



Literatura y Lingüística

ISSN: 0716-5811

literaturalinguistica@ucsh.cl

Universidad Católica Silva Henríquez

Chile

Andrés Roig, Arturo

La condición humana: desde Demócrito hasta el Popol Vuh

Literatura y Lingüística, núm. 14, 2003, p. 0

Universidad Católica Silva Henríquez

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35201417>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La condición humana: desde Demócrito hasta el Popol Vuh

Arturo Andrés Roig

Vamos a ocuparnos en esta exposición de la "condición humana", asunto del que tan sólo desarrollaremos, una primera parte, siguiendo un itinerario que hemos trazado desde Demócrito hasta el Popol Vuh. La otra ruta que hemos trazado y que va desde Rousseau hasta el Ché Guevara, la hemos de dejar para otra ocasión por falta, lógicamente, de tiempo.

Con la expresión "condición humana", que esperamos poderla caracterizar satisfactoriamente, hemos de aclarar desde un primer momento, que no pretendemos regresar a un clásico y antiguo tema de la "naturaleza humana", ni tampoco al más moderno y relacionado con él y que se ocupa del "lugar", la "ubicación", el "escalón", el "estrato", en fin, el "puesto" del ser humano en el medio cósmico, animado e inanimado en el que le ha tocado aparecer. Tanto la crisis de los esencialismos, por un lado, así como la fuerza con la que el despertar de lo ecológico ha adquirido en nuestros días por motivos más que alarmantes, nos obliga, digámoslo así, a repensar la problemática antropológica desde otras categorías. Y una de ellas es, sin duda, la de "condición humana".

Y ya que vamos a prestar atención a este asunto, convendrá que comencemos preguntándonos por el contenido semántico de la palabra "condición" (condition, Bedingung), notablemente rico y complejo. A nuestro juicio mostraría tres núcleos:

1. Es algo que debe estar dado para que otra cosa o situación sean posibles

En este sentido es sinónimo de "requisito"; y, muy próximo a este término y dentro del vocabulario del mundo notarial o legal es homólogo de "cláusula": aquello que se ha de cumplir para que sea efectivo un contrato; es, además, equivalente a "circunstancia", tomando el término como todo aquello que nos rodea y hace posible nuestro "estar en".

En este primer núcleo semántico se hace referencia, pues, a lo indispensable para un acto (requisito); a las disposiciones de un cuerpo legal (cláusula sine qua non); a un datum lógico-trascendental (en el sentido filosófico de "condición de posibilidad"); o una serie de factores o de cosas externas que integran nuestro mundo circundante de modo mas o menos indispensable y permanente (circunstancia ineludible).

2. Es un modo eventual de ser o estar, actual o posible

Dentro de este núcleo semántico es sinónimo de estado (i.e. estar sano o enfermo); de situación (vivir en la riqueza o en la pobreza); o de posición social (noble, plebeyo).

3. En fin, es equivalente a "modo de ser" constitucional o permanente

Así, dentro de este tercer núcleo resulta sinónimo de carácter (hombre de personalidad fuerte, débil); de índole, en el sentido de cualidad congénita (generoso, egoísta); de calaña (perverso, malvado, degenerado); de temperamento (colérico, flemático), en fin, de naturaleza (mortal, racional, irracional).

Todos estos últimos sentidos no se refieren, pues, a lo que debe estar dado previamente (sentido 1); ni lo que se es o en lo que se está eventualmente (sentido 2), sino más bien, lo que se es (sentido 3).

Así, pues, la expresión "condición humana", si tenemos en cuenta los tres núcleos semánticos señalados, incluye el concepto de "naturaleza humana", mas también lo excede. ¿Cuál debería ser nuestra actitud ante esa diversidad de sentidos? ¿Hemos de elegir uno, como el que expresa lo humano paradigmáticamente y hemos de dejar de lado los otros como "insignificantes?"

Aquí entran en juego categorías como las de lo "intrínseco" o lo "interno" (la "naturaleza", por ejemplo; y lo "extrínseco" o "externo" (así como puede entenderse la "circunstancia". Y, más allá de exigencias definicionales ¿no será que no hace falta definición alguna? En efecto, cuando alguien le preguntó a Demócrito qué es el ser humano, respondió: "...el hombre es aquello que todos sabemos" (Diels. *Fragmente der Vorsokratiker*, 165). ¿Qué alcance darle a esta afirmación? Por de pronto, nos está diciendo que somos nuestra realidad inmediata de la que por eso mismo tenemos conocimiento. Pero, ¿qué es lo que "sabemos todos?" La pregunta deja abierta infinitas respuestas, o algunas pocas, pero también ninguna. Tal vez hubiera sido más acertado afirmar que es lo que todos no sabemos, o aquello de lo cual no tenemos una respuesta firme, a no ser que nos sintamos colocados en el universo por una mano divina que nos da la respuesta. ¿Cómo hubiera respondido un judío? Pues, remitiéndose al Génesis. Es "lo que todos sabemos". La afirmación está suponiendo entonces un discurso compartido. Todos los mitos de origen se ocupan de responder a la pregunta y enunciar el discurso "que todos sabemos". Pero ¿qué sacamos con eso? Que el ser humano es un ente que requiere saber de sí algo y que ese algo lo recibe como discurso que integra su propia comprensión.

