencia; sin embargo, precisamente en razón de ello, parecemos aferrarnos aún más a nuestra búsqueda. Padecer y ser conscientes de nuestra impotencia y *sin embargo*, enfrascarnos por todo ello aún más en la lucha frente a nuestra condición... Conocer lo que somos y, en virtud de ello, buscar negarnos con más ahínco... He aquí nuestra *agonía*: sabernos lucha condenada a fracasar y, precisamente en virtud de ello, luchar con aún mayor voluntad... ¿Qué mayor contradicción? Pero, ¿a estas alturas nos sorprende?

¿Por qué aferrarnos así? ¿Por qué insistimos tanto? Porque al final, aunque el hombre intuya la derrota, *no puede resignarse*. Al final, luchamos contra la derrota aun sabiendo que nunca habremos de triunfar, y negamos nuestra condición y cuanto somos; porque *necesitamos* ser más de lo que

tanto que dicha actitud está presente y es común entre los hombres. Nosotros partimos del hecho de que dicha actitud –el aferrarse y temer perderlo todo– es la más propia de nuestra condición.

De este modo, consideramos que la condición humana lleva al hombre a aferrarse a lo que le rodea y por ello, a sentirse derrotado en esa lucha, derrotado en cada muerte. Y si bien hay quienes proponen cómo superar esta situación, sólo pueden hacerlo precisamente en tanto que reconocen la realidad de dicha situación y reconocen el conflicto que suscita en el hombre tal *sentimiento* de derrota. Y si bien afirman que *no* se trata de una derrota; *sólo pueden hacerlo reconociendo el hecho de que para el común de los hombres la pérdida de todo hacia lo que se dirige nuestro apego es sentida como una derrota*. Es decir, no importa si lo es realmente o no, el punto es que la mayoría de los hombres así lo sienten, y sólo partiendo de ello se puede buscar combatir dicho padecer como lo hacen las escuelas mencionadas. Por ello, nosotros *no afirmamos que “de hecho” sea una derrota el morir; pero afirmamos que “se siente” como tal*. Y este sentimiento es lo único que nos importa y sobre lo cual sustentamos un trabajo que se refiere, precisamente, al *sentimiento*. Sobre esto basamos esta exposición y consideramos que enfatizando el lado sentimental de la derrota, aún las filosofías orientales concordarán, al menos en su punto de partida, con nosotros. Ambos afirmamos que el hombre, sea verdad o no, se siente derrotado al perder cuanto posee. *Basadas en ello*, dichas filosofías buscan aliviarlo. De la misma manera, *basados en ello*, nosotros hablamos de un sentimiento de tragedia.

somos y si bien sabemos que jamás lo lograremos, no por eso podemos dejar de buscarlo. *No podemos renunciar* porque la resignación va contra la vida, la empequeñece, la derrota, la aniquila... Y *hombre* además de finitud y muerte, recordemos, es connato de vida y es lucha por ella... Y he aquí nuestra mayor ironía...

Finalmente, he aquí tan sólo algunas de las paradojas –y sólo algunas–, que nos constituyen como hombres, que nos hacen ser y que nos determinan. Quizás todas ellas nos muestren distintos rostros, pero en última instancia, la contradicción que las alimenta es siempre la misma: buscar y no encontrar, desear sin poder ser capaces de realizar... Cada uno de estos rostros pertenece a la condición de todo hombre y, de todos ellos, nace un mismo sentimiento trágico por la vida. Nos queda, pues, una última pregunta: a partir de todo lo hasta aquí descrito, ¿cómo definir finalmente dicho sentimiento? Antes de concluir estas páginas, intentemos hacerlo por última vez.

4.3. El sentimiento trágico de la vida

Hasta ahora, hemos venido refiriéndonos a “distintas tragedias” dentro de una sola. Poco a poco hemos venido buscando resumirlas en ideas cada vez más particulares, capaces de dar cuenta de otras intuiciones mucho más diversas. Y si bien, en tanto que siempre será susceptible de ampliarse o modificarse, no puede ser de un modo definitivo; es tiempo de que intentemos ofrecer una última generalización de lo hasta ahora dicho y, en ésta, busquemos resumir cuanto hasta ahora hemos venido describiendo.¹⁹⁹

¹⁹⁹ *Definir* un sentimiento nunca es del todo posible. Al menos no en el sentido habitual de *definición*. Porque la definición suele ser estable, suele ser firme y clara, pero el sentimiento nunca lo es del todo. El sentimiento es siempre dinámico, siempre brumoso. Y es que ¿cómo hallar una definición precisa si lo definido no se puede ver o tocar y siempre deviene? Pese a todo, esto no quiere decir, naturalmente, que de dicho sentimiento no se pueda hablar, o que al hablar de él no se puedan transmitir ideas precisas. Y es que, para ello, no necesariamente se requieren *definiciones*. Enfatizamos, solamente, el hecho de que a pesar de poder expresar una idea concreta, cuanto se diga en torno a este padecer nunca

¿Cómo definir entonces este sentimiento que nos ocupa? ¿Cómo intentar definir al sentimiento trágico de la vida?

Diremos que, frente al irrenunciable deseo de ser siempre más de lo que somos, el sentimiento trágico de la vida es el padecer nacido de la conciencia de la imposibilidad de trascender nuestra condición finita y las limitaciones que conlleva. Diremos que ningún hombre se halla libre de este padecer porque ningún hombre está libre de las partes que le originan: nuestra volición y nuestra limitación. Finalmente, diremos que este sentimiento es el punto de partida de algunas de las acciones más determinantes del mundo humano y su Cultura, por ser éstas, en el fondo, precisamente las creaciones más profundamente humanas.

4.4. Luchar para vivir y vivir para luchar

Escribe George Bataille en *La experiencia interior*: permanecen los conocimientos particulares, empero, no así el suelo que les fundamenta; suelo que les falta. Y así –concluye el francés–, mientras nos hundimos, sólo somos capaces de encontrar que, la única verdad del hombre finalmente entrevista, es la de ser una súplica sin respuesta...

Súplica sin respuesta...; que es lo mismo que una pregunta sin responder o un anhelo insatisfecho... Y sin embargo, quizás solamente haya que agregar a las palabras del francés una sentencia: no por eso puede el hombre dejar de suplicar. Es decir, el hombre no puede dejar de esperar una respuesta... Y en su espera, con frecuencia debe imaginar escucharla antes de desesperar...

le abarcará por completo. Es en este sentido que si ofrecemos ahora *una definición*, en este trabajo, sólo puede valer como el equivalente a *intentar ofrecer una aproximación*. Ofrecer una aproximación lo más clara posible y lo más capaz de abarcar dentro de sí otros planteamientos diversos, pero también, conscientes ante todo de que sólo se trata de una aproximación y que como tal, siempre será necesariamente provisional.

Ha sido en esa interminable espera que hemos construido al *mundo humano*. Y en cierto modo, el miedo a la desesperación ha sido nuestro motor. Cuando menos, lo ha sido de una parte importante de nuestro actuar: ni más ni menos que el que se ha orientado a buscar sentido para no morir por falta de éste... Y es que al final, si hemos construido ciencias y doctrinas, religiones y filosofías, ha sido para hallar consuelo en nuestra lucha interna. El hombre, lo hemos dicho ya, *no es tan fuerte* para vivir encarando su lucha sin buscar, aunque sea por instantes, aliviarla.

Al final, frente al sentimiento trágico de su vida, desde siempre el hombre ha necesitado ficciones para sobrevivir. Porque sus verdades –las únicas que puede proporcionarle esa lucha en su interior: la irreconciliación y con ella la derrota–, sus verdades jamás han logrado traerle consuelo; y la mayoría de los hombres le necesitan. La madre que ha perdido a su hijo *necesita saber* que le reencontrará en otra vida y que hasta entonces, éste se hallará bien. Aquel a quien la enfermedad ha privado de todas sus viejas facultades *necesita confiar* en que su dolor y sufrimiento tienen una justificación y tras su paciente espera encontrará el alivio. Aquellos que viven frente a la injusticia, la maldad y la muerte, *necesitan tener* la seguridad de que más tarde que temprano se hará justicia. Y del mismo modo, el ser humano necesita sentidos y garantías para vivir, para sobrevivir al dolor, al absurdo y a la muerte propios todos de su condición.

Siendo la verdad *veneno* –porque encarar que nada podremos nunca saber en esta vida, lo es–, al final necesitamos construir nuestras propias “verdades” para no desesperar, construir nuestros propios paliativos. El mundo y la Cultura han sido el retrato de esa nuestra búsqueda para aliviar, aunque sea por instantes, una contradicción interna, un sentimiento que desde siempre hemos buscado aliviar aun sin lograrlo. Dicho mundo y su Cultura, son nuestras ficciones y nuestro consuelo.

Capítulo 5. Del mentir para sobrevivir y la construcción de un mundo

5.1. El silencio del mundo²⁰⁰

Cobró conciencia el hombre y despertó entonces como de un sueño. Y despertando, esperó paciente la voz que le dijera “eres esto”, “tu sentido es este”, “el mundo que contemplas es esto otro”. Pero el mundo calló y tan sólo le observó en un profundo silencio. Y esa voz *esperada* nunca le fue obsequiada, y así, solo quedó el hombre frente a un mundo tan misterioso como silencioso. Y ese mundo calló las respuestas de sus misterios. Calló sus secretos y su sentido. Y desde entonces, dicho con Zambrano, el hombre *espera*. Desde entonces, el hombre no puede escapar de la mirada silenciosa de cuanto le rodea: la naturaleza. Y sintiéndose mirado por todo alrededor – dicho con la filósofa española, sintiéndose mirado no pudiendo ver a quien lo mira–, mirado y sin poder oír la voz de quien le observa; de nuevo, insistamos, el hombre esperó y aún espera...

En su impaciencia, el hombre terminó por *creer* responderse sin ayuda. Y así, desde entonces, él mismo en más de una ocasión ha contestado: el mundo *es esto*, el hombre *aquello*, la vida *es esto otro*... Pero no por eso ha dejado el hombre de esperar. Porque en primer lugar, dichas respuestas, viniendo del hombre mismo, nunca han sido convincentes, pues ¿cómo podría explicar un ser finito lo no finito –que es, realmente, por lo que en última instancia se pregunta: el fundamento–? ¿Cómo podría, pues, ser completa o satisfactoria su respuesta? Por otro lado, aun si el ser humano ha buscado responder por sí mismo, a final de cuentas se trata de una respuesta que ha pretendido, si acaso no obtener con su obediencia, sí “robar” al menos, al mundo natural. Y es que el hombre ha esperado vencer con su ingenio, en algún descuido al mundo silencioso que jamás le ha respondido. Por eso, aun el más soberbio y aun el

²⁰⁰ Vid. *supra*. Nota. 46.

más confiado en su razón y sus poderes, *algo espera*; al menos una respuesta. Porque no lo puede todo, porque su capacidad no le permite alcanzar cuanto desea. Y así, el ser humano ha esperado y aún espera; y más aún: esperará. Porque el mundo jamás obsequiará al hombre el sentido al modo en el que la desea.

Espera el hombre una respuesta que del mundo natural jamás recibirá. Porque como ya hemos escuchado en voz de Jean Paul Sartre, no hay signos por descifrar, ni significados en anteriores a nuestra experiencia. Si así fuera, dicho con Bataille, hace mucho que nos hubieran respondido... Y es que siempre es, en última instancia, el hombre quien dota de sentido a las cosas...

[...] decir que nosotros inventamos los valores no significa más que esto: la vida, *a priori*, no tiene sentido. Antes de que ustedes vivan, la vida no es nada; les corresponde a ustedes darle un sentido, y el valor no es otra cosa que este sentido que ustedes eligen.²⁰¹

Sucede que conocemos lo inmediato: un color, un sabor, un aroma; pero el *sentido* de todo esto, su *verdad*, su “fundamento” –por llamarlo así–, no entran ya dentro de nuestras posibilidades. Y es que *después de lo inmediato* –que es lo único a lo que realmente podemos aspirar conocer–, el resto del mundo termina siendo solamente *nuestra imposición*, sólo ilusión, solamente *nuestra creación*...

