

Formato digital
ISSN 2542-3460
Depósito legal ZU2017000273

Formato impreso
ISSN 1317-102X
Depósito legal pp 200002ZU729

Revista de Artes y Humanidades



UNICA

Universidad Católica Cecilio Acosta



UNICA

Año 24
Jul - Dic
2023

Nº 51



Revista de Artes y Humanidades UNICA
Volumen 24 N°51 / Julio-Diciembre 2023, pp. 54-94
Universidad Católica Cecilio Acosta – Maracaibo - Venezuela
ISSN: 1317-102X e – ISSN: 2542-3460

De un vivir poético y filosófico. Proyecto de vida frente a la Modernidad

PORRAS IWASIUK, Nikalay

Universidad Católica Cecilio Acosta
Decanato de Investigación y Postgrado
Maracaibo - Venezuela
nikalayp@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10009701>

Resumen

Algunos pensadores han centrado a Auschwitz, el campo de exterminio nazi, como la cristalización de la Modernidad. A partir de allí, las relaciones entre los hombres cambiaron. Algo se había quebrado. La inocencia estaba definitivamente perdida. A partir de ese momento se han hecho esfuerzos en el campo de la Filosofía para revertir esta sintomatología oscura y perversa. Explorando caminos que busquen la construcción de una manera más amable para convivir. Entre esos esfuerzos hemos querido sumar una propuesta que nace de esfuerzos del pasado con la esperanza de animar en el presente la idea de construir un futuro más fraternal, al menos, establecer una manera más sensible de razonar. Por ello, proponemos dos conceptos que podrían orientar ese camino: vivir poéticamente y vivir filosóficamente. Ambos proponen una vuelta a proyectos racionales que encentren en lo poético y lo filosófico nuevos códigos o categorías que definen un nuevo patrón conductual entre los hombres.

Palabras clave: Modernidad – Racionalidad – Vivir Poético – Vivir Filosófico – Auschwitz.

Recibido: 16-04-2023

Aceptado: 15-07-2023

Abstract

Some thinkers have focused on Auschwitz, the Nazi death camp, as the crystallization of Modernity. From there, the relationship between men changed. Something had shattered. Innocence was definitely lost. From that moment on, efforts have been made in the field of Philosophy to reverse this dark and perverse symptomatology. Exploring paths that seek the construction of a more friendly way to live together. Among these efforts we have wanted

Esta obra se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

to add a proposal that arises from past struggles with the hope of encouraging in the present the idea of building a more fraternal future, at least establishing a more sensitive way of reasoning. Therefore, we propose two concepts that could guide this path: living poetically and living philosophically. Both propose a return to rational projects that find new codes or categories in the poetic and philosophical that defines a new behavioral pattern among men.

Keywords: Modernity - Rationality - Living Poetic - Living Philosophical - Auschwitz.

1. Modernidad: una sombra que no siente

A modo de introducción

En *Don Quijote de la Mancha*, Miguel de Cervantes escribe que “todas estas borrascas que nos suceden son señales de que pronto ha de serenar el tiempo y han de sucedernos bien las cosas, porque no es posible que el bien y el mal sea durables y de aquí se sigue que habiendo durado mucho el mal, el bien está ya muy cerca”¹. Podríamos tomar estas líneas de la inmortal obra de la Literatura Española como un mantra recurrente para engranar la historia de la humanidad. Lo que no parece tener claro Cervantes es que tanto el mal como el bien no son agentes externos al hombre, sino el resultado de su proceder aquí y ahora. El bien y el mal son la conceptualización de las acciones que el hombre mismo ha realizado y que no podrán venir tiempos donde el bien prevalezca si no prevalece antes en la mente, el corazón y el alma del propio hombre. Ni el bien ni el mal caen del cielo, tampoco son el resultado de ciertas elucubraciones mágicas, como tampoco el resultado azaroso convocado por el destino. El bien y el mal son tejidos hechos por las propias manos del hombre, resultado inequívoco de decisiones que van tomándose a lo largo de la historia. De tal manera que, el bien estará tan cerca y el mal tan lejos como el propio hombre se lo proponga y, al contemplar la historia, en especial la del siglo XX, llegaremos a la conclusión de dónde estuvo ubicado el corazón del hombre. No intentamos con ello satanizar a un siglo que trajo también aspectos sustancialmente buenos en todos los ámbitos de la vida, pero que terminan palideciendo ante el horror que fuimos capaces de gestar. Horror que seguimos gestando como expresión objetiva de las sombras que nos habitan.

Daniel Muchnik y Alejandro Garvie² nos relatan una anécdota que podría servirnos de ilustración para la afirmación antes expuesta. La inspiración para la elaboración del libro *El Derrumbe del Humanismo* surgió a partir de la compra de un disco del sello *Deutsche Gramophon*, legendario sello alemán dedicado a las grabaciones de música clásica, que reproducía actuaciones líricas de los mejores cantantes que destacaron en los glamorosos salones de Berlín entre 1920 y 1943. Es menester recordar que Berlín, antes de la llegada del nacionalsocialismo, era una ciudad arrebatadamente cultural, “testigo de una explosión

¹ Cervantes, M (1956) *Don Quijote de la Mancha*. En Obras Completas. Editorial Aguilar. Madrid, España.

² Muchnik, D y Garvie, A. (2007) *El derrumbe del humanismo*. Edhasa. Buenos Aires, Argentina.

de creatividad y pasión intelectual”³, en igualdad de condiciones que París y Londres, incluso hasta podríamos decir que hasta ligeramente superior. Los autores del libro afirman disfrutaban de la música y de las interpretaciones que se seguían de manera continua entre 1920 y 1932, pero al llegar año 33 todo el ambiente melómano se enrareció. ¿Por qué? Sencillamente porque en 1933 había llegado la oscuridad del nazismo al poder en aquella, no tan lejana, Alemania. ¿Cómo se podía hacer arte bajo el nazismo?, se preguntan. Sí, la complicidad con las sombras es una constante en la historia. Sin embargo, tampoco nos sorprende, ya que, muy a pesar de la aseveración de Theodor Adorno, se continuó escribiendo poesía después de Auschwitz. Que se interpretara música bajo las espesuras siniestras del nazismo o que se escriba poesía luego de los campos de exterminio tampoco es motivo de alarma. El hombre tiene que seguir caminando. Sin embargo, asaltan preguntas necesarias. Preguntas por la sensibilidad y la moral.

“Los jefes nazis asistían de gala a la Ópera, donde los artistas que captura el disco se lucían con las mismas canciones que estábamos escuchando en Buenos Aires, setenta años después. Y las fotos los mostraban, a todos, sin exclusiones, felices, imperiales, dueños del mundo. ¿Podía el Mal crear Belleza? ¿La Belleza también nacía del Mal?⁴. Los autores se hacían esas preguntas desde alguna casa de Buenos Aires, probablemente una de las casas que gritaban los goles de la selección albiceleste en 1978, mientras otros argentinos gritaban por las torturas a las que eran sometidos por la dictadura que cebaba su maldad con la indiferencia de los que soñaban con un título mundial. ¿Puede el Mal aplacar el dolor con goles y títulos? Probablemente a estas demostraciones de memoria selectiva es a lo que refiere Bauman con ceguera moral al referirse a la pérdida de la sensibilidad que parece caracterizar al siglo XX y que se ha afincado aún más en lo que va de siglo XXI. Aparentemente, las dos manifestaciones contemporáneas del mal son la insensibilidad al sufrimiento humano y el deseo de colonizar la privacidad.

Todo lo antes expuesto desnuda una zona gris de la condición humana. Una zona gris que ya había quedado expuesta en cada rincón de aquel indescriptible lugar donde el infierno abrió sus puertas para no volverse a cerrar: Auschwitz. El campo de exterminio de Auschwitz nació siendo un apartado campo de concentración destinado a los opositores políticos al régimen hitleriano. Fue creciendo hasta transformarse, no sólo en campo de exterminio, sino en el centro de muerte más grande que jamás se haya construido, no sólo en dimensión geométrica, sino en dimensión humana. Y es que Auschwitz pasó de campo de concentración a campo de exterminio y de campo de exterminio a todo un complejo cuyo fin era la fabricación de cadáveres con toda la racionalidad que pueden tener otras fábricas como las de zapatos o alimentos, sólo que aquí eran cadáveres de seres humanos que entraban por la puerta principal y salían por las chimeneas. Una fábrica de cadáveres que se transformó en un aspecto muy oscuro del interior humano, una zona gris, y que, para

³ Ídem.

⁴ Ídem

muchos pensadores, es la obra mejor lograda de la racionalidad moderna. Auschwitz fue un enorme complejo para la erosión de los aspectos más básicos que distinguen al ser humano. Un enorme complejo dividió en tres sectores: Auschwitz I, Auschwitz II – Birkenau y Auschwitz III – Monowitz. Este capítulo cumplirá con esa misma distribución, pues estará dividido en tres partes: Auschwitz I o la banalidad del mal, Auschwitz II o la gramática de lo inhumano y Auschwitz III o la ceguera moral.

Auschwitz I o la banalidad del mal

“Alguien debía de haber calumniado a Josef K., pues sin que este hubiera hecho nada malo fue arrestado una mañana”, así comienza *El Proceso*, novela fundamental en la obra de Franz Kafka. Una situación similar nos narra en otro de sus clásicos, quizás el más popular y manoseado: “Al despertar Gregorio Samsa una mañana, tras un sueño intranquilo, encontró en su cama convertido en un monstruoso insecto”⁵. Ambas novelas fueron en la década del 10 de un incipiente siglo XX. Estamos convencidos, como los están muchos pensadores del oficio literario, que nadie describió mejor al siglo que apenas comenzaba que Franz Kafka, muy a pesar de no haber vivido el horror que se avecinaba, ya que murió en 1924. Toda su obra, pero muy especialmente en *La Metamorfosis* y en *El Proceso*, es un dramático diagnóstico de la crisis que culminaría con la ruptura antropológica que supuso Auschwitz y que abrió las compuertas a un opalescente *ser* y *estar* en el mundo. Y como podemos notar con pasmosa facilidad esta descripción tiene como punto de partida un proceso de banalización del mal que muchos han descrito, pero nadie con la pertinencia en que lo hizo Hannah Arendt.

El concepto de banalidad del mal ha sido abordado por muchos pensadores, pero hemos decidido orientarnos por la interpretación arendtiana, fundamentalmente porque ella lo desmenuza a partir de la propia experiencia de la ejecución de la Solución Final al Problema Judío que estableció el régimen nazi, puesto que es precisamente este episodio el que va a marcar definitivamente, no sólo la relación conceptual con lo humano y lo inhumano, sino que, al mismo tiempo, va a trazar una perspectiva decisiva en la práctica política propia de la racionalidad moderna.

Arendt plantea el concepto de banalidad del mal a partir del seguimiento del caso Adolf Eichmann (1960), pieza clave para comprender todo el engranaje de la maquinaria asesina de los campos de exterminio y que, a pesar de ello, nunca se comprendió responsable, mucho menos culpable, de su participación en el genocidio; muy por el contrario, siempre se mostró orgulloso de sus actos. Arendt explica pasmada cómo este hombre, después de ser sometido a diversos análisis psicológicos se concluyó que no tenía el perfil psicológico de psicópata sino una personalidad absolutamente normal. No fue diagnosticado como sádico, demente o retrasado mental, pero lo que se evidenció fue la

⁵ Kafka, F (1975) Obras completas. Editorial Planeta, Barcelona, España.

total falta de reflexión en sus argumentos, de lo que la autora comenta que “la falta de pensamiento puede devenir en una suerte de locura moral altamente peligrosa”⁶. Y es que por falta de reflexión las personas pueden ser fácilmente manipulables por cualquier concepto frívolo de lo bueno y de lo malo; banalidad que, en modo alguno, empequeñece la crueldad de sus efectos.

Arendt expone *la banalidad del mal* como la consecuencia moral de la falta de pensamiento. Partiendo del hecho de que para ella el pensamiento pertenece a la actividad espiritual de la autorreflexión enfocando este sentido del pensamiento al ámbito ético-político por su función preventiva. No admite que el pensamiento avale el actuar bien, tampoco que pueda garantizar alguna definición universal del bien y del mal, ni la máxima altura de algún otro ideal, sea la verdad absoluta, la felicidad perfecta, el bien público, la paz perpetua o cualquier otro; “más bien supone que por falta de pensamiento el hombre puede caer en la estupidez, que puede ser tanto o más peligrosa que el sadismo declarado. No hace falta que ejemplifique las terribles consecuencias contemporáneas de conceptos fanáticos y/o fundamentalistas del bien, o la vaguedad soez de *libertad duradera, justicia infinita*”⁷. Ahora bien, debemos dejar claro que Hannah Arendt no le atribuye exclusivamente a la falta de pensamiento el origen de la maldad, también señala como fuente de origen a la indolencia, al egoísmo, la falta de imaginación para explicar cómo alguien puede trasgredir la vida y la dignidad de los otros, pero, en cierta medida, estos aspectos también responden a una falta de pensamiento, al menos, por cuenta propia, ya que podríamos estar hablando acá, de alguna manera, del *estado de interpretado* que describe Martin Heidegger y que posibilita el origen de una existencia inauténtica, en la que, probablemente, él también cayó.

Hannah Arendt establece el concepto de *banalidad del mal* como epicentro de una teoría de la ética a partir de su encuentro con Adolf Eichmann, hombre descrito previamente también por otro escritor fundamental: Robert Müsil. En Müsil vamos a hallar, no sólo una descripción previa de Eichmann, sino del hombre que va tejiéndose, casi por inercia, por cierta práctica racional de la Modernidad. La obra de Müsil que mencionamos es *El hombre sin atributos*, novela ambientada en Viena entre 1913 y 1914, pero publicada en dos volúmenes, el primero en 1933 y el segundo, póstumamente, en 1943. Una obra que, junto a la de Kafka, hace una potente reflexión sobre la decadencia de occidente. El hombre sin atributos que describe Müsil y que encaja perfectamente en Eichmann es aquel que ha perdido todo contenido, el sentido más elemental por la vida; aquel que no habla, pues

⁶ Arendt, H (2009) *Eichmann en Jerusalén*. Editorial De Bolsillo. Barcelona, España

⁷ Cano Cabildo, S (2004) Sentido arendtiano de la “banalidad del mal”. *Horizonte, Belo Horizonte*, v. 3, n. 5, p. 101-130, 2º sem.

hablado, aquel que goza de una apatía moral y que Norbert Bilbeny señala como *idiota moral*⁸.

Bilbeny abre el espectro para mostrarnos todos los Eichmann que existieron y existen, pero que no vemos, que no divisamos, quizás porque, efectivamente Eichmann puede ser cualquiera. Puede ser usted que lee, yo que escribo y todos lo que entre usted y yo existen. Esta es una de las reflexiones que abre Arendt: Eichmann puede ser cualquiera. “No quiero ensañarme con el personaje: ha habido y hay miles como él que en una situación parecida harían lo mismo. Tuvo que ser gente del mismo talante mental la que ofició, por las mismas fechas, la matanza de más de veinte mil polacos indefensos en Katyn, a las órdenes de Stalin, o de millones de hombres y mujeres chinos por mandato del emperador japonés”⁹. El cumplimiento de un mandato no puede emplearse como alegato, pues, al menos en el caso del nazismo, no hay ni un solo caso registrado y documentado de castigo o, peor aún, pena de muerte por negarse a participar en el genocidio. Ahora, sí se conocen casos, muy pocos, que se negaron y sobrevivieron la guerra para contarlo. Aceptando el señalamiento de Bilbeny, estos idiotas morales fueron preparados para ello: para ser idiotas morales. Todo el aparataje propagandístico, todo el sistema educativo, todas las propuestas culturales permitidas, todo fabricó el marco ambiental para normalizar la idiotez moral y que ésta fuese penetrando como el aire en el alma del alemán. ¿Acaso hoy es distinto? Un marco que erosiona la radicalidad del mal y la hace banal, al fin y al cabo, está en nuestra naturaleza hacerla a menudo. “Esta clase de mal ya no es diabólico, pero es igualmente monstruoso y particularmente siniestro, al combinar su autor una aparente normalidad y una totalmente extraña ausencia del mundo con los demás”¹⁰. Recordemos el experimento estratégico que fueron realmente las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki. El lamentable episodio de los camiones con ayuda humanitaria que se destruyeron en la frontera entre Venezuela y Colombia en 2019 puede ilustrar esta afirmación.

