

CURSO DE CURACIÓN Y DIRECCIÓN DE LA CURA

2 DE DICIEMBRE DE 1998

EXTRAÑA CONDICIÓN HUMANA. REFLEXIONES FILOSÓFICAS

EUGENIO FERNÁNDEZ

Gracias Lydia y gracias a todos por ofrecerme la oportunidad de estar aquí con vosotros. Sobre todo es agradable, afortunado y estimulante que se den estas dos cosas juntas: tratar de la condición humana y hacerlo con quienes han tomado la iniciativa de proponer un tema tan fundamental, tan cercano y tan desmesurado.

Quiero comenzar expresando mi felicitación por un atrevimiento que resulta sorprendente en este tiempo de especialistas. Va a hacer falta mucho trabajo, mucho estudio y mucha ilusión también para abordar esta dichosa condición. Pero creo que vale la pena porque en definitiva se trata de explorar, de constituir y hacer valer una **condición**. En la misma denominación late un acierto, a mi juicio decisivo, y es que hablamos no de “naturaleza”, sino de condición humana. Es decir, nos referimos a aquello que nos sostiene, que posibilita nuestro ser y genera sus perplejidades. Incluso podemos suponer que se trata de una condición incondicionada, al menos en el sentido de desfondada y abismal, pero emergente y constituyente. Frente a la seguridad y comodidad de un suelo sólido y una posición bien establecida, nuestra condición se sostiene en su propio aletéo y nos coloca en medio de la inquietud y el desasosiego.

Voy a hablar de cosas que todos sabemos y sentimos; que si significan algo es justamente en la medida en que nos afectan, en parte las sufrimos y algunos, además, intentáis curarlas. Voy a dibujar simplemente un esbozo con pinceladas muy gruesas y al estilo de un cuadro expresionista. En ese sentido me asusta un poco el riesgo de tocar aspectos sueltos por aquí y por allá, sin conseguir una composición. Me asusta, además, porque temo que es muy difícil para mí, no sólo por hábito de enseñante, sino por la cuestión misma, desprenderme de algunas armaduras, de algunos amparos del orden del saber que hacen que parezca que, a fuerza de decir algo más o menos autorizado por autores clásicos y solemnes, el problema queda explicado y queda sobre todo resuelto. Y es que la mera pregunta por la condición humana desarma; pone en danza cualquier orden establecido como solución. El orden es ambivalente, pero no podemos pensar sin él. Comenzaré a adentrarme en él, a sabiendas de que lo que me gustaría es poder analizarlo y romperlo para introducirme por entre los resquicios de las armaduras que llevamos puestas y poder tomarle el pulso a eso que oscuramente denominamos “condición humana”.

“Extraña condición humana”, es el título que he puesto a mi intervención. Comenzaré con una serie de preguntas que apuntan los vectores básicos del espacio abierto en el que se mueve nuestro tema. Son conocidas y de tan repetidas pueden resultar retóricas, pero espero que su sonsonete se rompa en nuestro desconcierto y comiencen a sonar como provocación a cada uno. Me refiero a la conocida serie de interrogantes formulados por I. Kant, aunque lo que importa aquí no es su autoridad, sino lo que las preguntas movilizan: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me es dado esperar? En definitiva, **¿qué es el hombre?** Poder saber, actuar según deberes, contar con signos de esperanza... marcan algunas dimensiones de la condición humana. Como recoge la letra minúscula del programa, voy a partir de un fragmento del **coro de la**

Antígona de Sófocles. Unas palabras presentadas como la voz de la sabiduría. La voz de la sabiduría en un sentido muy básico pero muy real: la voz que viene de lejos, la voz de lo aprendido en generaciones, y por tanto cargado de búsqueda, de desconcierto, de sufrimiento... ; en definitiva, la voz del común, la voz del hombre. Se trata justamente de un fragmento en el que Sófocles intenta responder a la pregunta ¿qué es el hombre?. Ya es sabido que la traducción es siempre complicada y pierde matices, pero por lo menos juguemos con algunas posibilidades. Lo que aquí interesa comienza a partir del verso 333:

“Muchas cosas asombrosas existen, pero ninguna tan maravillosa como el hombre”.

Muchas cosas extraordinarias traduciría yo, porque el término griego es polisémico y designa sobre todo lo que está fuera de lo común y resulta por eso llamativo. Creo que el aspecto que ahí destaca Sófocles es fundamentalmente, en concreto en Antígona, que hay muchas cosas fuera del orden - con el orden vamos a trabajar luego en algunos momentos - es decir excepcionales, y ninguna más extraordinaria que el hombre. Extraordinario tanto en el sentido de admirable como de sencillamente extraño, sorprendente y también inquietante. En cualquier caso fuera de lo usual, de lo conocido, de lo dominado, de lo acostumbrado. Y por eso desmedido, excesivo. Si queréis, en un término que realmente lo recoge muy bien, la cosa extraordinaria que es el hombre es “extravagante”. Algo que está fuera de cualquier lugar natural, que se aventura y vaga fuera de los caminos trillados. Incluso algo sin centro fijo, ni equilibrio asegurado, siempre impulsado a salir fuera de sí; excéntrico. Tenso como la cuerda de un arco, y en el disparadero. Seguro que ya habéis intuido antes que yo lo diga que esas palabras invitan a pensar en Freud, que resulta inevitable pensar en lo *Unheimlich*. Nada más capaz de hacer del mundo entero su hogar y, a la vez, nada más desamparado; nada más entrañable y más siniestro que el hombre. Creo que vale la pena, aunque sea rápidamente, leer todo el texto del coro que tiene un enorme valor literario, además de ofrecer una maravillosa síntesis. Leo una de las múltiples traducciones posibles:

“Muchas cosas maravillosas o portentosas hay, pero ninguna más que el hombre. Él, ayudado por el noto (un viento) tempestuoso, llega hasta el otro extremo de la espumosa mar...”

La mar es la mejor prueba de que el hombre no tiene un lugar fijo, una casa segura y se arriesga en esa inmensidad tan atrayente como capaz de ahogar. Luego intentaré retomar algo sobre el mar también.

“... Atravesándola, a pesar de las olas que rugen descomunales...”

El, pequeño, tiene el atrevimiento, comete la locura de arriesgarse en el mar; incluso de querer sostenerse y hasta su subsistir en algo tan inconsistente, amenazador, abismal como el mar.

“Él, que fatiga, trabaja, la divina tierra inconsumible, inagotable, con el ir y venir del arado, año tras año, recorriéndola con sus mulas...”

No sólo surca el mar, también ara la tierra dura y seca. Traza en ella surcos, pone sus huellas, entierra semillas y así, con su trabajo, la cultiva y la domina.

“... Con sus ardidés captura a la tribu de los pájaros, incapaces de pensar...”

Hay seres más ágiles y rápidos que él, pero son incapaces de pensar. En cambio él, con su ingenio, es capaz de ganárselos. Por tanto, su pensamiento es más ágil que el vuelo de los pájaros.

“...y al pueblo de los animales salvajes y a los peces que viven en el mar, en las mallas de sus trezadas redes el ingenioso hombre, que con su ingenio domina al salvaje animal montaraz, los domina. Capaz de uncir con su yugo que su cuello por ambos lados sujete al caballo de poblada crin, y al toro también infatigable de los bosques...”

El ingenio humano es capaz de dominar a los animales salvajes de la tierra y del mar. Capaz de uncir en un mismo yugo un caballo y un toro salvaje, que son símbolos totalmente heterogéneos para un griego. Capaz de domesticarlos y ponerlos a su servicio.

“... y la palabra por sí mismo ha aprendido y el pensamiento, rápido como el viento, y el carácter que regula la vida en sociedad, y a huir de la intemperie desapacible bajo los dardos de la nieve y de la lluvia: recursos tiene para todo. Y sin recursos en nada se aventura para el futuro”.

Aparece aquí el elemento fundamental. Se destaca que el hombre ha adquirido el lenguaje y el pensamiento por sí mismo. Y con ellos dispone no sólo de conocimientos teóricos, sino también de orden práctico. Tiene los recursos que le da el logos y es suficientemente cauto, es decir, doblemente ingenioso, puesto que allí donde no llegan sus recursos no se arriesga.

“...sólo la muerte no ha conseguido evitar, pero sí se ha agenciado formas de eludir las enfermedades inevitables...”

Su capacidad puede incluso con los peligros peores y más próximos: las enfermedades. Sólo la muerte ha resistido a su poder. Nombrada queda, aunque Sófocles sigue adelante.

