

TESIS
F2006
V4

UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
ESCUELA DE FILOSOFÍA

**HUMANIDAD E INTELIGENCIA:
LA ÓRBITA DE LA DIGNIDAD HUMANA A PARTIR DE LA NOCIÓN DE
INTELIGENCIA EN JOSÉ ANTONIO MARINA**

Trabajo de grado presentado como requisito previo para optar al Título de
Licenciado en Filosofía de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica
Andrés Bello

Tutor: Ignacio Castillo Sosa

Autor: Alejandro Vera Morales

Septiembre de 2006

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7	pp.
I. APROXIMACIÓN A LA PREGUNTA POR LO HUMANO EN EL HORIZONTE DE LA FENOMENOLOGÍA CONTEMPORANEA: HEIDEGGER Y AGAMBEN.....	24	
I.1.- La pregunta por lo humano y el camino de la fenomenología...	25	
I.1.1.- Actualidad de la pregunta por lo humano.....	25	
I.1.2.- Delimitación de la pregunta por lo humano.....	29	
I.1.3.- El camino de la fenomenología.....	32	
I.1.3.1.- La crisis de la modernidad filosófica.....	32	
I.1.3.2.- La fenomenología contemporánea y la consigna de Edmund Husserl.....	37	
I.1.3.3.- Radicalización de la consigna husserliana: Martín Heidegger.....	42	
I.1.3.4.- La herencia de la fenomenología: el punto de partida.....	44	
I.2.- Dos perspectivas fenomenológicas: Martín Heidegger y Giorgio Agamben.....	46	
I.2.1.- El programa Heideggeriano: el Dasein como ser posible.....	46	
I.2.1.1.- La esencialidad de lo humano en el humanismo.....	46	
I.2.1.2.- El análisis de las preguntas kantianas.....	50	
I.2.1.3.- La facticidad de la existencia.....	53	

I.2.1.4.- El Dasein como ser posible.....	56
I.2.2.- El aporte de Giorgio Agamben: la posibilidad de lo imposible.....	63
I.2.2.1.- El desarrollo fenomenológico de Husserl y Heidegger como preámbulo.....	63
I.2.2.2.- La crítica de Agamben a la razón moderna.....	65
I.2.2.3.- El espacio biopolítico producido por la modernidad.....	68
I.2.2.4.- El musulmán.....	70
I.2.2.5.- La posibilidad de otro sentido posible.....	75
I.3.- La humanidad: una realidad abierta hasta la posibilidad de lo imposible.....	78
II. EL SER HUMANO: SUBJETIVIDAD LIBRE CREADORA DE LA ÓRBITA DE LA DIGNIDAD	82
II.1.- Noción de inteligencia humana en José Antonio Marina.....	83
II.1.1.- El punto de partida de José Antonio Marina.....	83
II.1.2.- Delimitación de la noción de Inteligencia.....	87
II.1.3.- Noción de Inteligencia.....	90
II.1.4.- La transfiguración de las operaciones.....	97
II.1.4.1.- La mirada inteligente.....	99
II.1.4.2.- El movimiento y la atención inteligente.....	101
II.1.4.3.- La memoria inteligente.....	102
II.1.5.- El proyecto más inteligente: la humanidad.....	104

II.1.5.1.-	La humanidad: el más arriesgado proyecto....	104
II.1.5.2.-	El despliegue de la razón como proyecto.....	109
II.2.-	Noción de dignidad humana en José Antonio Marina.....	113
II.2.1.-	La órbita de la dignidad: el reconocimiento de los derechos humanos como proyecto.....	113
II.2.1.1.-	La órbita de la dignidad como posibilidad de la inteligencia creadora.....	113
II.2.1.2.-	Los derechos como proyecto: la mejor posibilidad vital.....	118
II.2.1.3.-	La humanidad en dinámica constituyente.....	122
II.2.1.4.-	La afirmación de la órbita de la dignidad: afirmación de la humanidad.....	126
II.3.-	Consideraciones teóricas y prácticas.....	131
III.	LA ÓRBITA DE LA DIGNIDAD COMO PROYECTO: EL ADVENIMIENTO DE LO HUMANO.....	134
III.1.-	Tres aspectos claves ante la pregunta por lo humano: el carácter no categorial, la facticidad y la significación.....	137
III.1.1.-	El carácter no categorial.....	137
III.1.2.-	La facticidad.....	146
III.1.3.-	La significación: dimensión real de las posibilidades posibilitantes.....	151
III.2.-	El aporte de José Antonio Marina a la reflexión de lo humano del ser humano.....	157
	CONCLUSIÓN.....	168
	BIBLIOGRAFÍA.....	185

INTRODUCCIÓN

En 1990 leímos la siguiente historia:

“La señora Carmen vivía con su esposo y sus cuatro hijos en una pequeña casa con un sembradío mediano de plátano, pero tenían que pagar una vacuna a la guerrilla ‘para que los cuidaran’. Después de un largo y angustioso enfrentamiento entre la guerrilla y los paramilitares, los paramilitares quedaron como nuevos jefes de la zona y mataron a todos los que había colaborado con la guerrilla; entre ellos al esposo de doña Carmen, que simplemente pagaba una vacuna para que no lo mataran. Luego los ‘Paras’ comenzaron a cobrar su propia vacuna y a apropiarse de las tierras que se les antojaban. Al ver que doña Carmen no poseía mucho que dar, intentaron llevarse a sus dos hijos varones para que se encuadraran en sus filas. Pero la señora les pidió unos cuantos años, porque Pedro tenía ocho años y José siete. Ellos dejaron a los niños tranquilos, pero los cuidaban para llevárselos dentro de un año. La señora Carmen, arriesgándose, salió un día en la mañana con sus hijos y comenzó a caminar de pueblo en pueblo escondiéndose y pidiendo ayuda. Así logró llegar hasta Bogotá donde

consiguió un trabajo y limpiando casas ahorró un poco de dinero para viajar hacia Venezuela, entrando como irregular”¹.

Como ésta, podemos encontrar muchas historias en la actualidad. Ese trozo de realidad que nos revela el relato anterior, desencadena abruptamente un caudal de preguntas que, entre tantas, al menos podemos escuchar una pregunta: ¿Qué es lo humano? La situación como la de la señora Carmen y sus hijos ¿puede decirse que es una situación de humanidad? Un mundo en que nos acostumbramos a estas realidades constantes y masivas de inhumanidad ¿no nos hace inhumanos a todos? La historia mundial del siglo XX nos dejó ver un sin fin de acontecimientos humanizantes y deshumanizantes que, al comienzo de este nuevo siglo, aún están presentes en la cotidianidad de muchos contextos geográficos y culturales.