Borges en uno de sus poemas de su libro Historia de la noche nos habla de "...los enigmas de la curiosa condición humana" y nos recuerda una afirmación de Shakespeare que es paralela, en cierto modo, a la del filósofo de Abdera. ¿Qué soy yo? Pues "the thing I Am", mas, en este caso, "la cosa que soy" no se presenta como un saber compartido, sino que se trata de un saber subjetivo, el de mis recuerdos y, tal vez, saliéndome de mi absoluta intimidad sea lo que otro es en su sueño:

"soy el que no conoce otro consuelo
que recordar el tiempo de la dicha
Soy a veces la dicha inmerecida.
Soy el que sabe que no es mas que un eco,
El que quiere morir enteramente.
Soy acaso el que eres en el sueño
Soy la cosa que soy. Lo dijo Shakespeare....."
Obras completas, Emecé, Bs. As., 1997, III, 195-197

De este modo, si en el caso de Demócrito era un saber compartido, en el dramaturgo inglés, tal como lo lee Borges, es un saber tautológico constituido por mi recordar. En los dos casos, el recurso lógico definicional resulta superfluo. ¿No será que las definiciones son verdaderos "lechos de Procusto?".

Como se verá mas adelante nuestro interés y por las razones que daremos, apunta en este momento al saber de los estoicos. Por algún motivo, aunque resulte paradójico decirlo, dieron el "giro lingüístico" en la Antigüedad Clásica. Pero antes, veamos como ha sido planteada la cuestión en Aristóteles, a quién se lo mira como el padre de las definiciones por esencia o sustancia.

Pues bien, si queremos ser justos debemos decir que, a pesar de su esencialismo, la respuesta del Estagirita es indudablemente rica. No solo la sustancia (esencia) "hombre" es presentada con notable vivacidad, sino que señala otros aspectos que a su juicio no pueden dejarse de lado, aún cuando se aproximen a la categoría de lo posible, tal como apretadamente lo veremos.

Por lo pronto en el célebre primer libro de La Política hay una gradación de definiciones que no puede descuidarse. En efecto primero dice que "el hombre es por naturaleza un animal político"; luego, como algo que conforma a esa naturaleza dice: "que el hombre es el único entre los animales que posee lenguaje" (éjein lógon). Que la palabra lógos significa en ese preciso texto lenguaje y no razón, lo prueba la distinción que establece en ese momento entre el "lenguaje humano" y el "animal", en relación con la expresión de los sentimientos de placer y de dolor; para

concluir, por último, que ese lógos no solo se dé en relación con los sentimientos, sin evidentemente ya, en el caso de los seres humanos, "también respecto de lo justo y de lo injusto", momento en el que el término lógos es tanto lenguaje como razón (Política, I, 2, 1253 a-b).

La tradición ha divulgado luego todo ese proceso definitorio tan interesante, reduciéndolo a lo que sería su último momento definicional: "el hombre es un animal racional", con lo que se oscurece el sentido originario del tipo de racionalidad en la que pone el acento Aristóteles y que es una sola cosa con el lenguaje: se trata de una razón intersubjetiva o comunitaria.

A esto se ha de agregar que así como la razón es definida desde el lenguaje, tampoco se ha dejado de lado la corporeidad. El ser humano es siempre animal aún cuando se diferencia de los restantes animales, cuestión que es de particular importancia, pues, más de uno de los accidentes que el mismo Aristóteles señala en relación con la sustancia, tienen que ver con el cuerpo más que con la razón.

Si a todo lo que hemos señalado agregamos ahora que si hay en Aristóteles una deducción de las teorías, ella no es inicialmente lógica, sino semántica. A propósito de esto recordábamos en un trabajo anterior nuestro la genialidad y el profundo sentido de lo empírico que guiaba a Aristóteles para quien la determinación de las categorías fue inicialmente una cuestión planteada desde un punto de vista semántico y las categorías, en cuanto formas generales o básicas de atribución, no fueron deducidas de la estructura judicativa de un modo meramente lógico, sino señaladas desde las proposiciones "últimas" que se pueden enunciar no de algo cualquiera, sino de un ser humano que es el ejemplo en el que se insiste en el Tratado de las categorías, aun cuando más tarde se extienda la pretensión de categorizar todo ente. Lo dicho – terminábamos diciendo– revela el sentido antropológico con el que aparecen tratadas las categorías en su primera aparición histórica sistemática y cuyos ejemplos, los que en este caso pone el Estagirita, no son de ninguna manera ajenos a un enfoque semántico (Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, Córdoba, 1988, III, 1448).