“... Referente a la sabia inventiva, ha logrado conocimientos técnicos más allá de lo esperable, y a veces los encamina hacia el mal, otras veces hacia el bien. Si cumple los usos locales y la justicia (...) a la cima llega de la ciudadanía; si, atrevido, del crimen hace su compañía, sin ciudad queda: ni se siente en mi mesa, ni tenga pensamientos iguales a los míos quien tal haga...”

En resumen, el hombre tiene su suerte en sus manos. Pero en esa autonomía encierra sus paradojas; puede encaminarse al bien o al mal, vivir entre iguales y alcanzar la gloria en la ciudad o ser expulsado de ella, maldecido y abandonado a la soledad. Su maravilla y su desastre son extremos de un mismo hilo, radican en su sorprendente condición

Es significativo que este canto a la sorprendente condición humana esté en el corazón de una tragedia. El contexto que este fragmento tiene en la figura y el conjunto de la obra *Antígona* ofrece el mejor comentario. La tragedia misma que vive Antígona es la expresión más intensa y dramática de la extraña condición humana.

La condición humana, eso es lo que me interesaba recoger aquí, es, en virtud de ese logos, de ese ingenio, abierta. Tiende a “salirse de madre” continuamente y por naturaleza, a viajar, a arriesgarse en su afán de ir “plus ultra”. Quiere lo infinito, podríamos decir. A la vez que señala con asombro ese alcance, Sófocles nos está advirtiendo ya ¡cuidado con los infinitos!. Su desmesura es hermana de la locura y del desastre. Valdría decir, cuidado con los sueños de infinito porque a veces los sueños se cumplen. En ese sentido el hombre es voraz, es múltiple, es oscilante; y como tal inquieto e inevitablemente inquietante. El hombre es por definición desapacible, es decir, inhóspito, inestable, no tiene un lugar cerrado y seguro donde reposar.

Es justamente en esa tensión, la tensión del arco de esos dos extremos a los que ya ha aludido

Sófocles, donde sin embargo el hombre, al mismo tiempo, goza y padece. Donde sostiene su propia afectividad. Es bien sabido que el conflicto de Antígona tiene que ver con la ley y su límite, es decir, con el orden. Con la operación de ordenar, o sea de diferenciar, de prohibir y excluir algunas acciones a la vez que se promueven y reconocen otras. Operación que instaura normas convenidas universales, que iguala, pero a la vez olvida e incluso niega otras exigencias y leyes como las de la sangre. De ahí que el orden pretendidamente común encierre conflictos hondos e irreductibles. Antígona expresa la experiencia de que, aun en medio de la mejor voluntad, algo escapa inevitablemente a todo arreglo; algo rompe siempre el orden. Tiene que ver con límite al menos en cuanto a que eso recoge la voz y el tirón de lo Otro. Sea la sangre, la proximidad inmediata, corporal, biológica, o sea lo arcano, lo oscuro, incluso lo sublime. Y al límite quiero referirme durante unos momentos.

En el **límite**, la cuerda floja, en el alambre, se juega la condición humana. Eugenio Trías lleva años trabajando la idea del límite en sus libros. Creo que es importante, con él y al margen de él, replantear la representación que ordinariamente nos hacemos del límite, y que suele ser determinado simultáneamente como exterior y negativo. Apunto sólo alguno de sus aspectos: El límite tiene condición de tope, de borde, de final, pero tiene sobre todo condición de corte. En los dos sentidos creo que vale hacer girar un poco la cuestión y observar su otra cara. Baste ahora reparar en la expresión “vivir a tope”. Vivir a tope significa llevar las propias posibilidades y experiencias a su máxima intensidad, pero también a su agotamiento y su fin. En este sentido el límite es como una frontera o un umbral. Su función de separar y articular, sus dos caras se expresan en su condición de incisión y decisión. Toda decisión implica un corte con algo, una renuncia o abandono; y es al mismo tiempo afirma y genera, hace reales otras posibilidades. Sobre todo me interesa, al menos a través de una imagen, destacar que cuando hablamos de una incisión nos estamos refiriendo a un límite que está en medio, no fuera; y que no es primariamente negativo, aunque lo sea en algún aspecto. Límite interno, en el núcleo, en el centro, línea intersticial que, precisamente por serlo, distingue y articula, hace de gozne, de línea de giro.

Otro aspecto también doble, que me parece que recoge bien la complejidad del límite, y en cuanto límite dice algo de la condición humana, es la idea de límite en cuanto **umbral**. Es bien sabido que en latín el término es el mismo: limen. El limen es el umbral, por ejemplo el umbral de una casa que diferencia y conecta el espacio interior y el espacio exterior, lo íntimo y lo común. Es incluso lo que separa y sin embargo mantiene anudado lo *heimlich* y lo *unheimlich*, lo entrañable y lo siniestro. Y es, al mismo tiempo, el lugar de paso donde se recibe a los que llegan, el lugar de comunicación, es la puerta, lo que nos abre al exterior y lo que abre al exterior hacia el interior. Es un lugar de tránsito. En ese sentido me interesaba recoger ahora cómo la condición humana define, sitúa al hombre, como habitante de los límites, como un ser fronterizo. Creo que es algo que nos aproxima a la condición o a la constitución trágica del hombre.

De nuevo me parece imprescindible una mínima aclaración. Por trágico no entiendo algo lamentable, triste, ni siquiera algo fatal. Creo que fundamentalmente lo **trágico** consiste en una cierta tensión, en un tipo de conflictos que son constituyentes, y en ese sentido no son puramente exteriores, no se nos imponen, no tienen que ver directa y prioritariamente con el destino, aunque constituyan nuestra condición y derivadamente nuestro destino. Lo trágico tiene que ver, como sabían muy bien los griegos y Shakespeare, con la acción o con la decisión y sus conflictos. Pero es la acción la que genera lo trágico; y no lo trágico lo que se le impone a la acción. Salvo en tanto en cuanto la acción se integra en su propia complejidad. La condición trágica tiene que ver con el intento de darse un destino, más que con la fatalidad. Y sobre todo no es directamente

penosa, triste, lamentable. Deriva de fuerzas en conflicto, no de lamentos y quejas. Las circunstancias pueden hacernos afortunados o desgraciados, pero trágico se es. La tragedia no radica en el fracaso, sino en potencia, la intensidad y el vigor sin ahorro y sin miedo a salir herido, incluso mortalmente, en el empeño. Trágica es la vida más que la muerte. Y lo es porque para ser íntegro el hombre necesita arriesgar toda su ex-sistencia, a sabiendas de que se mueve en un mundo donde el orden no es absoluto, no está garantizado que la belleza y el bien sean el resultado de las acciones creativas y nobles, ni que la felicidad sea el premio de la virtud. La tragedia no es en nosotros un accidente, sino un efecto de la estructura, de nuestro modo de estar constituidos. Como antes recordaba Lydia, fundamentalmente trágico es el deseo humano. O si queréis decirlo con otro nombre, trágica es fundamentalmente la verdad. En definitiva, el sujeto.

Para acentuar todavía más el carácter no puramente negativo de lo trágico, diría que hay que pensar también en una alegría trágica. Existe la alegría trágica, gozosa pero nada complaciente, por los mismos motivos que existe la nobleza o la virtud trágica. En definitiva, trágica es una manera de vivir, que se distingue por la intensidad, lucidez y derroche. Y eso genera conflictos no sólo por accidente, sino sobre todo porque electriza y tensa las relaciones. Hablo del conflicto que constituye lo trágico, ese tipo de conflictos que no tienen solución, para los cuales no hay arreglo. Por ejemplo, los que conducen a la muerte. Esos que alimenta y sufre justamente Antígona, para los que no hay más solución que lo extraordinario. En definitiva, los conflictos que pueden ser trabajados, que al menos nos trabajan, pero que quizás no tengan fin, no tengan superación, no tengan redención. Diríamos que lo trágico implica una dialéctica negativa del conflicto. Una dialectización del conflicto a sabiendas de que nunca hay una superación absoluta, un final feliz. Para explicar un poco eso puede ser útil rescatar algunos elementos del contexto en el que se plantea ese fragmento.