Los intentos que han ido surgiendo a lo largo de la historia de la humanidad para dar respuesta a la pregunta por lo humano del ser humano, no son frutos del azar o de la espontánea creatividad humana en la búsqueda de maneras múltiples de controlar la naturaleza y transformarla, sino son parte de la subjetividad del ser humano en cada tradición cultural que ponen de manifiesto, en muchas visiones, lo específico del ser humano respecto a las especies que le son más próximas. Sin embargo, el ser

¹ Tomado de Alfredo Infante, *Cambio de Rostro. Una aproximación a la movilidad humana colombo-venezolana*. En: Revista SIC, No.657, Año LXVI, Agosto de 2003. p. 311.

humano no es un ser "hecho" de una vez, su carácter inacabado, insuficiente, nos da motivo para seguir pensando sobre argumentos, que razonadamente justifiquen la respuesta a la pregunta por lo humano del ser humano ya que el ser humano tampoco es un procesamiento de datos en constante cambio que imposibilita la comprensión de su realidad.

Por eso, aunque el camino que ha hecho la filosofía Occidental podría parecer por momentos exhaustivo, y en otros frustrante porque los puntos de llegada han sido cuestionados desde la misma filosofía; sin embargo, podemos decir que, a pesar de las ingenuidades epocales, ha habido y hay innegables intuiciones como consecuencia de una ardua, regular y sistemática búsqueda de perfiles que caractericen de forma inherente, al ser humano como sujeto real. Así, producto de esta actividad, aunque no se hallase respuesta plena, han germinado cantidad de definiciones y respuestas a la pregunta por lo humano del ser humano.

Una de estas intuiciones que, en principio, nos atrevemos a calificar como el motor que vitaliza la asombrosa creación del ser humano, es el reconocer al hombre como el constante cazador de la felicidad. Aunque no sepamos, por ahora, que signifique eso de ser "cazador de la felicidad", lo cierto es que, como expresión ambigua y casi sin contenido, muchos autores en el ámbito de la antropología filosófica la señalan como factor común en el ser humano. La búsqueda de la felicidad ha conducido al ser humano a

crear y erigir estructuras vitales que se presentan ofreciendo soluciones ante la contingencia y crisis que vive él mismo.

Sin embargo, al tener presentes hechos como la evolución biológica, la modernización, los avances tecnológicos y los progresos culturales, quizás hemos perdido de vista la patencia del avance de la humanización en la historia de la humanidad. Es por ello que, al pretender hacer una aproximación a la pregunta por lo humano del ser humano, no podemos desconocer el camino que la historia del pensamiento Occidental, con sus luces y sus sombras, nos ha legado.

Así, después de una larga historia de esfuerzos intelectuales, de luchas y reivindicaciones sociales, la experiencia ética y jurídica, a modo de referentes teóricos, sin excluir otros, pareciera manifestar el avance de la humanización en la historia de la humanidad, inventando un nuevo modo de comprender al ser humano como especie dotada de dignidad. De esta categoría se desprenden ciertos atributos que le son inherentes al ser humano y que no dependen del reconocimiento del Estado sino que todos y cada uno de nosotros los tenemos por el hecho de ser seres humanos.

Esta concepción se vuelve paradójica al confrontarla con seres humanos que han perdido o que no tienen cualidades y relaciones específicas, excepto el puro hecho de ser biológicamente humanos, como lo podemos constatar, entre muchas historias, el caso de la señora Carmen que narrábamos al comienzo, o a veces incluso más allá de la condición biológica

como lo describen los muchos testimonios de los sobrevivientes de los campos de concentración nazi. En efecto, esta reflexión que podría parecer abstracta, de un pasado que no queremos recordar, la encontramos concretamente en las situaciones de guerra, injusticia, exclusión, deterioro físico y psíquico de las personas reales en una situación social, política, económica y cultural como la actual.

Partiendo de esta preocupante referencia, se justifica la importancia de una reflexión filosófica que examine, entendiendo que la existencia humana es contradictoria y sin pretender salvar estas contradicciones, el carácter de lo que llamamos "dignidad humana" como una manera de comprender al sujeto humano. Creemos que es necesario seguir esforzándonos de manera constante por la comprensión teórica y práctica de la realidad humana, de nuestra realidad en los actuales contextos. Si hemos encontrado como solución el reconocernos "dignos", más que una actividad intelectual exquisita, nuestro interés es el tratar de responder las siguientes preguntas: ¿qué contenido tiene la "dignidad"? ¿Por qué definir al ser humano como "dotado de dignidad"? ¿Por qué es necesario reconocernos "dignos"? ¿Si es la "dignidad" lo humano del hombre, en que se funda o consiste su realidad?

La "dignidad" se presenta en la actualidad como un principio esencial para la convivencia, inquebrantable; un magnífico reconocimiento del ser humano. Sin embargo, al ver lo acontecido y lo que acontece en la historia de la humanidad, se va constatando que este horizonte de reconocimiento de

la dignidad humana se va disolviendo en discusiones, en las cuales no se precisa ningún contenido ni sentido para la idea de dignidad. Creemos que este oscurecimiento va a la par con la pérdida de la comprensión del ser humano como sujeto.

El filósofo y escritor español José Antonio Marina, intenta precisar, en algunos de sus ensayos, la idea de dignidad partiendo de su trabajo sobre la inteligencia humana. Es por ello que nos hemos propuesto desarrollar en esta investigación su perspectiva teórica acerca de la órbita de la dignidad a partir de la noción de inteligencia humana que él propone. Esto con el fin de dilucidar el aporte que arroja su descripción sobre estas nociones.