Como escribe Kant en su *Crítica de la razón pura* –ciertamente ni el primero ni el último en llegar a semejantes conclusiones, empero, acaso sí el primero en hacer de tal verdad un hito filosófico–; escribe Kant que la naturaleza sabe responder según se le interroga; es decir, “su” respuesta siempre *dependerá de cómo* es que se le pregunta. Y si acaso Kant no sacó de todo esto sus últimas consecuencias, éstas no serían, sin embargo, evadidas por sus sucesores. Y es que sucede que si la naturaleza responde según *quién* y *cómo* la interroga, resulta entonces que es el hombre quien *construye*, al final de todo, sus respuestas. Sucede que la objetividad de la respuesta se transforma entonces

²⁰¹ Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Quinto Sol, México, 1999, p. 65.

en pura subjetividad. Y una respuesta así no puede ser menos falible e insuficiente que quien la responde... Y es que hay más teoría inobservable y *subjetiva* en las observaciones más “científicas” y *objetivas* –las cuales pretenden siempre ser tan *observables*–, de lo que se ha querido ver.²⁰²

Toda teoría es *construcción* humana y sólo humana. Siempre queda cimentada en lo que el hombre *puede*, que siendo un ser finito, insuficiente, mortal..., suele ser muy poco. El hombre *construye* sus respuestas y “revelaciones”; pero éstas jamás le han sido obsequiadas por la naturaleza silenciosa. El hombre ha *inventado* cuanto antaño ha escuchado “revelado”. Y lo ha inventado, precisamente por haber necesitado escuchar una respuesta. Por eso, cada vez que hemos creído escuchar al mundo revelarnos sus verdades, sólo hemos sido nosotros, eligiendo cuanto hemos deseado escuchar... Y así, hemos sido nosotros mismos quienes hemos construido cuantas certezas, a lo largo del tiempo, hemos creído poseer.

5.2. Mentir para sobrevivir

Escribe Émil Cioran:

Sólo tenemos elección entre verdades irrespirables y supercherías saludables. Únicamente las verdades que no permiten vivir merecen el nombre de verdades. Superiores a las exigencias de lo vivo, no consienten en ser nuestras cómplices. Son verdades «inhumanas», verdades de vértigo que rechazamos porque nadie puede prescindir de apoyos disfrazados de eslóganes o de dioses.²⁰³

²⁰² La filosofía analítica contemporánea ha estudiado con mucha atención este problema. Se trata de la pregunta que es lanzada desde la famosa *tesis de la carga teórica*, a saber: ¿hasta qué punto la base *empírica* –la base *observacional*– de la ciencia no depende más bien del bagaje teórico –así, *no observacional*– del científico? Autores como Karl R. Popper, Norwood R. Hanson, Thomas Kuhn y Paul Feyerabend –entre otros–, han afirmado, a su manera, que la teoría acaso determina a la observación y no, como supuso el empirismo moderno, esta última a la primera. (Cf. Pérez Ransanz, Ana Rosa y Olivé, León, *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, Siglo XXI / UNAM, México, 2005.)

²⁰³ Émil Cioran, *Desgarradura*, Tusquets, Barcelona, 2004, p. 20 y 21.

Respirar mentiras o morir asfixiados por exceso de verdad... Así podemos resumir nuestro problema. Y es que la “verdad”, en última instancia, siempre resulta avasalladora. Siempre resulta, dicho con el filósofo del pesimismo, vertiginosa y, sobre todo, *inhumana*. ¿Por qué inhumana? Porque sólo podemos hablar de dos tipos de verdades: las propiamente humanas, es decir, verdades finitas y contingentes que, precisamente en virtud de ello, como escribe Cioran, al final terminan siendo “supercherías” –y así también, en última instancia, no-verdades–; y las verdades insoportables, contrarias a la vida, contrarias al hombre; en otras palabras: verdades inhumanas.

Sucede que el hombre sabe dos tipos de cosas: lo que él mismo ha construido, es decir, lo que él mismo ha “creado” –teorías, racionalizaciones, inducciones científicas–; y sabe también lo que “no puede”. Resulta difícil hablar de otro tipo de saber. Y es que preguntemos por un instante, ¿qué sabe el hombre que no sea limitado, arbitrario, voluble o incierto? Entre su “vasto” conocimiento, ¿qué sabe *realmente* el ser humano? ¿Qué sabe que no haya construido él mismo? Podemos responder: además de cuanto él mismo se ha creado como respuesta, el ser humano sabe que es un ser finito; sabe que su razón es limitada y por lo tanto –lo quiera o no–, jamás podrá “realmente” conocer²⁰⁴; sabe que el mundo jamás habrá de revelarle algún sentido *a priori*; sabe que habrá de morir y que mientras viva, jamás podrá saber si es la vida o quizás la nada quien espera recibirle o devorarlo. ¿Sabe el ser humano algo con mayor certidumbre? Al final, parece que nuestra limitación y nuestra ignorancia son la única verdad patente de la que disponemos. Todo lo demás es construcción; y toda construcción racional es tan limitada como la razón que la creó. ¿Cómo podría un ser limitado e insuficiente construir algo que no lo fuera? Como escribe Cioran: ¿cómo podrían los esclavos liberar al esclavo? Por eso, entre nuestras verdades, salvo aquellas que nos revelan nuestra condición, el resto se reduce a falsa verdad; es decir, a mentiras.

También por eso, entre nuestras construcciones, es decir, entre nuestras mentiras y nuestras escasas verdades, estas últimas –las únicas verdades reales

²⁰⁴ Vid. *supra*. a) La razón.

de las que disponemos— siempre deben resultarnos inhumanas. Porque son este tipo de verdades las que evidencian nuestra impotencia; son las que nos encaran con nuestra limitación y nuestra pequeñez; son las que frustran nuestros sueños y se roban nuestros cimientos y sentidos. En el fondo, las verdades del ser humano pueden dividirse en verdades falsas —esas que envuelven nuestra civilización entera—, es decir, no-verdades; y verdades intolerables. Con Cioran afirmamos: la verdad, para serlo, debe siempre ser algo inhumano...

Al final, el conocimiento del hombre se resume en supercherías y en una paradoja: las supercherías cambiantes y finitas que ha construido a lo largo de su historia para explicarse al mundo —un mundo que, sin embargo, jamás conocerá—; y la paradoja de que la única verdad firme de la que dispone, es que no dispone de verdades y que, en vida, jamás podrá encontrarlas... Por eso, al final se trata de vivir rodeados de verdades inhumanas que calcinan, o vivir a la sombra de mentiras —de supercherías saludables como escribe el filósofo —, que nos permitan vivir. Y no es malo elegir vivir. Ciertamente, mentir es a veces saludable. Y quizás, no haya nada más humano...

5.3. La construcción de un mundo

Vivir con la verdad ante los ojos supera nuestras fuerzas, prueba de ello es que, desde que el hombre se sabe hombre, ha procurado escapar de su verdad. Y es que el ser humano no puede soportar cargar a cada instante la angustia del momento, la angustia de su sino inevitable y del misterio que envuelve a su existencia. No pudiendo soportar la finitud revelada por su ser carente y mortal; ni pudiendo tolerar la ausencia de refugios eternos garantizadores de sentidos; es decir, no pudiendo soportar las verdades de su condición; el hombre tuvo que *huir* de su tormento. Vivir con sus verdades ante los ojos no le permitiría vivir.

Por eso, el hombre debió aprender a mentirse; mentirse para sobrevivir. ¿Cómo lo hizo? Construyendo un mundo humano, un mundo capaz de garantizarle cuanto nada a su alrededor podía ofrecerle. Y así, el ser humano aprendió a mentirse y construyó un mundo propio: el mundo de la civilización y la cultura. En éste aprendió a engañarse las más de las veces y, otras tantas, en él aprendió también a consolarse. ¿Cómo lo hizo? Soterrando su más profunda verdad –la única: su finitud y su impotencia–, en un mundo lleno de ficciones... Sin embargo, nos queda ahora preguntar ¿en qué sentido dicho mundo logró aliviarle? Y más aún: ¿alguna vez nos ha bastado?

5.3.1. Las situaciones límite y el huir frente al fracaso

Afirma Karl Jaspers: el *origen* de la filosofía puede encontrarse en tres situaciones distintas, si bien, al final, todas ellas convergen en un mismo punto. *Origen*, escribe el filósofo, no es lo mismo que *comienzo*. El comienzo es histórico, está, pues, inscrito en el tiempo. El origen, por el contrario, es *atemporal* y *ahistórico*. El origen de la filosofía, dicho con Jaspers, es la “fuente” de la que mana un impulso y, de éste, una actitud. Es punto de partida, es “razón de ser”. Por eso el origen se halla libre del tiempo, el origen es el mismo hoy y ayer, del mismo modo en el que la chispa que origina el incendio es siempre punto de partida. El origen del filosofar está tan presente hoy como lo estuvo ayer y como lo estará mañana.

La filosofía –escribe el filósofo alemán–, halla su origen en tres situaciones, y más bien debamos decir, en *tres estados de turbación* distintos. Se trata de la admiración, de la duda y de la “conciencia de estar perdidos”. Por la admiración, escribe el filósofo, el hombre se siente compelido a investigar al mundo, a comprenderle, a hacerse partícipe de lo divino. Por la duda, consciente el hombre de la falibilidad de sus sentidos y de los conocimientos que éstos le han brindado, renueva su esfuerzo por conocer, por no ser engañado y mediante la mayor disciplina, conquistar la certeza que desea. Sin embargo, al final, el hombre no puede evitar encarar su irremediable

impotencia, se halla ante la conciencia de su condición y su extravío, y a partir de ella, vuelve entonces a desear elevarse aún con mayor ahínco que cuando dormía. De este modo, declara Jaspers: «Resumamos. *El origen del filosofar reside en la admiración, en la duda, en la conciencia de estar perdido. En todo caso comienza el filosofar con una conmoción total del hombre [...]*»²⁰⁵

Sea cual sea el caso, escribe, el origen del filosofar al final es siempre el mismo: la filosofía siempre nace de una *conmoción total* –y agrega–, pero sobre todo, nace de la búsqueda por salir de ella; es decir, de la necesidad de resolverla. En otras palabras, la filosofía nace de la turbación y del anhelo de aliviarla.²⁰⁶ Y es que a la base de la búsqueda humana, siempre se halla el anhelo por encontrar un “suelo seguro”.

Tener que luchar, tener que sufrir, sobre todo, tener que morir... Jaspers llama a estas situaciones: *Grenzsituationen*, es decir, *situaciones límite*. Se trata de situaciones capaces de afectar a la existencia en lo que tiene de más fundamental, en lo más esencial. ¿Qué sería la vida sin lucha? ¿Qué sería la vida sin muerte? En resumen, ¿qué sería de esta vida sin el fracaso? Simplemente no sería vida. Por eso, más que sólo trastocarla, las situaciones límite, piensa el filósofo, constituyen a la existencia misma.

²⁰⁵ Karl Jaspers, *La filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 23.

²⁰⁶ Señalados estos tres puntos de partida, Jaspers añadirá un cuarto origen del filosofar al cual habrá de subordinar explícitamente los otros tres. Se trata de la necesidad de *comunicación* entre hombre y hombre –punto característico del existencialismo cristiano de Jaspers–, dicho con el filósofo, se trata de la necesidad de la comunicación entre *ex-sistencia* y *ex-sistencia*. Dicha comunicación será entendida como la única posibilidad de acceder a lo *abarcador* que nos lleva a lo absoluto y que, precisamente en tanto que nos excede, puede liberarnos de nuestra siempre presente soledad. Teniendo presente que cuanto se omite no va en contra de lo que aquí venimos presentando –ni siquiera su particular manera de *dar el salto* siempre y cuando le entendamos como tal–; bástenos esta explicación en vista de que no podemos adentrarnos demasiado en el pensamiento del autor pues esto nos obligaría a desviarnos demasiado de nuestro tema. Así, pues, para las pretensiones de este trabajo conformémonos con su interesante reflexión en torno a lo que adelante llamaremos: *situaciones límite*.