Hay todavía otros aspectos definicionales del ser humano señalados por Aristóteles. En efecto, poseemos algo que igualmente nos distingue y de tal modo que con esta otra cualidad se abre nada menos que la posibilidad de la metafísica o del conocimiento en general: el deseo de saber, y no por cierto en un nivel de animalidad, sino como lo muestra en las célebres palabras con las que se abre el Libro Primero de la Metafísica como inquietud propiamente humana diversa de la mera curiosidad animal ajena al preguntar por las primeras causas y últimos principios.

Estamos, pues, ante "un deseo propiamente humano" (Ética a Nicómaco, 10, 8).

De todos modos, en la medida en que los entes pertenecen en un sentido fuerte a la sustancia (hypokéimenon) o son, antes que nada sustancia, sólo ellos poseen propiamente "esencia" (ti estin), mientras que las realidades accidentales (o los accidentes que les acaecen a las sustancias) no poseen per se, esencia. Los accidentes únicamente tienen razón de ser en vistas de la sustancia de la cual son modos o manifestaciones. La esencia, es, pues lo que constituye profundamente una cosa. Y conocer un ente, el ser humano, por ejemplo, según sus accidentes (tá symbebekóta), es decir, según algo que puede o no pertenecerle o dársele (como es, por ejemplo, el deseo de saber en el sentido indicado en las páginas iniciales de la Metafísica) es colocarse en el plano de lo posible, no de lo necesario. La posibilidad de los accidentes lo es sólo respecto de la sustancia. Con lo que el sustancialismo venía en Aristóteles a cerrar las posibilidades definicionales que es, justamente y tal como lo veremos, lo que reclamaban cínicos y estoicos (Cfr. Suzanne Mansion. Le jugement d'existence chez Aristote, Louvain, I.S.Ph. , 1946, cap. "La Science: connaissance de l'essence", p. 43 y sgs.).

Y había algo en el Maestro del Liceo, que no es poca cosa y que ponía en dificultades la teoría de la esencia. En efecto, eso de que los seres humanos son "rationales", más allá de los interesantes matices con los que se habla del asunto y que pareciera, además, apuntar a lo universal y necesario, aparece escandalosamente quebrado por la firme creencia de que había esclavos "por naturaleza", vale decir, en función de una determinada esencia que no es, justamente, aquella de la que gozaban los seres propiamente humanos. Y a ellos se agrega la mujer, la que tampoco es equiparable al varón –en particular a ciertos varones, los propietarios y que ejercían, además, el poder familiar y el ciudadano y que expresaban acabadamente el paradigma de lo humano. Ante la solidez de la definición y de sus excepciones establecidas a partir de lugares establecidos culturalmente de modo insalvable. ¿No habrá otras vías definicionales? La pregunta fue respondida por cínicos y estoicos mediante un rechazo con lo que anticiparon la misma actitud que veremos en el Padre Bartolomé de Las Casas quien decidió despedirse de Aristóteles.

Aquellas escuelas del Hellenismo mostraron que la realidad humana es tan compleja que ha de ser abordada desde aspectos que parecieran serle accidentales y, más aun, que la accidentalidad es algo tan válido definicionalmente como la esencialidad, por lo mismo que no son tan extrañas la una cosa y la otra tratándose del ser humano.

Por de pronto, los cínicos, en polémica con Platón rechazaban el saber de esencias –Diógenes le decía al Maestro de la Academia: lo que yo veo es una mesa y un vaso, pero no veo la "meseidad" ni la "vaseidad"– y sostenían que la definición no se puede enunciar apelando al *tó ti ésti* (al "qué es" de la cosa), sino que hay que atender a las desigualdades o a las relaciones que podríamos llamar "externas", es decir, las "cualidades" (*tó poión*).

Conviene aclarar aquí que en el lenguaje aristotélico el *tó ti ésti* expresa la categoría de sustancia (o esencia), lo que el Estagirita denomina *tó hypokéimenon*, mientras que el *tó poión* es una de las categorías con las que se expresa en él lo accidental y que implicaba un cierto intento de rescatar lo individual ante lo universal que siempre fue, sin embargo, lo propiamente científico (Cfr. Diógenes Laercio, Vida de Diógenes el Cínico, VI, 24).