Nacido en Toledo, en su larga trayectoria José Antonio Marina ha compaginado la investigación filosófica con el trabajo como profesor de filosofía en un instituto de enseñanza secundaria madrileño. Es Doctor *Honoris Causa* por la Universidad Politécnica de Valencia, conferenciante y floricultor. Estudió filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, tiempo durante el cual leyó apasionadamente a Miguel de Unamuno, fundó varias revistas y dirigió varios grupos teatrales. Su labor investigadora se ha centrado en el estudio de la inteligencia y el pensamiento divergente, en especial de los mecanismos de la creatividad artística (en el área del lenguaje sobre todo), científica, tecnológica y económica. Como seguidor de Husserl se le puede considerar un exponente de la fenomenología española. Ha elaborado una teoría de la inteligencia que comienza en la neurología

abriéndose paso hacia la ética. Sus últimos libros tratan de la inteligencia de las organizaciones y de las estructuras políticas.

Así, en su obra, Marina acerca al público a los grandes temas filosóficos, centrándose sobre todo en la teoría de la inteligencia, la fenomenología y la lingüística. Sus publicaciones han sido hasta hoy: *Elogio y refutación del ingenio* (1992), *Teoría de la inteligencia creadora* (1993), *Ética para náufragos* (1995), *El laberinto sentimental* (1996), *El misterio de la voluntad perdida* (1997), *La selva del lenguaje* (1998), *Diccionario de los sentimientos* (1999), *Crónicas de la ultramodernidad* (2000), *La lucha por la dignidad: teoría de la felicidad política* (2000), *Dictamen sobre Dios* (2001), *El vuelo de la inteligencia* (2001), *El rompecabezas de la sexualidad* (2002), *Hablemos de la vida* (2002), *Los sueños de la razón: ensayo sobre la experiencia política* (2003), *Memorias de un investigador privado* (2003), *La creación económica* (2003), *La inteligencia fracasada* (2004), *Aprender a vivir* (2004), *La magia de leer* (2005), *Por qué soy cristiano* (2005) y *Aprender a convivir* (2006). Ha recibido el Premio Anagrama y el Premio Nacional de Ensayo, entre otros².

En su libro *La lucha por la dignidad*, escrito conjuntamente con María de la Válgoma, Marina afirma que los seres humanos han avanzado en reconocerse como sujetos con dignidad con independencia de sus actos.

² Más detalles sobre su proyecto intelectual se pueden ver en: *Página oficial de José Antonio Marina* [<http://www.joseantoniomarina.net/index.asp>]

Esta afirmación, entendida como una irrealidad pensada que se puede hacer proyecto o como solución, aporta a la *inteligencia* humana un camino para resolver los problemas que vivimos. Aparece así, planteado explícitamente en la obra de José Antonio Marina, la categoría de inteligencia humana para destacar el hecho de que el ser humano ha de desarrollar sus capacidades mentales en función de crear posibilidades de vida que se fraguan en un largo proceso y que no se hallan en otras especies.

Según lo propuesto por Marina, lo que pensamos de la inteligencia es lo que pensamos sobre nosotros mismos que, a fin de cuentas, es una parte real de lo que somos. La idea que tenemos sobre nosotros mismos, de nuestra capacidad para enfrentarnos con problemas, influye en nuestra capacidad real para resolverlos, dentro de ciertos límites, por supuesto. Es por ello que, en nuestro anhelo de felicidad, la *inteligencia* ha creado por el uso de la *razón*, una nueva forma de comprender al ser humano, al constituirse como especie que se reconoce como sujetos con *dignidad*.

Dicho esto, la actualidad del tema en los términos antes descritos, la valiosa e interesante investigación sobre la inteligencia humana propuesta por Marina, nos llevó pues a plantear el tema de la pregunta por lo humano en relación con la inteligencia humana y la órbita de la dignidad bajo el título: *Humanidad e inteligencia: la órbita de la dignidad humana a partir de la noción de inteligencia en José Antonio Marina*. De esta manera y para explicitar la interrogante que orientó la investigación, nos pareció conveniente

enunciar la pregunta general en los términos siguientes: ¿Cómo explica Marina la propuesta de la dignidad como lo humano del ser humano?

Para responder con el mayor acierto posible a esta interrogante nos hemos propuesto un objetivo general que especifica el horizonte teórico que queremos alcanzar en nuestra investigación y tres objetivos específicos sobre la base de los cuales hemos estructurado el contenido y cuyo desarrollo nos permitirán fundamentar la tesis general que queremos estudiar.

Como se desprende de lo antes dicho, nos proponemos como objetivo general explicar el carácter de “la dignidad” humana a partir de la noción de “inteligencia” que propone José Antonio Marina en su obra, con el fin de aproximarnos a una reflexión que puede ser una respuesta abierta mas no totalizante acerca de lo humano del ser humano, haciéndonos cargo de la contingencia histórica en la que siempre vivimos. Tal y como lo indicamos, para el desarrollo de este objetivo general nos proponemos más específicamente: primero, definir los presupuestos teóricos a los que responde José Antonio Marina en el desarrollo de su propuesta filosófica, colocándola en el horizonte de la tradición fenomenológica de la que tomamos como exponentes a Martín Heidegger y Giorgio Agamben, para así entender el alcance de nuestro autor. Segundo, definir las nociones de inteligencia y dignidad y su vinculación lo cual explica la “órbita de la dignidad” como producto de la inteligencia propuesta por José Antonio

Marina. Y tercero, estructurar una comparación crítica con los autores señalados que permita apreciar el valor de la propuesta de Marina en cuanto aporte a la temática tratada.

Atendiendo a estos objetivos el desarrollo expositivo del contenido ha quedado estructurado sobre la base de tres capítulos. En el primero, para responder a nuestra interrogante y si deseamos profundizar en la reflexión de la pregunta por lo humano del ser humano desde la perspectiva de José Antonio Marina, pareció conveniente estudiar el camino hecho por la fenomenología contemporánea en torno a esta temática. Esto con el fin de dilucidar los supuestos teóricos con los que podemos confrontar a Marina y destacar los aspectos teóricos que, desde su perspectiva, coinciden con lo que ha propuesto la trayectoria fenomenológica como abordaje metodológico de la reflexión sobre lo humano. Este capítulo está dividido en dos apartados generales. En el primero se expone el problema en la actualidad ante la pregunta por lo humano, pasando por el camino de la fenomenología partiendo de la crisis de la modernidad filosófica. En el segundo nos servimos como base de las perspectivas fenomenológicas de Martín Heidegger y Giorgio Agamben, como autores que consideramos representativos y actuales de esta corriente.