[...] no puedo menos de morir, ni de padecer, ni de luchar, estoy sometido al acaso, me hundo inevitablemente en la culpa. Estas situaciones fundamentales de nuestra existencia las llamamos *situaciones límite*. Quiere decirse que son situaciones de las que no podemos salir y que no podemos alterar. La conciencia de estas situaciones límites es después del asombro y de la duda el origen, más profundo aún, de la filosofía.²⁰⁷

Toda situación límite se halla vinculada al fracaso o, cuando menos, con su posibilidad. En ellas, como escribe el filósofo, encuentra también su origen la filosofía. Y más aún, efectivamente reside en ellas el más íntimo punto de partida del filosofar. Porque el fracaso, tanto real como posible, constituye a la existencia; y el hombre, desde que se sabe tal, ha buscado evadirle. ¿Cómo la ha intentado? Buscando comprender al mundo, buscando *humanizarle*. Lo ha intentado al pretender acceder a lo que *admira* y que a la vez le aterra; lo ha hecho intentando eliminar, de una vez por todas, sus *dudas* e inquietudes; lo ha hecho buscando hacer suficientemente *humano* al mundo como para ya no *sentirse tan perdido* dentro de él. Y así, en su buscar, el hombre también ha intentado evadir el fracaso de las situaciones que constituyen su existencia construyendo el filosofar.²⁰⁸ Y es por eso que, junto a Jaspers, podemos cifrar en dichas situaciones y aquel fracaso el punto de partida de la filosofía. Porque como escribe el filósofo alemán: «*El origen de ésta que hay en las situaciones límites da el impulso fundamental que mueve a encontrar en el fracaso el camino que lleva al ser.*»²⁰⁹

Acaso pudieron ser múltiples, pero algo común hubo en torno a los distintos orígenes de la filosofía: en todos los casos se partió de un profundo estado de turbación. Entre éstos, acaso ninguna turbación más grande que la de haberse

²⁰⁷ *Ibid.* p. 20.

²⁰⁸ Podrá objetarse que la filosofía ha tenido a lo largo de su historia otras pretensiones que la de evadir la posibilidad del fracaso humano. No obstante, consideramos que a pesar de otras posibles finalidades, en última instancia es difícil desligarlas del anhelo por un suelo seguro, pues incluso la filosofía más desinteresada busca *certezas*, y esto presupone un “querer suelo *certero*”. Pese a todo, aun considerando dicha objeción como posible, ni siquiera ésta podrá negar con facilidad el hecho de que, de una u otra forma, efectivamente la filosofía y la cultura se han ligado estrechamente a esta pretensión de “seguridad”. Esto bastaría para conservar en pie nuestro planteamiento.

²⁰⁹ *Ibid.* p. 22 y 23.

confrontado con las situaciones límite que determinan la existencia humana: el *pathos*, la lucha, la muerte... Y acaso, en la confrontación con el fracaso reside el más íntimo origen del filosofar. Porque ciertamente, el hombre filosofó para buscar *huir* de su fracaso. Sólo humanizando al mundo podía el hombre *vencer* a la realidad que le era tan ajena. Y el filosofar ha sido, desde siempre, un quehacer “humanizante”. ¿Por qué? Porque la filosofía ha buscado permitir *al hombre* “conocer” al mundo, que no es otra cosa que hacer del mundo algo un poco más humano.

Por volver humano al mundo el hombre creó a la filosofía. Y sin embargo, más allá de tal o cual intento y más allá del mismo Jaspers, lo que más debe importarnos es la actitud que dio vida a ese movimiento de su espíritu. Porque el ser humano desde siempre ha luchado contra el mundo por volverle un poco más *suyo*. Lo ha hecho “desde” la filosofía, pero también lo ha hecho desde la ciencia; lo ha hecho desde el arte y también desde la religión. Filosofía, ciencia, arte, religión..., son las caras de distintos intentos por vencer al mundo, pero a la base, debemos repetir, a todos ellos a guiado una misma actitud, un mismo motor: *la necesidad de volver tolerable una vida que, sin los sentidos que nosotros mismos le hemos otorgado, acaso sería intolerable*.

Esta actitud –debamos decir, esta *necesidad*–, está a la base de la condición que Jaspers ha descrito. Pero debemos insistir, no sólo es punto de partida del filosofar pues también lo es de otras tantas caras del humano actuar y acontecer. Cuanto hemos construido movidos por este anhelo –filosofía, ciencia, religión...– podemos englobarlo en una instancia que a todos ellos comprende. Diremos, así, que la *Cultura* –entendiéndola como el conjunto de la actividad humana a través del tiempo– es el retrato de la búsqueda humana por trascender, y así, por aliviar su condición; la búsqueda por aliviar un sentimiento... Cultura es el nombre del espejo de nuestra lucha. Es el nombre del reflejo de nuestra huida frente a una condición insoportable hacia una más humana, una que responda “mejor” a nuestros anhelos... Ha sido ella la

sublimadora de un sentimiento que conocemos bien. Es ella la sublimadora de una sola tragedia...

5.3.2. Frente a las horrendas verdades

Nietzsche también supo encontrar esta raíz, este punto de partida, al que nos referimos. Lo halló dentro de la cultura griega, sin embargo, no por eso a ésta se reduce. En realidad, lo que Nietzsche divisó en el pueblo heleno también nos concierne. Los griegos, afirma el filósofo, admirados a lo largo de los siglos por la grandeza de su cultura, por la profundidad de su legado, por la “claridad” de su espíritu; a pesar de todo, no fueron el pueblo apacible que por tanto tiempo quisimos ver. Por el contrario, dicho pueblo sintió íntimamente el dolor frente a la vida y, sólo por ello, supo transformarlo y trastocarlo en jovialidad y en grandeza. ¿De dónde vino ese admirable movimiento transformador? Nietzsche responde: de la necesidad de vivir lo invivable; de la necesidad de hacer soportable lo insoportable.

«*El griego conoció y sintió los horrores y espantos de la existencia [...]*»²¹⁰
Escribe el filósofo: los griegos no fueron ajenos a la *horrenda verdad de la existencia*, es decir, su sinsentido, su falta de fundamento... No sólo no fueron ajenos a ella sino que la padecieron profundamente. Pero frente a dicho padecer, aquel pueblo supo transformar *lo más horrendo en lo más hermoso*; supo transfigurar lo que no pudo evadir. ¿Cómo lo hicieron? Levantando el monumental edificio de su cultura sobre la base de su dolor. Escribe Nietzsche: trayendo la claridad y la armonía de Apolo –dios de la luz pero también, dios de la apariencia–, al caos y a la oscuridad de Dionisos, el hermano del Dios solar. «*Para poder vivir tuvieron los griegos que crear, por una necesidad hondísima, estos dioses [los dioses olímpicos y cuanto representaban] [...] a partir de aquel originario orden divino titánico del horror [...]*»²¹¹

²¹⁰ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2003, p. 54.

²¹¹ *Ibid.* p. 55.

Aquel pueblo tan excitable en sus sentimientos, tan impetuoso en sus deseos, tan excepcionalmente capacitado para el sufrimiento, ¿de qué otro modo habría podido soportar la existencia, si en sus dioses ésta no se le hubiera mostrado circundada de una aureola superior?²¹²

Los griegos, como acaso ningún otro pueblo, piensa Nietzsche, supieron transformar a la horrenda verdad de la existencia y así, hacerla vivible. Supieron, dicho con el autor: *hacer brotar rosas del arbusto espinoso...* Pero lo hicieron sobreponiendo la imagen, la ilusión de Apolo –que Nietzsche asociará con el sueño–, a la verdad horrenda y caótica de Dionisos. ¿Qué implica esto? Implica que el pueblo heleno supo construir una *ficción* sobre sus verdades; y supo sacar vida de su sueño solar y comunal. Y es que, como piensa Nietzsche, hay verdades –sobre todo, las más profundas, las más elementales–, que resultan insoportables para vivir, verdades que van contra la vida, que la empequeñecen y la aniquilan. Y es por eso que a veces, más vale una mentira que posibilite a la vida a una verdad que la extinga.

[...] nosotros estamos inclinados a afirmar que los juicios más falsos (de ellos forman parte los juicios *sintéticos a priori*²¹³) son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas, si no midiese la realidad con el metro del mundo puramente incondicionado, idéntico-a-sí-mismo, si no falsease permanentemente el mundo mediante el número, –que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida.²¹⁴

Tal es el caso no solamente del pueblo heleno sino, en realidad, del hombre mismo. Porque el ser humano necesita ficciones para sobrevivir en un mundo de verdades insoportables. Necesita sobreponer la imagen falsa de un sueño a la verdad caótica e insoportable del abismo que le acecha. Y eso, acaso jamás podrá ser vituperable, pues se trata de vivir... Esa ficción, ese sueño comunal y solar, es nuestra Cultura.

²¹² *Idem.*

²¹³ Recuérdese que según Kant, estos juicios constituyen la posibilidad del verdadero avance del conocimiento y de la ciencia.

²¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2003, p. 26.

5.3.3. La Cultura y su paradoja

Freud también reconoció en la Cultura un elemento *sublimador* de un padecer mucho más primigenio.²¹⁵ Y si bien han sido pocos los hombres que, como Freud, han tenido conciencia de los peligros que acarrea la Cultura, en dicha sublimación “cultural” el creador del psicoanálisis encontró un “mal necesario”.

El ser humano, piensa Freud, teme a la muerte. Le ha temido siempre y aquel temor parece ser parte constitutiva de su ser. Aunque la muerte forma parte fundamental de la vida, paradójicamente –como también afirmará Heidegger–, el hombre tiende a suprimirla e ignorarla. Nos conducimos frente a ella como si no existiera, y cuando ante nosotros se pronuncia, buscamos silenciarla. «*Mostramos una patente inclinación a prescindir de la muerte, a eliminarla de la vida.*»²¹⁶ Por muy contradictorio que parezca, declara, parece ser que nadie *Cree en su propia muerte*. Ésta nos es siempre completamente irrepresentable.

Más aún, incluso el *inconsciente* –el estrato más profundo de la mente humana, constituido por impulsos ciegos e instintivos ajenos a la conciencia inmediata–, incluso el *inconsciente* parece no conocer negación alguna. En este sentido, éste jamás puede albergar su negación. Es decir: el *inconsciente* no puede albergar la noción de su propia muerte. Por eso: «[...] *en lo*

²¹⁵ Recordemos que, para el psicoanálisis freudiano, la *sublimación* consiste en la transformación de impulsos elementales, en actos espirituales superiores. Generalmente, dicho término es aplicado a la transfiguración de impulsos sexuales básicos que, siendo reprimidos, son vertidos en actos ya no naturales sino espirituales. Sin embargo, dicho concepto no se reduce a los impulsos sexuales sino que admite otros sentidos. Uno de ellos es precisamente el que aquí manejamos –sentido utilizado por el mismo Freud–, a saber: la transformación del miedo a la muerte que en este sentido podemos considerar un impulso, en creación espiritual entendida como cultura.

²¹⁶ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 2004, p. 116.

*inconsciente todos nosotros estamos convencidos de nuestra inmortalidad.»*²¹⁷
También por eso, necesitamos huir de ella.

Y sin embargo, la muerte siempre aparece, y por más que se busque evadirla, siempre nos impone su presencia. Frente al dolor ante ella, afirma el padre del psicoanálisis, nacieron las teorías del alma, la creencia en la inmortalidad e incluso los más fuertes mandamientos éticos, entre ellos: *no matarás*. Pero sobre todo, de ella nacería el mundo humano, nacerían la civilización y la Cultura. Porque en su afán de ocultar su finitud, el hombre construyó su propio mundo, sus propias ficciones. Y en ellas buscó asfixiar lo que, paradójicamente, le asfixiaba.

Para Freud, la conciencia de la finitud posibilitó, en efecto, el advenimiento de la civilización humana. Esto quiere decir que el ser humano emergió como tal en el momento en que pudo ser consciente de la muerte. Este acontecimiento destapa el inicio mismo de la cultura.²¹⁸

De este modo, el ser humano buscó huir de la muerte y con ella, huir de la finitud de su condición. Para ello, lo hemos dicho ya, creó un mundo *humano*. Buscó olvidar en dicho mundo precisamente lo que lo motivara a construirle. Buscó ahogar y *reprimir* en él al origen y punto de partida de su empeño. En otras palabras, buscó extinguir en un mundo anhelante de infinitud, un móvil nacido de la finitud. «*De ahí la dificultad de explicar el hecho de que el ser humano niegue algo que le constituye en su propia vida; pero el miedo a la muerte también le constituye en su ser.*»²¹⁹ He aquí, precisamente, la paradoja: el hecho de tener que intentar suprimir lo que nos constituye, para vivir. En otras palabras, tener que olvidar una parte de nuestro ser, para sobrevivir.²²⁰

²¹⁷ *Ibid.* p. 117.