Espantada por la colaboración casi sin oposición de la mayoría de los alemanes de todas las clases y capas sociales al nuevo régimen, Hannah Arendt observa, y no sin cierta sorna, que la palabra moral sólo significa more, esto es: costumbres y hábitos, *los cuales pueden ser modificados por otro conjunto de normas de comportamiento social sin más complicación que lo que costaría hacer con las maneras a la mesa de un individuo o un pueblo, tal como el ejemplo de la Alemania nazi puso al descubierto*. Cooperación que puso de manifiesto el *colapso total de todos los criterios morales en la vida pública* y

⁸ Bilbeny, N (1993) El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX. Editorial Anagrama. Barcelona, España.

⁹ Ídem.

¹⁰ Ídem.

privada de Occidente, resultado, a su vez, de un largo y complicado proceso de ruptura con la tradición, la religión y la autoridad, cuya conclusión veremos en Auschwitz¹¹.

Ahora bien, ¿dónde podemos hallar una presunta fuente para la gestación de esta banalidad del mal? ¿En cuál aspecto contribuye la racionalidad moderna en el tejido de este aspecto lamentable de la cultura contemporánea? Quizás la respuesta apunte a lo que Jean Luc Marion denomina el silencio del amor. Para él, ni la filosofía ni la cultura moderna dicen nada del amor. Un silencio que se presenta de dos formas: un silencio que nada dice y otro que, por el contrario, dice tanto que termina por maltratar y traicionar lo que esencialmente es el amor. Para Marion, el hombre moderno se quedó sin palabras para decir el amor, pero también se quedó sin conceptos para pensarlo y sin fuerza para celebrarlo. Acusa al pensamiento moderno de haberlo dejado en el abandono, en la destitución conceptual arrojándolo a los márgenes oscuros e inquietos de la razón suficiente junto a lo reprimido, a lo no dicho, a lo inconfesable¹².

En *La Metamorfosis*, cabe preguntarse si esa transformación ocurrió desde lo interior hacia lo exterior o, pero aún y donde apunta nuestra sospecha, de lo exterior a lo interior. Ya el mundo lo percibía de tal forma. Ya el mundo lo contemplaba como un insecto, un bicho repulsivo al que había que aislar y, posteriormente, desaparecer. ¿Quién lo desaparece? Lo desaparece su propia familia. El reconocimiento que pudo tener por parte de sus padres y de su hermana, el que sea que haya tenido, se erosiona por completo ante la necesidad de dinero. El hijo, ahora distinto, ya no es el hijo, sino el insecto, el monstruo. De alguna manera, Kafka parece alertar ya lo que ahora nos desnuda Marion de manera abrumadora. Esto no significa que el amor desapareciera como sensación fundamental en el hombre del siglo XX, pero sin duda, hubo una transformación, quizás más funesta y patética que en Gregorio Samsa. Ahora bien, esto tiene un punto de partida que Marion reconoce en René Descartes y la racionalidad cartesiana. La filosofía moderna no ama al amor, afirma Marion, y no es que lo odie, sino que lo pasa por alto¹³ para, al mismo tiempo, reprimirlo. “La prueba de dicha represión se descubre con todas las letras en la definición que Descartes le asigna al *ego* [...] yo soy una cosa pensante, o sea que duda, que afirma, que niega, que entiende pocas cosas, que ignora muchas, que quiere y que no quiere, que también imagina y que siente”¹⁴. En tal sentido, y por omisión, que no ama ni odia, lo cual parece evidencia, al menos para Marion, que amar no forma parte de los modos primarios del pensamiento y por lo tanto no determina la esencia más primaria del *ego*. Esta es la esencia de la racionalidad moderna, es decir, al anular al amor que abre las puertas de la plenitud al conocimiento del otro y la realidad, se reduce al cálculo, uno incapaz de “abarcar al hombre en su totalidad, ni ofrecer un conocimiento salvífico, porque se piensa

¹¹ Estrada Saavedra, M (s/f) La normalidad como excepción: la banalidad del mal, la conciencia y el juicio en la obra de Hannah Arendt. Revista Perspectivas Teóricas. Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales.

¹² Marion, J (2005) El fenómeno erótico. El Cuenco de Plata. Córdoba, Argentina

¹³ Ídem

¹⁴ Ídem.

que el hombre es un *animal racional* y que la racionalidad lleva al hombre a comprender un aspecto de la realidad –que muchos modernos consideran el más importante, y sin el cual, ciertamente; hoy en día ya no se puede vivir”¹⁵. Un razonamiento que excluye cualquier elemento que no sea objetivable, como lo son, efectivamente, las intenciones del que piensa, los aspectos éticos del pensamiento o de cualquier otra extrapolación extraña a la empresa científica¹⁶.

Estas circunstancias van minando los vínculos con el otro y, en muchos casos, los insumos que alimentan el sentido de la vida. Zygmunt Bauman lo explica a partir de, una vez más, *El hombre sin atributos* de Robert Müsil, cuyo personaje, carente de vínculos inquebrantables y establecidos para siempre, tiene que amarrar los lazos que prefieran usar como eslabón “para ligarse con el resto del mundo humano, basándose exclusivamente en su propio esfuerzo y con la ayuda de sus propias habilidades y de su propia persistencia. Sueltos, deben conectarse... Sin embargo, ninguna clase de conexión que pueda llenar el vacío dejado por los antiguos vínculos ausentes tiene garantía de duración”¹⁷. Esta es la fuente de origen de los fundamentos que dan forma a la banalidad del mal que caracteriza el marco de las relaciones y los vínculos humanos en la mayoría de los casos, al punto de establecer como lógica de la ética política de la sociedad moderna.

Auschwitz II o la gramática de lo inhumano

Escribe Anna Frank en su famoso *Diario*:

Ahí está lo difícil de estos tiempos: la terrible realidad ataca y aniquila totalmente los ideales, los sueños y las esperanzas en cuanto se presentan. Es un milagro que todavía no haya renunciado a todas mis esperanzas, porque parecen absurdas e irrealizables. Sin embargo, sigo aferrándome a ellas, pese a todo, porque sigo creyendo en la bondad interna de los hombres. Me es absolutamente imposible construir cualquier cosa sobre la base de la muerte, la desgracia y la confusión. Veo cómo el mundo se va convirtiendo poco a poco en un desierto, oigo cada vez más fuerte el trueno que se avecina y que nos matará, comparto el dolor de millones de personas, y sin embargo, cuando me pongo a mirar el cielo, pienso que todo cambiará para bien, que esta crueldad también acabará, que la paz y la tranquilidad volverán a reinar en el orden mundial¹⁸.

Podría quedar mejor expresado lo que, efectivamente para ella era una intuición, una sospecha, un atisbo de posibilidad y lo que terminó ocurriendo. No sólo nos referimos a que apenas, dos meses después de escritas estas líneas, la joven Anna Frank viviría en el campo de Bergen Belsen, sino lo que el mundo terminaría siendo la racionalidad moderna

¹⁵ Panikkar, R (2009) *La puerta estrecha del conocimiento*. Herder Editores. Barcelona, España.

¹⁶ Ídem.

¹⁷ Bauman, Z (2007) *El amor líquido*. Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México, México.

¹⁸ Frank, A (2015) *Diario de Anna Frank*. Editorial Bruguera. México

establecida ya como cultura, como tejido del manto social mundial. Anna Frank entraba en contacto directo con la gramática de lo inhumano con la cual se va a sustentar el desarrollo de los conceptos que emplearemos para distinguir lo verdadero de lo falso que curiosamente Paul Ricoeur ubica en Descartes. Para Ricoeur, si bien es cierto, no será Descartes el primero en elaborar una teoría del juicio, sí será el primero en “inaugurar este análisis mediante un acto de ruptura, que yo pongo en relación con mi tema de la diferencia entre el tratamiento léxico y el propiamente filosófico de las nociones comunes a los dos registros”¹⁹. De ser así, entonces cobra mucha más relevancia lo revelado por Marion.

Hay otro registro en la poesía que nos servirá de fundamento para el desarrollo de estos planteamientos. Se trata del poeta Paul Celan, en especial, el que escribe el poderoso poema *Fuga de la Muerte*. Poema central y relevante que se transformará en el *Gernika* de la literatura europea de posguerra²⁰. Desde el origen del poema se nos desnuda los aspectos que van a delinear una gramática de lo inhumano. El poema surge en su interior a partir del momento en que se entera de que en algunos campos de exterminio se seleccionaba a judíos que supieran interpretar algún instrumento para armar improvisadamente una pequeña orquesta para amenizar otra selección: la selección de los que iban a alimentar las cámaras de gas. Esa imagen se transformó en una especie de *leche negra del alba* que el recuerdo le obligaba a beber por la mañana, por la tarde, por la noche. Leche negra que era una muerte sin asesinos. No era una muerte tradicional: no eran asesinatos como su podía suponer. Era la labor realizada por funcionarios y burócratas; una muerte en la que no solamente desaparece el rastro del asesino, sino también el de la víctima.

Celan nos describe en su poema al infierno. Una imagen mucho más amarga, más estridente que la que nos reveló Dante y que se había vuelto, hasta ahora, descripción tradicional. Infierno que fue liberado por las chimeneas confundándose con el aire que respira el hombre empujándolo a beber sólo *leche negra*. Aire que inoculado en el corazón del hombre moderno lo sedujo para que edificar un universo en el que los violines no dejan de tocar música, “de tocar *dulcemente* música de baile y, al mismo tiempo, se *regalan* tumbas en el aire y en las nubes”²¹. Un mundo concentracionario en el cual la muerte será amo y maestro. Un mundo que es un infierno en el cual se te dice: “Come tu pan y, si puedes, el de tu vecino”²². Leche negra que se bebe por la mañana, por la tarde, por la noche induciendo a comprender que todo aquel que rodea al hombre es un rival, un enemigo, un infierno. El otro es, entonces, rival, enemigo, infierno; es aquello que no se puede reconocer, mucho menos acoger, en el lenguaje. “Si el lenguaje no es capaz de reconocer y de acoger al otro en su más radical alteridad, entonces nos encontramos en un universo dominado por la *gramática de lo inhumano*”²³. Desde el final de la guerra, su

¹⁹ Ricoeur, P (2005) Caminos del reconocimiento. Editorial Trotta. Madrid, España

²⁰ Felstiner, J (2002) Paul Celan: poeta, superviviente, judío. Editorial Trotta. Madrid, España

²¹ Mélich, J (2004) La lección de Auschwitz. Editorial Herder. Barcelona, España.

²² Levi, P (2004) Si esto es un hombre. En Trilogía de Auschwitz. Barcelona, España.

²³ Mélich, J (2004) Ob cit.

breve vida no fue más que un largo sufrimiento, un camino doloroso en busca de palabras para decir la brecha de Auschwitz. Su deportación a un campo de trabajo y la pérdida de sus padres, engullidos por el universo concentracionario nazi, produjeron en su existencia una fractura insuperable que, durante veinticinco años, sólo pudo soportar gracias a una frenética labor de escritura, una necesidad casi biológica de expresarse, más allá de los límites de la lengua y las aporías de la razón. Auschwitz limitó al lenguaje, es decir, superó todo principio racional tradicional, pues su racionalidad fue una ruptura. Una ruptura que es una herida. Una herida que no sana, que siempre vuelve a abrirse. Una herida en el hombre marcada por una grieta en la historia, cuyo origen lo hallamos en el establecimiento fundacional del pensamiento: un pensamiento que dejó fuera de sus límites al amor.

La racionalidad enseñó al hombre a hacer silencio, pero no el silencio preámbulo creativo de la existencia, sino silencio que arroja ante la obligación a pensar que las cosas podrían ser de otra manera. Silencio compartido entre aquel que no puede decir y aquel que renuncia a hacerlo ante la posibilidad de un nuevo lenguaje, prefiere enmudecer, ya que “preguntar es imaginar la posibilidad de un mundo alternativo, pero fuera de Auschwitz no hay nada. Auschwitz es *todo* el mundo, la *totalidad*, y la pregunta, la acción de preguntar, es la primera forma de cuestionar el orden establecido y presentar la diferencia, la exterioridad. La gramática permanece *muda* frente a Auschwitz, por eso es *inhumana*”²⁴. Auschwitz establecerá en las relaciones humanas una especie de *nihilismo* que se ejerce tanto para negar el bien, como para negar el mal²⁵. Ahora bien, esta incapacidad es producida por la decisión personal de negar tanto el bien como el mal o por la absoluta incapacidad de distinguirlo, lo cual supone, según Arendt, el fundamento de la banalidad del mal. Incapacidad de pensar para distinguir el bien del mal, lo bello de lo feo, lo humano de lo inhumano cuyo fruto maduro es la gestación de una gramática que busca las fórmulas lingüísticas para habituarse al horror. Por ello escribe Levi en *Si esto es un hombre*: “Entonces, por primera vez, nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre”²⁶. Al familiarizarse el hombre con el horror, convierte al horror en algo cotidiano generándose así una radical derrota humana.

Escribe George Steiner que “el hombre, para Aristóteles, es el ser de la palabra (*Ksoon logon ejon*). Cómo llegó hasta él la palabra es algo que, como advierte Sócrates en el Cratilo, es un enigma, una pregunta que sólo vale la pena plantearse para espolear el juego del intelecto, para abrir los ojos al portento de su genio comunicativo, pero no es una pregunta cuya respuesta segura esté al alcance de los humanos”²⁷. El hombre es ser de la palabra, ser capaz de hablar, de decir, aspecto exclusivo del hombre. Ahora bien, el propio Steiner se pregunta *¿cómo se puede tocar a Schubert por la noche, leer a Rilke por la*

²⁴ Ídem.

²⁵ Glucksmann, A (2002) Dostoievski en Manhattan. Editorial Taurus. Madrid, España.

²⁶ Levi, P (2004) Ob cit.

²⁷ Steiner, G (1994) Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano. Editorial Gedisa. Barcelona, España.

mañana y torturar al mediodía?, en la actualidad podríamos preguntarnos, por ejemplo, ¿cómo se puede bailar en cadena nacional mientras en la calle se masaca a seres humanos? El punto no es desarrollar una respuesta que pueda aclarar la oscuridad de la pregunta, sino desde cuál ámbito de la ética puede hacerse, pues sería desde el marco ético donde se van a tejer las palabras para emitir una posible respuesta. De hecho, recordando al Sócrates que nos muestra Steiner, ¿de dónde surgirán las palabras para establecer, en primer lugar, una ética que sirva de fundamento para, en segundo lugar, responder éticamente a la pregunta. El problema quizás radica en que el lenguaje se ha deshumanizado. “Esto significa que las palabras han perdido parte de su genio humano, su poder transmisor, provocador, convocador y evocador. Parece que el lenguaje no quiere, o no puede, hablar *de* Auschwitz, hablar *frente* a Auschwitz. ¿Puede el lenguaje expresar la esperanza frente a Auschwitz?”²⁸. Claudio Magris balbucea una posible respuesta, para poder hacerlo hay que descender “a la noche y al reino de los muertos, que se disuelve en el indistinto murmullo vital, y rompe toda forma, lingüística y social, para encontrar la contraseña mágica que abre la cárcel de la Historia”²⁹. Esto significa que es necesario leer y escribir de otra manera, enseñar de otra manera, buscar una racionalidad capaz de combatir la barbarie, pues si no es capaz de hacerlo terminará siendo cómplice de ella, pues se corre el riesgo que, en vez de combatirla, se halle el camino hacia una racionalidad que la entienda y en el entender se termine por justificar, volviendo de nuevo al punto de origen: una gramática de lo inhumano.