Vale destacar que Martín Heidegger, uno de los grandes y más reconocidos representantes de la fenomenología contemporánea, nos permitió ahondar en el método fenomenológico existencial con la descripción

del fenómeno como aquello que se devela del ser en el ámbito cotidiano, que es el lugar inmediato y espontáneo del existir del ser humano. En efecto, con la analítica existencial del *Dasein* que presenta en su obra *Ser y Tiempo*, develará radicalmente el ser de este existente que es el hombre y que se nos revela como "ser-ahí", como *Dasein*; encontrándose de esta manera con la finitud propia del hombre como expresión íntima de su estructura. Es así como en Heidegger el ser se hace presente en la contingencia temporal como la verdad óptica y el lugar donde el hombre se reconoce como existente real, como el único ser que es capaz de preguntarse por el ser y por tanto del que la fenomenología se puede ocupar.

Por otra parte, el segundo de nuestros autores, Giorgio Agamben es un filósofo italiano, profesor actualmente de Estética en la *Facoltà di Design e Arti de la Università IUAV* de Venecia; ha dirigido, entre diferentes estudios y obras, la edición italiana de las *Obras completas* de Walter Benjamín³. La propuesta de Agamben se sitúa en una crítica a los procesos de ordenamiento y consolidación política que se vienen gestando a partir de la modernidad y que él transita desde allí a una instancia ética. Entre sus obras destacan: *Homo sacer I: El poder soberano y la nuda vida* (1995), *Estado de excepción* (2003) y *Homo sacer III, Lo que queda de Auschwitz* (1998)⁴.

³ Cfr. *Giorgio Agamben en la Argentina* [<http://www.agamben.com.ar/>]

⁴ *Ibidem*.

A pesar de que entendemos que su marco de influencia es la filosofía política, en cuanto contenido, la exposición de Agamben sobre su comprensión de lo humano, nos permitió valorar las consecuencias ontológicas que se derivan de su discurso sobre el replanteamiento de la comprensión de la estructura vital de la realidad humana. Así mismo en aras a abordar esta problemática siguiendo la perspectiva filosófica inaugurada por la fenomenología y radicalizada por Heidegger, la propuesta de Agamben nos ofreció interesantes criterios metodológicos en la dirección de que las elucubraciones sobre el ser parten del sujeto concreto y sus condiciones históricas, no como ámbitos de significado, sino como fuentes de significación. Esto lo explicitamos más adelante en el contenido de esta investigación.

De la perspectiva de estos autores, desarrollamos a grandes rasgos aspectos que nos resultaron importantes para la reflexión por lo humano del ser humano que procuramos llevar a cabo en esta investigación. Con ello cerramos el primer capítulo lo cual nos ofreció el preámbulo para abordar la misma temática desde la perspectiva de José A. Marina. Creemos que los autores señalados, como lo explicamos en el desarrollo, comparten el planteamiento teórico general ante la pregunta por lo humano y apuntan con ello a un esquema básico abierto de comprensión de la realidad humana aunque, vale destacar, no ha sido temática explícita de sus proyectos intelectuales.

Ahora bien, ¿cuál ha sido nuestro interés, y qué justifica partir de una reflexión comparativa entre Heidegger, Agamben y Marina? Creímos que el abordaje de esta reflexión por lo humano del ser humano requería una necesaria referencia al camino iniciado por la fenomenología, entre los que destaca el programa heideggeriano, en específico el desarrollo de la analítica existencial del *Dasein* como respuesta a la crisis de la modernidad filosófica y la filosofía de la conciencia.

Por su parte, Agamben, con la inclusión de la vida biológica en los mecanismos del Estado, con la noción del “estado de excepción” y un análisis de su sentido y sus consecuencias actuales, y la presentación de Auschwitz como el “lugar” de un experimento sobre los límites de lo humano⁵; nos brindó la riqueza de una contextualización filológica e histórica de diferentes disciplinas y autores a través de un análisis conceptual preciso y novedoso que encontramos intrínsecamente vinculado con el tema que estudiamos, tal y como se expondrá más adelante en el contenido de esta investigación.

Dicho esto, en el segundo capítulo estudiamos las nociones de “inteligencia” y “dignidad” desde la perspectiva de José A. Marina con su consecuente vinculación. En el trabajo que él hace sobre estas nociones une la investigación más rigurosa con una exposición que consideramos literariamente excepcional. Su estudio nos condujo a la comprensión de lo

⁵ *Ibidem.*

humano como subjetividad libre y creadora de la "órbita de la dignidad" lo cual describimos en dos apartados generales. En el primero se expone desde la delimitación de la noción de inteligencia, pasando por su definición y su consecuente explicación en la transfiguración de las operaciones. En el segundo se expone la noción de dignidad propuesta por Marina y su consecuente vinculación con la noción de inteligencia humana. Algunas de estas divisiones, al igual que el primer capítulo, están compuestas al mismo tiempo por sub-apartados que posibilitan precisar más el contenido.

En el tercer capítulo, con el título: *La órbita de la dignidad como proyecto: el advenimiento de lo humano*, respondimos la siguiente interrogante: ¿las definiciones de inteligencia y dignidad propuestas por Marina suponen como base las prerrogativas teóricas que la tradición fenomenológica establecen como concomitantes de cualquier reflexión teórica sobre lo humano? Esta pregunta encerró el propósito explícito de develar los aspectos que hayamos en común entre la propuesta de José A. Marina y el camino de la fenomenología representado en Heidegger y Agamben. A su vez, estos aspectos guiaron nuestra reflexión sobre lo humano desde la valoración de los aportes de Marina. Esto se expone, al igual que los capítulos anteriores, en dos apartados generales.

Antes de finalizar estas notas introductorias, nos parece conveniente puntualizar algunas consideraciones bibliográficas. En primer lugar, en cuanto a las obras principales, el desarrollo de la noción de inteligencia en

José Antonio Marina, se limita fundamentalmente al texto: *Teoría de la Inteligencia Creadora*. Sin embargo, por tratarse de un filósofo que ha publicado en los últimos 15 años una basta obra, vamos a hacer un recorrido por los ensayos escritos hasta el 2005 que abordan el tema de la inteligencia y los cuales nos interesan como textos complementarios, a saber: *Ética para Náufragos*, *El vuelo de la inteligencia*, y *La inteligencia fracasada*. En relación con la noción de órbita de la “dignidad” y sus consecuentes categorías, se limita fundamentalmente a los textos: *Ética para Náufragos*, *La lucha por la dignidad* y *Los sueños de la razón*. Nos servimos del resto de las obras publicadas por el autor como apoyo explicativo de su programa intelectual.