²¹⁸ Greta Rivara, *El ser para la muerte*, FFyL-UNAM / Itaca, México, 2003, p. 41.

²¹⁹ *Ibid.* p. 44 y 45.

²²⁰ Es importante mencionar la distinción hecha por Freud entre *pulsión de vida* y *pulsión de muerte*: Eros y Thánatos. También conviene, aunque sólo sea de paso, señalar una de las dificultades que pueden suscitarse a partir de esta distinción.

Freud entiende a Eros como un impulso preservador de la vida, como un impulso creador y conservador. En este sentido, Eros es un impulso *deseante*, y en este deseo, sobre todo, Eros busca la completud, el cese del deseo. ¿Hacia dónde se orienta en un primer momento dicha búsqueda? Se orienta hacia el reencuentro con el objeto originario de

Sucede que nos constituyen por igual la finitud y el miedo frente a ella. Nos constituyen por igual la insuficiencia y la necesidad de aliviar el *pathos* de ésta. Y he ahí la contradicción a la que nos referimos: haber construido al mundo a partir de dicho *pathos* y el anhelo de aliviarle y, sin embargo, estando constituidos por él –y por la finitud que se padece–, nunca evadirle por completo. Acaso pueda comenzar a divisarse el movimiento circular que orienta este afán. Acaso pueda comenzar a divisarse en qué consiste el último rostro de nuestra tragedia. Ahondaremos en esto más adelante.

Si bien no un detractor, Freud tampoco es un partidario optimista de la Cultura. Por el contrario, ve con preocupación el rumbo que ésta parece tomar. Encuentra en ella no sólo a una sublimadora de impulsos primigenios, sino también, a una represora de éstos. Y en dicha represión, encuentra el origen de más de una forma de la infelicidad del hombre individual. Sin embargo, como dijimos atrás, el psicoanalista ve también en todo esto un “mal necesario”.

satisfacción: la unidad con la madre, la completud en ella. No siendo posible saciar este buscar, Eros es deseo siempre activo, siempre latente. Por otro lado, frente a Eros se encuentra Thánatos, la pulsión de muerte. Thánatos busca disolver la unidad, retornar a la inactividad primigenia, volver a la no-vida de la que todo surgió y al cese de todo impulso. Para Freud, los fenómenos vitales y la civilización misma se hallan fundamentados en el conflicto de estas dos fuerzas aparentemente antagonicas.

Ahora bien, dichas fuerzas evidencian su conflicto más interesante cuando se apela, precisamente, a su “antagonismo”. Si bien aquí solamente nos limitaremos a mencionar el problema, es interesante considerar el hecho de que, en un momento, Eros y Thánatos terminan por identificarse y así, su oposición termina por disolverse. Eros busca “dejar de desear” al hallar la completud, es decir, desea hallar completa saciedad. Por otro lado, Thánatos también busca el cese del impulso. Si bien cada fuerza actúa en una dirección aparentemente opuesta, al final, sus resultados parecen confundirse: el cese de las tensiones, el cese del buscar. Incluso podríamos decir: el cese de la carencia y del “necesitar”. Acaso sea por eso, precisamente, que Freud haya entendido a la vida, en algún momento, como tensión y conflicto: la victoria de Eros o de Thánatos conduciría a la aniquilación de la vida –al cese de cuanto somos–, en este sentido, para mantener la vida, debería mantenerse el conflicto entre ambas fuerzas. En otras palabras: para conservar la vida, desde esta perspectiva, habría que “vivir” del antagonismo entre fuerzas no necesariamente opuestas.

Pues sin ella, sin la Cultura, no sólo tendríamos que vivir frente a nuestros más profundo miedos; sino que, en un plano mucho más práctico, simplemente no sobreviviríamos a la aniquilación a causa de la lucha entre intereses particulares. La Cultura, en más de un aspecto, es un mal necesario...

Así, para el psicoanalista, la Cultura –la civilización– nació al lado de la conciencia de la finitud y en ella buscó el hombre aliviar sus más profundas inquietudes. Al mismo tiempo, sublimadora de los más íntimos temores, la Cultura ha albergado desde siempre una irresoluble paradoja: nacer para aliviar lo que le dio la vida; existir para asfixiar su fuente de vida y su razón de ser. Y es que el ser humano, le hemos dicho ya, debe olvidar su condición para poder vivir, pues de lo contrario, la vida le sería insoportable. Pero al mismo tiempo, es imposible soterrar completamente lo que le constituye. Es ésta la gran paradoja humana. La Cultura, hija del Hombre, es la mayor encarnación de nuestros miedos y nuestros afanes y, sobre todo, de nuestra íntima contradicción.

5.3.4. La cotidianidad y la finitud soterrada

A pesar de que Heidegger no se refiere explícitamente a la Cultura, sin duda alguna, ésta resulta inseparable de sus reflexiones en torno a la *cotidianidad*. Y es que, evidentemente, al hablar sobre la cotidianidad humana, necesariamente, se habla sobre una *cotidianidad cultural*. ¿Por qué? Porque lo “cotidiano” en el mundo del hombre está inmerso en el mundo construido *por* el hombre, es decir, se trata de una cotidianidad inmersa, ligada e incluso fundamentada, en la cultura y en la civilización. La Cultura es la condición de posibilidad de la cotidianidad. Y es que aun en caso de que existiera un plano humano ajeno a dicha civilización, éste difícilmente podría denominarse *cotidiano*, “de todos los días”, “común”. Sea cual sea el caso, la reflexión del autor de *El ser y el tiempo* es muy específica. Heidegger, en todo caso, sin duda nos habla sobre la cotidianidad del hombre que vive inmerso en la Cultura. Y es precisamente a partir de esta liga y esta dependencia entre

cotidianidad y Cultura, que el pensamiento del filósofo alemán encuentra parecidos más que casuales con los planteamientos en torno a la civilización que aquí venimos ofreciendo. Por eso merece la pena que nos detengamos en su reflexión.

A pesar de su insistencia en aclarar que su descripción es imparcial, no es difícil vislumbrar que Heidegger tampoco es, en el fondo, un partidario optimista de la Cultura. Sin embargo, tampoco resulta difícil comprender que, al igual que para el psicoanalista vienés, en el caso del filósofo, la Cultura y su cotidianidad resultan algo así como un “mal necesario”. En este sentido, Heidegger reflexiona en torno a lo que llamará el *uno* (*das Man*). Según el mismo autor: la colectividad sin nombre, rostro o responsabilidad, que determina a la cotidianidad dentro de la que se desenvuelve el ser-ahí.

El *dasein*, piensa el filósofo, se “disuelve” en lo “uno”; en éste anula su peculiaridad en un océano de conductas, pensamientos y sentimientos “preestablecidos”. Piensa “como *se* piensa”, siente “como *se* siente”, juzga “como *se* juzga”. Incluso “ama como *se* ama” y se subleva “como *uno se* subleva”. En pocas palabras: en el “uno”, el ser-ahí “vive como *se* vive”. ¿A quién o a quiénes corresponde este *se*? ¿Cómo quién o quiénes *se* hacen las cosas? En esta respuesta reside toda cuestión. La respuesta será: como la cotidianidad establece que se hace, como el arbitrio de “los demás” lo dicta. Es decir, como esa colectividad sin nombre piensa, siente, juzga, ama y se subleva... En otras palabras: *como todos*; pero a la vez, dado que el “todos” no tiene rostro, *como nadie*. «El “uno”, que no es nadie determinado y que son todos, si bien como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad.»²²¹ Para el filósofo alemán, es éste el mundo de lo “uno” al cual el hombre común consagra su vida y todos sus afanes.

²²¹ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 143.

En alemán, *Man* significa “uno” y “ellos” [...] Este *Man*, que podríamos traducir simultáneamente como “estado de uno” y “estado de ellos”, configura concretamente la regresión del verdadero *Dasein* hacia la enajenación y la mediocridad, hacia la lejanía del auténtico ser, hacia la “publicidad” y la irresponsabilidad.²²²

De nuevo, a pesar de la imparcialidad que expresa constantemente, Heidegger no deja de insistir en los peligros del “uno”. El más grande de ellos se encuentra en el hecho de “encubrir” al ser-ahí frente a sí mismo. El riesgo se encuentra en el hecho de desfigurar al hombre al extraviarlo en la multitud sin rostro del término medio y, claro está, en la irresponsabilidad que de esto se deriva. Porque en el mundo del “uno”, es el “anonimato” del “todos y nadie” el que asume la responsabilidad; en otras palabras: nadie asume responsabilidades. En el “uno”, el más grande peligro se encuentra en robarle al ser-ahí la *autenticidad* (*Eigentlichkeit*) que sólo podrá tener al asumir su particularidad y elegirse a sí mismo independientemente de la colectividad y sus dictámenes; en este sentido, una colectividad inmersa siempre en la *inautenticidad* (*Uneigentlichkeit*).²²³

De este modo, la vida *auténtica* sólo puede ser alcanzada por aquel capaz de liberarse de la “tiranía” de la colectividad y sus criterios preestablecidos; aquel capaz de vivir según él mismo, libre del miedo de la opinión de “los otros”; libre también de las triviales *habladurías* (*Gerede*) y la burda “avidez de novedades” (*Neugier*) que extravían al *dasein* de la verdadera habla y el verdadero asombro.²²⁴

²²² George Steiner, *Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 171.

²²³ Se emplean también, para los mismos fines, los adjetivos *propio* e *impropio*.

²²⁴ Para Heidegger, las “habladurías” no poseen la primaria relación del “ser relativamente al ente de que se habla”, y en este sentido, creen comunicar si bien nunca logran apropiarse realmente del ente del que hablan. Solamente repiten y transmiten lo que *todo el mundo* escribe. Hablan sin comunicar, oscurecen lo que creen esclarecer, creen comprender sin aprehender cuanto transmiten. Podríamos decir que “hablan sólo por hablar”. Por otro lado, de las “habladurías” se sigue la “curiosidad” o “avidez de novedades” que, a su vez, ajena casi por completo a la verdadera contemplación de los entes, extravía al hombre de la verdadera capacidad de asombro. Cf. Steiner, George *Heidegger*, ed. cit., pp. 174-178.

Se ha contrapuesto el *Angst* heurístico al miedo mundano; se ha contrastado el “habla”, que implica *logos*, con las “habladurías”; se ha opuesto la avidez de meras novedades al asombro auténtico. Cada una de estas fórmulas contrastantes es una consecuencia natural de la antítesis comprensiva entre el verdadero *Dasein*, que es posesión de sí, y la indiscriminación colectiva de una existencia llevada en términos del “uno”.²²⁵

La finitud y la muerte ocupan también un sitio en el mundo del “uno”; y de hecho, el lugar que ocupan en él es fundamental dentro de la reflexión heideggeriana. Recordemos que para el filósofo alemán, entre todas las posibilidades del *dasein*, la más propia, la más *auténtica* –la más *suya* y en cada caso particular la más *nuestra*–, piensa Heidegger, es la muerte. La muerte, recordemos, es en cada caso la posibilidad más peculiar del ser-ahí; una posibilidad siempre intransferible, siempre perteneciente a *uno mismo* y a nadie más. Frente a ella, frente a la posibilidad más ineludible, la posibilidad del cese de toda otra posibilidad; el ser humano descubre a la *Angst*. Frente a la muerte y la finitud el hombre se angustia.²²⁶

Ahora bien, siendo la muerte la posibilidad más auténtica del *Dasein*, la angustia frente a ella no puede ser menos que la mejor puerta para hallar la *autenticidad* frente a la tiranía del “uno”. Y es que recordemos que la muerte es en todo caso *mi* muerte; recordemos que la colectividad jamás puede tomarle a uno su morir. Y así, para el filósofo alemán, en la asunción y más aún, en la *apropiación de la propia angustia* frente a la finitud, el ser-ahí encuentra su mejor posibilidad de ser *auténtico*. Por oposición a esto, en la evasión de dicha finitud y la condición que de ella deriva, necesariamente se encontrará la *inautenticidad*. En el “uno”, puede ahora comprenderse, la finitud y la muerte son vividas inauténticamente. Sin embargo, cabe preguntar, ¿en qué consiste vivirlas de dicho modo? ¿Cómo se viven la finitud y la muerte en el mundo del “uno”? En otras palabras: ¿cómo se vive frente la

²²⁵ *Ibid.* p. 178.