Pensar de otra manera resulta fundamental, ya que “la modernidad fracasó en su presupuesto de que la razón es una y solitaria. Es más de una la crítica filosófica la racionalidad positiva. Otras acepciones e interpretaciones se presentan en estos tiempos discontinuos de la posmodernidad, que nos hacen conscientes de otros orígenes de la razón”³⁰. Construir un nuevo universo simbólico en cuanto a lo decisivo que resulta este en la construcción de una identidad personal. Una nueva identidad personal que brinde contenido nuevamente al hombre. Una nueva identidad que brote como obra estética estimulante, pues “la obra artística siempre es el resultado de un haber estado en peligro, de haber llegado hasta el final en una experiencia, hasta donde ya nadie puede ir más lejos”³¹.

Auschwitz III o la ceguera moral

Advertíamos anteriormente que la racionalidad moderna eminentemente instrumental, marcaba unas pautas de funcionamiento que Primo Levi resumía de manera sencilla, brutal, pero sencilla: “Come tu pan y, si puedes, el de tu vecino”³². Frase que denota dramáticamente las bases en las cuales se sustenta el mal en la actualidad: insensibilidad ante el sufrimiento humano y el deseo de colonizar la privacidad. Por lo

²⁸ Mélich, J (2004) Ob cit.

²⁹ Magris, C (1999) Danubio. Editorial Anagrama. Barcelona, España

³⁰ Márquez-Fernández, A (2014) Pensar con los sentimientos. Universidad Católica Cecilio Acosta. Maracaibo, Venezuela.

³¹ Rilke, R (1992) Cartas sobre Cezanne. Editorial Paidós. Barcelona, España

³² Levi, P (2004) Ob cit.

menos así lo destacan Zygmunt Bauman y Leonidas Donskis quienes nos servirán de referencia para desarrollar esta tercera parte de la reflexión sobre la Modernidad. Marco que se circunscribe en su libro *Ceguera Moral* (2017), en el cual que pretenden reconstruir todas las capas de la realidad social a partir del concepto de *lo líquido* que Bauman desarrolló en las últimas décadas. Explican este fenómeno basado en el apogeo de las nuevas tecnologías de la información y de la tiende comunicación (TIC) y de las redes sociales, así como por la búsqueda de seguridad emocional y psicológica, en un contexto marcado por incertidumbre y la inseguridad. En ese sentido, los estereotipos constituyen una respuesta rígida cuerdas”, además de preguntarse sobre el origen y clara a las preguntas que agitan y atormentan a los individuos en la era de la modernidad líquida³³.

En este sentido, Bauman va a coincidir con Hannah Arendt y el desarrollo de su concepción de *banalidad del mal*, ya que va a considerar que un vecino amable, un padre protector y un buen marido pueden convertirse verdugos para otra persona al negarle su subjetividad y dignidad. Mal que, como apuntamos, se manifiesta a partir de cierta incapacidad de reacción, de la indiferencia y la insensibilidad ante el sufrimiento ajeno. Donskis considera que “nuevas formas de censura coexisten (...) con el lenguaje sádico y caníbal hallado en Internet y desatado en orgías verbales de odio anónimo, cloacas virtuales de defecación en los otros e incomparables despliegues de insensibilidad”³⁴. Logrando así difundir el mal de manera invisible y dispersa cual virus que va intoxicando la fuente donde manan las relaciones que vinculan al hombre con el otro. Esto no significa que el mal no provenga de los Estados, ya que el mal se manifiesta, por ejemplo, cuando un Estado duda de si las personas son solo unidades estadísticas y no concede importancia alguna a la vida humana real.

Ahora bien, ¿qué significa insensibilidad moral para Bauman?: “es el tipo de comportamiento cruel, inhumano y despiadado (como) una postura ecuánime e indiferente adoptada y manifestada hacia las tribulaciones de otras personas”³⁵. Estima, además, que este fenómeno es el resultado del proceso de individualización en vigor, en la medida en que las relaciones sociales son “sin obligaciones incondicionales asumidas y, por lo tanto, sin predeterminación, ni hipotecas sobre el futuro. (...) La sola razón para que una relación continúe es el grado de satisfacción mutua que deriva de ella”³⁶. Esto ha activado un proceso lento, pero seguro, firme y sólido de despersonalización y quiebre de la identidad del individuo. Activando un proceso de obsolescencia progresiva del ser humano que va destruyendo la vida y su sentido más profundo³⁷. Anders, al igual Bauman, señala de manera decidida al universo de la *tecnocracia* como fundamento para la decadencia en

³³ Bauman, Z y Donskin L (2017) *Ceguera moral. La pérdida de la sensibilidad en la modernidad líquida*. Editorial Paidós. Barcelona, España.

³⁴ Ídem.

³⁵ Ídem.

³⁶ Ídem.

³⁷ Anders, G (2011) *La obsolescencia del hombre*. Editorial PreTextos. Valencia, España

Occidente: el hecho de que el mundo, en que hoy vivimos y que se encuentra por encima de nosotros, “es un mundo técnico, hasta el punto de que ya no nos está permitido decir que, en nuestra situación histórica, se da entre otras cosas también la técnica, sino que más bien tenemos que decir que, ahora, la historia se juega en la situación del mundo denominada *técnica* y, por tanto, la técnica se ha convertido en la actualidad en el sujeto de la historia, con la que nosotros sólo somos aún *co-históricos*”³⁸.

Bauman indica que, a diferencia de las comunidades, las redes se acoplan individualmente y depende del individuo la voluntad de subsistir como único, aunque volátil, fundamento. A medida que la negligencia moral aumenta en eficacia e intensidad, el requerimiento de analgésicos crece imparable y el consumo de tranquilizantes pasa a ser una adicción. Como consecuencia de “la insensibilidad moral inducida y artificial tiende a convertirse en una (...) segunda naturaleza”³⁹. Hablamos de un proceso inverso al que narra Isaac Asimov en su *Hombre Bicentenario* (1976). Cuento en el cual se presenta la aventura de un robot que, debido a un proceso vigoroso de sensibilización, se transformó en humano. Bauman y Anders nos plantean justamente lo contrario: un proceso de robotización del hombre, peor aún, narcotizados por un entramado de experiencias que lo impulsan a asfixiar aquellos aspectos que los hacen humanos, como el dolor, por ejemplo, por medio de mecanismo fatídicos de consumo. Buscan sustituir el *ser* por el *tener* transformando al ser humano en una *nada* dueña de *cosas* que la hunden más en el vacío existencial.

Bauman se pregunta, entonces, sobre el origen y la localización del mal, Bauman se interroga sobre sus modalidades, que son sinónimos de coacción y seducción. El mal “es difuso y disperso, desregulado e impersonal, pulverizado y diseminado por todo el enjambre humano”⁴⁰. La privacidad, la intimidad, el anonimato y el derecho al secreto quedan fuera de las premisas de la sociedad de consumidores. Bauman agrega que la degradación del anonimato es el resultado de la dilatación de las redes sociales que concluyen siendo invasivas. Además, *cuando más íntimo, provocativo y escandaloso sea el contenido de los anuncios, más atractiva y exitosa será la promoción y mayores (serán los) índices de audiencia*⁴¹. Y, no participar en las redes sociales es costoso y, en cierta medida, imposible⁴¹.

Va más allá de Arendt señalando que el mal reside en la normalidad; en la banalidad y en la trivialidad de la vida cotidiana de las personas corrientes más que en los casos anormales y patológicos. Los estímulos constantes y frecuentes hacen de los individuos seres insensibles, en tal sentido, la violencia transmitida con perversa insistencia por los distintos medios progresivamente va dejando de provocar estupor y rechazo. El hombre aprende a vivir con eso. Normaliza el mal. No le escandaliza. Ahora, en caso de que lo

³⁸ Ídem.

³⁹ Bauman, Z y Donskin L (2017) Ob cit.

⁴⁰ Ídem.

⁴¹ Ídem.

haga, tenemos el batallón de *gurús* en las redes que insisten en invisibilizar el mal para procurar ser felices. Así va penetrando en el mundo interior de las personas sin que se den cuenta de ello. A la vez, tiene un carácter irreal, virtual y lejano entorpeciendo la identificación con los individuos que la sufren. Únicamente una tentación social o informativo más fuerte puede atraer de momento la atención del público, sabiendo que “la estimulación se convierte en un método y en un camino para la auto-realización”⁴².

Hasta acá esta revisión muy superficial de los aspectos resaltados de la Modernidad que ha transformado a la sociedad contemporánea en un inmenso campo de concentración al estilo en que lo fue Auschwitz. En este sentido, hemos seguido –y seguiremos– el concepto de *campo* que ha definido Giorgio Agamben, es decir, “es el espacio que se abre cuando el estado de excepción comienza a transformarse en regla. En él, el estado de excepción –que era esencialmente una suspensión temporal del ordenamiento– adquiere una disposición espacial permanente, pero que como tal permanece constantemente fuera del ordenamiento normal”⁴³.

2. Por una racionalidad que viva poéticamente

A modo de introducción

En el *Diario de un seductor*, Soren Kierkegaard lanza un concepto que consideramos prudente desarrollar para confeccionar una propuesta de modelo de vida que, de alguna manera, contrarreste el que ha venido definiendo la Modernidad y que hemos sostenido atenta contra el propio ser humano y el sentido que sobre la propia vida teje. Este concepto es el de *vivir poéticamente*. El concepto lo emite Cordelia a partir del momento en el cual lee el borrador del *Diario*, más bien una serie de papeles sueltos que resaltaban *episodios amorosos* y aventuras personales que describen a un hombre, Johannes (Soren Kierkegaard) como un ser cuyo propósito de vida, cuyo fin de su existencia era *vivir poéticamente*, ya que sólo poéticamente el hombre puede encontrar, en un sentido muy agudo, “lo que hay de interesante y describir sus sensaciones lo mismo que si se tratara de una obra de imaginación poética”⁴⁴. Contemplar la vida como una obra poética implica tener un fundamento estético que busque la belleza y la belleza, en líneas generales, es armonía.

Ahora bien, nos hemos referido a la palabra *contemplar* resaltándola con una relevancia particular. Por ello, es menester explicar qué vamos a manejar por *contemplar* en el desarrollo de estas líneas. Para ello vamos a tomar la conceptualización que sobre ella hace Raimon Panikkar en el *Diccionario de la Existencia*⁴⁵. Panikkar, para desarrollar conceptualmente una definición de lo que es *contemplar* toma como punto de partido un

⁴² Ídem

⁴³ Agamben, G (1996) ¿Qué es un campo? Editorial PreTextos. Madrid. España

⁴⁴ Kierkegaard, S (1977) *Diario de un seductor*. Ediciones 29. Barcelona, España

⁴⁵ AA.VV (2006) *Diccionario de la Existencia*. Editorial Antrophos. Ciudad de México, México.

versículo del Evangelio en el cual Jesucristo advierte a sus discípulos *mirara las aves del cielo y los lirios del campo*⁴⁶. “A menudo pienso que, si muchos de nuestros contemporáneos hubieran sido testigos de los acontecimientos de Belén o del Cenáculo, tendríamos muchas fotos pero ninguna experiencia de tales acontecimientos”⁴⁷. Sostiene el filósofo catalán que en la actualidad se conoce mucho acerca de la forma reproductiva de los lirios, sobre la química de sus colores, sobre la función del polen, sobre variedades y tipos, incluso se conoce, quizás mejore que lo anterior, su valor en el mercado, sus empleos y utilidades objetivas y simbólicas, se conoce mucho sobre ellos, pero ¿se conoce realmente a los lirios? “Conocer los lirios es más que situarlos en el espacio y el tiempo o analizar sus partes y funciones. Conocer es más que clasificar y poder predecir comportamientos”⁴⁸. Por ello, Panikkar va un paso más allá, un paso mucho más comprometido, un paso que beba de las fuentes, no sólo del conocimiento ya probado y certificado anteriormente, sino que también lo haga de la experiencia, de la vivencia, de la experimentación de lo sentido a partir de *ver* tanto los lirios del campo como las aves del cielo. Contemplar es, en este sentido, “la actividad holística indivisa que ulteriormente dividimos en teoría y práctica”, para decirlo más *poéticamente*, contemplar las aves del cielo es volar con ellas. Contemplar los lirios no es sólo considerar lo antes expuesto, sino liberarnos de una angustia, más que eso. “Si miramos los lirios sólo para vencer la ansiedad, no los veremos de verdad. Es necesaria la calma [...] la ausencia de ansiedad, para poder observar los lirios y mirar los pájaros”⁴⁹. Ver los lirios es conocerlos de verdad y, en este sentido, el acto de ver debe ser algo de mayor compromiso, de mayor entrega, una apuesta a comprender que cuanto más somos el otro, más somos nosotros mismos. En este sentido, tomamos el concepto de *contemplar* como un proceso cognitivo que busque indagar en la propia raíz del conocimiento donde, justamente, está el amor. “Amar es ser catapultado hacia el ser amado. Sin el conocimiento, existe el peligro de la alienación”⁵⁰. Vemos acá que Panikkar se afina en lo que Descartes hizo a un lado, según lo expuesto por Jean Luc Marion. Conocimiento sin amor no es conocimiento verdadero. Amor sin conocimiento no es amor verdadero. En todo caso, es “solamente apoderarse, aprehender, apropiarse y, en último término, un robo, un saqueo”⁵¹.

La acción de *contemplar* invita a un replanteamiento radical del conocimiento, puesto que la actitud contemplativa no es el razonamiento, bien sea inductivo o deductivo, sino, más bien, la actitud de apertura plena a la realidad, sin preconceptos ni interferencias. La actitud contemplativa invita a cultivar el todo y no el fragmento, no lo parcial. Invita a comprender que conocer verdaderamente es llegar a ser el objeto conocido sin dejar de ser lo que se es. “Reflexionar sobre los lirios que crecen es dejarlos crecer tanto por dentro

⁴⁶ Mt 6,26 Lc 12,24

⁴⁷ AAVV (2006) Ob cit.

⁴⁸ Ídem.

⁴⁹ Ídem.

⁵⁰ Ídem.

⁵¹ Ídem.

como por fuera, en el campo de la tierra como en el campo de nuestra conciencia y en el reino divino”⁵². Vivir poéticamente es abrirse a la contemplación como acto de apertura, fundado en el amor, hacia el otro y hacia la realidad. Significa otra manera de interpretar los actos cotidianos tanto personales como el de todos los que giran alrededor. La contemplación, cuyo origen es el amor, hace al hombre espectador, actor y autor de la realidad junto a los otros. Vivir poéticamente implicaría una búsqueda, no sólo en lo claro, sino en lo oscuro, en lo profundo, pues su apertura amorosa a la realidad permite la posibilidad de adentrarse en lo intrigante, en lo no dicho, en “la captación del sentido latente, para lo que precisa un acercamiento simbólico y no cósmico; de aquí mi actitud casi surrealista, ya que trato de captar la realidad transversal, así pues, lo surreal y sobreseído. Esto sobreseído es lo oculto u ocultado por la presuntuosa verdad racional desveladora”⁵³.