Los hombres desde muy antiguo, concibieron su sueño, su mito, el mito de la condición humana, y se lo relataron de generación en generación. En concreto en la Grecia clásica, ese sueño se presenta básicamente como un sueño diurno, un sueño despierto. Se trata paradójicamente del mito del lógos. Del mito de un saber, de un lenguaje que resolvería esos conflictos, que pondría orden, finalmente paz, armonía, salud, placidez. Recuérdese simplemente la definición que Aristóteles toma de una larguísima tradición: “**el hombre es un viviente que tiene lógos**”. Es un ser natural, animado, perteneciente por tanto al conjunto de los seres vivos, un hijo de la madre naturaleza como cualquier otro desde ese punto de vista, pero con una diferencia peculiar: tiene pensamiento. El texto de Antígona dice que de alguna manera se lo ha dado a sí mismo, ha construido lógos. Es en ese sentido autodidacta de su propio lógos. En una fórmula de una escolástica mucho más estrecha se decía el hombre es un animal racional. Estrecha porque hace más flagrante el contraste, no sólo porque simplifica, sino porque empobrece el campo. En ese sentido bastaría volver a viejos lemas conocidos de Aristóteles por ejemplo: lo que caracteriza la naturaleza humana es el deseo de saber, la curiosidad. Todos los hombres por naturaleza buscan saber. Y en concreto un saber sin hipotecas ni restricciones, es decir, quieren saberlo todo. De ahí el principio enunciado por Protágoras, que recoge muy bien la mentalidad confiada y ambiciosa de la ilustración ateniense: “el hombre es la medida de todas las cosas”.

Si el hombre es la **medida**, y si todo es medido por y con ese patrón, al final resultará que cunde la medida. Detrás de ese ideal probablemente está actuando y resuena Pitágoras. La música es medida. Si cogemos un compás y podemos aplicarlo a todo o seguir llevándolo regularmente, por decirlo ahora con Kepler, al final será la música celestial, es decir, la armonía cósmica. Todo será finalmente coherente. Realmente el mundo será entrañable como un hogar. Será como nos

gusta que sea. No habrá más problema, más drama de Antígona. El lógos es lo que permite al hombre construirse su hogar, lo familiar, lo entrañable, lo habitable: hacerse humano. Y ese hogar es todo lo cognoscible. O sea, todo. El lógos hace que la realidad entera, para un griego, sea cosmos. Una totalidad ordenada y bella. Se trata de un sueño diurno, naturalmente. El sueño de la razón según el cual el lógos forma el tejido, el texto de la realidad. Bastaría recordar las mil modalidades en las que ese sueño se puede conjugar: Ulises por ejemplo. Ulises es un constructor de texto. La Odissea proyecta esa condición en su espejo, presentando a Penélope, su esposa, como la tejedora. Pero en realidad ambos se identifican y reconocen en esa labor. Los dos son tejedores: uno teje con agujas de hacer punto y lana; y el otro teje historias, va haciendo con su recorrido y sus experiencias la trama de su identidad, a la vez que dibuja la red del universo circular en el que habita. Ulises viaja, y viajar es una manera de tejer su propia identidad. Los dos destejen, aunque sin saber bien cómo ni por qué. Lo que parece un adorno, es todo un símbolo y encierra la clave del problema. Lo que en Penélope parece simplemente una distracción para hacer más llevadera la espera y para hacer desistir a los pretendientes importunos, un recurso para no perder el hilo de Ulises, en éste es su misma existencia arriesgada. En él no se trata de esperar nada, sino de tejer su propia vida, de salvarse de los peligros. En todo caso, sin entrar ahora en ese lado más inquietante, el sueño diurno del lógos es que la realidad puede ser conocida como la palma de la mano, volverse familiar y convertirse en nuestro hogar. De ahí la importancia del antropocentrismo, del lema “homo mensura” de todas las cosas. Ese pequeño punto insignificante en la complejidad de la naturaleza, esa especie minúscula, que sin embargo tiene la desmesura, gracias al lógos, al conocimiento, de surcarlo todo, de hacerse con todo, de escribir el texto de todo, interpretar, habitar todo.

En una forma más inmediata, pero que en el mundo griego mantiene un claro paralelismo, eso mismo se produce en la pólis, en la ciudad. La ciudad es la forma cotidiana, a pequeña escala, que el hombre tiene de practicar el lógos, de construirse un hogar en virtud del lenguaje, en virtud de esa cualidad humana que nos permite ordenar la convivencia, mediar y finalmente hacer las paces y convivir.

Es difícil no recordar aquí que el lógos es desde su origen un **diálogo**. Accedemos a él al inscribirnos en la trama de nombres, de palabras y mensajes que otros nos dirigen y les dirigimos. Gracias a esa dimensión común opera como factor de intercambios, de reconocimientos, en una palabra, de justicia. El cosmos, tanto el universal como el microcosmos que es cada pólis para un griego, es un ejercicio delicado de equilibrios, de conciertos, de armonía. Se trata de procurar que cada uno tenga su sitio y su palabra, que cada uno esté a gusto en su lugar, esté bien colocado, bien articulado por tanto. Bastaría recordar el sorprendente apego que Sócrates tiene a Atenas. ¿Por qué Sócrates acepta su condena a muerte en vez de escapar como le proponen y facilitan algunos amigos?. Porque para Sócrates no puede haber justicia y orden, y por tanto posibilidad de vivir como hombre digno, para quien se identifica como ateniense, si no es en Atenas, es decir, en el microcosmos en el que se teje y sostiene su ser. En otro sitio sería un extraño, un desarraigado, alguien que huye y se oculta hasta convertirse en un fantasma o un espectro de la muerte de la que huye. Otro lugar sería para él estrictamente inhabitable, inhumano. Nuestra consistencia se disuelve sin esa red.

De ahí el antiguo lema, posterior a esta época pero perteneciente a la misma matriz cultural: **“nada humano me es ajeno”**. Cada individuo es un microcosmos y, por tanto, cada hombre es afectado por los demás. Nada de lo que les pase me es extraño, ni puedo despreciarlo. Un efecto de esa implicación y correspondencia es que todos los hombres somos iguales; y cualquiera vale

como los demás y merece por tanto un respeto incondicional. El problema se plantea con lo que consideramos inhumano. ¿Tampoco esto me es ajeno?. En cierta medida la tradición judeocristiana ha asumido ese reto. Lo diré con un texto de J. L Borges:

“Lo que hace un hombre es como si lo hicieran todos los hombres. Por eso no es injusto que una desobediencia en un jardín contamine al género humano; por eso no es injusto que la crucifixión de un sólo judío baste para salvarlo. Acaso Schopenhauer tiene razón: Yo soy los otros, cualquier hombre es todos los hombres. Shakespeare es de algún modo el miserable John Vincent Moon” (Ficciones p. 138. Madrid, Alianza, 1978)

Pero ni siquiera en medio de su canto al logos y sus maravillas, olvidaron los griegos las formas más crudas y opacas a él que se dan en nuestras situaciones-límite. Como muestra baste recordar aquí una expresión que quizás para nosotros ya no suena tan fuerte y tan inmediata, pero para un griego era realmente impactante: cuando querían utilizar otra denominación para referirse a los hombres, con frecuencia decían simplemente “los **mortales**”. Lo que nos define como humanos es justamente no el morir, pero sí el saber que eso forma parte de nuestra condición, el tener esa perspectiva, contar con ese horizonte y, sin embargo, vivir con la mayor intensidad y esmero. Nos caracteriza ese conocer el poder de la muerte y no dejar que él destruya la vida por anticipado. Resistir a la muerte con todas las ganas de la vida. Los dioses no son mortales; y los animales no lo son en el mismo sentido en que lo somos nosotros. Y ser mortal es especialmente grave para un viviente que tiene lógos. Para un viviente a secas, no podemos saberlo bien pero nos imaginamos que no debe ser muy problemático. Para un ser vivo que piensa y por ello es capaz de afirmar y querer más posibilidades de las que le vienen dadas, y que habita en un universo abierto, morir es el truncamiento de su vida y de su logos. La muerte los cercena a ambos; y el segundo aspecto ni siquiera puede parecer natural como el primero. En todo caso, en ambas dimensiones, con la muerte hace el hombre la experiencia trágica de la quiebra del sueño de la armonía universal.