²²⁶ *Vid. supra.* a) La finitud y la muerte y 3.1.3. La angustia.

insuficiencia del hombre en su cotidianidad? Heidegger intentará respondernos.

Afirma el filósofo: la cotidianidad del “uno” oculta a la muerte, la hace a un lado, evade hablar de ella. Cuando se le menciona innecesariamente, es rechazada y se ve con malos ojos a quien se ha atrevido a hablar de ella. Cuando es menester mencionarla, entonces se le trivializa y se le impersonaliza. El “uno” oculta a la muerte. El hombre inmerso en la cotidianidad vive como si ésta no fuera de uno de los aspectos más fundamentales de la vida. Por el contrario, en la cotidianidad la muerte es vista como un *accidente* y, más aún, como un accidente que siempre le sucede a “otros” –otros anónimos que son parte del “uno” que corresponde a *nadie*–.

La cotidianidad actúa como si la muerte no fuera la última posibilidad de todo hombre. Y a partir de esto, declara el filósofo: «*Con semejante ambigüedad se pone el “ser ahí” en estado de perderse en el uno por lo que respecta a un señalado “poder ser” perteneciente al más peculiar “sí mismo”.*»²²⁷ Concluirá: es este encubridor esquivarse frente a la muerte el que domina encarnizadamente a la cotidianidad. En la cotidianidad la muerte y la finitud son evadidas; sus consecuencias –el sentido que se juega en ellas–, sus consecuencias son soterradas. La evasión es la respuesta del *Man* frente a lo más humano.

Sin embargo, como dijimos en un principio, contrario a todas las apariencias y a cuanto en primera instancia pudiera suponerse, Heidegger no pretende establecer jerarquías entre uno u otro plano ni, por consiguiente, *menospreciar* u ofrecer juicios a favor o en contra de éste o aquel modo de “estar en el mundo”. Independientemente de que lo logre o no, el filósofo alemán no se cansa de insistir en el hecho de que su posición es meramente “descriptiva” y, siendo así, solamente pretende dar cuenta de dos maneras distintas en las que el *dasein* puede desenvolverse en el mundo; nada más. Es precisamente a

²²⁷ Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 277.

partir de esto, que se derivan algunas interesantes consecuencias del planteamiento heideggeriano.

El filósofo de *El ser y el Tiempo* afirma que el ser humano puede vivir asumiendo su propia singularidad y aprehendiéndola con la responsabilidad que ésta conlleva, *pero también*, por otro lado, puede extraviarse en el mundo de la medianía y la mediocridad y pensar, sentir y vivir según todos y a la vez nadie dicen que se hace. Ambos –continúa–, son modos pertenecientes al existir; ambos se “dan” en la cotidianidad y ninguno resulta mejor que otro. Y más aún, lo hemos dicho ya, no sólo no existe una posición “mejor” que otra, sino que el hombre las experimenta a ambas –si bien, evidentemente la vida inauténtica predomina– a lo largo de su existencia. Así pues, para Heidegger, las formas auténtica e inauténtica de ser son dos modos, dos maneras distintas de estar en el mundo, y entre éstas oscila el ser humano a lo largo de su vida. ¿Qué se sigue de esto?

Sucede que si las formas de vida auténtica e inauténtica son dos modos indistintos jerárquicamente hablando –es decir, si no hay uno “mejor” que otro, por así decirlo–; y si el ser humano oscila entre uno y otro a lo largo de distintos momentos de su vida; y si, sobre todo, ambos modos son dos instancias pertenecientes por igual a la existencia del hombre; entonces se sigue que, *a pesar de todo, el mundo del “uno” es una instancia necesaria dentro del mundo humano*. Es ésta la consecuencia que aquí nos interesa investigar.

A partir de la descripción de Heidegger, como afirma George Steiner, la impropiedad y el “estado de caído”²²⁸ no pueden verse como *accidentes o elecciones equivocadas*. Por el contrario: «La “impropiedad” y el “estado de caído” son elementos necesarios de la existencia²²⁹, de la facticidad

²²⁸ Recordemos que, sin pretender tener connotaciones religiosas, Heidegger usará la palabra *Verfall* (caída, “caer en decadencia”), para referirse al extravío del *dasein* en el mundo del “uno”.

²²⁹ El subrayado es nuestro.

*existencial de lo cotidiano. [...]»*²³⁰ En este sentido, como concluye Steiner: incluso la trivialidad o la mediocridad del “uno” corresponden a las necesidades de la cotidianidad del ser humano. «*Acceder a la tentación de la mundanidad significa, simple y llanamente, existir.*»²³¹ Dicho de otro modo: la trivialidad y la medianía del “uno” son partes constitutivas e inseparables de la cotidianidad del hombre. Más aún: el “uno” mismo es una parte constitutiva de su existencia.

Ahora bien, si el mundo del “uno” y su impropiedad son elementos necesarios de la existencia –como escribe Steiner parafraseando a Heidegger–, entonces también son necesarias las cosas que dicho plano acarrea; por ejemplo, el extravío del hombre en la mundanidad –esa mundanidad que le alivia del peso de la completa singularidad–. ¿Por qué? Porque sucede que el hombre no puede vivir todo el tiempo en la autenticidad del aprehenderse a sí mismo. El ser humano no puede soportar cargar con su existencia singular –con esa soledad que de aprehenderla por entero jamás le abandonaría–, todo el tiempo. El ser humano necesita –aunque sea a veces–, extraviarse, diluirse en el mundo del *se*, para olvidar un poco sus “tragedias”. El ser humano *necesita* olvidarse de su condición, necesita evadirla aunque sea por momentos, pues si la aprehendiera a cada instante, no podría sobrevivir. Heidegger es consciente de ello y su reflexión termina apuntando en esta dirección. El hombre, digámoslo de nuevo, incapaz de aprehender indefinidamente su completa singularidad y la soledad que de ella deriva, necesita extraviarse, de vez en cuando, para vivir.

Ahora bien, si el mundo del *Man* –ese mundo cimentado en el olvido que ofrecen la medianía y sus criterios preestablecidos–, es refugio para el *dasein* –incapaz de “empuñarse” y de este modo aprehenderse a sí mismo con autenticidad a cada instante–; si el “uno” es refugio frente a lo intolerable, ¿qué papel jugará su evasión frente a lo más insoportable? Acaso sea innecesario evidenciar que dentro del mundo del *Man*, el mundo de lo “uno”,

²³⁰ George Steiner, *Heidegger, ed. cit.*, p. 179.

²³¹ *Idem.*

la muerte y la finitud jugarán un papel excepcional. Y es que acaso, por sobre todas las cosas, el hombre necesita extraviarse para tolerar su *posibilidad más singular* y por ello, la más inevitable: tener que morir, tener que dejar de ser... Entre todas las cosas, el “uno” permite al hombre extraviarse de la muerte, olvidarla, soterrarla. En otras palabras, le permite vivir al hacerle olvidar que deberá morir.

El mundo del “uno” no sólo es parte constitutiva de la existencia sino, también, cuanto éste implica; entre otras cosas, el buscar soterrar a la finitud y a la muerte. El ser humano necesita de la cotidianidad y de cuanto ésta le proporciona porque no puede “empuñarse” a sí mismo indefinidamente. Una vida completamente auténtica resulta imposible. En esta *necesidad* de extraviarse, el ser humano necesita de manera especial olvidar las verdades que más le abruman. Necesita evadir a la muerte, necesita evadir su condición finita; sobre todo, necesita evadir la angustia que éstas le generan. Porque ciertamente, lo que se busca enterrar no es tanto el tener que morir, sino la angustia que esto nos genera.

Heidegger lo reconoce: acaso la asunción de la finitud y de la muerte sea la mejor opción para hallar la autenticidad, pero esto no es posible de manera indefinida. Y más aún: no queda claro por qué habría de preferirse una vida auténtica a una inauténtica pero quizás, menos atormentada. Para soportar la angustia inevitable frente a la posibilidad más propia del hombre, el ser humano *necesita* evadirse, aunque sea por instantes. A pesar de la inautenticidad del “uno”, el mismo Heidegger debe aceptar que el olvido de nuestra condición mortal es parte de la existencia; y *es una parte necesaria*. El mecanismo que hemos generado para este olvido es el *mundo humano*; ese mundo lleno de remedios e ideas contra la finitud y la muerte; ese mundo que sustenta a la cotidianidad del “uno”.

Así, ha sido esa cotidianidad del mundo humano el mecanismo con el que hemos aprendido a aliviar nuestra angustia frente a nuestra inevitable condición. En otras palabras: «[...] *el mundo del “uno” es el proyecto mismo*

de crear paliativos a partir de los cuales no comprendemos ni al mundo ni a nosotros mismos en términos de finitud.»²³² Y no puede tratarse de un accidente o de un error, por el contrario, es parte –y repitámoslo por última vez: parte necesaria–, de la existencia. El hombre necesita mentir para sobrevivir.

5.3. Sueños y despertares

La verdad –aquella auténtica, aquella que no es superchería, aquella única verdad que sólo es paradoja y que parece lo único que podemos poseer–; la verdad siempre resulta insoportable. Frente a ella, el hombre aprendió a mentirse, a engañarse, a evadirse. Y en su mentira, el hombre construyó al mundo de la civilización y la cultura. Deseoso de refugio frente a sus más dolorosas verdades, el hombre llenó aquel mundo con paliativos, excusas y racionalizaciones contra la muerte, contra el sinsentido y contra la finitud. Desde entonces, en ellos se ha extraviado y, en más de una ocasión, en ellos ha creído hallar liberación.

Sucede que el ser humano fue consciente de su finitud y la padeció. Entonces –desde entonces–, buscó escaparle. Creó a la Filosofía –como hemos afirmado junto a Jaspers–, y buscó refugio en ella. Frente a las horrendas verdades de la existencia, creó también religiones, artes, ciencias y todo tipo de doctrinas; y en ellas buscó sentidos, alivio y respuestas. Dicho con Nietzsche, en éstas, en la ilusión de Apolo frente a la terrible verdad de Dionisos –su hermano–, el ser humano sublimó su miedo y su dolor frente a su propia condición. De ese olvido, al mismo tiempo, extrajo su grandeza. Poco tiempo después que el filósofo de *Más allá del bien y del mal*; Freud, el médico vienés, agregaría: la Cultura nació para ocultar nuestros más profundos miedos, si bien, paradójicamente, sólo por ellos se sostiene. Y es que para Freud, dicha Cultura es la suma de todas nuestras ilusiones a través del tiempo. En ella se resume nuestro camino creando paliativos contra nuestra finitud. Al mismo tiempo, en

²³² Greta Rivara, *op. cit.*, p. 20 (pie de página). El subrayado es nuestro.

esa Cultura –en *nuestra* civilización– se resumen nuestras mentiras. La Cultura y cuantas certezas y garantías conlleva, son la más grande mentira construida por el hombre. Sin embargo, se trata de una mentira necesaria. Quizás, como afirma Heidegger, la cotidianidad nos robe la autenticidad de aprehendernos completamente, de hacerlo de modo auténtico; no obstante, dicha cotidianidad también nos roba la insoportable angustia que implica la asunción de nuestra condición. La evasión frente a la finitud, la evasión frente a la muerte, no sólo son parte de la vida del ser humano; mucho más aún: son una parte *necesaria* de nuestra existencia. Heidegger lo sabe. El ser humano necesita ocultar su finitud. Más aún, hacerlo es parte necesaria de su vida. Y es que, lo hemos dicho ya, a veces vale más mentir, si a cambio de ello hemos de sobrevivir...