Al pensar en lo oculto, en aquello que está más allá de lo explorado por la racionalidad moderna, es menester recordar los claros del bosque que describe María Zambrano, ese “centro en el que no siempre es posible entrar; desde la linde se le mira y el aparecer de algunas huellas de animales no ayuda a dar ese paso”⁵⁴. Es otro reino que un alma habita y guarda pero muy especialmente, aquello que convoca al hombre a ir más allá del bosque, donde reina la espesura de lo oscuro, de lo no dicho, un reino donde la poesía es catapultada hacia la filosofía, y viceversa, como acto implícito de amor y conocimiento.

Poesía y Filosofía

Muchas voces aseveran que los poetas hacen filosofía por medio de sus poemas, es más, que en la poesía podemos hallar más filosofía, así como un tipo de verdades distintas y más profundas que en muchas obras estrictamente filosóficas, es decir, que en ensayos, artículos y tratados filosóficos. En este sentido, Wordsworth afirma en el prólogo a sus *baladas Líricas*, de algún modo siguiendo a Aristóteles, que “la poesía es la más filosófica de todas las formas de escritura [...] su objeto es la verdad, no individual y local, sino general y operativa; no dependiendo de la evidencia externa, sino revivida en el corazón por la pasión”⁵⁵. Otro gran poeta norteamericano y amigo del anterior, Samuel Coleridge, pensaba de manera similar, pues consideraba que uno no podía “ser un gran poeta sin ser al mismo tiempo un profundo filósofo”⁵⁶, implicando que el gran poeta hace filosofía a través de su poesía. Sin embargo, no resulta pertinente suponer que se puede hacer filosofía a través de cualquier tipo de poesía, ya que, como es de suponer, no toda poesía tiene ese carácter, tiene esa sensibilidad tan particular que conduce hasta los linderos de los claros del bosque. En todo caso, es posible hacer filosofía a partir de la poesía y, por lo tanto, esta posibilidad abre las puertas para la sugerencia de abrir las compuertas a un vivir poético.

⁵² Ídem

⁵³ Ortiz-Osés, A (2003) Amor y sentido. Editorial Antrophos. Barcelona, España.

⁵⁴ Zambrano, M (1986) Los claros del bosque. Editorial Seix Barral. Barcelona, España.

⁵⁵ Wordsworth, W (2005) Baladas Líricas. UNAM. México.

⁵⁶ Coleridge, S (2010) Biographia Literaria. Editorial PreTextos. Valencia, España

La poesía puede articular una teoría filosófica, pero muy rara vez un poema llega a articular una teoría filosófica, dado que en general la poesía no busca aclarar, justificar, explicar, argumentar ni probar tesis alguna, no busca analizar conceptos ni resolver problemas teóricos, que son rasgos característicos de la filosofía. Ahora bien, qué se entenderá por *filosofía* y, a partir de allí, establecer una reflexión que nos aproxime a la idea de un vivir poético. Si por *filosofar* vamos a comprender, como coloquialmente se hace, meditar o hacer un soliloquio o una disquisición sobre algún tema, entonces es perfectamente posible y válido que la poesía sea filosofía. Ahora, si por el contrario, por *filosofía* vamos a entender que se trata de una disciplina que analiza preguntas y ofrece ideas y argumentos para responderlas, entonces la tesis se limita, pero se hace más interesante. En todo caso, la idea de una poesía como filosofía te toma a partir de una variante de la idea de ver la literatura como filosofía. Allí es percibida la literatura de Dostoievski, Kafka, Proust, Borges entre otros, y quienes mejor explotaron esta posibilidad fueron los filósofos existencialistas franceses, particularmente Sartre, Camus y Beauvoir, pues supuso la alternativa de brindarle al razonamiento filosófico un carácter menos academicista, es decir, más alejado del carácter racional moderno. Heidegger comprenderá esto casi mejor que nadie al afirmar que el artista anticipa y expresa de una mejor manera lo que el filósofo trata de conceptualizar. Y es que es por medio de la poesía y la literatura que la poesía puede alcanzar ser vista como una forma de vida, de que la palabra poética le brinda una acción particular a la palabra filosófica. En la literatura existe la oportunidad de exhibir a personajes en circunstancias existenciales y problemas filosóficos o morales determinados, así como de dar cuenta de su concepción dramática de la existencia, de un modo en el que no lo podían hacer en un ensayo filosófico.

Sin embargo, el interés en plantearnos este acercamiento entre *poesía* y *filosofía* va referido al hecho de que la poesía le brinda a la filosofía una noción de vuelo, la posibilidad de un alejamiento de la realidad que la refiere; “toda palabra es también, una liberación de quien la dice. Quien habla, aunque sea de las apariencias, no es del todo esclavo; quien habla, aunque sea de la más abigarrada multiplicidad, ya ha alcanzado alguna suerte de unidad, pues que embebido en el puro pasmo, prendido a lo que cambia y fluye, no acertaría a decir nada, aunque este decir sea un cantar”⁵⁷. La poesía le brinda a la razón filosófica unidad compuesta de instantes fugaces que le acercan a cierta musicalidad, cierta sensibilidad que la conducen a ir más profundamente, hasta la raíz del conocimiento. La poesía le abre a la filosofía la posibilidad, porque se trata de posibilidades, palabras transidas desde la sangre para escribir con sangre lo que se piensa desde el cuerpo. “Palabras que son hechos y como los hechos, aunque hayan sido realizados por alguien de marcadísima personalidad, parecen tener siempre algo de impersonal. Puede olvidarse

⁵⁷ Zambrano, M (2006) *Filosofía y poesía*. Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México, México.

quién las dijo y pueden olvidarse hasta las palabras mismas. Pero queda actuando, vivo y duradero, su sentido”⁵⁸.

La poesía le abre el corazón a la filosofía para que esta se abra a la vida y disuelva su alma entre las pasiones, los intersticios de la cotidianidad, para llenar de sentido y sensibilidad el acto siempre lejano del pensar. Para convocar los signos que definirán los actos del vivir poético.

Vivir poéticamente

El concepto de *vivir poéticamente* lo hemos tomado del libro *Diario de un seductor* de Soren Kierkegaard. Sin lugar a dudas, este concepto lo vincula muy estrechamente con el universo del romanticismo, particularmente con el romanticismo alemán cuyos poetas abrieron un diálogo franco con la obra del pensador danés. Kierkegaard tuvo un muy especial interés por los poetas alemanes del romanticismo y esto, a su vez, lo tuvieron por Kierkegaard. Kierkegaard fue un lector de los románticos, en especial, de los alemanes: Goethe, Novalis, Henrich Heine, Hamman, Hoffmann, Jean Paul, Lichtenberg, Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Eichendorff o Archim von Arnim. Es más, la crítica que Kierkegaard hace a los románticos es un punto de partida para el desarrollo de su pensamiento cristiano.

Curiosamente, mientras Hegel acusaba de irracional la tentativa expuesta por muchos románticos, en especial por Schlegel; Kierkegaard la encuentra francamente atractiva e inspiradora. Sin embargo, pretende ir más allá de lo que proponen los románticos, pues considera que éstos se quedan en lo estético, mientras él aspira brindar a la vida valores estéticos, efectivamente, pero que no sólo poetizan al mundo, sino que lo carguen de sentido existencial y concreto, ya que lo estético, aunque pueda resultar de lo más rico en imaginación, no puede ser suficiente para la vida concreta del hombre, para que el individuo sea sí mismo. En otras palabras, para Kierkegaard los románticos quieren negar la realidad, evadirla. Aunque no descarta lo estético –al contrario, lo considera una etapa de vida, sí niega la vivencia estética de los románticos, que se traduce en desolación, en sinsentido, en el tedio, ya que para ellos vivir poéticamente es “dar curso libre a la irónica autocomplacencia del Yo arbitrario, mientras que el Yo profundo se adormece en un estado de sonambulismo”⁵⁹.

La poetización que cuestiono Kierkegaard a los románticos es una tremendamente apegada a la fantasía, si bien sirve hasta un punto, corre el riesgo de hacer de la realidad una mera fantasía que en el fondo es una abstracción. Ya que el yo será uno imaginario y no uno real. Para Kierkegaard, un hombre que imagina, que tiene un yo, viviendo en la fantasía, no es más que un hombre desesperado. Y ésta es en parte una de las divergencias

⁵⁸ Ídem.

⁵⁹ Kierkegaard, S (2000) De los papeles de alguien que todavía vive. Editorial Trotta. Madrid, España.

de Kierkegaard con los románticos. Para aquél, éstos son un símbolo de la desesperación, teniendo esta capacidad de llevar la imaginación y lo fantástico tan lejos que les es imposible regresar a la realidad, y quedan atrapados allá, donde se vive una especie de sensibilidad impersonal y, al fin, abstracta⁶⁰.

El *vivir poético* que plantea Kierkegaard es de un orden totalmente distinto. No surge de la evasión de la realidad, ni del vacío de sentido que abriría las compuertas a un proceso de banalización del mal. Él plantea, más bien, fundirse en la realidad con todos los sentidos abiertos y despiertos, poseído, si se quiere, de una racionalidad ardiente que va a tomar de la estética poética. Apela a la existencia que establece como contraposición radical entre su pensamiento y el sistema abstracto e idealista de Hegel y los poetas románticos. Comprende que, “a fuerza de conocimientos se ha olvidado de lo que es el existir; no sólo el existir religiosamente, sino de lo que es existir humanamente”⁶¹. Evidentemente la categoría de existencia la ubicará siempre en el marco de lo concreto y viviente. “Existir es ser individuo; lo abstracto no existe. El existente es el hombre viviente, que dirige su atención sobre el hecho de que existe, que no se encierra en la especulación abstracta, sino que vive sus problemas existenciales. Porque ser individuo es elegir y apasionarse; la existencia es el momento de la decisión y la pasión”⁶². A la categoría *existencia*, Kierkegaard va a unir el de *subjetividad*, porque la existencia no es algo abstracto, como ya se apuntó, “sino el devenir concreto del hombre, el sujeto existente”⁶³. La existencia humana incluye pensamiento, es decir, esa facultad que permite al hombre diferenciar entre lo bueno y lo malo, entre lo hermoso y el horror: la categoría a la que, precisamente renuncia el propio para dar cabida a la banalidad del mal. Kierkegaard la afirma como elemento sustancial para la existencia: sólo el hombre que piensa existe, ya que tiene conciencia de que existe, es como él mismo lo señala: el pensador subjetivo. Por medio de esta subjetividad, el existente se comprende a sí mismo en la existencia, pero además tiene la facultad de transformarse en la obra de arte que modelen sus manos por medio, en este caso, de una moral estética.

Kierkegaard para la construcción de un *vivir poético*, muy al margen de las rutas evasivas de los románticos y los idealistas, tomará tres estadios que ayuden al hombre a definir su itinerario y desarrollo de su pensamiento hacia su definitiva maduración, un poco al estilo de Nietzsche, pero desde órbitas totalmente distintas. Nietzsche solicita al hombre sea amo y escultor de sí mismo, pero creando un cuerpo de valores personales e individualistas, en el caso de Kierkegaard el planteamiento es parecido sólo que tomando como guía, como brújula la doctrina cristiana cuyo objetivo es la construcción de una

⁶⁰ Dobre, C (2015) Soren Kierkegaard y Friedrich Schlegel: vivir poéticamente. Un diálogo crítico en torno a la novela Lucinde. III Jornadas Iberoamericanas de Estudios Kierkegaard, Universidad de Granada, 18-20 de mayo de 2015, organizadas por la S.H.A.K.

⁶¹ Urdanoz, T (1975) Historia de la Filosofía. Tomo V. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, España

⁶² Ídem.

⁶³ Ídem.

comunidad sólida en virtudes inspiradas por el amor. El pensador danés refiere entonces a tres estadios o etapas de la vida como determinantes en la vida, entre otras cosas, para llenar de sentido cada *instante* del vivir que, a su vez, definirá una estética fecundada por las experiencias, generada por las emociones, en fin, por la vida. Estos estadios o etapas son tres: estética, ética y religiosa. Tres estadios o etapas que permiten la propuesta de una racionalidad que busque un equilibrio entre la razón y, si se quiere, aquellos que se ha señalado como *sin razón*. Por otro lado, son tres esferas que prefiguran los modos de vida que sirven como “esquemas o principios antagónicos, con los cuales se enfrenta el individuo concreto en su búsqueda de plena posesión propia”⁶⁴. Justo eso: una plena posesión propia es lo que puede crear la ruptura con la monolítica y unívoca visión de la Modernidad.

En el estado *estético*, Kierkegaard propone vivir en el *instante* siempre evasivo y esquivo, pero irrepitible. De alguna manera, resulta un rescate del *aquí-ahora* de San Agustín, sólo que volcado a la experiencia suprema del goce, pero no por el goce mismo, sino como un vehículo que permite al hombre una estabilidad en el marco de la realidad. Vivir el instante como si se tratara de la propia eternidad, Panikkar lo resalta con el nombre de *tempiternidad* y que Muñoz Arteaga describe como una manifestación según la cual “el ser y el tiempo están interrelacionados, de tal modo que no hay nada que permanezca sin ser tocado por el tiempo, ni siquiera la eternidad. No se trata del tiempo ni de la eternidad, más bien, se trata de una doble faceta de la misma realidad”⁶⁵. En este sentido, Kierkegaard rescatará la figura de Don Juan a través de la creación musical de Mozart. El filósofo danés se lanza a la aventura de plantear una existencia estética que tome los altos valores expuestos en las grandes creaciones poéticas buscando como resultado integrar la belleza, el equilibrio, la armonía, el encanto, la gracia y todas las virtudes estéticas que dan vida, pero que no forman parte del canon donde, según la Modernidad, descansan la verdad, la lógica, la consecuencia y la certeza⁶⁶.

El estadio *estético* va a definir una concepción ética de la vida que regulará, de alguna manera, los principios hedonistas de la etapa *estética*. No se trata de superarlos o eliminarlos, sino regularlos para no caer en la inferioridad de una vida supeditada a los placeres y sensualismo inmediatos. No se trata exclusivamente de perseguir sensaciones y el goce de ellas, sino la de armonizar esa búsqueda bajo los parámetros de una sólida moral como principio elemental de la conducta. “El individuo ético tendrá que hacer una elección absoluta si ha de encarnar el imperativo incondicional y práctico del deber”⁶⁷, sin que por ello tenga que traicionar a la necesaria racionalidad estética. “El yo que hace una elección absoluta significa la intensidad subjetiva y el carácter incondicional de la elección moral,

⁶⁴ Ídem

⁶⁵ Muñoz Arteaga, V (2016) La tempiternidad y el amor. Un regalo de amante. En Revista Digital Contrapunto. Domingo, 31 de julio.

⁶⁶ Onfray, M (2009) La escultura de sí. Editorial Errata Naturae. Colección Los Cinocéfalos. Madrid, España.

⁶⁷ Urdanoz, T (1975) Ob cit.

que ata a quien elige a realizar la naturaleza ideal del individuo humano, a perfeccionar su propia naturaleza de acuerdo a la ley moral”⁶⁸.

Por último, el estado *religioso* lo establece Kierkegaard para que el hombre pueda relacionarse con aquellos espacios racionales que la *ética* no puede resolver. El estado *religioso* es aquel en el cual el hombre experimenta el *temor y temblor* del acercamiento a Dios, es decir, la más profunda verdad del hombre frente a sí mismo, al otro y a la realidad. Profunda verdad que es, en definitiva, el fundamento de la moral que define el estado *ético*. Kierkegaard va a rechazar radicalmente todo principio que plantee la posibilidad de una moral autónoma, aquí una ruptura definitiva con Nietzsche. “la virtud no es un fin en sí y las leyes morales universales deben hacerse depender a su vez del autor de las leyes. Si una filosofía convence a un hombre de que su último fin es cualquier otra cosa que no sea Dios, esta convicción debe anularse aun cuando implique el derrumbe de tal concepción moral”⁶⁹.