Junto a ese sueño la paradójica condición humana ha dado pié a numerosas pesadillas. Voy a señalar solamente algunas de las que se han dado en la historia. Para no nombrar las más próximas, que quizás nos resulten incómodas y susciten resistencias, me referiré a una ya antigua. Me interesa además porque inmediatamente voy a hablar de otra cosa y me servirá de contrapunto. El Papa Inocencio III escribió una encíclica titulada “De miseria humanae vitae”. En ella se dice lo siguiente:

“Tú, hombre, andas investigando hierbas y árboles, pero éstas producen flores, hojas y frutos y tu produces liendres, piojos y gusanos; de ellos brota aceite, vino y bálsamo y de tu cuerpo heces, orina y excrementos”

Quiero llamar la atención sobre el peligro de que ante la brutalidad de estas frases, brote de nuestra autoestima herida una combinación de puritanismo y anticlericalismo que nos induzca al desprecio y nos impida pensar un poco. En realidad, con expresiones más suaves, o simplemente más taimadas, el desprecio de la propia condición humana recorre la historia, desde el mito de la naturaleza caída y corrompida, hasta la vergüenza por la exhibición de crueldad sistemática y refinada en los Campos de exterminio o en numerosas dictadoras. Y lo peor es que desgraciadamente sobran motivos para escandalizarse.

Pues bien, a esa postura responde en 1486, pleno Renacimiento, un texto del conocido humanista italiano **Pico della Mirandola**, al cual quiero referirme rápidamente. El escrito Pico se titula

Discurso sobre la dignidad humana. Recoge, en conflicto perfectamente lúcido, una tradición que claramente resiste a la grosería, al insulto del Papa. Resiste porque algo de lo que aquél señala responde a los hechos, pero para que sea verdadero debe ser dicho desde una posición radicalmente distinta, porque sólo así puede expresar la verdad de la condición humana. No puede silenciarse la inhumanidad de los hombres. Pero su gravedad radica en que no se trata de una locura de unos pocos, sino de una cara de la compleja condición común. De ahí la importancia de mirar precisamente en el límite las dos vertientes. El ser humano es un habitante de dos mundos. Para decirlo en una terminología varias veces utilizada, es simultáneamente materia y espíritu, ángel y demonio, finito e infinito.

Voy a leer algunos fragmentos del discurso de Pico. Hay que situarlo en 1486. Se trata de un texto que será santo y seña de gran parte del humanismo renacentista e incluso se proyecta hasta el presente. Comienza precisamente así, aludiendo al coro de Antígona, aunque sin citarlo:

“He leído en los antiguos escritos de los árabes, padres venerados, que Abdala el sarraceno, interrogado acerca de cual era a sus ojos el espectáculo más maravilloso en esta escena del mundo, había respondido que nada veía más espléndido que el hombre. Con esta afirmación coincide aquella famosa de Hermes: “Gran milagro, oh Asclepio, es el hombre”

(Discurso sobre la dignidad del hombre p. 47, Buenos Aires, Goncourt, 1978)

Pico prosigue glosando por qué es gran milagro el hombre. Precisamente por ser polar, habitante de mundos dispares, y porque en medio de esa diversidad es síntesis y nudo: *“él es el vínculo entre ellos, intermediario entre tiempo y eternidad, cópula y también connubio de todos los seres del mundo”*. Lo extraño de la condición humana es que en su desgarramiento es al mismo tiempo cópula, enlace.

Esa excepcionalidad es reforzada por otra metáfora que resulta especialmente interesante por lo que tiene de conexión con el lógos y de anticipación de gran parte de los supuestos del pensamiento moderno: *“Ya el sumo Padre, Dios arquitecto - Dios geómetra decían los griegos- había construido con leyes de arcana sabiduría esta mansión mundana que vemos, augustísimo templo de la divinidad...”* (p.48). Sigue describiendo en qué consistía ese maravilloso templo de la divinidad y para destacar la perfección de su obra llega a decir que se encontró con que se le habían acabado los arquetipos. Había desplegado su capacidad de arquitecto y ya no le quedaban más formas, más modelos para formas nuevas maravillas. Pues bien cuando ya no faltaba nada por hacer y todo estaba bien hecho, es precisamente cuando crea al hombre. Por eso éste aparece como el que no tiene un lugar propio, ni una forma cerrada. Su perfección no consiste en ajustarse a una posición en la escala, sino en poder moverse por ella. A quien no podía dotar de nada propio, le da como común lo que las demás criaturas habían recibido por separado. Nada le es ajeno, pero a la vez está en constante desencuentro consigo mismo. El dios arquitecto saluda a su mejor creación con estas palabras:

“Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar, con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mi prescritas. Tu, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe” (p.48)

Se trata de un centro más jerárquico que físico; y paradójicamente un centro móvil. J. L. Borges

escribió un magnífico relato de tres o cuatro páginas, que se titula “La esfera de Pascal”, en el que reelabora ingeniosamente esa misma imagen y saca alguna de sus consecuencias. En efecto, uno de los descubrimientos del mundo moderno es que el cosmos es infinito. Por tanto, en un espacio infinito no hay un único centro. En ese espacio homogéneo cualquier punto es equiparable a cualquier otro, ninguno tiene privilegio, ni hay posiciones marginales o simplemente excluidas. En realidad el centro está en todas partes. Pico abre en este texto esa perspectiva:

“No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de tí mismo, te informes y plasmases en la obra que prefieras. Podrás degenerar en los seres inferiores, que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo en las realidades superiores que son divinas. ¡Oh suma libertad de Dios padre, oh suma y admirable suerte del hombre al cual le ha sido concedido obtener lo que desee, ser lo que quiera!” (p.48-49)

Sigue con múltiples imágenes y metáforas que refuerzan este planteamiento. En definitiva, la perfección del hombre consiste en ser una obra de arte tal que él mismo pueda ser arquitecto de sí y creador de sus obras, o sea, semejante a Dios. La esencia del hombre no consiste en estar encerrado en una forma que lo regula y protege. Para los griegos una esencia indeterminada era una paradoja; más aún algo desquiciante, que conduce a la locura. Pico se atreve a fundar el lema según el cual “*el hombre es la medida de todas las cosas*”, en el hecho radical de que el hombre no tiene una forma determinada. **La medida del hombre es su propia desmesura.**

En el fondo esa paradoja nos es familiar. En la cultura moderna se ha desplegado sobre todo de la mano de la voluntad de saber. Basta recordar la importancia que el conocimiento tiene en nuestro mundo. Es fundamento del poder y la dignidad; y al mismo tiempo proporciona las normas a las que ajustarse, opera como patrón en los diversos sentidos del término. Podríamos decir, desde esa perspectiva, que el hombre es una pequeña gran cosa; es el capaz de explorar y conquistar el universo, desde las galaxias a la microbiología. Y porque es capaz de ello, cuanta más conciencia toma, mejor puede saber qué significa habitar el universo, qué significa el sueño de que el universo sea nuestra propia morada. Dicho de otra manera, ahora podemos darnos cuenta un poco mejor de qué encerraba la pretensión de que el hombre sea la medida de todas las cosas. Podemos resumirlo rotundamente, tomando en este momento el lado sombrío, en una expresión utilizada por varios pensadores al final de los años cuarenta, a raíz del final de la segunda guerra mundial y especialmente de la explosión de la bomba atómica: que el hombre sea la medida de todas las cosas se materializa en su capacidad de destruir. Que el hombre sea la medida de todas las cosas consiste ya no sólo en su capacidad para dominar la tierra y surcar mares, como decía el coro de Antígona, sino en su capacidad de destruirla y destruirse como especie. Bajo el impacto de la catástrofe, esos textos suelen referirse, tan ingenua como altivamente, a la capacidad de destruir el universo. El artífice se convertiría, así, en aniquilador.

De nuevo insiste la pregunta: ¿cuál es entonces su propia medida? Ahora podemos responder ya en vista de esos efectos: la desmesura, el desajuste. Estamos por tanto oscilando entre dos extremos: un ideal según el cual el hombre es un pequeño dios; no un dios en pequeño y subordinado, sino alguien que siendo pequeño se hace dios; y en el otro extremo la concepción del hombre como lobo para el hombre, es decir, el peor de los animales de presa. En ese sentido la extraña condición humana se expresa de forma particularmente plástica en dos direcciones opuestas: Por una parte la pretensión de construir un mundo que sea un hogar para el hombre, tiene un inesperado valor añadido, una sangrante plusvalía, y es que en ese universo ordenado y

dominado no sólo se puede vivir a gusto, bien organizado, sólidamente establecido y progresando; si no que también se puede destruir más, con limpieza y por sistema. Por la otra dirección la capacidad y señorío del pequeño gran hombre se despliega en la libertad. Ahora bien, la libertad que finalmente parece posible en el universo abierto, se muestra justamente problemática en su centro.