Escribe Ernest Becker: el hombre es el único animal que lucha por *obligar* al mundo a que se adapte a sus deseos:

En lo que se refiere a los medios para lograrlo, todos somos animales insignificantes e impotentes que tratamos de forzar al universo, que intentamos que el mundo se adapte a nuestras necesidades. [...] Cuando esto se descubre, literalmente nos volvemos impotentes. Por lo que debemos concluir que el hombre es un animal que debe vivir una mentira para poder existir.²³³

El ser humano necesita forzar al mundo a que se adapte a sus anhelos porque no puede vivir en la constante decepción de su impotencia y su limitación. Si el mundo no complace al ser humano –si no le otorga respuestas o sentidos–, entonces debe el hombre *obligarle* a revelarlos. Sin embargo, a pesar de todo, el mundo nunca cede; y más aún, probablemente el mundo siempre guardará silencio. Como escribe Bataille, si hasta ahora la tierra no ha respondido a una sólo de nuestros llamados, no hay razón alguna para pensar que habrá de hacerlo algún día. Y es que, en el fondo, es ya muy tarde para seguir esperando una respuesta. Mas no por eso hemos dejado de esperar o de luchar, mucho menos, por eso, habremos de claudicar; y he aquí, una vez más, el

²³³ Ernest Becker, *La lucha contra el mal*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 202.

carácter trágico de nuestra vida. Pues el hombre es derrota, pero es derrota que se empeña en luchar; es fracaso que se empeña en triunfar...

El mundo nunca ha cedido y, ciertamente, nunca lo hará. Pero aceptar esto es aceptar el fracaso, y hombre es, recordemos, perpetua lucha... Es por eso que el ser humano tuvo que aprender no sólo a luchar sino, también, aprender a engañarse. Por eso escribe Becker: el hombre no sólo es la única criatura que necesita forzar al universo a complacerle sino, también, es el único animal que necesita una mentira para existir. En otras palabras: el hombre es el único animal que necesita creer absurdamente que, efectivamente, ha logrado forzar al universo...

El hombre ha buscado desde siempre, forzando al mundo, que la vida se adapte a sus deseos y, más aún, ha creído en más de una ocasión lograrlo. ¿Qué no es nuestra Ciencia sino un empeño sin control por forzar al universo a adaptarse a nuestros deseos? ¿Qué no hemos depositado la esperanza de lograrlo en el Progreso y la tecnología? Más aún, ¿no hemos llegado, incluso, a creer haber logrado, aunque sea en parte, obligar a la creación a darnos lo que “nos merece”? Escribe Becker: necesitamos transferir nuestros temores, necesitamos evadirlos, necesitamos sublimarlos... Necesitamos depositarlos en algo o alguien, pero siempre bajo la condición de no cargarlos solos, de no tenerlos todo el tiempo ante los ojos. Es decir, necesitamos alejarlos de nosotros mismos y creer, aunque solamente nos mintamos, que efectivamente hemos escapado. ¿No hemos buscado esto en nuestras religiones? ¿No lo hemos pretendido en nuestras doctrinas? ¿Por qué razón quisimos ver, alguna vez en el pasado, dentro de la misma “Historia” a la Divinidad encarnándose y guiando nuestros pasos hacia la plena conquista del mundo no-espiritual?²³⁴ ¿Por qué razón quisimos ver en su divino progreso la justificación de toda desventura acontecida a lo largo del camino, a cambio de la realización de la gran *meta* de la Historia? Podemos responder con nuestro autor: lo hemos

²³⁴ Piénsese en la filosofía hegeliana.

hecho pues: «*El individuo no puede vivir en la temblorosa pequeñez del miedo, porque se desvanece.*»²³⁵

La Cultura, lo hemos dicho ya, encarna aquel proyecto de supervivencia. La Cultura es nuestra mentira hecha para sobrevivir. Sin embargo, precisamente por ello: «*Toda sociedad histórica es, pues, una falsificación esperanzada o una mentira decidida.*»²³⁶ Se trata de una “falsificación esperanzada” en escapar de lo que más lastima. Se trata de una “mentira decidida” a encubrir lo que más aterra.

En cada uno de sus constructos, en cada una de las facetas de su gran Cultura, el hombre encontró –o creyó encontrar–, lo que necesitaba. Halló sentidos frente a la vida, halló explicaciones *racionales* ante la creación, halló refugios contra la muerte. Cuando menos, encontró ideas a las que aferrarse; aunque entre éstas, a veces, estuvieran también el pesimismo o la resignación –que ciertamente, también éstas fueron hechas para tolerar lo intolerable–. Pero al final, los resultados siempre han sido meras ilusiones. Lo cierto es que jamás hemos estado, ni siquiera un poco, más cerca de alcanzar lo que deseamos. Por más que nos hayamos engañado, no hemos logrado dar un sólo paso hacia la consecución de nuestros deseos. En el fondo, por más ilusiones y paliativos contruidos, no nos hemos acercado; jamás ha sido suficiente nuestro esfuerzo. Y es que jamás hemos logrado ocultar lo inocultable; y jamás podremos.

Escribe Martin Buber: la historia humana puede dividirse en dos momentos: los de optimismo –en los que hemos creído acercarnos a la comprensión del mundo y nuestro sentido–, y aquellos otros en los que volvemos a la conciencia de nuestra limitación y soledad. Dicho de otro modo, la historia del hombre puede resumirse en dos extremos y en una actitud constante al recorrerlos: vivir luchando por evadir el vacío, y oscilar entre la esperanza de

²³⁵ *Ibid*, p. 200.

²³⁶ *Ibid*. p. 205.

acercarnos a lograrlo y el retorno a la plena conciencia de nuestra impotencia para, a partir de ella, volver a comenzar nuestra huida. Aristóteles –cuenta Buber– regaló al hombre de su tiempo una visión del mundo bien redondeado, comprensible y suficientemente bien cimentado. Pero este mundo estable y amable no tardaría en desmoronarse y el hombre volvería a encontrarse solo y escindido. San Agustín arrancará de esta soledad para buscar cimentar al mundo una vez más. Y así, dicho con Buber: con su cosmos cristiano, el filósofo de las *Confesiones* volvería a regalar al hombre una “mansión” en la cual pudiera habitar más o menos tranquilamente durante los siglos posteriores. Muchos lograron habitar su mansión, incluso, como Dante o Tomás de Aquino, hallaron la confianza necesaria para describirla y desglosarla sus partes con serenidad. A pesar de todo, el camino de regreso al misterio no tardaría en volver a ser recorrido.

Continúa el filósofo judío, llegado el Renacimiento, aún se respira una cierta serenidad en las palabras de en las palabras de Nicolás de Cusa, Carolus Bovillus y Pico della Mirandola... Sin embargo, dicha seguridad comienza a decrecer de poco en poco. Al final: «[...] *se derrumban efectivamente los muros de la mansión a los golpes de Copérnico, [y] penetra por todas partes lo ilimitable y en un mundo que, concretamente, él ya no puede sentir como una casa, el hombre se siente inseguro [...]*»²³⁷ Ante esta nueva realidad, predominan aún el optimismo y el entusiasmo heroico de hombres como Kepler o Bruno. Sin embargo, un siglo después de la muerte de Copérnico, dichos sentimientos no tardarían en comenzar a caducar.

Llegada la Modernidad, Pascal dio el paso que los renacentistas no fueron capaces de dar y fue capaz de ver lo que ellos ignoraron. Escribirá: *le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie...* Es decir: el silencio eterno de los espacios infinitos me aterra... De esta manera, Pascal, como pocos, comprendió plenamente las consecuencias del infinito heredado por su tiempo. Pregunta: *qu' est-ce qu'un homme dans l'infini?*; ¿qué es el hombre dentro de lo infinito? Precisamente esa visión es la que le aterra. A pesar de todo, el

²³⁷ Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p. 31.

filósofo sabría rescatar al hombre del desamparo. Porque si bien el ser humano es la “caña” (*roseau*) más débil de la naturaleza, aquella tan frágil que le basta una simple gota de agua para ser aplastada; no obstante, responde el francés, el hombre es más digno que ninguna otra cosa en este mundo puesto que piensa. Escribe Pascal: el hombre es una caña pensante; *un roseau pensant*. Y así, ante la nueva morada que se abre frente al ser humano –ciertamente una muy distinta a aquella morada finita y bien establecida de Aristóteles–, el hombre adquiere conciencia aterradora de su pequeñez, pero también encuentra una nueva actitud frente a ella.

[...] es la nueva actitud de la persona que se encuentra, sin morada, a la intemperie del infinito, porque todo depende esta vez de saber que la grandeza del hombre surge de su miseria, que el hombre es diferente de todo lo demás precisamente porque hasta pereciendo puede ser hijo del espíritu.²³⁸

Spinoza llevaría al concepto de infinito aún más lejos que Pascal. Y así, volverá a alejar al hombre de la tranquilidad de su mansión. Con Spinoza, el infinito ya no queda comprendido solamente dentro del espacio sino que, más aún, el infinito espacial será entendido como “uno más” de los infinitos atributos de la sustancia igualmente infinita; Dios. Se tratará de un Dios también muy distinto al de Pascal. No se trata ya de una deidad personal, una deidad por la que vale “apostar”. Se tratará, por el contrario, de un ser que sólo puede amarse a sí mismo y, por lo tanto, necesariamente es ajeno a nuestro padecer, nuestros anhelos y nuestra vida. Spinoza aleja aún más al hombre del universo y empequeñece aún más a la débil caña pensante de la que nos hablará Pascal. Sin embargo, ese Dios sólo puede amarse pensándose, y es en el hombre que piensa en Él, en quien puede hacerlo. Por eso, escribe el filósofo, el hombre que acepta humildemente su condición, aún puede hallar justificados sus esfuerzos: participar, aunque sólo en vida, en la más grande y bella de las tareas: pensar a un Dios que sólo puede pensarse a sí mismo...

Kant, como nadie hasta entonces, haría ver al hombre la limitación de su condición, la impotencia de su divina razón y encomendará a sus sucesores,

²³⁸ *Ibid.* p. 33.

ante esta asunción, una tarea decisiva: “comprender al hombre”. Hegel, uno de los últimos grandes optimistas de la historia, a pesar de todo, lograría desviar los suficientemente la herencia kantiana como para lograr volver a confiar en una mansión cósmica segura. Y así, nos hablará sobre una Historia que encarna a Dios y un progreso irrefrenable y, literalmente, divino. A pesar de todo, el Dios de Hegel tampoco puede acompañarnos en nuestro padecer individual y así, al final, Hegel no puede evitar concluir que en lo más concreto siempre estamos solos. Al final, tiempo tardaría la historia de la filosofía en ofrecer una reacción. Y así, la mansión cósmica volvería a colapsarse y lo haría con una fuerza sin precedentes. El hombre volvió a hallarse solo.

No cambiaría el camino por salir adelante de la filosofía. Entre esperanzas y decepciones, la pregunta no cambiaría en lo esencial: ¿qué es el hombre? Sobre todo, no cambiaría lo que en su respuesta se jugaba. A esta interrogante consagrarían sus esfuerzos Feuerbach, Marx, Nietzsche, Heidegger, Scheler y muchos otros; ahondar en sus reflexiones, como lo hace Buber, nos desviaría en nuestras reflexiones. Basta con decir que ninguno de ellos encontró la respuesta. Basta con evidenciar el vaivén de la historia de nuestras doctrinas: un constante oscilar entre la búsqueda por construir una “mansión cósmica” y su siempre inevitable derrumbe. Una construcción, por cierto, cada vez más humilde; cada vez más pequeña; cada vez más difícil de volver a levantar. Buber concluye:

[Hoy día] Ya se acabó el sosiego, ya asomó un nuevo pánico antropológico y la cuestión acerca de la esencia del hombre se yergue de nuevo ante nosotros con un tamaño y espanto nunca antes vistos y no ya revestida con un ropaje filosófico sino en la cruda desnudez de la existencia.²³⁹

Ya lejos de Buber, habrá que agregar: no por eso renunciamos a la lucha. Y es que el hombre, recordémoslo, jamás podrá resignarse a su abandono. Jamás renunciaremos a forzar al universo a respondernos. Tampoco dejaremos nunca

²³⁹ *Ibid.* p. 53 y 54.

de albergar la esperanza de lograrlo y de engañarnos con nuestra esperanza. Más de veinticinco siglos de filosofía son claro ejemplo de ello.