Aunque Kierkegaard plantea estas etapas como momento en la vida del hombre que alcanza la plenitud, creemos que puede plantearse un matiz que permite el armónico equilibrio entre ellas en una misma vida, y ese equilibrio puede alcanzarse por medio de una racionalidad más amable, más flexible, puesto que estas rigurosidades, aunque puedan plantearse dentro de un discurso visiblemente estético y sensible, en su raíz subyace remanentes de la solidez histórica de la racionalidad moderna. Esa racionalidad más amable y flexible podemos forjarla en la búsqueda de una razón poética.

Hacia una razón poética

Para hallar el camino de comprensión de lo que podría ser una racionalidad poética que amalgame los estadios propuestos por Kierkegaard, tendríamos que, una vez más, ahondar en algunos planteamientos que sobre el tema desarrolla Michel Maffesoli y María Zambrano quien, a su vez, sigue la huella, a veces muy de cerca, de Martin Heidegger. Cuando se habla de *razón* en filosofía, la palabra puede tener múltiples significados. Sin ánimos ni posibilidades de exhaustividad, podemos encontrar varios tipos de razón a lo largo del discurso filosófico: razón pura, razón pura práctica, razón histórica, razón lógica, razón vital, razón dialéctica, razón cínica, razón lúdica y tantas otras. Cuando nos referimos, desde María Zambrano, sobre razón poética, ¿a qué razón nos referimos? A ninguna de las anteriores, sino a una nueva modalidad de la razón. Heidegger hace un planteamiento a partir de una cita de André Gide, escritor y Premio Nobel de Literatura francés, que queremos utilizar de marco para la siguiente reflexión. “Con los bellos sentimientos se hace mala literatura”⁷⁰, rescata Heidegger de Gide, parafraseando esta frase se podría afirmar que con un pensamiento estricto se hace mala poesía, así como con una

⁶⁸ Ídem.

⁶⁹ Ídem.

⁷⁰ Heidegger, M (2004) ¿Qué es la filosofía?. Editorial Herder. Barcelona, España

indisciplinada poesía no se razona como es debido. En tal sentido, ¿qué propone María Zambrano con *razón poética*?

Es menester considerar que para Heidegger la razón no es la única manera de pensar, ni el único modo de pensar digno de ser tomado en serio, ni tampoco el superior en todos los sentidos. Para el pensador de Friburgo, “el principio de razón, es el principio del representar racional en tanto cálculo asegurador”⁷¹. *Ratio*, razón, significaría, por tanto, *contar* en un doble sentido: por un lado, calcular y asegurar algo gracias a ese cálculo; por otro lado, posibilidad de fundamentar algo a través de ese cálculo y ese aseguramiento⁷². La razón, en tal sentido, es una percepción de lo que es, lo que puede ser y lo que tiene que ser. Percibir encierra en sí el recibir, el hacerse cargo, el estudiar, el repasar, es decir, el discutir. “La facultad de proponerse algo y repasarlo o puntualizarlo (*reri*) es la razón (*ratio*); el animal racional es el animal que vive en tanto percibe en la forma expuesta. La percepción que actúa en la razón se propone fines, establece reglas, prepara medios y así pone en marcha la acción”⁷³. En palabras más sencillas, la razón se hace cargo de lo que percibe estudiándolo, esto es, analizándolo, calculándolo, para así asegurarlo, apoderándose totalmente de ello y dominándolo por completo. Heidegger hará una distinción que nos resulta muy oportuno mencionar entre *ratio* y *logos*, palabras que suelen ser traducidas como *razón*, pero que tienen sentidos y significados muy distintos.

El *logos* es un hablar, un decir que recoge y reúne; pero –a diferencia de la *ratio*–, deja reposar en sí mismo a aquello que recoge y reúne, llevándolo o reconduciéndolo a lo que le es más propio. La *ratio*, por el contrario, estaría siempre dispuesta a violentar a lo razonado, en aras de eso a lo cual la *ratio* se supedita: el aseguramiento y dominio incondicionados de lo real⁷⁴. En tal sentido, cuando se habla de *razón poética* se hace a partir del *logos*, pues es un recoger que acoge el pensar del ser y éste es el modo originario del decir poético. “Es en él donde por vez primera el lenguaje accede al habla, esto es, accede a su esencia. El pensar dice el dictado de la verdad del ser. El pensar es el dictare originario”⁷⁵. “Todo lenguaje poético, tanto en este sentido amplio como en el más estricto de lo poético, es en el fondo un pensar. La esencia poética del pensar guarda el reino de la verdad del ser”⁷⁶. Lo cual nos lleva a inferir que lo *poético* alude a aquello que permite y suscita este tránsito desde lo *no-presente* a la *presencia*. Por ello, María Zambrano afirma que la poesía es una manera en que acontece el *desocultar* la verdad. La poesía es convocada para revelar lo que hay de verdad en la verdad. La poesía es un “desocultar que

⁷¹ Ídem.

⁷² Acevedo Guerra, J (2008) La razón poética. Un acercamiento a María Zambrano y Martin Heidegger. Artículo está asociado al Proyecto 1095168 del Fondecyt de Chile, “Acerca de la interpretación heideggeriana de la esencia de la técnica moderna”.

⁷³ Heidegger, M (2005) ¿Qué significa pensar? Editorial Trotta. Madrid, España

⁷⁴ Acevedo Guerra, J (2008) Ob cit.

⁷⁵ Ídem.

⁷⁶ Heidegger, M (2005) Caminos de Bosque. Alianza Editorial. Madrid, España.

produce la verdad en el brillo de lo que aparece”⁷⁷. Por ello, la razón *poética* vendría a ser un razonar que busca develar, desocultar la verdad más íntima que permanece en el hombre para que, una vez así, podamos entrar en contacto con esa verdad que no es otra cosa que la dignidad que brinda valor y brillo al ser humano.

Esta razón poética abre las puertas a un saber más intuitivo del otro y del mundo, a un saber capaz de integrar el caos, o al menos de concederle el lugar que le corresponde. “Un saber que sepa, por muy paradójico que pueda parecer, trazar la topografía de la incertidumbre y del azar, del desorden y de la efervescencia, de lo trágico y de lo no nacional, de todas las cosas incontrolables, imprevisibles, pero no por ello menos humanas”⁷⁸. La razón poética desnuda lo que el racionalismo cartesiano insiste en ocultar bajo el manto de universo fantasmal, oscuro, irracional. Desconociendo que existe una relación de complementariedad como lo señalara Jung: “El racionalismo mantiene una relación de complementariedad con la superstición. Es una regla psicológica que la sombra aumenta proporcionalmente con la luz; así pues, cuanto más racionalista se muestre la conciencia, más ganará en vitalidad el universo fantasmal del inconsciente”⁷⁹. Una razón poética que busca sacar a la superficie aquello que permanece oculto en la propia verdad permitiría establecer una deontología que permita reconocer en cada situación la ambivalencia que la compone: *sobra* y *luz* entreveradas, así como espíritu y cuerpo se penetran mutuamente en una organicidad fecunda⁸⁰. La razón poética revela al ser humano que su experiencia existencial más relevante es tener clara conciencia de que está vivo: “Es un tipo de conciencia que no es solo esa conciencia de hacernos conscientes de lo que es nuestra conciencia. Precisamente, porque la experiencia existencial se manifiesta y expone en el mundo desde el horizonte abierto que es el Ser en su realización posible. No es limitado sino infinito ese horizonte de la conciencia a través del que el Ser que se va creando, haciendo, póstumo en su concreción”⁸¹. Nuestra primigenia conciencia de *ser* es la del amor. El único camino hacia él es el que brinda la verdad, en cuanto a que la verdad es el amor y la verdad parece revelarse exclusivamente a través de una racionalidad poética que va llevando luz prometeica sobre todos los intersticios del hombre. Luz que ilumina en medio de las oscuridades que son tejidas en el interior de Auschwitz, no el campo, sino el espíritu que posee al hombre a partir de una racionalidad particular, y va permitiendo, no sólo alcanza a ver y reconocer, sino gozar de la *presencia* del otro. “Presencia significa algo más y algo diferente al simple hecho de estar ahí; en rigor, no se puede decir de un objeto que esté presente [...] la presencia se insinúa siempre por una experiencia, a la vez

⁷⁷ Heidegger, M (1990) De camino al habla. Editorial del Serbal. Barcelona, España.

⁷⁸ Maffesoli, M (1997) Elogio de la razón sensible. Editorial Paidós. Barcelona, España.

⁷⁹ Jung, C (1973) Las relaciones entre el yo y el inconsciente. Editorial Paidós. Barcelona, España.

⁸⁰ Maffesoli, M (1997) Ob cit.

⁸¹ Márquez, A (2014) Ob cit.

irreductible y confusa, que es el sentimiento mismo de existir, de estar en el mundo”⁸². Presencia que inflama al hombre a asumirse como ser embebido en el don de la vida.

La razón *poética* estalla en las sinuosas andaduras modernas con la finalidad de exteriorizar lo que María Zambrano señaló como *metáforas del corazón*, es decir, hacer visible entre las brumas de la realidad lo que en el ser carnal del corazón es habitación abierta que bombea pensamientos cuyo acto es vida⁸³. Vida que escucha y atiende las metáforas del corazón que alimentan a la razón poética para que los criterios que sostienen los actos del pensar cambien la frecuencia sin arrojar cargas de peso y sin ocasionar pesar. La razón *poética* busca afirmar una lógica del amor que dé “la espalda a la cultura de la muerte hartó explicada, para plantarnos frente a la determinación de darle forma a una cultura de la vida a partir del amor. Para ello es fundamental una nueva y más fresca comprensión de la educación que hunda sus raíces en la profundidad del amor que ayude al ser humano a percibir su entorno inmerso en una dinámica de emociones”⁸⁴.

Nota sobre la finitud

Miguel de Unamuno fue un filósofo de la carne y de los huesos, pues fue a partir del hombre de carne y hueso que esbozó sus ideas. No pensó en sistemas filosóficos, sino en el hombre que nace, sufre y muere, sobre todo esto último: muere. No negó los sistemas filosóficos, en modo alguno, tampoco se puede decir que los rechazó, más bien los utilizó como marco para explicarse y así explicar al hombre desde su biografía, como Nietzsche, Unamuno pensó con el cuerpo: un cuerpo que muere. La presencia constante de la muerte recuerda al hombre su finitud. No hay un pensamiento más humano que aquel que se edifica desde la finitud, pues en la finitud el hombre descubre la totalidad de *lo humano*. Por ello, y al igual que Joan Carles Mélich, vamos a establecer la *finitud* como sinónimo de *vida*. “Somos finitos porque vivimos y, por lo tanto, porque nacemos y heredamos, porque somos el resultado del azar y de la contingencia, porque no tenemos más remedio que elegir en medio de una terrible y dolorosa incertidumbre, porque somos más lo que nos sucede que lo que hacemos, proyectamos o programamos, porque vivimos siempre en despedida, porque no podemos someter a control nuestros deseos, nuestros recuerdos y nuestros olvidos, porque tarde o temprano nos damos cuenta de que lo más importante escapa a los límites del lenguaje”⁸⁵. La finitud es sinónimo de una vida que no poseemos del todo. Una racionalidad para vivir poéticamente tiene necesariamente que tener conciencia de la finitud y de su implicación en el devenir del hombre: ser finitos es, al mismo tiempo, la grandeza y la miseria de la condición humana.

⁸² Marcel, G (2005) *Homo Viator*. Ediciones Sígueme. Salamanca, España.

⁸³ Zambrano, M (1986) *Claros del Bosque*. Editorial Seix Barral. Barcelona, España.

⁸⁴ Muñoz Arteaga, V (2017) *La teología del cuerpo de Juan Pablo II*. Universidad Católica Cecilio Acosta. Maracaibo, Venezuela.

⁸⁵ Mélich, J (2011) *Filosofía de la finitud*. Editorial Herder. Barcelona, España

Uno de los escritores más determinantes del siglo XX fue James Joyce. Obras como *Ulises* o *Retrato de Artista Adolescentes* cambiaron para siempre la manera de narrar una novela. Sin embargo, en uno de sus textos más apegados a las tradiciones literarias, un cuento llamado *Los Muertos*, aparecido en su libro *Dublineses*, plantea una situación que podemos tomar para desarrollar el tema de la finitud. En toda la textura de la historia, en el momento más insospechado, alguien es echado de menos. El mundo parece estar habitado por *ausencias* y las ausencias están presentes para contar sobre la finitud del hombre, “porque la presencia plena es imposible, porque la presencia plena es la muerte. Somos los otros de nosotros mismos. Nunca nos tenemos por completo porque hay una alteridad que surge a modo de una ausencia para asediarnos”⁸⁶. Sin embargo, y a pesar de ello, también es cierto que el hombre nunca comienza de cero. Participa de una herencia que no permite que el hombre inicie nunca con las manos vacías. Heredamos un universo normativo simbólico que va estructurando nuestra experiencia. Heredamos una gramática que ordena, clasifica y conceptualiza, que incluye y excluye, que prescribe⁸⁷. En cada *gramática* hay un mundo, de tal manera que, al heredar una gramática, al mismo tiempo, heredamos un mundo, “uno que se está haciendo y que nunca está hecho del todo pero que nos posee, nos determina, nos sitúa”⁸⁸. Precisamente, este mundo heredado, obliga al hombre a entrar en contacto con marcos morales, jurídicos, políticos, estéticos, religiosos, científicos, que viene a ser imágenes de lo que está bien y de lo que está mal, de lo permitido, de lo prohibido, de la buena y la mala conciencia. Y aunque, efectivamente, esto esté planteado en estos términos, el *mundo* no es la *vida*. Marcos históricos como Auschwitz ayuda a comprender que, aunque todos posean un mundo, muchas veces, esos mismos que poseen un mundo, carecen de vida.

Plantearse el reconocimiento de la *finitud* es fundamental para concebir una vida poética, no sólo por el valor que a la luz de la finitud cobra el instante, sino la propia vida, pues desnuda la fragilidad y vulnerabilidad de la vida humana. No comenzamos el peregrinaje con las manos vacías porque desde el preciso momento de la concepción ya somos alguien, “y al ser alguien también hay algo o alguien que *no* somos, que no podemos ser, que no debemos ser”⁸⁹. La vida está frente al mundo. En ella hay límites, zonas oscuras, intersticios de la vida que no se pueden nombrar, que no se pueden decir, pero a los que sí se puede acceder con la luz de la vela que supone la racionalidad poética con la finalidad de poder establecer una nueva gramática distinta a la que hemos hallado en el mundo: una gramática de lo *verdaderamente* humano oculto entre tanta información heredada por marcos conceptuales biológicos, culturales y religiosos que predefinen al hombre al margen, a partir de un principio del pensamiento que no se abastece del amor,

⁸⁶ Ídem.

⁸⁷ Mélich, J (2010) *Ética de la compasión*. Editorial Herder. Barcelona, España

⁸⁸ Mélich, J (2011) Ob cit.

⁸⁹ Ídem

pues ha quedado al margen, fuera, allí donde se lanza *lo extraño, lo oscuro, lo peligroso*, en las afueras de la *polis*.