Voy a aludir a ello sólo con un recuerdo: En 1548, sólo cincuenta años después del texto de Pico, un pensador menos conocido pero no por ello menos importante, **E. de la Boetie**, amigo de Montaigne, escribe otro discurso, otra loa de la condición humana, se titula Discurso sobre la servidumbre voluntaria. Para adentrarse en él, hay que situarse en pleno siglo XVI, no en Florencia pero sí en algún castillo del Loira. El problema que sorprende y desconcierta a E. de la Boetie es ¿qué pasa con el poder? ¿Qué pasa con ese poder que nos da el saber y cómo repercute en la libertad?

En ese texto, E. de la Boetie hace un análisis muy interesante no ya de cómo se manifiesta, se legitima y se administra el poder, sino de cómo se genera y se constituye. No cede a la fácil reacción del escándalo y el rasgamiento de vestiduras, porque lo sorprendente no está en la limitación de nuestras fuerzas, ni en la impotencia, ni siquiera en la opresión. Basta conocer el juego de las fuerzas y sus correlaciones para entender por qué eso es así. Lo inesperado y al mismo tiempo excesivo es precisamente la **servidumbre voluntaria**. El sometimiento que no es sólo el resultado ineludible de la dominación que un poder mayor que el propio nos impone, sino que encierra un deseo de servidumbre o una complacencia en ella, de forma que esa complicidad es el mayor reforzamiento y garantía de la dominación. Incluso la resignación es comprensible, dada la persistencia de la dominación. Pero ¿de donde surge ese deseo de servidumbre? ¿Es otra paradoja propia de la condición humana?.

El asunto tiene especial interés en el contexto de ese libro porque la lucha por la libertad es uno de los emblemas de la modernidad y porque su explicación del poder es también notablemente moderna: el poder es una construcción colectiva. Frente a las ideologías teológico-políticas, este texto explica que quien tiene poder político no lo posee por naturaleza o derecho divino, sino simplemente por efecto de una conjunción o asociación de fuerzas, intereses o normas. En principio es el pueblo el que tiene el poder, y de él procede toda potestad y legitimidad. En determinadas circunstancias y momentos ese poder colectivo se concentra y cristaliza en uno, o unos pocos, pero siempre de forma derivada, delegada y vicaria. Es razonable que alguien delegue y ceda su poder para lograr que de la unión salga la fuerza; y en esa dirección es comprensible que cada uno se someta a ese poder instituido. Lo chocante es que alguien enajene su poder hasta el punto de fomentar que se vuelva contra él mismo; que alguien quiera su propia negación. De esa manera propicia lo contrario de lo que se supone que era la función del poder, o sea, posibilitar con la asociación una mayor prosperidad, libertad ... Lo aberrante es que alguien quiera su daño; más aún que se pueda pensar que se complace en ello. ¿Por qué los hombres ceden tan fácilmente lo que les constituye y aman tan poco su libertad? ¿Cuál es la condición humana si eso es así?

La magnitud de ese desconcierto, queda bien recogida y colocada en un marco aún más amplio, en una frase famosa y repetida del ilustrado Sénancour, que muestra el conflicto pero sin ceder a la resignación:

“El hombre es perecedero. Es posible; más perezcamos resistiendo, y si la nada nos está reservada, no hagamos que eso sea justo”

Ahora se trata no sólo del poder y la sujeción, sino de la vida y la injusticia que es la muerte. La muerte es la forma extrema del sometimiento; y no por casualidad el poder ha tenido como recurso extremo la condena a muerte. El hombre es mortal, pero al mismo tiempo algo en él se opone intensamente a ese destino. Por eso reivindica Sénancour la resistencia como ejercicio de dignidad y antítesis de la servidumbre voluntaria. En resumen, lo escandaloso es que se pueda querer la servidumbre y la muerte; que aparezca en la condición humana junto al deseo de saber no ya un deseo de poder, sino en la conjunción de ambos un placer, un goce en la sujeción y en la autodestrucción.

Aquí podemos decirlo de una forma que nos resulta más próxima y familiar aludiendo sencillamente a la “**servidumbre enamorada**” de la que habla Freud en Psicología de las masas y análisis del yo. (vol. XVIII, p.107). O al “siervo sumiso que corteja el favor de su amo” del que habla en El yo y el ello. (vol. XIX, p.56). En esa experiencia se condensa lo “extraño” del hombre en el sentido de inhabitable, cruel y siniestro. Algo propio, perteneciente a nuestras entrañas, ha sido enajenado y se vuelve “extraño” y destructor para nosotros.

Podríamos resumir, en una retrospectiva tan sintética que resulta simplificadora, la consolidación de la dignidad del hombre en la instauración del lógos. Pero al mismo tiempo esa emergencia del lógos, y del saber y poder correspondiente, aparece ahora, para decirlo en una expresión de Nietzsche, como el momento más altanero en la historia del universo. **Nietzsche** dice retóricamente en Sobre verdad y mentira en sentido extramoral que el momento en el que surgió el lenguaje y el pensamiento fue el momento más deslumbrante de la historia del cosmos, pero al mismo tiempo la situación más falaz, la más engañosa. Lo es por dos motivos al menos. En primer lugar porque la historia que inaugura ese momento, la historia de la condición humana salvada por el saber, es la historia del olvido de la naturaleza. Nietzsche insiste en este texto en el olvido sistemático y la censura de que somos cuerpo y de que el pensamiento es algo en la medida en que pertenece a la condición natural del hombre. Provocadoramente afirma que el pensamiento es para los hombres como los cuernos para algunas especies animales, o como los colmillos para otras; sencillamente un arma al servicio de la vida. Desde ese punto de vista, y es el lado que ahora me interesa retomar, no podemos olvidar que el hombre es un viviente y por tanto una más entre las especies, extremadamente reducida, dramáticamente frágil, probablemente no más duradera que cualquier otra. Pero es ahí donde el pensamiento actúa, y no fuera de ahí. Un segundo elemento por el cual esa pérdida es particularmente grave: el pensamiento no sólo es un dispositivo para olvidar nuestra condición corporal, sexual etc., sino que cuando el lógos pretende ser puro, pretende salvar, el propio lógos se degrada en moneda, en instrumento de mercado. Así el conocimiento universal e intercambiable se vuelve vacío y ciego, sin relieve como las monedas gastadas; y la singularidad de cada individuo queda ignorada. Por eso Nietzsche se pregunta: al final de ese despliegue del saber **¿qué sabe el hombre de sí mismo?** ¿Qué es entonces la verdad y cómo expresa la condición humana?.

El núcleo, el centro ausente de ese orden es justamente la verdad. Precisamente lo que se hace imposible con ese orden es la emergencia de la verdad. La verdad como instauración, como invención, como arte. Por decirlo de otra manera: la fuerza de lo frágil.

En ese sentido, haciendo un juicio sumarisimo de esa historia, podríamos concluir con Foucault que el hombre, ese gran constructo que llevamos muchos siglos intentando levantar, no es más que un fenómeno de superficie, extremadamente frágil y además extraordinariamente pasajero.

En la imagen de Foucault, es sencillamente “**un rostro de arena**” en los límites del mar. Basta que la ola crezca un poco para que lo borre (Las palabras y las cosas México, Siglo XXII, p.375).

Quiero decirlo con otras palabras, por cierto escritas bastante antes que las de Foucault, pertenecientes a unos versos de V. Aleixandre. Resultan bastante significativos ahora que algunos de nuestros congéneres andan por los espacios después de haber llegado a la luna. Decía Aleixandre en un poema de Mundo a solas, escrito entre 1934 y 1936:

*“Sólo la luna sospecha la verdad
y es que el hombre no existe.
Un mar no es un lecho donde el cuerpo de un hombre
puede tenderse a solas.
Un mar no es un sudario para una muerte lúcida”*

Aunque quizás nos disguste la imagen, en estos tiempos de turismo masivo todos tenemos algo de chulo de playa. Justamente por eso conviene recordar que un mar no es un lecho donde el cuerpo de un hombre pueda tenderse al sol. Sófocles lo vio mejor que los playeros de nuestro tiempo: la condición humana se juega paradójicamente en adentrarse en el mar, porque en la playa cualquier rastro y rostro se borra.