Veamos ahora lo que decían los estoicos:

"La definición (*hóros*) es, como dice Antípatros en el primer capítulo de su libro *Acerca de las definiciones* (*Perí hóron*) una palabra (*lógos*) (que es perfeccionada) desenvolviéndola, o como dice Crisipo (en su libro del mismo nombre), es la propia acción de explicar (de desplegar). La descripción (*hypographé*) es un discurso (*lógos*) que lleva hacia las cosas desde sus improntas (huellas)". Diógenes Laercio, Vida de Zenón el Estoico, VII, 1,60.

Pues bien, si por semántica entendemos el estudio de los contenidos mentales de una palabra, a saber, su contenido significativo; y por semiótica, la consideración de los significantes que portan aquellos sentidos, es decir, las palabras, los estoicos se anticiparon en esos terrenos notablemente.

Lo interesante que muestra la definición tal como la entienden Antípatros y Crisipo, se encuentra en que es para ellos, primero, una "descripción" (*hypographé*) de improntas, huellas o marcas vistas como tales (*typodós*), lo que constituye el plano semiótico; y luego, un "desarrollo" o "explicación" de los sentidos o significados y que viene a ser el plano semántico.

De esta manera, semiótica y semántica han desplazado a la metafísica y, por lo tanto, la cuestión de lo necesario y lo contingente, de sustancia y accidente, ha pasado a un segundo plano. Se abren así las puertas para un reconocimiento de lo que para una definición sustancial era lo contingente y, por lo tanto, lo no significativo. Ahora se reconocen contingencias que pueden ser definitorias y que no solamente se ha de tener en cuenta lo que los seres "son" esencialmente, sino lo que podrían ser, aún cuando no lo alcancen jamás.

Ante los contenidos que están dados en el lenguaje como fruto de una acumulación de experiencias (el "tesoro de la lengua"), estos filósofos optan, no por el "que es la cosa", sino por el modo como tengo experiencia de la cosa, fijándose en sus "improntas" o "señales": no lo que "es" sino las marcas que deja tras de sí, en pocas palabras, sus modos o formas de objetivación, palabra en la que entra toda la cultura humana.

Así, pues, no se trata de lo que es intrínseco (la esencia), sino lo que se manifiesta en una relación de exterioridad. De alguna manera el acercamiento a lo humano se historiza –aun cuando esto sea totalmente extraño al pensar estoico– en cuanto que aquellas "improntas" si bien no muestran ni tienen la "solidez" de la "esencia", pueden ser modos personales de ser de individuos o de sociedades.

Otro aspecto que surge del texto de los estoicos se relaciona con la oposición "actual/potencial". En efecto, la esencia frente a los accidentes es lo "actual", lo que esta "en acto", mientras que estos últimos se dan en el marco de la "posibilidad", cuestión que deja abiertas las puertas a la comprensión de lo humano desde las categorías de lo "posible" y lo "contingente" (dynaton), con lo que no ponen en duda la relación "sustancia/accidente", sino el peso ontológico absoluto que se le otorga a la primera.

Han quedado así, pues, señaladas algunas de las diferencias que pueden establecerse entre "naturaleza humana" y "condición humana". Veremos ahora otros matices no menos interesantes expresados por San Agustín algunos siglos más tarde. En su libro Confesiones la cuestión de la pregunta por el ser humano se abre decididamente hacia lo que más tarde será entendido precisamente mas como "condición humana" que como "naturaleza", entrando la categoría de contingencia a jugar un papel decisivo.

En la medida en que San Agustín parte de la relación "creatura/creador", hay una condición previa indudable: algo debe estar dado para que seamos posibles, concretamente, un creador del cual dependemos; y, en la medida en que los designios últimos del mismo nos resultan inescrutables, nuestro estado o modo eventual de ser se mueve entre la angustia y la esperanza o, en fin, estamos por lo mismo que entes creados, sujetos a la caducidad y nuestra naturaleza no es ajena a la necesidad, en el sentido de la muerte.

Hemos dibujado en pocas palabras la "condición humana" que ha sido caracterizada como "creacionista" y que hará de centro de la concepción

religiosa que ha caracterizado tanto al mundo judeo-cristiano como al islam.

Surge en aquellas Confesiones no tanto la inquietud por la esencia, como la angustia por la existencia. De ahí que San Agustín introduzca al lado de la pregunta "¿qué soy?", la otra que apunta a mi propia e individual identidad, mi situación existencial: "¿Quién soy?". Recordemos que esta inquisición se la había hecho Demócrito.

Pero veamos como se desarrolla, ahora, en San Agustín: "¿tú quién eres? Y me respondí: soy hombre" (Libro X, cap. VI); "¿Y qué soy yo Dios mío? ¿qué ser y naturaleza es la que tengo?" (Libro V, cap. XVII). La primera pregunta ya deja ver una de las dificultades del tema, pues, San Agustín dice "me respondí", es decir, soy yo mismo quien pregunta por mi mismo y me respondo. Hay una interiorización de la problemática que se transforma en algo particularmente íntimo.