3. Por un vivir filosófico

A modo de introducción

En el libro *La Voluntad de Poder*, Nietzsche recomendaba al hombre transformarse en escultor de sí mismo, esto significa emprender un peregrinaje en busca de una figura por medio de la cual el hombre acceda a un arte de vivir que le permita navegar la cotidianidad desde una perspectiva racional más amable frente a la crueldad que denuncia el mundo actual. Goethe, figura preponderante del pensamiento occidental, hace un replanteamiento de los llamados *ejercicios espirituales* muy comunes en el discurso religioso, pero que tienen su fuente de inspiración en la filosofía antigua, pero retomados, desarrollados y readaptados a través de una larga tradición filosófica. Pierre Hadot los define como “actos del intelecto, o de la imaginación, o de la voluntad, caracterizados por su finalidad: gracias a ellos, el individuo se esfuerza en transformar su manera de ver el mundo, con el fin de transformarse a sí mismo. No se trata de informarse, sino de formarse”⁹⁰.

Si bien es cierto hablamos de una tradición que se adentra hasta lo más antiguo del pensamiento, hemos tomado como punto de partida de una propuesta coherente para cierta sistematización de un pensamiento que conforme una filosofía para la vida o un arte del vivir a los cínicos, los epicúreos, pero muy especialmente a los estoicos. En ellos hemos hallado un puerto del cual partir y que intentaremos desarrollar historiográficamente para resaltar los primeros elementos constitutivos de un vivir filosófico.

El estoicismo viene a ser como una especie de moral del esfuerzo o de la tensión, necesaria para alcanzar la felicidad suprema o ataraxia situada exclusivamente en la vida según la naturaleza razonable⁹¹. De alguna manera, los estoicos vienen a ser una vuelta al *sentir* presocrático y esto no es afirmar poca cosa, ya que, si nos hacemos eco de Nietzsche en los presocráticos vamos a hallar la verdadera filosofía griega que, de alguna manera, Sócrates pervierte. Para el pensador alemán, la filosofía griega comienza y termina con los presocráticos⁹². Por supuesto, la idea de esta afirmación no es acompañar a Nietzsche en su afirmación, sino resaltar la relevancia que efectivamente tuvieron los estoicos como reminiscencia del presocratismo y que, curiosamente, han tenido un retorno sobre la base de las crisis que el hombre moderno ha venido arrastrando en su cotidianidad. En la actualidad, y desde algún tiempo, ha venido dándose una revisión y adaptación de los postulados estoicos como fuente para alcanzar la edificación de una vida más amable.

⁹⁰ Hadot, P (2010) No te olvides de vivir. Ediciones Siruela. Madrid, España.

⁹¹ Thonnard, F (1949) Compendio de Historia de la Filosofía. Desclée Editores. Bélgica.

⁹² Brun, J (1997) El estoicismo. Universidad Autónoma del Estado de México. México.

La escuela estoica fue muy popular en Grecia y Roma en la antigüedad. A diferencia de otras escuelas como la cínica y epicúrea, los estoicos concibieron una visión práctica de la filosofía. La filosofía como camino para hacer más práctico el vivir en vez de ser una colección de reflexiones abstractas que poco dicen sobre cómo vivir de manera más plena. “Quizá por eso, ha hecho un retorno en los últimos años, ofreciendo pautas que nos ayudan a enfrentarnos a un mundo cada vez más confuso y caótico”⁹³. Conforman una especie de vuelta a algunos postulados presocráticos que los hermanan con los moralistas socráticos, particularmente con los cínicos. El pensamiento estoico se sostuvo sobre un trípode conformado con una física, una lógica y una ética tejidas con la finalidad de establecer una praxis de vida conforme a cierta rectitud que desembocaría en la felicidad suprema. Especialmente interesante nos resulta su ética que se sustentaba en la idea según la cual el sabio estoico se bastaba a sí mismo. Una ética que postula a la razón como sustento para una vida racional, en cuanto a que la naturaleza del hombre es racional y, al mismo tiempo, un sustrato de una razón universal. Razón por la cual el estoico acepta a la Naturaleza tal como es adaptándose absolutamente al destino⁹⁴.

La dificultad que para este tema presenta el estoicismo es el suicidio. No afirmamos acá que el estoicismo recomendara rotundamente la muerte por mano propia, pero debido a su forma de pensar, el suicidio participó en sus reflexiones como un camino de enfrentar un hecho que, de igual manera, es consustancial a la vida misma. Consideraron el suicidio como otra forma de morir, como otra forma de enfrentar algo que de todos modos no es sino un hecho propio de la existencia: la muerte: “La cosa mejor que ha hecho la ley eterna es que, habiéndonos dado una sola entrada a la vida, nos ha procurado miles de salidas”⁹⁵, afirma Séneca, por ejemplo. Y es que no sólo el tema del suicidio hace compleja esta alternativa de praxis vital, sino las concepciones contemporáneas sobre las cuales se sostiene el mundo actual.

Resaltamos como punto de partida al estoicismo porque ha sido objeto de un rescate ante las tremendas adversidades que vive la sociedad en este momento. Sin embargo, el estoicismo presenta algunos principios que contrastan notablemente con algunas exigencias contemporáneas del modo de vida hegemónico en nuestra época:

Al exceso, la existencia irreflexiva, la ansiedad por el futuro, la búsqueda incesante de la aprobación externa y la persecución perenne de la felicidad, el estoicismo opone recomendaciones orientadas más hacia una vida sencilla, frugal y equilibrada, basada en el autoconocimiento como origen de un bienestar continuo y enraizado profundamente en el sujeto en sí y no en la realidad externa, que siempre está cambiando. En este sentido, frente a la angustia de un modo de vida que exige y

⁹³ Christian, G (2019) El estoicismo como filosofía del guerrero. Edición Kindle

⁹⁴ Marías, J (1970) Historia de la Filosofía. Editorial Revista de Occidente. Madrid, España.

⁹⁵ Séneca (2000) Epístolas morales a Lucilo. Editorial Gredos. Barcelona, España

parece nunca saciarse, el estoicismo ofrece una alternativa de tranquilidad y entendimiento que por ello mismo parece tan atractiva para los días que vivimos⁹⁶.

A pesar de ello, hemos considerado necesaria la mención del estoicismo como un primer punto de partida para establecer una vida vivida filosóficamente. Creemos que esta determinación de los estoicos va a influir una larga lista de pensadores y filósofos que apostarán por una propuesta similar y que, de alguna manera, ha permeado en la vida cotidiana aunque, la más de las veces, no se tenga conciencia de ello.

Filosofía y vida filosófica

Uno de los temas centrales del pensamiento filosófico latinoamericano es tratar de brindar una respuesta a la pregunta de si existe un pensamiento filosófico latinoamericano. Interesante cuestión la que envuelve a un existente cuando se pregunta si realmente existe. En todo caso, creo que esta premisa nos sirve para iniciar un recorrido que, realmente, no sabemos a dónde conducirá. Lo cierto es que no se puede negar que en los últimos años ha habido una afirmación científica de la Filosofía en nuestros países; muchos académicos están creando trabajos reconocidos internacionalmente, y no necesitamos recordar las condiciones en las que se trabaja. En algunos países latinoamericanos se logran cumplir con las exigencias cuantitativas de los órganos que financian las investigaciones, y cualitativamente también responden a los requerimientos de las principales revistas filosóficas del hemisferio norte y a las pocas existentes en nuestro hemisferio. A pesar de ello, el panorama filosófico latinoamericano es deficiente y, como afirma Martínez Barrera en un ensayo cuyo título hemos tomado para encabezar esta reflexión, si es cierto que la filosofía surge cuando ya existen casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida, entonces, cuando se ignora qué es realmente lo necesario, qué es el descanso y cómo reverenciar el ornato de la vida, no sorprende que prácticamente no haya un pensamiento filosófico importante o una verdadera escuela de filosofía⁹⁷.

En todo caso, a lo que no referimos es a algo más básico y esencial, algo primario: la Filosofía no se origina en la lectura de un libro o en la conferencia de un sesudo investigador, creemos que no. Creemos que la Filosofía tiene su origen en el amor de la verdad, y no el odio por la injusticia. Desde el contexto latinoamericano, “se puede poner el rencor y la ira como fuerza motriz del pensamiento serio y riguroso, por más que ellos estén perfectamente justificados. La capacidad de identificar y resistir a estas pasiones destructivas como comienzo de la sabiduría, es una prueba de madurez espiritual”⁹⁸. Mucha de la Filosofía que está surgiendo no está brotando de un impulso de vida, sino como parte de la fetidez de la muerte. Hay un brote de cierta Filosofía como producto de la

⁹⁶ Carrillo, J (2018) El suicidio, ¿el punto más polémico de la actitud estoica frente a la vida? En línea: https://pijamasurf.com/2018/06/el_suicidio_un_punto_polemico_pero_fundamental_del_pensamiento_estoico/

⁹⁷ Martínez Barrera, J (2012) Filosofía y vida filosófica. Revista Philosophia N° 72.

⁹⁸ Ídem.

indignación. No nos podemos oponer a la indignación, pues muchas veces la indignación ética es producto de la dignidad espiritual, pero cuando no es conducida apropiadamente, de manera creativa y teniendo muy claro “el momento en que se debe, por las razones apropiadas y contra las situaciones o personas pertinentes”⁹⁹. La ira enceguece y la filosofía es luz. El enojo perturba y el pensamiento es serenidad. La ofuscación es tiránica y la sabiduría es un canto a la libertad.

Escribe Heidegger que “Cuando en la profunda noche del invierno una feroz tormenta de nieve brama sacudiéndose en torno del albergue y oscurece y oculta todo, entonces es la hora propicia de la filosofía. Su preguntar debe entonces tornarse sencillo y esencial. La elaboración de cada pensamiento no puede ser sino ardua y severa”¹⁰⁰. Si hacemos un ejercicio imaginario en el cual visualicemos el *albergue* al que se refiere Heidegger como el corazón del hombre, aquello que resulta ser lo más íntimo de cada ser humano, entonces resulta muy ilustrativo el hecho de que el filósofo se refiere a la tormenta que sacude *en torno del albergue* y no *dentro* del mismo. Sin duda, *en torno al albergue* pueden acudir tormentas de todo tipo, incluso una de las más feroces que es la del odio. Sin embargo, no hay manera de que ella entre al *albergue* mientras no abramos la puerta. Mientras la puerta esté cerrada ella no podrá entrar. Martínez Barrera resalta para ilustrar esta idea el ejemplo de Sócrates: “Pocos han sido más libres que el Sócrates del *Fedón*, quien, muriendo injustamente en prisión, reflexiona sobre la inmortalidad del alma. Lo que sus discípulos no ven es que Sócrates, ya escapó de la prisión y por eso no tendría sentido una huida”¹⁰¹. A propósito de Sócrates y la relación que muchas veces han tejido con la figura de Jesús de Nazaret es menester destacar acá las constantes referencias que en torno a la Verdad hace el nazareno en el Evangelio según San Juan: “La verdad os hará libres”¹⁰². Si la Filosofía tiene como origen la búsqueda de la verdad y la verdad hace libre al hombre, entonces de qué podía huir Sócrates o aquel que intente vivir la vida filosóficamente.

Bajo esta perspectiva, una vida filosófica implicaría edificar una relación con nosotros mismos, con los otros, con el mundo y con la realidad a partir de la verdad. Esto implicaría, a su vez, salir de las trincheras, del reducto personal, del confort que superficialmente reviste el individualismo. Por otro lado, y aludiendo a la gran tentación del filósofo latinoamericano, tal vez también europeo, es la de dejarse enredar por la política y sus vilezas. “Parece que no hubiera posibilidad de filosofar si no es concentrando la atención en el tema político. Lentamente, nos estamos dejando ganar por la absolutización de la política. Y en vez de pensar lo político desde la filosofía, obramos al revés: pensamos

⁹⁹ Ídem.

¹⁰⁰ Moreno Márquez, C (2014) “Allí arriba, en la amplia proximidad de todas las cosas”. Espaciamientos de M. Heidegger (Todttnauberg). En *Differenz*. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas. AÑO 1 NÚMERO 0: JULIO DE 2014. e-ISSN: 2386-4877 - Doi: 10.12795/Differenz.2014.i00.06

¹⁰¹ Martínez Barrera (2012) Ob cit.

¹⁰² Jn 8, 32

la filosofía desde lo político”¹⁰³. No sólo la filosofía es pensada desde lo político, quizás casi todos los tejidos que forman las relaciones humanas están tomados de lo político. Sin embargo, Aristóteles hace un planteamiento que bien podríamos considerar en este momento. Tanto en la *Ética Nicomáquea* como en *Política*, su propósito parece ser intentar convencer a los políticos, es decir, a aquellos que influyen directamente sobre la comunidad, de que la vida mejor no es la vida política, sino la contemplativa¹⁰⁴. Volvemos al término desarrollado anteriormente.

La posibilidad de una vida contemplativa abre el espacio para una relación mucho más enriquecida con lo bello, con lo bueno, con un pensar rector que, a su vez, posibilita una vida más sosegada. Una vida que sea el resultado del deletrear el abecedario del amor. Una vida que, de alguna manera, considere mejor a la sensibilidad y no brinde tanto campo al desarrollo de una racionalidad excesivamente *racional*: “«Dime, ¿cómo expresarme tan bellamente», comienza Helena. «Es muy fácil», responde Fausto, «es necesario que esto parta del corazón y cuando el seno esté desbordante de deseo, nos volvemos y buscamos...». «Quien comparte nuestra felicidad», responde Helena. Fausto continúa «Entonces el espíritu no mira ni hacia delante ni hacia atrás. Tan sólo el presente...»¹⁰⁵.

El presente como referente para un vivir filosófico

Johann Wolfgang von Goethe es la figura más alta de las letras alemanas y, sin lugar a dudas, una de las más importantes del pensamiento occidental. Basta con leer su *Fausto* para cobrar conciencia de que en sus páginas podemos hallar un tratado realmente profundo acerca de la condición humana. Goethe estaba completamente convencido de que los antiguos sabían vivir en el presente, en lo que señalan como *salud del momento*, en lugar de perderse, como los hombres modernos, en la nostalgia del pasado y del futuro. Pierre Hadot resalta una meditación que sobre el presente hace Goethe en una carta escrita para su amigo, el músico apellidado Zelter. Para Goethe, los hombres normalmente reducimos la *presencia* a un *verse* y *sentirse*, un *permanecer allí*. Sin embargo, no tenemos plena conciencia del beneficio que podemos extraer de tales instantes. “El ausente es una persona ideal, mientras que quienes están ahí, presentes, se aparecen unos a otros como completamente triviales. Es realmente muy raro que el ideal sea prácticamente suprimido por la realidad de la presencia. Probablemente sea ésa la razón por la cual a los modernos su ideal no se les aparece más que como nostalgia”¹⁰⁶. Los modernos a los que se refiere Goethe son los románticos, a quienes Kierkegaard se opone como ya vimos anteriormente, cuya visión de la realidad es el marco referencial del pensamiento europeo y, por consecuencia, en Occidente. La nostalgia estaba entonces de moda. Nostalgia por todo o casi todo: por el ausente, por el lejano, por lo inaccesible, nostalgia por el pasado o por el

¹⁰³ Martínez Barrera (2012) Ob cit.

¹⁰⁴ Ídem.

¹⁰⁵ Goethe, J (1956) *Fausto*. En *Obras completas*. Editorial Aguilar. Madrid, España.

¹⁰⁶ Hadot, P (2010) *No te olvides de vivir*. Editorial Siruela. Madrid, España

futuro, o por otro mundo, otra vida, que estarían en otro lugar. “Esta nostalgia del *ideal* va acompañada de un desprecio de lo real, de lo cotidiano, del presente, considerado por los románticos como lo trivial, algo que Goethe rechaza totalmente”¹⁰⁷.