Aunque lo que estoy haciendo es esbozar un cuadro muy general y sólo a grandes pinceladas gruesas, espero no sesgar demasiado la impresión. La condición humana se muestra en su grandeza y en sus miserias; y sobre todo en la conexión entre ambas. Vivimos en un mundo espléndido, inimaginable hace muy poco tiempo, pero a la vez increíblemente inhumano. Todo induce a pensar que la solución de separarlo y quedarse con la mitad es ilusoria. Lo preocupante es justamente que de tanta conquista resulte una cierta destrucción del hombre. Una negación del hombre no sólo porque es negado por otros e incluso eliminado, sino también porque es borrado por sí mismo. Tanto que llega a ser difícilmente soportable e incluso a **dar vergüenza ser hombre**.

Creo que una de las manifestaciones más llamativas que podemos encontrar, más tenaces también y más para hacer pensar, es lo que reflejan los relatos sobre los **Campos de concentración**. Y digo una de las manifestaciones más graves, no porque sea más dramática; ya que creo que lo trágico no tiene por qué ser dramático, la tragedia radica en la condición humana en su forma cotidiana. Más graves, digo, porque eso que aparece como una catástrofe, es un final lógico y no una excepción. Es el resultado de todo un dispositivo de los poderes y los saberes que pretendían salvarnos. En la expresión “solución final” hay no sólo cinismo, sino también demasiada lógica. Por ejemplo, el escándalo ante la perversa inscripción que había a la entrada de los Campos de concentración: “**el trabajo hace libre**”, ha inducido a banalizar sus implicaciones y a alejarla de nosotros mismos. Basta leer algunos relatos de presos de esos Campos, de los que no fueron exterminados, para saber hasta qué punto el trabajo les salvó la vida a los más afortunados. Si me permitís ser un poco malévolo y hacer una caricatura, diré que todos compartimos decididamente, cuando aparecen los casos de malos tratos a mujeres por ejemplo, la convicción de que el trabajo hace libres, de que la mujer que tiene trabajo y no depende del marido es mucho más libre. ¿Y no nos hace a todos libres en algún sentido nuestro propio trabajo?

Esa “solución final” puede revolvernos el estómago si queréis, pero no es nada extraño, sino

bastante familiar y previsible. Lo que sucedió dentro de los Campos de concentración no es ajeno a la condición humana. Bastaría una pequeña incisión, una pequeña libertad de lectura, una coma en uno de los títulos de **Primo Levi** para que éste suene como una radiografía del ser humano. Estoy pensando en su libro titulado Si esto es un hombre. Pues bien, creo que el mensaje de Levi es: **sí, esto es un hombre**. Lo que pasaba allí era cosa de hombres. Primo Levi en ese libro narra de manera conmovedora el proyecto de negación de los hombres en un sentido doble: De convertirse en humo, salir por la chimenea, ser quemados, hechos ceniza. Y al mismo tiempo de negación de la dignidad humana, operada incluso por aquellos que sobrevivieron. En una expresión muy plástica, dice Primo Levi: “los campos de concentración eran molinos de huesos”. Me recuerda la expresión que con frecuencia utilizamos todos: “estoy molido”. Quizá haya muchos pequeños, minúsculos, micrológicos campos de concentración en cualquier vida cotidiana.

Al mismo tiempo, y es este contraste el que ahora quiero resaltar, en los Campos de concentración hacía falta ser pícaro. La historia de los campos, por muy solemnemente dramática que parezca, que lo era naturalmente, era también una **historia de pícaros**. En esa situación de extremo peligro, de máxima seriedad, la condición humana estaba en manos de pequeños hombres pícaros, ingeniosos. Hay en las obras de P. Levi, especialmente en Si esto es un hombre y en La tregua, personajes fantásticos, de un instinto, de una habilidad, de una ternura o una dureza e inconsciencia, de una falta de ética también, pero de una humanidad realmente maravillosa. Recuerdo al italiano Cesare, prodigio de habilidad para sobrevivir, tramposo, solidario, frágil, lleno de alegría vital, sombrío a veces, hijo del sol y de la noche. O al griego Mordo Nahum, un tipo duro pero un gran tipo, capaz de negociar con todo sin ética alguna en los negocios, pero exquisito en su rechazo del trabajo servil y del orden impuesto, lobo solitario pero cultivador de la amistad, brutal y conoedor de verdades hondas. O Leonardo, de ilimitada paciencia viril, pero al que no le salvó eso sino la suerte de librarse por tres veces de la cámara de gas después de haber sido seleccionado. O Frau Vita que desbordaba buena salud y cuidaba a los heridos con frenética compasión, pero estaba herida en lo más profundo. Se trata de prototipos de condición humana en situaciones-límite donde las selecciones puritanas las hacen otros y llevan a la eliminación.

Incluso los objetos materiales adquieren en esas situaciones una importancia decisiva y muestran hasta que punto la vida humana, con toda su dignidad, depende de ellos. Se ha destacado con frecuencia en la importancia de los zapatos. Lo que salvaba en los Campos de concentración no era el ser un joven químico prometedor como P. Levi, ni un concienzudo estudiante de filosofía como J. Semprún, sino la suerte de que te cambien la profesión y te atribuyan un trabajo útil allí, o de que te toquen unos zapatos de tu número. La desgracia venía si los zapatos te quedaban pequeños y te rozaban. Ese detalle podía traer el final, porque nadie te iba curar las heridas que se granguenaban. La muerte podía llegar de la mano de algo tan insignificante, tan ridículo como un número inadecuado de zapatos; o una cuchara que te robaban, porque luego no podías tomar la sopa caldosa que daban para cenar. Con estos detalles quiero no tanto hacer un recordatorio y destacar las pinceladas de tonos más duros y más sombrío, cuanto reparar en la necesidad de reconocer la condición humana también en lo más elemental. Con ello quiero destacar que su carácter extraordinario se juega también en lo más pequeño, incluso en lo inhumano.

Me referiré ahora a otro testimonio de una situación semejante, el de **Semprún** en La escritura o la vida. Semprún insiste mucho, y yo creo que es uno de los logros de su libro, en que lo que pasaba en los Campos no era algo excepcional. Era particularmente intenso, pero no más noble ni

más mísero que lo que puede suceder en cualquier vida cotidiana. En definitiva, lo extraordinario estaba allí, en la vida ordinaria. Semprún lo resalta de una manera muy plástica: en los campos de concentración no sólo eran terribles, inhumanos y sistemáticamente eliminadores de lo humano, los agentes de las SS, sino también los Kapos que eran jefecillos de los propios presos. Hay un pequeño Kapo, Nicolai, que no me resisto a recordar. Dice Semprún que era ruso y estaba en el Campo por ser comunista. Tenían, por tanto, lazos fundamentales para poder entenderse. Además Nicolai era el jefe del barracón donde se estaban muriendo dos profesores de la Sorbona que le habían dado clase a Semprún. Él soñaba con que el único rato que tenían libre a lo largo de la semana, los domingos por la tarde, Nicolai le dejara entrar en el barracón donde se consumían Maspero y Halbwachs para poder hablar con dos maestros en ese momento de verdad y horror, como ejercicio de fraternidad en la muerte sobre todo. Semprún hace un canto escalofriante a la dignidad herida de Halbwachs que se moría de cagalera con una lucidez y una nobleza impresionantes. En contraste Nicolai, utilizaba su sombrío poder para negociar con Semprún cuando podía entrar y cuando no. Lo hacía porque ocupaba la posición de “Meister” (maestro o jefe) y sin escrúpulo convertía el saber y el poder en negocio: Esos son tus maestros, pero aquí el jefe soy yo, venía a decir. De mí depende que tú puedas o no estar con quienes te permiten rescatar un resto de dignidad humana, practicar la fraternidad hasta en la muerte en medio de este espacio de inhumanidad. Pues bien, Semprún registra con amarga ironía que más tarde, cuando liberaron el Campo, fue precisamente Nicolai quien le señaló con orgullo la gran efigie de Stalin que acababan de poner a las puertas del Campo. El problema estaba dentro y fuera; antes y después.