Mas he aquí que en esa interiorización se pone de manifiesto de modo muy claro algo que no había aparecido antes: soy a la vez sujeto y objeto de la pregunta, un sujeto que se pregunta mirándose, si tal cosa es posible, como objeto:

"Yo confieso, señor, que hallo aquí bastante dificultad, y la experimento en mi mismo, pues me cuesta mucho trabajo entenderme a mí mismo..." (Libro X, cap. XII).

¿En qué reside el problema? Pues en que la pregunta "¿qué (cosa) soy?" parece que el interrogador toma distancia de sí, se trata de definir como "objeto" y, además, intenta hacerlo eliminando en lo posible toda valoración de ese objeto. Mientras que en la pregunta "¿quién soy?" se trata inevitablemente de un preguntar acompañado de un juicio de valor. ¿Soy, como decía Pascal, "una caña pensante?", ¿una brizna de paja que razona? Un ser que parece que vale, pero a la vez que no vale, que es grande y a la vez insignificante, todo lo cual implica juicios de valor. Y ya sabemos que esos juicios han planteado la cuestión de si son válidos científicamente, si bien filosóficamente no se los puede ignorar y son de la más absoluta importancia.

La distinción del esencialismo aristotélico entre sustancia y accidentes ha perdido distancia, pues, soy tanto mi posible ser sustancial al que no alcanzo a conocer, como mis accidentes, con lo que la pretensión de responder por mi "naturaleza", a más de difícil resulta estrecha. Estamos ante una esencia, si se quiere seguir con el planteo clásico, mas, inserta en la existencia y, por eso mismo sujeta a una contingencia radical que le resta fuerza colocando a su lado una angustia. Por donde San Agustín realiza una hypographé, una descripción sobre la base de lo que bien podría entenderse como "huellas" del acto creador.

Esta tradición en la que el esencialismo pierde fuerza, habrá de ser retomada en una época de particular significación para el destino de nuestra América: el Renacimiento. Pico della Mirándola en Italia, Fernán Pérez de Oliva en España y Miguel de Montaigne en Francia habrán de ocuparse de modo expreso en la problemática de la condición humana. De paso hemos de decir que la necesidad de enriquecer la antigua visión esencialista, no fue tanto por causa de Aristóteles como de las sucesivas escolásticas.

Pues bien, la antigua tradición del Demiurgo o Artesano que fabricó al ser humano, anticipo del creacionismo que podemos leer en Platón, se conectó con la tradición bíblica judaica de un Dios creador no ajeno asimismo a una función artesanal. En ambos casos se procedía sobre la base de un modelo. Por cierto que una concepción modélica podía generar un esencialismo, tal como se produjo, pero también una conciencia de perplejidad ante el modo como habíamos de asumir nuestra condición de entes modelados, frente a un fabricante-modelo inescrutable. Esta tendencia que es la de San Agustín habrá de concluir en el siglo XVII en el Deus absconditus de Pascal y, paralelamente, como lo observa Ernesto Cassirer en su Antropología filosófica, en un homo absconditus. Vale decir que la pregunta "¿qué es el hombre?" y "¿quién soy yo?" se resuelven ambas en incógnitas existenciales.

Pico della Mirándola y Fernán Pérez de Oliva reformulan esta tradición. Afirman que el ser humano fue creado por la divinidad, pero a diferencia del resto de la creación, es generado fuera de todo modelo. Con ellos se termina lo que podríamos llamar justamente "tradición modélica". Por cierto, ambos cayeron, era inevitable, en la acusación de herejía.

El ser humano ha de construirse a sí mismo sobre la base de un prototipo que el mismo habrá de dibujar o proyectar y, además, proponérselo. La responsabilidad moral y conjuntamente el uso de la libertad alcanzan de este modo una de sus expresiones más radicales.

Si el aspecto sustancial del ser humano le venía del modelo sagrado a cuya semejanza había sido modelado, ahora ese aspecto quedaba sometido a lo eventual y la "naturaleza humana" se presentaba como una contingencia más, feliz o no, pero contingencia y se había de dibujar en ese ser, no cabía otra cosa que regresar desde otro planteo, a la hypographé de los estoicos, en una descripción en la que no regía la oposición radical entre esencia y accidentes y, por lo tanto, a la definición sustancial de las escuelas (Cfr. Nuestro libro Ética del poder y moralidad de la protesta, Mendoza, UNC, 2002, p.137 et eq).