En cuanto a la bibliografía secundaria, para el desarrollo del primer capítulo, en cuanto a la contextualización del problema, ha sido para nosotros de especial importancia las obras del profesor Juan Masiá, S.J., *El animal vulnerable* y *Pensar lo humano*; y la obra de José Luis Pardo, *La metafísica*. Para la aproximación al camino de la fenomenología, nos interesó la obra de Juan De Sahagun Lucas titulada *Las dimensiones del hombre*; la obra de Joseph Gevaert, *El problema del hombre*; la obra de Enrique Dussel y Daniel E. Guillot, *Liberación Latinoamericana* y *Emmanuel Levinas*; y la obra de Francisco Javier Herrero, *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología*.

Para la aproximación al programa heideggeriano, nos limitamos a las siguientes obras: *Kant y el problema de la metafísica*, *Carta sobre el humanismo*, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* y *Ser y Tiempo*. Por supuesto que, por tratarse de Heidegger, contemplamos otras obras como referencia: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, *Tiempo y Ser*, y *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Esto con el apoyo de comentaristas como Hans-George Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, Vattimo, *Introducción a Heidegger*, entre otros. Para la aproximación que hicimos sobre la propuesta de Giorgio Agamben, nos limitamos a los siguientes textos: *Lo abierto y Lo que queda de Auschwitz*. A su vez, contemplamos otras obras como complementarias: *Homo sacer I: El poder soberano y la nuda vida*, *Estado de excepción*, *Medios sin fin* y *El lenguaje y la muerte*; así como autores que abordan la temática que desarrolla Agamben, como lo son Reyes Mate e Imre Kertész.

Finalmente, dada nuestra temática, no podíamos desarrollar esta investigación sin haber hecho un recorrido por las siguientes obras, aunque no figuraran en el aparato de citas, a saber: *La condición humana*, de Hanna Arendt; *Lecturas de antropología filosófica*, de Carlos Beorlegui; *¿Qué es el hombre?*, de Martín Buber; *Ética mínima: introducción a la filosofía práctica*, de Adela Cortina; *El hombre*, de Arnold Gehlen; *El hombre como argumento*, de Miguel Morey; *El animal cultural*, de Carlos París; *Siete ensayos de antropología filosófica*, *El hombre y Dios* y *Sobre el hombre*, de Xavier Zubiri.

Así, este análisis, hecho con un marcado énfasis antropológico, quiso evitar, en primer lugar, uno de los riesgos que pueden darse en todo intento de una reflexión de esta índole: la búsqueda de una justificación de carácter absoluto. Es por ello, en segundo lugar, que la búsqueda de ésta justificación no excluye las otras hipótesis que puedan contribuir a argumentar consistentemente una adecuada concepción de la "dignidad". La respuesta por lo humano del hombre que plantea José Antonio Marina, no tiene que ser contradictoria ni excluyente con otras hipótesis planteadas sobre el tema, aunque su propuesta pueda sonar por momentos a contrapelo con la postmodernidad entendida como la deconstrucción del sujeto. La "ultramodernidad" que propone José Antonio Marina no es una negación sin más de la modernidad.

Finalmente, esperamos que el aporte de esta investigación añada en el campo teórico, ante la urgencia actual de recuperar lo humano del ser humano, contenidos que justifiquen razonadamente el uso de términos y conceptos como el de "dignidad". De esta manera pensamos estar colaborando con la erradicación de la escisión existente entre el plano teórico y la realidad que vivimos, y la escisión entre realidades de inhumanidad donde pareciera que no hay reconocimiento de la dignidad del ser humano, e indiferencia ante la inhumanidad de estas realidades.

La pregunta por lo humano y el camino de la fenomenología

CAPITULO I

APROXIMACIÓN A LA PREGUNTA POR LO HUMANO EN EL HORIZONTE DE LA FENOMENOLOGÍA CONTEMPORANEA:

HEIDEGGER Y AGAMBEN

I.1.- La pregunta por lo humano y el camino de la fenomenología

I.1.1.- Actualidad de la pregunta por lo humano

Los avances en los ámbitos científicos y tecnológicos, así como la profundización de los saberes sociopolíticos entorno a la democracia, los derechos humanos; constituyen sin duda una parte importante del desarrollo de la vida contemporánea en Occidente. Pero entreveradas en lo que parecieran ser signos de progreso, encontramos situaciones que desdichan de estos avances, sobre todo si atendemos a los indicadores del bienestar de grandes grupos humanos en el planeta. La incapacidad para la superación de la pobreza, la violencia, las diversas formas de discriminación, las raciales, de género; ponen de manifiesto, desde diversos ámbitos, estas formas de discriminación.

En el centro de esta situación paradójica hallamos un único protagonista: la persona común y corriente. Personas concretas que encontramos viviendo en un mundo cuya realidad es compleja y está llena de contradicciones. Dentro de esta realidad, la persona humana nace con urgentes y crecientes necesidades frente a las cuales se encuentra desprovista de un manual de instrucciones para vivir entre tantos problemas y aspiraciones, aunque la cultura en la que nace anuncia un camino para resolver el modo de hacer la vida conforme a un determinado modo de

socialización⁶. Todos estos acontecimientos presentes en la sociedad actual y que conforman la experiencia que vivimos a diario, parecieran dejar ver, por una parte, la crisis que en la actualidad vive la humanidad, y por otra, manifiestan el poder creador del ingenio del ser humano, al mismo tiempo que su fragilidad constitutiva⁷.

En la historia del pensamiento de la humanidad es posible que, durante algún tiempo, la metafísica, bandera hasta la modernidad filosófica, fuese una disciplina con pretensión sistemática en la que se ordenaban los discursos sobre el ente en general y en el que se jerarquizaban sus diferentes especificidades, encontrando el ser humano un lugar privilegiado, el animal racional, en ellas. Sin embargo en la actualidad y en el contexto antes descrito, esta forma de pensar ha dejado de ser plausible. La metafísica moderna aparece como un conjunto de construcciones de inmensas proporciones en cuyo quehacer quedan reflejados los talentos más brillantes del pensamiento occidental, pero dadas sus dimensiones, su estructura y distribución, su alto grado de abstracción e inorganicidad, tales construcciones resultan –desde el punto de vista de nuestras necesidades contemporáneas- del todo inhabitables⁸.