Y sin embargo, sucede que ese alivio jamás ha sido definitivo, o siquiera duradero. En el fondo, ni siquiera en los momentos de la historia de mayor sosiego los placebos han bastado. Agustín, Pascal o Spinoza –por mencionar tan sólo algunos–, todos ellos respondieron y buscaron aplacar con sus respuestas sus anhelos. Pero todos ellos estuvieron lejos de ser hombres serenos. Y es que por más que respondamos, por más que nuestras respuestas logren aplacar nuestra inquietud y por más que logren engañarnos; al final nunca son del todo suficientes. De ser así, desde hace muchos siglos no hubiera habido necesidad de construir nuevos paliativos... Al final, aun en los momentos en los que con más confianza nos hemos aferrado a una “certeza”, ésta no ha logrado aliviar completamente nuestra inquietud. Y es que como escribe Unamuno, la voz de la conciencia –esa voz de nuestra angustia–, jamás se calla, jamás deja de susurrar a nuestro oído... Y por más certezas, por más confianza que nos brinden, jamás ha habido momento en nuestra historia en el que hayamos encontrado reposo verdadero; en realidad, jamás le encontraremos. Y es que esa inquietud nos constituye; es *parte* de nuestro ser y, aniquilarla, no es otra cosa que dejar de ser hombres...

Sucede que, en el fondo, podemos hablar de momentos en los que nuestros placebos, nuestros engaños, han sido estables; momentos en los que nuestra Cultura ha logrado adormecernos mejor. Pero eso no sirve de nada cuando la inquietud por nuestra vida, por nuestra muerte y por nuestro sentido nos constituye. De nada sirve cuando el padecer nuestra insuficiencia y nuestra impotencia frente a la vida nos conforma. Al final, de nada nos sirven los consuelos pasajeros cuando el pesar, hagamos lo que hagamos nos conforma. Hay días en los que la medicina surte mejores efectos, pero no por eso se va la enfermedad; más aún, no por eso el desahuciado llegará a la noche sin recordar, aunque sea por un instante, su enfermedad mortal. Del mismo modo, acaso nuestros paliativos logren engañarnos, y acaso haya momentos en los que nos brinden mayor seguridad; pero no por eso logramos alejarnos de

nuestra angustia, porque mucho antes de que caiga nuestra noche, siempre volveremos a cargarla. Si no fuera así, debemos insistir, nuestro afán hubiera cesado hace mucho tiempo.

Escribe George Steiner: el pensamiento humano siempre ha parecido huir, aborrecer, el vacío. En su aborrecimiento: «*Genera, arquetípicamente, ficciones más o menos consoladoras de supervivencia. Como un niño asustado que silba o grita en la oscuridad, nos esforzamos por evitar el agujero negro de la nada.*»²⁴⁰ No obstante, lo cierto es que por más capaz que sea nuestro intelecto, por muy claras que sean nuestras conjeturas o muy depurada que sea nuestra ciencia; jamás podremos evadir las limitaciones que nos constituyen y que, no obstante, jamás seremos capaces de definir o medir. Hagamos lo que hagamos –agrega el filósofo–, en todas partes la luz rectora de nuestra mente linda con la oscuridad.

Lo cierto sigue siendo, y de forma abrumadora, que el pensamiento, sean cuales fueren su talla, su concentración, su modo de saltar las grietas de lo desconocido, sea cual fuere su genio ejecutivo para la comunicación y la representación simbólica, no está más cerca de comprender sus objetos primarios.²⁴¹

Pensar la vida y por ende la muerte, pensar lo que nos supera, nos constituye. Sin dicho afán no seríamos humanos. «*Los intentos de «pensar» estas cuestiones, de resolverlas pensando, para llegar al santuario de una solución justificadora, explicativa, han producido nuestra historia religiosa, filosófica, literaria, artística y, en gran medida, científica.*»²⁴² Y sin embargo, somos incapaces de dar pasos certeros, pasos definitivos. No estamos más cerca de nuestro objetivo de lo que lo estuvo Platón. A lo largo de más de veinticinco siglos de filosofías, a lo largo de una historia entera de civilización y cultura; no hemos logrado acercarnos ni un poco a la consumación de nuestro afán. No hemos logrado respondernos nada, no hemos logrado aliviar nuestra condición

²⁴⁰ George Steiner, *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*, Fondo de Cultura Económica / Siruela, México, 2007, p. 77.

²⁴¹ *Ibid.* p. 79.

²⁴² *Ibid.* p. 78 y 79.

o desaparecer nuestra angustia. Solamente hemos logrado engañarnos, solamente hemos logrado adormecer nuestros pesares. Mas ni siquiera nuestro engaño ha logrado ser alguna vez algo duradero. Al final, siempre volvemos a enfrentarnos. Y en nuestro retorno a lo que somos, siempre volvemos a necesitar huir de lo que no podemos afrontar...

El hombre no puede soportar la angustia de su finitud sin evadirla, sin soterrarla. El hombre no puede vivir de cara a su condición, de cara a su mortalidad y a su absurdo. No puede hacerlo sin buscar escaparles, sin buscar, cuando menos, esconderlas. La civilización encarna nuestra huida. La civilización encarna, también, nuestra mentira. Pero queda claro que jamás nos ha bastado. Queda claro, también, que jamás podrá bastarnos. Y es que por más que nos mintamos, jamás podremos escapar de *lo que somos*. Entre esta esperanza y la conciencia del fracaso oscila nuestra vida. Son estos extremos el móvil de toda nuestra lucha. Son ellas, también, la base de nuestra tragedia. Y es que hoy no estamos ni un paso más cerca de liberarnos de nuestro pesar de lo que lo hemos estado siempre. Nuestra vida es un creer avanzar que siempre, al final, se ve obligado a aceptar que nada logra. Aprendimos a mentir para sobrevivir pero a pesar de todo, al final, por más que nos adormezcamos, siempre debemos despertar.

Conclusiones

Es curiosa, acaso triste, la posición del hombre en este mundo. Palpita dentro de sí una perenne voluntad de *ser* y ser siempre más, y sin embargo, al mismo tiempo, sólo parece poseer verdades tales que le muestran la imposibilidad de cumplir su anhelo. Hecho de hambre y sin embargo, hecho también de la imposibilidad para saciarla; busca pero al mismo tiempo está hecho para no encontrar... Y así, el ser humano es contradicción y sobre todo, el ser humano está hecho a modo tal que *resolver* esa contradicción que es él mismo, equivale a aniquilar lo que lo hace ser un hombre. He aquí el sentimiento trágico de la vida al cual nos hemos venido refiriendo: buscar sin encontrar y desear sin realizar; buscar, desear que nos acompañan a cada instante y, más aún, que somos siempre a cada paso. Y es que tragedia, lo hemos dicho ya, es lucha, es contradicción y es ausencia de esperanza de resolverla; y eso es también el ser humano.

Soñándose el gran ordenador del universo, hecho a “imagen y semejanza” de Dios todopoderoso, encarnación de la divina Razón que mueve al cosmos; al final, ese mismo ser “más perfecto” que cualquier otra criatura, también como nadie se encuentra solo. Y aunque en su soledad no ha dejado de esperar ni siquiera por instantes la confirmación de todo aquello que ha soñado, sin embargo, aún hoy día sigue en espera de respuesta. Hambriento y sediento de verdades y sentido, buscando saciedad desde el día mismo en que se supo hombre; el ser humano aún sigue esperando encontrar dicha saciedad. Y delirante, como aquel vencido por el Sol, el hambre y la sed; ha terminado por creer verdadero el espejismo.

Al final, “casi divino” como es, paradójicamente, el ser humano es la única criatura que ha aprendido –por una necesidad más honda de lo que probablemente jamás seremos capaces de entender–, a mentirse a sí mismo y sobre todo, a creer en dicho engaño. En cierto modo, resulta curiosa la ironía: mientras que el animal salvaje caza para sobrevivir y la naturaleza misma le

ha dotado de las herramientas necesarias para ello; por su parte, dotado por la naturaleza de *razón*, el hombre parece mentirse con el mismo fin: el hombre se miente para sobrevivir.

En ese mentirse, eterno adormecerse, interminable ficción, el hombre ha creado una civilización y una Cultura que han pretendido satisfacer su hambre de sentido. Y así, Cultura es el nombre de esa nuestra cacería de vida e inmortalidad. Es ésta, también, la suma de nuestras mentiras colectivas. Jamás estable, igual que nuestras fantasías, igual que nosotros; siempre en interminable construcción; siempre abriendo los ojos ante la finitud y buscando escapar de tal visión; perenne esfuerzo de creación que retrata al ser del hombre; Cultura es creación constante frente al devenir, la finitud y la muerte. Y es que no hay cultura que no represente una visión del mundo; y no hay “visión que no vea lo que quiere ver”; y así también, no hay visión que no se confunda con un anhelo... Por eso, Cultura es también espejo. Y en ella, desde siempre, hemos reflejado nuestro deseo de sentido, eternidad y grandeza.

Así, vive el hombre para soñar vivir realmente, y para ello ha creado maravillosos sueños colectivos: ciencias, religiones, artes y filosofías... Pero a pesar de todo, nunca ha logrado, y nunca logrará, adormecerse del todo. Y es que no hay nada que imposible para el hombre, pueda lograr, empero, su Cultura. Es decir, no hay construcción humana que, por satisfactoria que resulte, sea capaz de ir más allá de la condición finita del ser que la construye. Y así, hecha para soñarnos mejores, empero, no hay nada en la Cultura capaz de darnos más seguridad de la que ya desde un comienzo poseíamos. Cultura es, pues, al igual que el hombre, paradoja. Cultura es también soñar condenado a despertar y despertar que se empeña en soñar...

Al final, buscar sin encontrar, desear sin realizar; hombre y Cultura se confunden en un mismo afán y al mismo tiempo, en un mismo fracaso:

hambre de serlo todo y serlo por siempre, y finitud e imposibilidad para lograrlo... Pero aquí también que, en el fondo, ante el sentimiento trágico de la vida, paradójicamente, también nuestra acción parece hallar una razón de ser. Y es que si sólo por esta “hambre espiritual” hemos buscado alimentarnos de sentidos; también sólo porque no hemos podido aún saciarnos seguimos buscándolos. Al final, esa contradicción irresoluble que sustenta nuestro sentir trágico frente a la vida, parece ser también la razón por la que hasta el día de hoy seguimos construyendo “razones” para vivir y para morir en un mundo sin respuestas. *Y es que sólo por nuestra tragedia, sólo en virtud de nuestro fracaso, seguimos hasta el día de hoy buscando construirnos.*

¿Para qué habríamos de crear sentidos si ya los poseyéramos? *¿Para qué* habiéramos creado ciencias y filosofías, arte o religiones si conociéramos ya nuestro lugar dentro del universo? Sobre todo, *¿en virtud de qué* insistiríamos en seguirles construyendo, si en algún momento del camino habiéramos satisfecho nuestro anhelo? En realidad, *sólo porque nuestros sueños siempre han debido terminar, hemos sido capaces de recomenzarlos.* Y es que *por naturaleza creador, sólo movido por su finitud es capaz de crear el hombre.* Y eso, “creadores de mundos”, eso es, entre otras cosas, lo que somos. Al final, nuestra tragedia y nuestra contradicción son, entre otras cosas, el motor de nuestra vida espiritual. Y es que tragedia es también búsqueda por sentido, y toda búsqueda de éste es, en cierto modo, construcción del mismo.

En el fondo, sólo hemos creado nuevas ilusiones en tanto que las anteriormente creadas nunca nos han satisfecho por completo. Sólo hemos *reemprendido* nuestro camino en tanto que los anteriormente trazados no nos han llevado a nuestro ansiado destino. Y así, *constituyéndonos*; hundiendo sus raíces dentro de lo más profundo de nuestro ser; movidos por aquel sentimiento trágico ante la vida –esa contradicción y paradoja, ese apetito siempre insatisfecho que somos muy adentro–; por él y partiendo de él hemos construido al mundo humano. Por él hemos sido lo que hemos construido y, por él, hoy somos lo que somos.