Montaigne, dentro del mismo clima renacentista se planteará de modo expreso la cuestión de la "condición humana". En el cap. II del tercer libro de sus Ensayos nos dice: "cada hombre lleva en sí la forma entera de la condición humana". ¿y que entiende por tal? En primer lugar, debemos decir que hay una relación intrínseca entre la categoría de "condición humana" y el concepto de "ensayo", simplemente porque cada ser humano ensaya en sí mismo su humanidad y esa es precisamente su "condición".

De este modo podemos decir que lo que escribe Montaigne son ensayos de aproximación a su propia condición que es "la forma entera de la condición humana". ¿Cómo lo hace? Pues, comienza oponiéndose a los esencialistas: "los otros –dice– forman el hombre, yo cuento con él". No se trata de dar la clásica definición de una sustancia a la que le acaecen accidentes, sino de describir, narrar un ente, en resumen, "hypografiarlo": trazar un esbozo, un esquema (esquisser), dibujarlo, indicar rasgos.

De paso digamos que este repaso de la antigua definición esencial, expresada por lo general fraseológicamente, pasa a exigir una descripción, una narración. ¿Por qué? Pues, en buena medida porque Montaigne participa del estado de perplejidad que ya vimos en San Agustín: "no puedo –dice– fijar mi objeto –que es siempre el propio Montaigne– que marcha confuso y vacilante". Su descripción, la enuncia con radical claridad: es "una relación de accidentes diversos y mudables", vale decir, es la afirmación de aquel criterio fuertemente rechazado en el Estagirita: el de mirar a los entes, a las cosas, Katá symbebekós, es decir, según los accidentes. "Yo no pinto el ser –nos dice todavía con mayor fuerza Montaigne– pinto el pasar". El sujeto se ha trasladado a sus atributos, los que son mudables.

¿Se ha perdido con esto el sujeto? Precisamente todo lo contrario, es el modo como el sujeto se reencuentra temporal –y diríamos– existencialmente consigo mismo. De ahí dirá: "me describo a mí mismo", pero ese "mismo" es encontrado en sus manifestaciones, sujetas a un devenir. Del ser, no se duda, pero lo que se encuentra del ser se da en el pasar.

Este apoyarse en los accidentes y dar por supuesta la sustancia que aquellos denuncian y ponen de manifiesto como existencia antes que esencia, deja en descubierto otro hecho fundamental de la "condición humana" y que Montaigne nombra expresamente: la subjetividad como impulso moral y el conflicto de esa moralidad con las leyes del Estado y los usos y costumbres establecidos que es cuestión que nos preocupa a nosotros.

Y sobre todo, queremos destacar, la plena conciencia que se desarrolla con Montaigne de que no hay nadie que pueda saber mas de cada uno que uno mismo, cuando aprende a "escuchar" su propia voz: "solo tú puedes saber –dice– si eres cobarde o cruel o leal y devoto; los otros no ven nada, nos adivinan mediante conjeturas inciertas". Podemos, por cierto, poner en duda esta auto transparencia moral, tan fuerte en Montaigne y los grandes filósofos de la sospecha sin duda le pondrían reparos, pero no cabe en duda que en él ya esta presente esa moral subjetiva enfrentada a una eticidad como universo objetivo limitante y hasta opresor (Cfr. Erich Auerbach. *Mímesis*, México, FCE., 1996, p. 265–291).

Habíamos anticipado que hablaríamos de algunos significativos representantes del Renacimiento y el último que nos resta es el padre Bartolomé de Las Casas. Mas, para nuestro tema la importancia y significación del Obispo de Chiapas excede, por diversos motivos, a los otros. Si Fernán Pérez de Oliva escribió una Invención de América se aproximó a la figura del Padre de Las Casas y si, por su parte, Montaigne mostró una interesante actitud valorativa respecto de la población indígena americana, ¡cuánto no los excedió en esas preocupaciones a todos ellos! Y todavía algo mas hemos de agregar: las poblaciones indígenas con las que entró en relación principalmente en México y parte de la América Central, pertenecían al antiguo pueblo Maya y era en ellos donde se encontraban vivas las tradiciones a las que nos hemos de referir luego.

En cuanto a nuestro tema, el de la "condición humana", no entenderíamos la posición del Obispo de Chiapas si no partiéramos de la polémica con Ginés de Sepúlveda, la que le impulsó evidentemente a superar su primitivo sustancialismo aristotélico–tomista y aproximarse a la comprensión renacentista que vimos expresada en Pico della Mirándola, en Fernán Pérez de Oliva y en Miguel de Montaigne, lo que permite afirmar que en él la naturaleza humana, fue comenzada a ver con una mayor amplitud.