Tampoco significa esto que Goethe desconozca que los instantes que conforman el presente de la cotidianidad puedan encerrarse bajo el señalamiento de *lo trivial*, término que podría significar lo común, lo banal y ordinario, lo vulgar y mediocre. Según Hadot, para Goethe el gran peligro que compromete al hombre es el de “no poder elevarse por encima de lo trivial y de la banalidad”¹⁰⁸. Por ello, en un poema dedicado a Friedrich Schiller alude a la elevación del alma de aquel poeta por encima de ese estado de mediocridad: “Pero su espíritu seguía siempre avanzando con vuelo poderoso en la eterna esfera de lo verdadero, bueno y bello, y a su zaga quedaba, en inerte apariencia, lo que a todos nos sojuzga, lo vulgar”¹⁰⁹. En otra de sus obras fundamentales, *Años de andanzas de Wilhelm Meister*, Goethe evoca al hombre que se eleva a su más alta cumbre y que puede mantenerse e esta altura sin que la presunción y el orgullo le arrastren de nuevo al ojo de lo vulgar¹¹⁰. Para Goethe, *lo trivial* es todo aquello que no ha sido iluminado por la Idea inmanente a las leyes morales. La vida entrelazada por lo vulgar y trivial es una vida sin ideal, una rutina dominada por los hábitos, las preocupaciones, el egoísmo, que sirven sólo para ocultar el esplendor de la existencia. Para librarse de lo vulgar y trivial no hay que recurrir a la evasión propia de los románticos, sino todo lo contrario, en primer lugar aceptar y reconocer que cada instante presente no es ni trivial ni vulgar, pues se trata de un momento único e irrepetible. En segundo, y por lo antes expuesto, al reconocer su valor se comprenderá y se hallará su verdadera riqueza, “desvelar en él la presencia del ideal, ya sea porque efectivamente es rico y sobrecogedor por la intensidad de la experiencia que hace vivir, sea porque podemos conferirle un valor moral, respondiendo a las exigencias del deber, sea porque la poesía y el arte llegan a idealizarlo”¹¹¹. Este es el camino expedito para cobrar conciencia del valor que el presente puede brindar a la vida para que esta reencuentre su dignidad y su nobleza.

Goethe reconoce en el arte antiguo cierto *sentido* del instante que termina imponiéndose, decisivo, lo que los griegos señalaron como *kairós*, el momento que hay que atrapar y representar para hacer ver en él el pasado y el futuro. Esta elección del momento decisivo en las obras de arte antiguo supone, de una manera general, “una atención aguda al instante presente y a su significación, al papel que juega en el desarrollo de los acontecimientos, en el devenir del proceso”¹¹². Ahora bien, Goethe va a resaltar otro aspecto de la presencia: el sentido profundo del valor de la vida, “de la *presencia* viva de

¹⁰⁷ Ídem.

¹⁰⁸ Ídem.

¹⁰⁹ Goethe, J (1956) Ob cit.

¹¹⁰ Hadot, P (2010) Ob cit.

¹¹¹ Ídem.

¹¹² Ídem.

los seres y de las cosas, una mirada poética que sabe aprehender el ideal de la simple realidad”¹¹³.

Thoreau y Walden

Henry David Thoreau representa la búsqueda de la comunión con la naturaleza. Un afán de construcción personal a partir de una inspección en lo salvaje que habita al hombre. Un grito que se lanza desde el interior de una cabaña de lo trascendente. Simboliza la América de la rebeldía y del aislamiento, de la objeción de la conciencia y del anarquismo a la vez generoso e ineficaz. La mayoría de sus libros aparecen mezclados con anotaciones autobiográficas y pinturas realistas, con encuestas zoológicas y botánicas y anticipadas canciones de protesta, si bien mantienen tres temas constantes: los derechos y deberes de la conciencia individual; la oposición rotunda a la violencia y a las guerras injustas e inútiles; y el poner en tela de juicio aquella filosofía común, por no decir comunitaria, basada en el imperio del dinero.

¿Por qué protesta ineficaz? La obra de Thoreau, que no es más que un monumental diario íntimo, nunca gozó de gran difusión y, en la mayoría de los casos, fue mal interpretada. El propio autor no publicó más que dos libros, entre ellos, *Walden o la vida de los bosques* (1854); con todo, no son los mejores ni los más representativos. Después de su muerte, sus amigos publicaron selecciones de textos suyos, del inmerso acervo de papeles que dejara. De todos esos papeles surge una voz que concentra en *Walden* aspectos resaltantes para el desarrollo de las ideas que intentamos esbozar en estas líneas.

Sobre Thoreau afirma Michel Onfray que nuestro autor escribió esta frase, terrible y muy certera: «Hoy en día uno se encuentra con profesores de filosofía, no con filósofos». “Desde que Deleuze desplegara las grandes alas de su magisterio filosofando sobre el panorama intelectual francés e hiciera del filósofo un creador de conceptos, o incluso de personajes conceptuales, el filósofo reconocido como tal se confunde a menudo, en la actualidad, con el inventor de los neologismos con los que juega; con el creador, pues, de glosolalias”¹¹⁴. Lo cual supone, según podemos notar que, la Filosofía antes de ser tomada por la *definición* de la disciplina resultaba una oportunidad de emprender una conversión existencial con vistas a una ascesis visible en la vida filosófica consustancial a su experiencia. Si el filósofo es un creador de conceptos, su ámbito de acción se limita a su despacho, su sabiduría se compone de un ensamblaje de fragmentos escogidos de entre los libros de su biblioteca, su vida se resume en cursos y seminarios que imparte desde su estrado y su existencia se confunde con lo que ha escrito¹¹⁵. Contemplando a Thoreau, Onfray lanza un señalamiento francamente interesante: el gran filósofo puede no salir

¹¹³ Ídem.

¹¹⁴ Onfray, M (2017) Una cabaña trascendental. Prólogo a *Walden*. Edición 200 años del nacimiento de Henry David Thoreau. Ediciones Errata Naturae. Madrid, España.

¹¹⁵ Ídem.

nunca de su pueblo, como Kant, pero al mismo tiempo hablar al planeta entero; puede no observar jamás el mundo, como Heidegger, pero preocuparse de libros que cuentan el mundo y creer que todo lo que existe se resume en lo que se ha contado sobre lo que existe; se puede disertar sobre ideas, como Sartre, y no haberse tomado nunca la molestia de levantar la nariz de las páginas del libro en curso¹¹⁶.

Comenta Onfray que cuando Thoreau escribió la frase antes mencionada probablemente pensaba en Emerson. Y no sólo en Emerson, sino en esa fatídica visión del arte y de la Filosofía que se reduce a ser una moda. El trascendentalismo de Emerson fue un movimiento filosófico estadounidense notable, al mismo tiempo que una moda. Sin embargo, la moda es lo peor que puede sucederle a una filosofía, porque se desmenuza, se diluye y se metamorfosea en monstruos contruidos con fantasmas y proyecciones. El trascendentalismo de Emerson puede esquematizarse en siete puntos: Dios existe; el conocimiento se efectúa por intuición; la vida ha de llevarse lejos de las multitudes; la confianza en uno mismo es una virtud cardinal; el juicio del prójimo no cuenta, la contemplación de la naturaleza es proveedora de gozo; y hay que cambiarse a sí mismo en lugar de cambiar el orden del mundo¹¹⁷. Afirma Onfray que, en tal sentido, “El Dios de Emerson no se parece en nada al del judeocristianismo, celoso y vengativo, castigador y malvado; el filósofo regresa a aquel otro que no se encuentra agotado por la razón, el análisis y la ciencia: un alma del mundo, una *Superalma* que asegura al ser su ser y su permanencia. Dios es asimilable al espíritu del mundo, a la energía de la naturaleza, a la fuerza cósmica”¹¹⁸. En tal sentido, el conocimiento no debe ser una cuestión de deducción, de análisis y de razonamiento, sino de sentimiento, de sensación, de intuición, de simpatía, de empatía. “Emerson subraya que la somnolencia, los sueños, la locura, los animales, los niños y el sexo escapan a la explicación y están envueltos en misterio”¹¹⁹. Ahora bien, cabe preguntarse en este momento si Thoreau es trascendentalista como Emerson.

En cierta forma sí, ya que cree en Dios, practica el conocimiento por empatía, detesta las masas y los grupos, no cree más que en la reforma individual, celebra y practica la confianza en uno mismo, preconiza y vive el inconformismo, practica la contemplación y el gozo místico, construye su vida filosófica a partir de sí. Sin embargo, a diferencia de Emerson, Thoreau no vive un trascendentalismo de despacho y de biblioteca. Thoreau propone un gozo filosófico de la naturaleza y a partir de allí tejer los lazos de la cotidianidad. Propone gozar de la naturaleza aquí y ahora, corporal y físicamente. Esto supondría una sensibilidad más cercana a la naturaleza humana contaminada por la cultura frenética y esquizofrénica de *lo virtual*.

¹¹⁶ Ídem.

¹¹⁷ Ídem

¹¹⁸ Ídem.

¹¹⁹ Ídem

A Thoreau la buena ropa, los modales gentiles, la decoración de la casa, las charlas intelectuales y galantes de los salones, no le incumbían; creía que todas esas sofisticaciones eran obstáculos para una buena, humana conversación. Disfrutaba de la complejidad de los gustos simples. “Si un hombre no marcha a igual paso que sus compañeros, puede que eso se deba a que escucha un tambor diferente. Que camine al ritmo de la música que oye, aunque sea lenta y remota”¹²⁰. Pero no trató de vivir fuera del mundo, sino de toda atadura inconveniente del mundo. Quizás haya sido ese hombre raro y envidiable que ha logrado ser completa y absolutamente él mismo. Aunque, es importante destacarlo, parte de la imagen que sobre Thoreau nos ha llegado forma parte de un mito que, también hay que resaltar, él no creó. Vivió efectivamente en una cabaña cerca del lago Walden que le da título a uno de sus libros, pero de forma irregular entre el 4 de julio de 1845, día de la Declaración de Independencia de Estados Unidos, y el 6 de septiembre de 1847. “Unas vacaciones según su antojo durante veintiséis meses. Cada dos días iba caminando a visitar a los suyos, que estaban a pocos minutos, y se traía algo que comer y añadir al pescado del lago o la marmota del bosque”¹²¹. En todo caso, “en cada página de *Walden* —dice su biógrafo Henry Seidel Canby— se percibe la presencia inconfundible de una personalidad, de un hombre semejante a una roca por la solidez granítica de sus principios, a un roble por su reciedumbre incommovible, a una flor silvestre por su sensibilidad y a un halcón por los vuelos de su imaginación”¹²².

Al mejor estilo del estoicismo, Thoreau afirmó que no vino a este mundo para convertirlo en un buen lugar donde vivir, sino para vivir en él, sea bueno o malo¹²³. De alguna manera, no sólo nos recuerda a los estoicos, de alguna manera hay en él algo de los cínicos. ¿Qué hay en Thoreau de los cínicos que puede servirnos hoy de referencia para un vivir filosófico? Hay una coherencia entre pensamiento y acción. Una coherencia muy estrecha. No son muchos los pensadores que viven conforme a su pensamiento, mucho menos el hombre corriente. En este sentido, si nos remitimos a la Antigua Grecia a Diógenes lo llamaban el perro, ya que se alimentaba, defecaba y dormía a la intemperie. Sin embargo, su estado no se parecía en lo más mínimo a la indigencia que impera en nuestros días. Cuando se masturbaba en la plaza pública repetía una y otra vez: “si se pudiera aplacar también el hambre con un ligero masaje en el estómago”¹²⁴; en otra ocasión, cuando los ciudadanos atenienses le arrojaban huesos, tratando de insultarlo, él se comportaba como un perro y se orinaba en ellos. Estos actos no tenían nada que ver con complacer sus necesidades elementales, tampoco se debían a la incontinencia o la búsqueda de un suplemento del acto sexual. Obviamente estas acciones desarrollaban lo que podríamos

¹²⁰ Thoreau, H (2017) *Walden*. Edición 200 años del nacimiento de Henry David Thoreau. Ediciones Errata Naturae. Madrid, España.

¹²¹ Onfray, M (2017) Ob cit.

¹²² Wolfson, L (2018) *En Introducción a Walden*. Editorial Cátedra. Madrid, España

¹²³ Thoreau, H (2006) *Desobediencia civil y otros escritos*. Editorial Tecnos, Madrid, España

¹²⁴ Onfray, M (2002) *Las sabidurías de la Antigüedad*. Editorial Anagrama. Barcelona, España.

señalar como una *retórica del cuerpo*, querían decir algo muy simple: que los ciudadanos atenienses eran realmente quienes se encontraban en la indigencia, porque como perros domesticados eran esclavos de necesidades superfluas¹²⁵. Sobre esto, reflexiona Thoreau: “si hoy es admirable profesar la filosofía es porque antiguamente fue admirable vivirla. Ser filósofo no consiste solamente en elaborar ideas sutiles, ni siquiera en fundar una escuela del pensamiento, sino en amar la sabiduría en grado tal que seamos capaces de vivir de acuerdo con sus dictados”¹²⁶. Lo que caracteriza a Thoreau es su coherencia entre lo que dice y lo que hace, entre la razón y la sensibilidad, entre el concepto y la intuición, entre el pensamiento y la carne. En este sentido, nos parece sumamente significativa la forma en que comienza *Walden*: “En casi todas las obras se evita el uso de la primera persona. En ésta no será así. Y no por egoísmo o vanidad. Generalmente olvidamos que, en definitiva, siempre es la primera persona la que se expresa”¹²⁷.

En la actualidad, este tipo de pensadores nos son muy frecuentes, puesto que la *coherencia* entre el pensamiento y la sensibilidad tienen su costo. Occidente le ha temido a su afecto por la libertad, la desobediencia y la soledad. Lo que resulta más interesante de estos filósofos es que su pensamiento no es doctrinario; en consecuencia, sus prácticas tampoco son susceptibles de reducirse a fórmulas o manuales de comportamiento. En otras palabras, la acción que realiza, al irse a los bosques, no debe confundirse con el imperativo categórico de que *todos deberíamos irnos al bosque*.

Nietzsche y la construcción de uno mismo

Si alguien puede darnos pistas más detalladas sobre esa *retórica del cuerpo* es, sin duda, Friedrich Nietzsche. Nietzsche, el artesano que se forja a sí mismo pensando con el cuerpo, escribiendo su obra con la tinta de su sangre. Por medio del pensamiento de Nietzsche que, a su vez, es su biografía, podemos estructurar una estética del vivir, la estética de una vida transfigurada que, en su caso como en el de tantos, encontró en el arte una especie de brújula orientadora para dicha confección. El filósofo alemán nos presenta la posibilidad de contemplar la vida a partir de una experiencia dionisiaca como fundamento para vencer al dolor. Nietzsche apostó por una reconstrucción social de la subjetividad a partir de una resignificación de la relación cuerpo-conciencia y, a partir de allí, una transformación de los valores.