Y así, una vez más debemos insistir: al final, hombre y Cultura parecen confundirse en un mismo mentir para sobrevivir. Y a partir de éste, mientras haya hombre, habrá Cultura. Porque no existe mentir alguno –es decir, no parece existir construcción cultural alguna–, que sea capaz de darnos la tranquilidad necesaria para no tener ya por qué volver a comenzar nuestro camino. Es esa nuestra interminable promesa y a la vez, nuestra ineludible condena: siempre volver a comenzar nuestra creación de una Cultura capaz de construirnos, capaz de darnos sentido... *En realidad, la Cultura parece ser no sólo el espejo de nuestra búsqueda histórica sino también, el espejo de nuestro fracaso, y a partir de éste, la promesa de “recomenzarnos” indefinidamente.*

Al final, entre todas las criaturas, el hombre es la única que necesita mentir para sobrevivir y Cultura es el nombre de su gran mentira colectiva, ficción que existirá mientras exista el hombre mismo... *Y sin embargo –y he aquí el punto central de todas estas reflexiones–, acaso no haya nada censurable en ello.*

A veces, vale más el cobijo de la sombra –por muy lejana que pueda hallarse de la “luz” del Sol–, a cambio de *vivir* de ella y no perdernos calcinados por más calor del que podíamos soportar. A veces, más vale vivir a los pies de la montaña, si eso nos permite *vivir*, que descubrir ya tarde en la cima que no estábamos hechos para respirar a tal altura... Y así, si necesitamos mentirnos para sobrevivir; mentirnos construyendo sentidos y razones para nacer y para morir; mentirnos “explicándonos” al mundo con tal de no sentirnos tan perdidos; inventando la justicia eterna con tal de soportar la injusticia sufrida en esta vida; si necesitamos mentirnos soñando sentidos y razones para soportar la enfermedad del ser amado; quizás creando paraísos de felicidad eterna para tolerar el dolor de perder al amigo, al hijo o a la madre; al final, por efímeras que puedan resultar todas estas ilusiones, si de todas ellas necesitamos *para vivir: ¿por qué entonces renunciar a ellas?*

Si en el fondo, las únicas verdades a las que realmente tenemos acceso en esta vida son, recordando a Cioran, verdades dolorosas y asfixiantes, ¿entonces por qué habríamos de renunciar a nuestro sueño colectivo? ¿Acaso no vale más jugar a exorcizar el *fin* si por ello, podemos vivir más tranquilos? ¿Acaso no vale más soñar con que cada día nuestra Ciencia se acerca al hallazgo del último sentido, o que es segura la inmortalidad de nuestras religiones, o que es certero que cada una de nuestras lágrimas encuentra una justificación más allá de las estrellas; acaso no vale más todo esto si, a cambio de todo ello, somos capaces de evitar morir decepcionados por exceso de verdad?

Al final de todo, si a cambio de *vivir* hemos de engañarnos, ¿por qué podríamos hallar esto censurable? Al menos no seremos nosotros quienes lo reprochen. *Y es que una vez más: no hay nada malo en mentirnos si, a cambio de ello, somos más capaces de vivir... Sobre todo si, sólo eso, vida, es lo que somos.*

En el fondo, creemos, la verdadera cuestión no parece hallarse en realizar o no el *acto mismo de mentir*, sino, por el contrario, en *saber cómo mentirnos*. Quizás, la verdadera cuestión no esté en mentir sino en saber qué tipo de mentiras construir. Porque, ciertamente, no toda mentira es capaz de otorgarnos la misma “calidad” de vida. *Y ciertamente, hay sombras más frías, sombras más “inhóspitas” que otras.* Y sin duda, ignorarlo puede ser tan peligroso como tratar de vivir con la luz del Sol ardiente ante los ojos.

Lejos del hecho de mentir, quizás la verdadera cuestión esté en aprender a ofrecernos mentiras más benignas, imaginarios capaces de volvernos más grandes y no, por el contrario, hechos para empequeñecernos. Quizás la cuestión esté en hallar aquellas mentiras que nos den más y mejor vida. Y en realidad, es posible que sea esto, precisamente, aquello que aún no hemos aprendido. Porque ciertamente, hemos aprendido a mentirnos pero, acaso, aún no hayamos aprendido a hacerlo sin herirnos...

Constructor de castillos de arena, el hombre está hecho para soñar y despertar, pues ser hombre es ser creador de mundos. Empero, aún parece faltarnos mucho para aprender a construir mundos capaces de darnos vida verdadera y plena. Mundos, recordando a Camus, capaces de extinguir nuestro dolor y sufrimiento. Ficciones, recordando a Nietzsche, que sublimando el dolor que las origina, sean capaces de volver cada día más perfectos a sus autores...

Y así, al final de todo, nos queda preguntarnos: ¿hasta qué punto nuestra civilización actual ha logrado construir imaginarios capaces de aliviarnos verdaderamente? ¿Hasta qué punto alguna vez nos hemos acercado a semejante plenitud? Y de hallar que aún estamos lejos de ella, habrá entonces que cuestionar también, ¿qué nos falta para aprender realmente a mentir? Quizás incluso, ¿es posible mentirnos de otro modo? Sean cuales sean las respuestas, éstas ya no corresponden a estas páginas y, en realidad, dejarlas abiertas parece ser la mejor manera de concluir estas reflexiones. A pesar de todo, las preguntas están abiertas y, tarde que temprano, deberemos intentar responder.

Declara con palabras inmortales el evangelio: bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos... Y ciertamente, si bien no exentos de ella, hay hombres más capaces de creer en la ficción, así como hay también distintos tipos de mentiras para distintos tipos de hombres. No creemos que exista ser humano que logre evadirse a la necesidad de creer en la mentira, que no hay ser humano capaz de resultar ajeno a su Cultura. Sin embargo, así como hay quienes padecen de un mayor “insomnio” ante la vida, los hay también que saben prolongar de mejor manera su sueño, y que saben soñarle de mejor manera. Por eso, bienaventurados aquellos que saben vivir con poco, y que con poco apacientan su corazón. Bienaventurados todos aquellos que saben vivir hallando vida y consuelo en su mentira. Y sobre todo, bienaventurados aquellos que saben mentir creando en su mentira belleza y bienestar que, efectivamente, el cielo es para los de espíritu sencillo; que sólo aquellos más humildes de corazón son los más capaces de soñar...

Al final, no dejaremos de insistir, acaso la cuestión no esté en mentir o en no hacerlo. Porque si no mintiéramos para hallar sentido y vida en la mentira, simplemente no seríamos ya seres humanos. La cuestión está, insistamos, en *aprender* a mentir, en *aprender* a sublimar nuestras contradicciones en vez de negarlas o buscar aniquilarlas. La cuestión está, quizás, en aprender a soñarnos de mejor manera, soñarnos en un sueño que ya no olvide a nadie, un sueño dador de vida... Y es que, con la misma voz que preludia nuestras páginas –la voz del viejo sacerdote ateo que replica al joven defensor de la Verdad–, podemos concluir:

¿La verdad? La verdad, Lázaro, es acaso algo terrible, algo intolerable, algo mortal; la gente sencilla no podría vivir con ella. [...] Yo estoy para hacer vivir a las almas de mis feligreses, para hacerles felices, para hacerles que se sueñen inmortales y no para matarles. Lo que aquí hace falta es que vivan sanamente, que vivan con unanimidad de sentido, y con la verdad, con mi verdad, no vivirían. [...] ¿Religión verdadera? Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir, y para cada pueblo la religión más verdadera es la suya, la que le ha hecho. ¿Y la mía? La mía es consolarme en consolar a los demás, aunque el consuelo que les doy no sea el mío.²⁴³

Y agreguemos a su voz: sólo es cuestión de hallar consuelos capaces de darnos *verdadera vida*; consuelos que no justifiquen en secreto más dolor, sufrimiento e injusticia; consuelos capaces, en última instancia, de hacer que esta tragedia que es la vida, no necesite mayor sentido o justificación para valer la pena ser vivida. Y es que acaso la vida sea tragedia, la tragedia del que sueña y se halla condenado a despertar; pero, ¿en qué momento se nos dijo que esto podía bastar para demeritarla? Y es que aquel que sueña siempre tiene abiertos frente a sí tanto los cielos como los infiernos... Y aunque siempre deba despertar, su breve noche sólo depende de la manera en la que haya *aprendido a soñarse*.

²⁴³ Miguel de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir y tres historias más*, Edaf, Madrid, 2003, p. 95-96.

Bibliografía

- ARREOLA, Juan José, *Lectura en voz alta*, Porrúa, México, 2002.
- BATAILLE, George, *La experiencia interior*, Taurus, Madrid, 1972.
- , *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1998.
- BECKER, Ernest, *La lucha contra el mal*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- BOBBIO, Norberto, *El existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
- BUBER, Martin, *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
- CAMUS, Albert, *El extranjero*, Alianza / Emecé, Madrid, 2003.
- , *El hombre rebelde*, Alianza, Madrid, 2003.
- , *El mito de Sísifo*, Alianza, Madrid, 2002.
- , *El primer hombre*, Tusquets, Barcelona, 2001.
- , *La caída*, Alianza, Madrid, 2003.
- , *La peste*, Sudamericana, Buenos Aires, 2001.
- CIORAN, Émil, *Desgarradura*, Tusquets, Barcelona, 2004
- , *Ese maldito yo*, Tusquets, México, 2006.
- CONZE, Edward, *El budismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía*, Vols. 1-9, Ariel, Barcelona, 2000.
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1971.
- ESTRADE, Florence, *El lector de Albert Camus*, Océano, Barcelona, 2001.

FERRATER Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Tomos I-IV, Ariel, Barcelona, 2001.

FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1999.

———, *Introducción al psicoanálisis*, Alianza, Madrid, 2001.

FROMM, Erich, *El arte de amar*, Paidós, México, 2000.

GARZÓN, Mercedes, *Nihilismo y fin de siglo*, Torres Asociados, México, 2000.

———, *Romper con los dioses*, Torres Asociados, México, 2002.

GONZÁLEZ, Juliana, *Ética y libertad*, Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001.

HEGEL, Goerg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

HUISMAN, Denis y, Vergez, André, *Historia de los filósofos ilustrada por los textos*, Tecnos, Madrid, 2007.

JASPERS, Karl, *La fe filosófica*, Losada, Buenos Aires, 2003.

———, *La filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Universidad Autónoma Metropolitana / Porrúa, México, 2001.

———, *Crítica de la razón pura*, Taurus, México 2006.

KIERKEGAARD, Sören, *El concepto de la angustia*, Alianza, Madrid, 2007.

———, *Temor y temblor*, Losada, Buenos Aires, 2004.

———, *Tratado de la desesperación*, Leviatán, Buenos Aires, 2004.

LEFEBVRE, Henry, *Nietzsche*, Fondo de Cultura Económica, México 2004.

MARTÍNEZ Hernández, José, *La experiencia trágica de la muerte*, Universidad de Murcia, España, 1995.

- NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2001.
- , *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2003.
- , *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1997.
- , *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 2006.
- , *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2003
- PALMIER, Jean-Michel, *Hegel*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- PALLIS, Marco, *Espectro luminoso del budismo*, Herder, Barcelona, 1986.
- PASCAL, Blaise, *Pensamientos*, Alianza, Madrid, 1981.
- PÉREZ Ransanz, Ana Rosa y, Olivé, León, *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, Siglo XXI / Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005.
- PLATÓN, *Banquete*, Planeta De Agostini, Barcelona, 1997.
- , *Diálogos*, Espasa Calpe, México, 1999.
- , *El Banquete*, Tecnos, Madrid, 1998.
- , *El Banquete*, Alianza, Madrid, 2005.
- RIVARA, Greta, *El ser para la muerte*, Facultad de Filosofía y Letras – Universidad Nacional Autónoma de México / Itaca, México, 2003
- SAFRANSKI, Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, Barcelona, 2005.
- Sagrada Biblia*, Grolier, Nueva York, 1958.
- SARTRE, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Quinto Sol, México, 1999.
- , *El existencialismo es un humanismo*, Folio, Barcelona, 2007.
- SERRANO Poncela, Segundo, *El pensamiento de Unamuno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos / Ministerio de Educación y Ciencia, Barcelona, Madrid, 1989.

SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Vols. I y II, Fondo de Cultura Económica, España, 2005.

———, *Respuestas filosóficas a la ética, a la ciencia y a la religión*, Edaf, Madrid, 2003.

SPINOZA, Baruch de, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

STEINER, George, *Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

———, *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*, Fondo de Cultura Económica / Siruela, México, 2007.

THOMPSON, Clara, *El psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Alianza, Madrid, 2003.

———, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del amor de Dios*, Tecnos, Madrid, 2005.

———, *La agonía del cristianismo*, Alianza, Madrid, 2003.

———, *Niebla*, Alianza, Madrid, 2005.

———, *San Manuel Bueno, mártir y tres historias más*, Edaf, Madrid, 2003.

HILDEBRAND, Dietrich Von, *Sobre la muerte: escrito póstumo*, Encuentro, Madrid, 1983.

ZAMBRANO, María, *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

———, *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.