Mauricio Beuchot ha interpretado que ambas tesis subsistieron en el Padre de Las Casas. Ya vimos, sin embargo, como los accidentes fueron ganando en dignidad definicional en la construcción de la respuesta a la célebre pregunta acerca del ser humano. Lo que no se resuelve en una cuestión lógica o, si se quiere, ontológica de prioridad de la sustancia, sino más bien en una política de afirmación de una humanidad como agente de su destino en relación con el cual la accidentalidad puede ser definitoria. Y eso no era lo que apoyándose en el sustancialismo aristotélico–tomista, hacía precisamente Sepúlveda.

La categoría de "naturaleza" se transforma en los escritos de éste último en la clave de la relación dominador/dominado y en la definición de "guerra justa". El ser humano por "naturaleza" es racional, pero también por "naturaleza" puede ser esclavo y, todavía más, si se subleva es, asimismo por "naturaleza" que se le debe reprimir mediante la fuerza. ¿qué le quedaba al Padre Las Casas si no repudiar esa categoría? Fue la misma actitud o muy semejante a la que tomaron otros hombres del Renacimiento y que ya hemos comentado, cuestión que tomó particular fuerza en nuestras tierras americanas.

De ahí la célebre expresión de Las Casas en su polémica con Sepúlveda. Después de mostrar que el Estagirita ha desconocido la humanidad de los llamados "bárbaros" y que la afirmación de su desigualdad "esencial" que justifica su esclavitud impide el reconocimiento del otro como "prójimo", tal como lo ordena Jesucristo "que es verdad eterna", concluye en un "¡Adiós, Aristóteles!", célebre despedida que lo muestra en su cabal temperamento de hombre comprometido a favor de la humanidad. Los bárbaros no dejan de ser humanos y son capaces, como todo humano, de tender hacia la comprensión. (Bartolomé de Las Casas, "Apología" en Obras completas, Madrid, Alianza Editorial, 1938. Alfredo Gómez-Müller, *Chemin d'Aristote*, París, ed. du Felin, cap. "Las Casas et Sepúlveda", p. 133-140).

El mismo Padre Las Casas nos dice en su Apología que "Yo que durante largos años he recorrido estas regiones y he observado a fondo estos pueblos y obtenido muchas informaciones que conciernen a sus aptitudes y costumbres..." (op. cit. p. 625). Pues bien, estos pueblos a los que se refiere fueron principalmente los de los Mayas, tanto de la actual Guatemala como de México. Precisamente fue designado Obispo de Chiapas, en plena región Maya, la misma en la que se ha producido, en nuestros días, el alzamiento chapaneca, liderado por el Ejército Zapatista de Liberación.

Pues bien, el Popol Vuh es el libro sagrado en el que se narraba el origen de aquel pueblo, libro, sin duda, el más notable dentro de la literatura indígena mesoamericana.

Se mantuvo vivo como texto sagrado a través de incontables generaciones, leído en reuniones secretas como uno de los tantos recursos

–y no el de menor importancia– para dar fuerza y mantener la resistencia contra la conquista y, en relación inescindible con ella, contra la evangelización.

Relatos fragmentarios del gran libro del Popol Vuh se conservan hasta hoy en día en varios grupos Mayas, como el Lacandón, el Tzotzil, el Tzeltal y el Tojolobal, de Chiapas y de etnias de Belice y de Guatemala. Esta dispersión de la tradición en tantos pueblos de un mismo y ya lejano origen, es una prueba de que fue la creencia cosmogónica de todo el mundo maya y su extensa y asombrosa cultura. (Cfr. la entrada Popol Vuh, en el Diccionario enciclopédico de las letras de América Latina, Caracas, Fundación Ayacucho, 1998).

Atendiendo a lo que nos interesa prestaremos atención al mito acerca de la creación de los seres humanos por parte de los dioses, tal como es narrado por los sabios mayas y lo haremos, además, estableciendo una aleccionadora comparación con un mito semejante de origen indoeuropeo transcrito en el Liber fabularum del poeta latino-español Cayo Julio Higino y que Heidegger ha incorporado en *El ser y el tiempo* (México, FCE, 1962 p. 218).

Según el mito transmitido por la cultura latina y que coincide con el Génesis hebreo, el ser humano fue creado por la divinidad, utilizando barro y dándole vida luego mediante un soplo. En esta narración denominada "Fábula de cura", el fin de los humanos queda preestablecido desde el momento mismo de su creación, sometido a un inevitable disgregamiento que se produce como un "regreso" al barro originario (a la tierra) y, a su vez, como un reingreso al espíritu que recibió el "soplido". Una vez reincorporado su espíritu en el espíritu creador quedará ante la "presencia", desvirtuada ahora toda forma de "representación" que había signado a la vida humana hasta antes de la muerte corporal. Y tal es el sentido que tiene el nombre del personaje de la fábula de Higino: se llama "Cura" (o "Preocupación"). Su destino está señalado por un "esfuerzo angustioso" de regreso a la fuente originaria, con lo que el ser humano tiene su destino ya establecido, es una natura naturata. Su hacerse se resuelve en un desprendimiento de sí mismo, de su propio barro originario, en una espera de la muerte que habrá de liberar el alma, préstamo del ser, de la cárcel terrena. Todo el texto anticipa la propia posición de Heidegger ante el problema de la "naturaleza humana" definida básicamente como "ser para la muerte".