Según todo parece advertir, no vivimos ya en la época de la metafísica. Sin embargo este monumento que pone de manifiesto una

⁶ Cfr. José Antonio Marina, *Ética para náufragos*, Barcelona, Anagrama, 1995, pp. 15-17.

⁷ Cfr. Marina, *La inteligencia fracasada*, Barcelona, Anagrama, 2004, pp. 11-14.

⁸ Cfr. José Luis Pardo. *La metafísica*, Valencia, PRE-TEXTOS, 2006, p. 16.

civilización, una cultura o una época, explicitó las razones que hicieron posible y necesario un discurso que, a la luz de la sola razón natural, afrontara lo real con la intención de decir toda la verdad sobre el ser; pero que desconoció en sus transformaciones, el devenir del hombre y su pensamiento⁹. Fue desde entonces cuando el ser humano occidental, protagonista de lo acontecido y de lo que acontece, comenzó a sentirse como una especie que no acaba de encontrar su lugar, por lo que le resulta urgente el responder por lo humano de sí mismo desde nuevas perspectivas filosóficas¹⁰.

Movidos por esta escisión de lo humano, encontramos intentos teóricos que se preguntan por lo humano del hombre, en la dirección de tratar de precisar la consistencia de la especificidad de lo humano. La antropología filosófica ha asumido esta tarea pendiente en cuanto que es su objetivo propio, al menos formalmente. Su esfuerzo ha hecho posible desmantelar y construir puentes simbólicos con otras disciplinas, cuyos resultados muestran una diversidad de soluciones en la búsqueda de la especificidad de lo humano.

Al momento de filosofar acerca de lo humano, el pensamiento occidental ha operado sobre la base de nociones tales como el cuerpo y el

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Aunque es importante destacar que para algunos pueblos tradicionales, a pesar de la globalización, los mitos siguen siendo una respuesta...

alma, el *bios* y el *logos*, la naturaleza y lo sobrenatural, lo social y lo divino¹¹, orientándose conceptualmente entre los límites de lo netamente biológico y lo filosóficamente substancialista. Pero pareciera que, bajo el peso de las sospechas de la contemporaneidad, ninguna de estas respuestas satisface, en cuanto comprensión de la problemática señalada, a la pregunta por lo humano del hombre. Hasta ahora lo que hemos encontrado son caracterizaciones que nos dicen “algo” de lo que somos: conocedores e ignorantes, poderosos e impotentes, auténticos e inauténticos, con aspiraciones de inmortalidad, pero finalmente, mortales y caducos, lábiles, frágiles, vulnerables; en definitiva, constitutivamente finitos.¹² Una cosa más entre cosas, un animal más entre animales, otro cerebro pero hiperformalizado.

Por encima de las arduas dificultades que amenazan a todo el que pretenda ofrecer una perspectiva de conjunto sobre la humanidad, ésta devaluación por contraste, es quizá el único rasgo distintivo de lo humano en lo que la contemporaneidad pudiera estar de acuerdo, aspecto que se ha puesto en evidencia una vez que el camino emprendido se ha orientado hacia la consideración de las formas concretas de convivencias entre los seres humanos.

¹¹ Cfr. Giorgio Agamben, *Lo abierto*, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 28.

¹² Cfr. Juan Masiá, *El animal vulnerable*, Madrid, UPCO, 1997, p. 187.

1.1.2.- Delimitación de la pregunta por lo humano

La orientación hacia la consideración de las formas concretas de convivencias entre los seres humanos nos ha obligado a mantenernos abiertos y atentos a toda información y signo que de la realidad pueda venir a nosotros, no como una relación de conocimiento sujeto a objeto; sino como un hacernos cargo de nuestra humanidad. En tal sentido, este camino nos ha resultado más bien un camino de aprendizaje. El ejercicio de enfrentarnos intelectualmente con la realidad humana, que no ha sido otra cosa que asumirnos a nosotros mismos, nos ha llevado a pensar lo humano desde los datos que nos aporta la experiencia concreta, experiencia que a su vez, nos ha planteado preguntas y que nos ha llevado a elegir lo que nos humaniza y evitar, en lo posible, lo que nos deshumaniza.¹³

La reflexión acerca de la pregunta por lo humano que aquí nos planteamos, no pretende explorar la pregunta tradicional de la antropología filosófica ¿qué es el ser humano en último término?, sino atender a la preocupación por el hombre concreto que somos cada uno, sin el afán obsesivo por hallar una definición del ser humano, sino como reflexión sobre lo humano en tiempos de crisis de humanidad; ante una humanidad perpleja al descubrirse con una capacidad de autodestrucción y autojustificación

¹³ Cfr. J. Masiá, *Pensar lo humano*, Madrid, PPC Editorial y distribuidora, S.A., 2006, p. 11.

ilimitada¹⁴. Es por ello que el marco de la reflexión acerca de la pregunta por lo humano, es en el horizonte del conjugar la perspectiva de lo observado y lo vivido, tal y como lo sugiere el camino hecho por la fenomenología contemporánea. Este camino nos indica que, en cuanto abordaje de la problemática señalada desde la antropología, hay que conjugar el punto de vista de la observación científica, es decir, de lo que las ciencias de la vida nos aportan, y el punto de vista fenomenológico o de descripción de lo vivido en la experiencia que tenemos del mundo¹⁵.

En consecuencia, parece necesario considerar, a grandes rasgos, y desde dos pensadores de los que consideramos más representativos, el camino trazado por el desarrollo fenomenológico desde los inicios de lo que convencionalmente denominamos contemporaneidad hasta nuestros días. Tales autores son: Martín Heidegger y Giorgio Agamben. Por supuesto, todo esto sin desconocer los aportes de la modernidad a propósito de la pregunta por lo humano, pues los mismos han servido de germen para el tratamiento contemporáneo de esta temática. Por esta razón nos pareció conveniente exponer la crisis que experimenta la modernidad en su propuesta.

Advertimos de entrada que la idea de recorrer un trecho tan largo en un espacio tan breve, nos obliga a abandonar desde el principio toda pretensión de exhaustividad. Pues nuestro interés apunta a contextualizar en

¹⁴ Masiá, *El animal...*, p. 11.