En definitiva lo que me interesaba señalar es la relación que existe entre interior y exterior, entre lo extraño expulsado, ominoso, y lo extraño íntimo. Y en medio de esa trama indivisible la diferencia cualitativa entre dignidad y abyección. Lo diré con otro trazo que aparece en ese mismo libro de Semprún. Dentro del campo de Büchenwald había lo que llamaban el “Campo pequeño” reservado a los presos contagiosos y moribundos. La descripción que hace de él habla por sí sola. En especial en las letrinas de ese Campo pequeño los SS no entraban nunca, por lo peligrosas que eran desde el punto de vista sanitario. Un espacio reservado a la muerte. Pues bien, allí se reunían los domingos por la tarde los miembros de la Resistencia, que perduraba dentro del Campo, para animarse, pasarse consignas, resistir y preparar la liberación. En ese espacio inmundo de las letrinas del Campo pequeño **fulguraban los deshechos**. Allí se vivía desgarradamente lo que es la condición humana. Se experimentaba la fuerza del mal absoluto. Y también el increíble vigor y la exquisita dignidad de algunos hombres, pura incluso en medio de los desechos. Eran los hermanos en la muerte capaces de resistir incluso cuando intentan reducirnos a animales heridos, a carne para la chamusquina.

Con todos estos trazos y apuntes quiero subrayar simplemente que la condición humana se caracteriza fundamentalmente por la polaridad, por el extra-orden, por la desmesura; y sin embargo, en medio de eso, por la dignidad ética y la belleza. Toda esa complejidad se expresa en algo que podríamos llamar **desasosiego**, o con un término más familiar, **malestar**. Un malestar que incluso en situaciones límite como los Campos de concentración, no deja de ser inseparable de un exquisito e irrenunciable gusto por la **felicidad**, incluso si la picaresca es el medio para conseguirla. En ese sentido, lo que condición humana requiere y pide es, sobre todo, cuidado. Cuidar la naturaleza humana justamente porque no está protegida, porque es frágil y necesita múltiples cura. Atención y cuidado tanto más delicados y persistentes, cuanto mejor sabemos que nuestros males no tienen solución. Quizá conviene resaltarlo especialmente ahora, en un momento en el que, en mi opinión al menos, por motivos muy justificadores, nos es muy fácil

comulgar con otras modalidades del sueño de solución final; por ejemplo aquellas que se deslizan por la ilusión de una naturaleza armónica, protectora, matriz... , eso que con tanta sutileza a veces se nos infiltra con actitudes, por otra parte muy importantes, como las que tienen que ver con el ecologismo. Como si cupiera seguir pensando que la naturaleza es ella misma benéfica y nos cura simplemente con tal de que la respetemos.

Quiero en mi último trazo simplemente marcar otro acento. La visión que podamos tener del mundo merece, creo que sólo lo merece en un aspecto, una calificación sombría. Una de las salidas que en la historia se han ejercitado, y que probablemente todos tenemos la tentación de practicar con más facilidad, es especialmente perversa y consiste en echarnos la culpa. Su mensaje puede reducirse a esto: la naturaleza es buena, los malos somos nosotros. O dicho más brutalmente: el hombre es un error de la naturaleza y por eso hierra. !Qué otra cosa va a hacer si desde el principio no ha hecho más que cometer errores!. Insisto, se supone que la culpa la tiene el hombre. En consecuencia, sólo si ese error puede ser subsanado, si él es capaz de curarse de él, si vuelve a encontrar su lugar, si se acomoda, tendrán sus males remedio, curación.

Para entender un poco más de la condición humana me parece imprescindible, en otro plano, tener en cuenta también, lo que Martha Nussbaum, ha llamado “la **fragilidad del bien**” y que es el título de un libro suyo francamente interesante (La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega Madrid, Visor, 1995) . Lo que quiero decir con esto, sintetizando mucho las cosas, es básicamente lo siguiente: si en la condición humana hay algo malo, algo que nos hace mal, algo que padecemos, no es simplemente porque hagamos las cosas mal, es porque la naturaleza de las cosas no es buena. En contra de lo que nos gustaría porque así sería todo más fácil, el Ser no garantiza el Bien, el cosmos implica desórdenes que nos hacen daño, no basta seguir las leyes de la naturaleza para que resulte un bien pleno. **La naturaleza es natural, pero no buena**. No basta ser fiel a la naturaleza, incluida la propia, para ser bueno. No todo lo natural y lógico es deseable. Tampoco cura por sí misma, ni soluciona todos los problemas que ella misma comporta. Menos aún es ética en el sentido digno o noble.

Quiero destacar dos cosas: Por una parte, el hombre es un elemento de la naturaleza, un microcosmos dentro de un macrocosmos surcado de tensiones y conflictos, dotado de un orden que no es armónico y sí inestable. Eso implica que no sólo el hombre está desgarrado, no sólo él experimenta choques y sufre las consecuencias. En su caso todo ello se vive como sufrimiento, inquietud, desasosiego ... La idea de un orden natural armonioso es una ilusión humana y antropomórfica. El huracán Mitch es perfectamente natural, es explicable, obedece a leyes normales; pero no creo que nadie tenga la tentación de decir que es bueno. La naturaleza no se cuida especialmente de nosotros.

En segundo lugar, respecto a la propia, pequeña naturaleza humana, hay una experiencia que me parece crucial en lo que en buena parte he ido recordando y sugiriendo antes: El remedio para nuestros desasosiegos estaría, según las líneas maestras de nuestra cultura, en el poder del saber, en el poder taumatúrgico del saber, en las insospechadas posibilidades de la ciencia. Pues bien, un elemento que no podemos tachar de nosotros mismos es la impotencia de la verdad, la experiencia de la impotencia de la verdad. La verdad no hace libres, ni la verdad directamente resuelve y remedia los males. Hace otras cosas quizás muy interesantes, pero no éstas en el modo y grado que necesitamos. Recordaré simplemente un problema tal como se le planteaba a los griegos. Aristóteles, por ejemplo, encuentra extraordinariamente seductor pero al mismo tiempo sospechoso el ideal platónico del Bien como Idea suprema. Afirmado ese bien pleno y universal,

lo que a nosotros los humanos nos corresponde es hacer es hacer las cosas bien. Y si hacemos todo lo que tenemos que hacer, el resultado será feliz, será el bien completo. El bien absoluto depende de que no cometamos errores, de que no seamos malos. Pues bien, el sesgo que introduce Aristóteles es tan sencillo como advertir que el bien para los humanos es un bien humano. Y por tanto el bien de los humanos no puede serlo si no es bien de cada uno y un bien a la medida de la condición humana. Un bien que pasa por los afectos, por el pathos; es decir, un bien que nos hace padecer al mismo tiempo. Para nosotros el bien pasa por relaciones que pueden herirnos, implica actuar en esa desmesura constitutiva que nos engrandece y desazona. Esa es la condición que nos permite buscar la vida buena, construir cierta dignidad y felicidad.

En ese sentido, lo trágico no es un error, ni un exceso de la condición humana. Lo trágico está en el fundamento, y más que en el fundamento en la vertical de nosotros mismos, en la fuerza que sostiene la dignidad entre los hombres. Si es especialmente interesante remitirse a la tragedia es porque en la tragedia hay algo de la verdad de la condición humana, y en particular de la verdad de la ética. El hombre es sorprendente y extraño, terrible y sublime y por eso frágil, admirablemente humano. La bondad está herida por la realidad misma. Frágil, por tanto, por virtud y no sólo por defecto es el hombre. De ahí que la fragilidad del bien sea al mismo tiempo la nobleza humana. Porque pienso que algo de esto es cierto, respondo afirmativamente a la pregunta ¿curar es posible, es deseable?. Sí, **de lo extraordinario, frágil y arriesgado hay que cuidar**. Es propio de la inquietante condición humana hacerlo. Necesitamos hacer el bien, necesitamos que nos lo hagan bien. El bien es frágil, pero necesario y querido, aunque doloroso.

COLOQUIO

Armando Ingala: Sé que el pedido es para otra conferencia, pero me gustaría que nos dijeras algo más acerca del mal ya que el bien parece tener definiciones, y porque en la condición humana, por lo menos en un sesgo importante por lo que has planteado, tiene que ver con el mal en su raíz. El bien casi puede ser definido, es más difícil definir el mal en todo esto. Sólo sugerirte que nos des algunas líneas para trabajar un poquito más el mal.

Eugenio Fernández: Lo que a mí me resulta más incitador es no perder la medida humana. Lo que podamos llamar **mal** debe tener que ver algo con nuestra propia condición, con lo que nos pasa y lo que hacemos. No absolutizar el mal. El mal es lo que hace daño, lo que nos malea. Al mismo tiempo me parece necesario tener en cuenta nuestra desmesura a la hora de abordar el problema del mal. No conviene hacerse la ilusión de que si todo lo hiciéramos bien el final sería bueno. Desgraciadamente el bien tiene consecuencias malas; a veces incluso conduce a lo peor. No hay armonía que garantice que del bien sólo salga lo bueno y del mal sólo salga lo malo. También sucede a la inversa. El orden no es discriminador en ese sentido. En consecuencia, lo malo no es algo que podamos conjurar puritanamente a fuerza de ir haciendo limpieza, dietas, curas. Eso no significa, sin embargo, que nos sea indiferente.