Otra muy distinta es la versión de la creación de los seres humanos que nos presenta el Popol Vuh. El método que se sigue en él no es analítico en el sentido de descomposición de partes: alma y cuerpo, sino sintético: de autocreación desde una sustancia primera elaborada por el mismo ente creado. No se trata de encontrar una muerte pasiva, ajena radicalmente a lo humano, como es el barro respecto del alma, sino de hallar una "materia" la que no es entendida como el sustrato sobre el cual

se agrega algo que luego habrá de ser "separado", sino como el principio de la totalidad del ser humano.

El mito afirma que los dioses, después de una laboriosa búsqueda hicieron íntegramente al ser humano mediante una "pasta de maíz". En un intento anterior lo habían hecho de barro, el que se deshacía con la humedad, no tenía consistencia; luego lo hicieron de madera, pero no hablaba. Mas, no era "barro", sustancia sin potencia creadora lo que hacía falta, ni la "materia" podía ser "madera". Se trataba de descubrir una "sustancia" (todas estas palabras cargadas de sentidos helénicos nos resultan casi inservibles) con capacidad de autoconformación. El punto de partida no es ni una materia inerte que puede modelarla un alfarero, ni un "soplo" que viene de afuera.

De este modo, en su búsqueda los dioses descubren ese principio que, en cuanto tal, posee un impulso propio, autosuficiente, el que resulta ser el mismo alimento que el ser humano prepara para su nutrición: la masa de harina de maíz. El ser humano es creado creándose a sí mismo, creado desde su propio impulso creador, en resumen, no es natura naturata, sino natura naturans.

No hay, pues, dualismo "alma/cuerpo", ni tampoco una disgregación de compuestos. El hacerse y el gestarse resulta radicado, no en la espera de la muerte sino en el trabajo del cual surge la vida y, lógicamente, simbolizado todo ello en esa maravillosa planta de maíz, cuyos choclos, maduros, los haremos harina y la harina, nuestro pan. El pan de nuestras manos. Nuestro ser depende de la creación de la cultura mediante el trabajo, simbolizado, pues, todo eso en la producción del alimento como asimismo en la posibilidad de tenencia y goce de lo bienes, de nuestros bienes. Así pues, al hacer de la selva un sembradío y al hacer que en él surgiera el milagro de la milpa, el hombre primitivo americano transformó la naturaleza sin destruirla a su vez, creándose a sí mismo.

El más comprometedor, más difícil y más complejo "accidente" que afecta al alma en el sustancialismo, el cuerpo, ha quedado incorporado como condición del ser humano y, a su vez, éste, como condición de sí mismo desde aquella corporeidad rescatada e integrada en relación con una praxis. No se analizan partes, se describe una totalidad desde sus huellas, las que van quedando de ese su hacer mediante el cual se hace. Y se hace para la vida, no para la muerte.

Bibliografía

Aristóteles, (La Política, I, 2, 1253 a-b).

Aristóteles, Metafísica (Ética a Nicómaco, 10, 8). (Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, Córdoba, 1988, III, 1448).

Auerbach, Erich Mímesis, México, FCE., 1996, p. 265–291).

Borges, Jorge Luis "Historia de la noche", en Obras completas, Emecé, Bs. As., 1997, III, 195–197

Cassirer, Ernesto Antropología filosófica, Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Diels. Fragmente der Vorsokratiker, 165

Diógenes Laercio, Vida de Diógenes el Cínico, VI, 24).

Diógenes Laercio, Vida de Zenón el Estoico, VII, 1,60.

de Las Casas, Bartolomé "Apología" en Obras completas, Madrid, Alianza Editorial, 1938.

Gómez-Müller, Alfredo "Las Casas et Sepúlveda", en Chemin d'Aristote, París, ed. du Felin, págs. 133–140).

Heidegger, Martin El ser y el tiempo (México, FCE, 1962 p. 218).

Mansion, Suzanne "La Science: connaissance de l'essence", en Le jugement d'existence chez Aristote, Louvain, I.S.Ph., 1946, pàg. 43 y sgs.

Roig, Arturo Andrés Ética del poder y moralidad de la protesta, Mendoza, UNC, 2002, p.137 et eq).

VV.AA. Diccionario enciclopédico de las letras de América Latina, Caracas, Fundación Ayacucho, 1998.