Nietzsche no se siente cómodo con el aroma que se desprende del espíritu de la mentalidad romántica del siglo XIX, aunque en cierta medida se encuentra insertado en él. Schopenhauer y Wagner, sus primeros maestros espirituales, extienden una invitación como alternativa: plantearse una vuelta a la naturaleza como acicate de lucha frente a lo

¹²⁵ Rojas Valencia, Pedro (2018) La estética de la sencillez. En Revista Pensamiento, Palabra y Obra. No. 19, enero-junio de 2018

¹²⁶ Thoreau, H (2017) Ob cit

¹²⁷ Ídem.

inauténtico, contra la mentira y los diversos disfraces de la cultura, contra convenciones morales. Schopenhauer combatía en este frente magnificando la voluntad y devaluando el mundo de la representación, que queda subordinada a las fuerzas *infraconscientes* y *prelógicas* del querer vivir, mientras que Wagner ennoblecía las pasiones como fuente de toda grandeza y de toda verdadera sabiduría¹²⁸. Nietzsche, no sólo comparte estas ideas que le sirvieron de bálsamo en su juventud, sino que se vuelve militante muy activo al respecto. Ante el debilitamiento que supuso de la cultura, Nietzsche encontró en la metafísica de Schopenhauer y en el arte de Wagner los elementos para establecer un nuevo orden más próximo a la alegría de la naturaleza. Estas serán las ideas que marcarán el itinerario del pensamiento de Nietzsche y que, de alguna manera, estarán siempre presentes, incluso a pesar del distanciamiento que posteriormente tendría con ambos, en especial con Wagner. En todo caso, aquí se forjará su discurso en torno a lo *apolíneo* y a lo *dionisiaco* que, a su vez, tendría profunda incidencia en su pensamiento y en el tejido de ese sentido correlacional entre cuerpo y conciencia. Sustenta su comprensión de la relación de mutua determinación que se da entre el cuerpo, la conciencia y la cultura, expresada ésta en los diferentes sistemas normativos, de manera que ninguno de ellos se convierta en una instancia fija que permita dar cuenta del valor del resto de elementos en juego¹²⁹.

En Nietzsche la vida brota o la existencia se define como el *valor* que insurge entre el juego de dominación y resistencia que permanentemente mantienen las fuerza, es decir, en la tensión constitutiva del mundo, de la que el pensamiento de Nietzsche trata de ser reflejo. En tal sentido, reintroduce la categoría de *cuerpo* en la filosofía como todo lo relativo a lo instintivo y pulsional, pretendiendo sacar a la luz el verdadero valor de estos elementos para el desarrollo de la vida. Este valor es, a partir de su concepción de la vida como crecimiento, el valor de lo relacional, de lo condicionado. De esta manera, si los elementos corporales han sido despreciados o *infra-valorados* por el pensamiento dogmático, fue por su carácter condicionado y relativo, que les hacía inservibles, por ejemplo, para el conocimiento y la verdad, tal y como son dibujados dentro del contexto metafísico en el que el valor emerge de cierta “consistencia *ontoepistemológica* incondicionada”. Esto nos llevaba a afirmar que la reivindicación nietzscheana de lo corporal, de lo *pulsional*, de aquello que había quedado excluido por el pensamiento dogmático-racional implica la reivindicación de la relacionalidad y de la diferenciación en tanto que una nueva forma de racionalidad, antes que una simple exaltación de elementos irracionales¹³⁰. La noción que Nietzsche empleará para señalar a esta *resignificación* de la noción de racionalidad por medio de la inserción de los elementos hasta ahora calificados

¹²⁸ Sánchez Meca, D (2009) Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo. Editorial Tecnos. Madrid, España

¹²⁹ Quejido Alonso, O (2016) La construcción relacional de la subjetividad en Nietzsche. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Filosofía. Departamento de Tª del conocimiento, Estética e Hª del pensamiento

¹³⁰ Ídem.

como no racionales, lleva el provocativo nombre de *gran razón del cuerpo*, expresión que recoge los dos ámbitos.

Nietzsche emprende así una doble tarea entre el sensualismo y la espiritualización. De esta doble tarea, el alemán busca armonizar las categorías para emprender la construcción de sí mismo conducida por la belleza. Ahora, ¿a partir de qué momento Nietzsche empezó a hacerse a la idea de que su vida debía conducirse por la belleza? En el aforismo 276 de *La gaya ciencia* afirma querer aprender a ver en lo necesario de las cosas lo que de bello hay en ellas: “Quiero aprender a considerar cada vez más la necesidad en las cosas como lo bello en sí; así seré uno de los que embellecen la cosas. *Amor fati* (amor al destino) ¡Qué sea éste mi amor en adelante! No le haré la guerra a la fealdad; no acusaré a nadie, no acusaré ni siquiera a los acusadores. ¡Qué mi única negación sea apartar la mirada! Y, sobre todo, ¡quiero no ser ya otra cosa y en todo momento que pura afirmación!”¹³¹. En 1881, al filósofo le quedan apenas otros diez años de cordura. En este periodo maduró en él la convicción de que la estética no es cosa exclusiva del arte, sino que también encuentra aplicación en los ámbitos de la acción individual y social. A saber, la belleza se instala en el corazón mismo de la vida práctica, de la que nadie debería haberla separado jamás. Podemos equivocarnos, resulta muy difícil interpretar las conductas y palabras de una personalidad estética; nunca se sabe hasta qué punto darle crédito porque la frontera entre lo real y lo ficcional es mudable tanto en su obra como en su vida.

En especial, en una personalidad como la de Nietzsche a la que vemos reflejada en la afirmación de Peter Sloterdijk según la cual “desde un punto de vista político y neurológico, la teoría estética, la teoría *sensible* se fundamenta en una actitud de reproche, mezcla de sufrimiento, desprecio e ira contra todo lo que tiene poder”¹³². Nietzsche comprende que lo que caracteriza a la cultura griega es una búsqueda de medida (apolíneo) mediante el dominio de la voluntad: esto supone un profundo dolor y sufrimiento. Por ello se abraza a Wagner quien, por el contrario, era poseído por un deseo de liberación como desencadenamiento y descontrol de la voluntad. Nace así el concepto de *Superhombre* que es aquel que logra despojarse de todo aquello que lo somete y humilla espiritualmente a través de una postura estética, una fuerza de voluntad y de poder, encarnada en la vida, única posibilidad de llevar a cabo lo que él pretende para sí. El Superhombre se caracteriza por su *pureza*, por su catarsis; en otras palabras, por su *transparencia*. “Límpida es su mirada y en su boca no se forma ningún pliegue de tedio. Camina como si danzase. Zaratustra se ha transformado”¹³³. Esta figura cuya estética rebosa de entusiasmo infantil, es de aquel que está dispuesta en recomenzar cualquier tipo de empresa vital¹³⁴.

¹³¹ Nietzsche, F (1983) *La gaya ciencia*. Editores Mexicanos Unidos. México

¹³² Sloterdijk, P (2015) *Crítica de la razón cínica*. Editorial Siruela. Madrid, España

¹³³ Nietzsche, F (1982). *Así hablaba Zaratustra*. Edaf. Madrid, España.

¹³⁴ Gil, M (2009) *La transformación de los valores y la transformación de sí mismo*. Revista de Educación y Pensamiento. Colegio Hispanoamericano.

Con Dionisio en el horizonte, Nietzsche siente la necesidad en Zarathustra de hablar del sentido de la existencia humana, lejos de la decadente figura del hombre judeocristiano; contrario a la idea del Superhombre, el cual se caracteriza por amar la vida en medio de su locura y razón, en un espíritu que logra libertad y purificación, una vez superada la condición humana de rebaño. Sin embargo, sin proponérselo en esos términos, comienza a fundar algunas de las bases que desencadenarán las más oscuras tragedias del siglo XX. La oscuridad que diseminó la Modernidad nos ayuda a ver que, muchas veces, lo que se señala como *locura o irracionalidad* no es más que otra de las máscaras de la racionalidad cartesiana, al menos, como locura se señaló hasta el cansancio la dinámica que condujo a Auschwitz, cuando realmente era la racionalidad más extrema. Si bien, no nos desmarcamos del todo del planteamiento nietzscheano, comprendemos que existe la necesidad de un límite. Que los límites son necesarios. Límites que impidan al hombre ir contra sí mismo.

Conclusiones

Apuntamos al inicio de este recorrido irresponsable por libros y pensamiento que Jean Luc Marion, filósofo francés y uno de los más importantes estudiosos y críticos del pensamiento de Descartes, afirma en su libro *El Fenómeno Erótico* que la filosofía ya no dice nada acerca del amor sumiéndolo en un silencio, casi absoluto, un silencio que lo maltrata, lo deforma, lo traiciona, un silencio que brota escandaloso de la incapacidad moderna para poder pensarlo. El hombre moderno parece haberse quedado sin palabras frente a él, y antes de emprender una reconstrucción del discurso amoroso que implicaría reconstruirse a sí mismo, prefiere asfixiarlo de negación. Siendo el amor el elemento más determinante en la vida del propio, crecer al margen de su fervor podía implicar, como de hecho ocurrió, la posibilidad de atentar contra sí mismo.

El resultado de ese *ir contra sí mismo* quedó representado en el campo de exterminio de Auschwitz que, como apuntamos, se transformó en modo de relacionarse entre los hombres: un relacionarse que estableció la negación del otro como principio fundante. Una cultura que erosionaba la idea de prójimo tiñó al hombre moderno hasta oscurecerlo. En tal sentido, nos establecimos como objetivo de esta investigación identificar y reflexionar sobre los aspectos del proyecto moderno que han influido en el tejido de las relaciones humanas afectando la sensibilidad y la coimplicación con el otro apostando por la elaboración de una narrativa social fundamentada en un vivir poético y filosófico. A partir de tres especificidades: puntualizar en los aspectos que resaltan a la Modernidad como un espacio donde se tejen sombras sobre el hombre que anegan su sensibilidad y coimplicación con el otro. Desarrollar un análisis de la sensibilidad del hombre y su relación con el otro a partir de una revisión bibliográfica de algunas de las obras que señalan a Auschwitz, no como un campo de exterminio, sino como una zona gris dentro de la cultura del hombre moderno. Resaltar los aspectos que señalan algunos

pensadores como fundamentales para el establecimiento de un vivir poético y filosófico como alternativa a los aspectos resaltados del proyecto moderno.

Bajo estas consideraciones desarrollamos dos reflexiones en torno a la posibilidad de que el hombre busque reorganizarse sensiblemente frente a la dinámica terrible que hemos descrito y que son las aristas que han definido los sucesos más terribles que ha vivido el propio hombre marcando así una cultura que lo ha acompañado hasta la actualidad. Las reflexiones desarrolladas son las posibilidades de forjar una vida a partir de un razonar poético y, lógicamente, forjar una racionalidad para un vivir filosófico. Dos racionalidades que, aunque puedan contrastar en algunos aspectos, son dinámicas que terminan complementándose asistiendo al ser humano en la potenciación de una nueva y más fresca sensibilidad. Reflexiones que buscan volver a construir un humanismo derrumbado por la complicidad con las sombras que procuraron la ceguera moral producto de la pérdida de la sensibilidad que parece caracterizar al siglo XX y que se ha afincando aún más en lo que va de siglo XXI. Sombras que dan vida a una zona gris en la condición humana. Una zona gris que ya había quedado expuesta en cada rincón de aquel indescriptible lugar donde el infierno abrió sus puertas para no volverse a cerrar: Auschwitz.

Para poder desarrollar esta idea tuvimos que volver a lo aportado por Hannah Arendt y lo que entendió por banalidad del mal como la consecuencia moral de la falta de pensamiento. Consecuencia moral que establecerá una gramática de lo inhumano mediante un acto de ruptura entre el tratamiento léxico y el propiamente filosófico. Gramática de lo inhumano que fomentará una narrativa del horror ampliamente desarrollada en la Literatura contemporánea. Trama terrible que pueden alcanzar que un vecino amable, un padre protector y un buen marido puedan convertirse verdugos para otra persona al negarle su subjetividad y dignidad. Mal que, como apuntamos, se manifiesta a partir de cierta incapacidad de reacción, de la indiferencia y la insensibilidad ante el sufrimiento ajeno.

Para contrarrestar estas circunstancias hemos propuesto establecer una racionalidad que viva poéticamente que implique una relación del hombre con su entorno a partir de nuevas categorías cotidianas basadas en la contemplación como proceso cognitivo que busque indagar en la propia raíz del conocimiento donde, justamente, está el amor. La acción de contemplar invita a un replanteamiento radical del conocimiento, puesto que la actitud contemplativa no es el razonamiento, bien sea inductivo o deductivo, sino, más bien, la actitud de apertura plena a la realidad, sin preconceptos ni interferencias. En tal sentido, contemplamos un vivir poético que se funda en la palabra, pues toda palabra es también, una liberación de quien la dice. La poesía le brinda a la razón filosófica unidad compuesta de instantes fugaces que le acercan a cierta musicalidad, cierta sensibilidad que la conducen a ir más profundamente, hasta la raíz del conocimiento. La poesía le abre a la filosofía la posibilidad, porque se trata de posibilidades, palabras transidas desde la sangre para escribir con sangre lo que se piensa desde el cuerpo. A partir de aquí se planeta la idea

de un vivir poético en el sentido en que lo expone Sören Kierkegaard, es decir, como un fundirse en la realidad con todos los sentidos abiertos y despiertos, poseído, si se quiere, de una racionalidad ardiente que va a tomar de la estética poética. Apelando a la existencia que establece como contraposición radical entre su pensamiento y el sistema abstracto e idealista de Hegel y los poetas románticos.

La existencia humana contiene pensamiento, que es la facultad que abre al hombre la posibilidad de diferenciar entre lo bueno y lo malo, entre lo hermoso y el horror: la categoría a la que, precisamente renuncia el propio hombre para dar cabida a la banalidad del mal. Kierkegaard la afirma como elemento sustancial para la existencia: sólo el hombre que piensa existe, ya que tiene conciencia de que existe, es como él mismo lo señala: el pensador subjetivo. Por medio de esta subjetividad, el existente se comprende a sí mismo en la existencia, pero además tiene la facultad de transformarse en la obra de arte que modelen sus manos por medio, en este caso, de una moral estética. Bases que tomamos para el planteamiento de un vivir filosófico.

Para este vivir filosófico sorteamos el camino a partir del pensamiento estoico. El estoicismo viene a ser como una especie de moral del esfuerzo o de la tensión, necesaria para alcanzar la felicidad suprema o ataraxia situada exclusivamente en la vida según la naturaleza razonable. Plantearon la filosofía como camino para hacer más práctico el vivir en vez de ser una colección de reflexiones abstractas que poco dicen sobre cómo vivir de manera más plena. Sin perder la pista a Kierkegaard, pero desde el pensamiento universal de Goethe desarrollamos una idea de sentir el *presente* como pieza clave para un vivir filosófico. Goethe estaba completamente convencido de que los antiguos sabían vivir en el presente, en lo que señalan como salud del momento, en lugar de perderse, como los hombres modernos, en la nostalgia del pasado y del futuro. Con el *presente* como elemento fundamental, nos acercamos al pensamiento de Henry David Thoreau quien nos asoma la idea de una vuelta a lo salvaje que hay en el hombre que se despierta cuando entra en contacto con la naturaleza, con los elementos básicos del vivir, aquellos que le ubican en lo que realmente es importante y necesario para vivir una vida tranquila, sosegada. Ideas que parecieran contrastar con las de Nietzsche, pero que, más bien se complementa, en el sentido de que la contingencia de la Modernidad ha alejado al hombre de su identidad real que, en el caso del alemán se encuentra en la explosión instintiva de la voluntad.

No nos atrevemos a decir que estos aspectos podrían lograr una armonía más equilibrada en el corazón del hombre. Quizás ocurra todo lo contrario y termine de sucumbir en las oscuridades que el ser humano mismo se ha creado. En todo caso, es una propuesta que, al menos, reconoce en la sensibilidad un campo, hasta cierto punto, inexplorado entre las contingencias de la cotidianidad. No se trata tan sólo de una investigación que busca la comodidad entre otros papeles en un escritorio, sino una especie

de compromiso que este despertar del pensamiento se encendió en este tiempo de transitar por las infinitas posibilidades que brinda la Filosofía.



UNICA

REVISTA DE ARTES Y HUMANIDADES UNICA

Nº 51 Vol.24 – 2023 - 2 (Julio – Diciembre)

*Publicación en formato digital a cargo del Fondo Editorial de la
UNIVERSIDAD CATÓLICA CECILIO ACOSTA. Maracaibo-Venezuela*

<https://revistas.unicaedu.com/>