¹⁵ Cfr. Masiá, *Pensar...*, p. 18.

este primer capítulo el marco teórico donde se sitúa la pregunta por lo humano en la contemporaneidad filosófica. No se trata entonces de reescribir un texto de historia de la filosofía, sino de hacernos de claves para acceder a la pregunta por lo humano en la actualidad tal y como ésta ha aparecido en cuanto problemática filosófica.

Es por ello que, después de describir a grandes rasgos el camino trazado por el desarrollo fenomenológico de Husserl y Heidegger, a partir de la crisis de la modernidad, en el siguiente apartado de este capítulo, profundizaremos la exposición de algunos aspectos que encontramos en la perspectiva fenomenológica heideggeriana acerca, por ejemplo, de la finitud. Esto nos servirá de base para valorar los alcances e influencias que tal tratamiento ha tenido en las reflexiones filosóficas llevadas a cabo por Giorgio Agamben y su comprensión de lo humano. Dichas cuestiones serán expuestas en el tercer apartado. Este recorrido nos servirá de preámbulo para el tratamiento de la misma temática desde la perspectiva de José Antonio Marina que analizaremos en el segundo y tercer capítulo en cuanto que la obra de este autor es la temática central de este trabajo.

I.1.3.- El camino de la fenomenología

I.1.3.1.- La crisis de la modernidad filosófica

La visión inaugurada y desarrollada en la edad moderna se asienta, entre otras bases, en dos ideas fundamentales estrechamente relacionadas: las de sujeto y razón. Estos dos conceptos se relacionaron de forma íntima en la medida en la que el hombre, en tanto sujeto individual vuelto sobre sí mismo, debía usar su capacidad específica para resolver los problemas teóricos y prácticos, y guiarse a sí mismo y en sociedad de forma racional. De esta forma el hombre concreto fue sustituido por el concepto que lo definía como sujeto individual y racional. De este modo la modernidad filosófica, dejó a un lado la *humanitas* grecorromana y cristiana¹⁶, y buscó como claro propósito reivindicar la razón humana en cuanto que es la que descubre la estructura del universo y comprende su ser. El sujeto racional

¹⁶ En el s. XVI se usaba el término “humanista” para aludir al que se dedicaba al estudio de las humanidades (*studia humanitatis*) según la expresión y la concepción de la cultura de Cicerón y otros clásicos romanos y griegos; este término reaparece en la segunda mitad del siglo XV y se emplea con profusión en el XVI. La concepción grecorromana del hombre cristaliza en el concepto de *humanitas*, que recoge el ideal helénico de la *paideia* (educación) y cuyo paso al mundo medieval se realiza a través de la Patrística cristiana; en ella la *humanitas* como ideal de la cultura humana complementa a la Teología. En el siglo XII las corrientes humanistas tienen un primer renacimiento; la teoría de la razón y de la fe, la Filosofía y la Teología, que llegan a una alta cima con S. Tomás de Aquino y su valoración del pensamiento antiguo, establecen las bases de concepción humanística del mundo.

humano se convirtió en la expresión y encarnación de la razón universal que le otorga vida a todo a través del pensamiento¹⁷.

En esta época el ser humano inicia un movimiento de interiorización con la pretensión de encontrar en su interior la clave de su enigma y el amparo ante el peligro que representa el mundo externo. Este es el giro copernicano hacia la subjetividad y el conocimiento del yo en un movimiento que es pensamiento y actividad mental. Sin embargo, aunque la pretensión de la modernidad filosófica haya sido el derribar los cimientos que la tradición metafísica había fundado, su planteamiento se diluye en una "razón universal", autárquica, autosuficiente, capacitada para retrotraer a principios todo lo real y lo irreal de forma estrictamente científica.

Es así como, de Platón a Hegel, la historia del pensamiento, devenido en razón y representación, tal y como lo sostiene José Luis Pardo, se lo juega, por así decirlo, todo: "...responde al desafío de inscribir en el espacio inteligible la diferencia que atraviesa el ser desde que hay espacio para su sensibilización, un espacio gráfico y civil en el que puede advenir a la representación, en el que puede adquirir un vocabulario y un sistema conceptual; y forja, al pensarse a sí mismo, la dialéctica, incluso o precisamente cuando esta se manifiesta en el seno mismo del sujeto"¹⁸. Esta tarea que ocupa los esfuerzos, el tiempo y la historia de la razón, se plantea

¹⁷ Cfr. Juan de Sahagun, *Las dimensiones del hombre*, Salamanca, Ediciones Sígueme, S.A., 1996, p. 93.

¹⁸ Pardo, *Ob. cit.*, p. 112.

en el horizonte de un descubrimiento de la verdad que de alguna manera tiene que coincidir necesariamente con la invalidación de toda exterioridad.

Por esta razón, la antropología moderna a partir de Descartes está fuertemente caracterizada por un hombre que es visto en su relación con el mundo material; un hombre solitario orientado al conocimiento científico y el dominio técnico del mundo. Esta antropología presenta, por un lado, la línea racionalista e idealista, a la cual nos hemos referido hasta ahora, que absolutiza la importancia de la conciencia que “piensa” al mundo y minimiza la densidad del mundo material y el valor del cuerpo; por otro lado, la línea empirista, que absolutiza la importancia del mundo material y del cuerpo, minimizando a su vez la densidad y consistencia de la conciencia¹⁹.

Los intentos de la antropología moderna se empeñaron en comprender el misterio del ser humano partiendo de un hombre solitario y orientado hacia el conocimiento del mundo. Cuando esta labor se cumple en la culminación del proyecto de la metafísica moderna, la argumentación misma, que hasta ahora había concebido la mera existencia como un síntoma de una diferencia exterior al ser, se identifica con la sustancia en la coincidencia última del ser y el saber absoluto²⁰. Es entonces que, en palabras de Pardo, “...ya no hay (...) ninguna exterioridad a la que el discurso pueda referirse, ningún ser ajeno a la representación que

¹⁹ Joseph Gevaert, *El problema del hombre*, Salamanca, Sígueme, S.A., 1976, pp. 32-37.

²⁰ Pardo, *Ob. cit.*, p. 112.

representarse pueda, ninguna verdad en-cubierta por des-cubrir²¹; acabando consiguientemente con la pérdida misma del hombre. El ser del hombre se manifiesta inaferrable e inexistente desde el momento en que se intenta captarlo en su forma pura²².