El **mal** tiene la desmesura propia de la condición humana. Tiene incluso el carácter absoluto y **radical** de la realidad misma. En ese sentido está vinculado al caos. En ambos aspectos, no es negociable, ni administrable. No se trata sólo de algo que afecta a determinados comportamientos no ajustados a la ley, que requieren corrección y reparación. El mal está más allá de cualquier ajuste o desajuste; radica en la imposibilidad de un ajuste completo. Es decir, el

mal es tan radical como nuestra propia libertad, que es como decir nuestro propio deseo, nuestra propia condición. En ese sentido, a partir de Kant y de Schelling se habla de “mal absoluto” para destacar que recorre la realidad desde su fundamento y es inseparable de sus posibilidades. El mal que experimentamos en nosotros tiene medida cósmica. No basta ser buenos ciudadanos, llevar hábitos de vida saludable y ser muy honestos para que el mal desaparezca de nuestras vidas. Es más, diría incluso que afortunadamente existe el mal. En los Campos de concentración habría sido aún peor si algunos hombres no se hubieran permitido la licencia de ser malos, de vivir y actuar más allá de la moral y de las normas del buen comportamiento, entregados y atentos denodadamente a sobrevivir y a practicar la fraternidad incluso en la muerte. En cambio el otro mal, el de aquellos que aniquilaban la condición humana no solo quemando hombres, sino también haciendo que los que sobrevivían se sentirían ellos mismos avergonzados de su propia condición, eso tiene algo de inhumano.

Me preocupa especialmente el riesgo, en el que yo mismo estoy cayendo, de oscilar entre un extremo y otro. Es decir, según para que sea apelar al mal como cosa de medida humana, el mal al que podemos tomarle la temperatura y saber qué grado tiene; o a ese otro mal absoluto, radical, ineliminable. Por muy alejados que parezcan, tienen al menos un vínculo común, el de constituir la condición humana. Ambos forman parte de nuestra propia manera de ser y en ese sentido probablemente en la magnitud del mal podemos ver de forma más visible que en otros campos la magnitud de la condición humana, es decir, lo desmesurados que somos. Un buen ejemplo es el de la servidumbre enamorada. ¡Qué cosa más perversa, y al mismo tiempo más normal y más necesaria para subsistir que amar incluso a los amos!.

c.-la condición humana es en esta cultura o en una sola cultura y matizaba que no se hablaba de la naturaleza humana, esta diferencia quiero que la matices un poco para no sobreentenderla

E.F.- Sí, tienes toda la razón. Hablar de “la” condición humana es como hablar “del” hombre. Son licencias que uno se permite por comodidad, por economía de tiempo, pero desde luego nada inocentes. Habría que hablar como mínimo de “**las**” **condiciones humanas** que son multiculturales, multiétnicas, femeninas, masculinas... . A lo que me refería básicamente, por lo menos en lo que tengo conciencia, con esa distinción entre “**naturaleza**” y “**condición**” es al hecho de que en nuestra tradición cultural la naturaleza aparece como lo dado fijo, seguro y, en virtud de ello, como patrón al que ajustarse, de suerte que si se hace eso está asegurado el equilibrio y el bienestar. Eso supone que lo natural es bueno y comportarse naturalmente o seguir la propia naturaleza no tiene por qué ser malo, ni hacer daño. Luego vendrán los distinguos y los matices, pero ahí hay un aval básico. La naturaleza es una salvaguarda, nos protege. Pero si la humanidad, por lo menos en la cultura occidental, ha buscado ese otro hogar construido por el logos y el arte, es porque ha experimentado el desajuste y el malestar de esa “madre madrastra” que es la naturaleza. Pero al mismo tiempo que ha percibido que entre el logos que es el hogar que se pretende construir y el hogar matricial del que venimos, por muy expulsados que hayamos sido, hay alguna familiaridad. Hay alguna alianza a fin de cuentas. Lo que quiero señalar es que es uno de los elementos puestos al descubierto y en los que más incisiones va produciendo la cultura occidental de los últimos siglos. Ese supuesto de que la naturaleza nos protege es cada vez más cuestionable. Tenemos también la experiencia de lo contrario.

El término “**condición**” pone de relieve otro aspecto. Las condiciones son siempre hipótesis, son siempre suposiciones y por tanto sólo se dan en la media que son “puestas”. Lo extraño del

hombre es que él mismo tiene que poner su condición. Pico de la Mirandola lo decía de una manera más plástica: el hombre tiene que ser arquitecto de sí mismo. La extraña condición humana es que el hombre se hace así mismo; y, por tanto, se expresa en una paradoja: es una condición de sí mismo. La condición humana tiene algo de infundado, de abismal; se sostiene en un fondo que no es firme. Eso no significa que no sea maravillosa, ni siquiera que no sea bella, mucho menos que no sea digna. Quiere decir fundamentalmente que es autopoiesis y se levanta sobre sí misma. Juego con ciertas connotaciones existentes entre “condición” y “posición”. Las condiciones hay que ponerlas activamente, sólo así hacen posible y pueden ser supuestas. A diferencia de la naturaleza que nos es dada y parece que nos justifica, la condición nunca nos justifica y hay que dar cuenta de ella, nos hace responsables. Requiere que juzguemos, de modo similar al juez que no puede presuponer que la ley sea incondicionada y automática, sino que asume que es puesta por alguien y para algo. No podemos hacer la economía del sujeto, porque no podemos dejar asumir nuestra propia condición. En consecuencia, aunque profundamente relacional, nuestras acciones y nuestros juicios deben ser autónomos, no heterónomos. No nos legitima la naturaleza, sino nosotros mismos en la medida en que somos capaces de dar razón ante nosotros y ante los demás de nuestra relación con la naturaleza y de lo que la naturaleza es para nosotros.

Susana Carro: Yo quería preguntarte si podrías matizar, me parecía que hacías una distinción entre verdad entre saber como logos y verdad, que entiendes por verdad como distinto de saber.

E.F. – Según una expresión tradicional, conocida por todos, **la verdad** predominantemente quedaría configurada como adecuación. Consistiría en la adecuación del pensamiento a las cosas; es cuestión de ajuste, adaptación y derivadamente normalización. Una proposición es verdadera cuando se atiene a la realidad y la reproduce fielmente. Por ejemplo, una lectura es verdadera si se atiene al texto canónico y no introduce arbitrariamente nada, sino que todo lo que se contiene en ella es medido por aquel. Una narración es verdadera cuando refleja fielmente los hechos mismos que son su patrón. Justamente el problema que a surgido en el propio ámbito del saber es que cuando hablamos de las condiciones, de los fundamentos y principios la adecuación no tiene sentido. Cuando nos colocamos en la posición que nos es más propia, en esa que es difícil habitar pero de la cual no podemos salir, en la condición de sujetos activos y creadores, entonces la adecuación aparece como algo derivado. Nietzsche dice en el texto al que aludí que la verdad es ante todo invención; es decir, la verdad es radicalmente creación, algo que se pone como base. Es literalmente “hipotética”. Y se pone también como un experimento o una prueba, o sea, para dar lugar a experimentos mentales y para ser puesto a prueba con sus efectos. La verdad de algo depende de lo que es capaz de dar de sí, antes que del ajuste a un canon. Verificar no es simplemente medir la adecuación, es “hacer verdadero”, producir verdad. Pero para producir verdad hay que explicar o desplegar, y por tanto, en cierto sentido, transpasar los límites ya conocidos. Eso implica que nosotros mismos afirmamos y sostenemos los criterios que nos permiten juzgar razonadamente, a la vez que tenemos que juzgar sobre las condiciones de nuestro propio juicio. En ese sentido queda siempre condicionada, es siempre una conjetura y una promesa, es decir, una “pro-posición”. Un lanzamiento, un envite y un regalo. Un envío arriesgado porque la flecha puede perderse y quedar sin sentido o incluso errar el blanco; pero también puede clavarse en otro, removerlo y despejarlo o sólo herirlo y desasosegarlo. Lo que no es la verdad es indiferente e inofensiva.

(Texto para uso interno)

Eugenio Fernández G.