Paradójicamente la brutalidad con que se manifiesta tal descubrimiento, hace aparecer la tarea discursiva de la modernidad filosófica, no como representación del ser como siempre lo quiso, sino como representación de la nada. Alcanzado este punto, la propuesta moderna no muestra una estructura tan sólida, clara y distinta como se pretende, ni un Dios omnipotente y creador del mundo, ni siquiera un pensar no aporético capaz de ir más allá del nihilismo. Si no que, más bien, su examen pone de manifiesto las grietas permanentes de toda construcción, las ruinas de la casa de la modernidad, el carácter meramente instrumental de sus estructuras que carecen de soporte existencial concreto, ruinas en las que se deconstruye el sujeto.

Tomando como punto de partida de nuestra reflexión el camino trazado por el desarrollo fenomenológico a partir de la crisis que experimenta la modernidad, la pregunta por lo humano del hombre tiene sentido porque en ella se da la situación paradójica y contradictoria de cimentar una auténtica transformación de la idea de sujeto, ya que entendemos que, al

²¹ *Ibid.*, pp. 112 y 113.

²² Gevaert, *Ob. cit.*, p. 37.

hablar de sujeto, es un modo de hablar del ser humano. El problema que representa la modernidad filosófica es el haber abordado al ser humano no desde un todo integral, sino considerándolo de forma absoluta en una de sus partes: la razón.

El marco histórico, político y social de la época unido al dominio e influencia que estos iban estableciendo y la consecuente inseguridad que por novedosos estos cambios generaron, el hombre ilustrado se vio obligado en el campo teórico a recluirse en su propia intimidad, estableciendo una escisión entre la grandeza incognoscible del universo extrínseco que se presenta como objeto, y un sujeto racional que la domina. No obstante, aunque por complejas que pudieran parecer las justificaciones de tales determinaciones, no podemos desechar el camino emprendido por la modernidad filosófica, puesto que lo consideramos germen de lo que a posteriori será el filosofar acerca de lo humano²³.

En tal sentido, la imposibilidad de la modernidad de lidiar desde la absoluta razón con la contingencia del mundo abrió una nueva etapa en la historia del pensamiento. Aún cuando el acento continuó estando puesto sobre el hombre, se incorpora a la reflexión el devenir histórico de éste y su trato con la naturaleza. El sujeto se ve obligado ahora a hablar de su especificidad desde el trato con su entorno y de su incesante desarrollo y

²³ Sahagun, *Ob. cit.*, p. 93.

contingencia²⁴. Es decir, esta nueva etapa que convenimos denominar filosofía contemporánea, pretende dar cuenta en sentido general de todo lo que existe a nuestro alrededor, considerando como dato significativo la experiencia concreta humana que se encuentra en constante devenir histórico y en la que está presente la conciencia de la capacidad de la transformación del mundo propia de la era industrial.

1.1.3.2.- La fenomenología contemporánea y la consigna de Edmund Husserl

Desde el horizonte crítico a la sustantividad de lo real y del ser humano, que había ido tomando cuerpo a finales del siglo XVI, surgieron como respuesta a comienzos del siglo XX diversos caminos de reflexión filosófica. Entre estos encontramos la perspectiva de interpretación filosófica que conocemos como fenomenología. La expresión “volvamos a las cosas mismas” atribuida a Husserl, revela ya la intención del programa fenomenológico de llegar a las profundidades del sujeto en busca de la frescura originaria de las cosas, ajenas a toda ideología²⁵. La novedad promovida por la fenomenología se centra fundamentalmente en la destrucción de la noción moderna de objetividad que presupone un espacio

²⁴ *Ibid.*, p. 106.

²⁵ Cfr. Pardo, *Ob. cit.*, p. 116.

gnoseológico polarizado de relación entre sujeto y objeto²⁶. Iniciada con Husserl, esta perspectiva se prolonga en la fenomenología existencial francesa y la filosofía hermenéutica, y llega hasta nuestros días con aplicaciones concretas a diversos problemas de la realidad humana.

Husserl había descubierto la necesidad de enfatizar esa dimensión del ser llamada conciencia, que debía contener la respuesta a todas las preguntas a través de la cual sería posible acceder a una experiencia del mundo en una intuición preconceptual²⁷. No obstante, el segundo Husserl ya presentía que su proyecto comportaba la abolición del mundo en cuanto lo reducía a una realidad intencional, fenoménica, subjetiva²⁸. Esta es la razón por la que pasa a ser considerado el último gran idealista de la historia de la filosofía.

Sin embargo, vale destacar que con él se inicia un camino filosófico orientado a los objetos como núcleos de "sentido", rompiendo de esta manera el enfoque privilegiado del sujeto individual predominante en la modernidad, y abriendo con ello, la idea de sujeto a la del mundo de la vida. Con todo, sigue pasando como el último gran idealista puesto que torna esta iniciativa en una indagación de corte trascendental, al tematizar esa idea de

²⁶ Enrique Dussel y Daniel Guilloit, *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires, Ed. Bonum, 1975, p. 55.

²⁷ Cfr. Pardo, *Ob. cit.*, p. 116.

²⁸ *Ibid.*

sentido como el resultado de la actividad "constituyente" de un yo-conciencia "reducida" a sus fenómenos.

Husserl comienza estableciendo un diálogo con la tradición representada por Descartes y Kant, sobre las bases de los mismos supuestos de la tradición occidental, en cuanto a las pretensiones de objetividad y sistematicidad. Busca adecuar los conceptos dominantes del momento con todo el dinamismo que comporta el término existencia. Así intenta rescatar al sujeto como ser dinámico que alcanza su plenitud en el trato con las cosas y sus semejantes. De esta manera, Husserl sitúa al sujeto en cada hombre que existe en un mundo; no existiendo mundo si no hay hombre ya que el mundo es un fenómeno que resulta realidad para la conciencia²⁹.

Para Husserl las ciencias de hecho como la biología, la química, la física, entre otras, son ciencias circunstanciales. A él le preocupaba el conocimiento científico y la idea misma de ciencia, por lo que parte de una crítica a sus fundamentos y se plantea una búsqueda de una nueva ciencia de distinto tipo que diera cuenta de los fundamentos. Las ciencias, convertidas en absolutas poseedoras del saber al final del siglo XIX, pretendían ser una expresión verdadera y objetiva del mundo, proponiendo una reducción positivista de éste y del hombre. Las ciencias en el siglo XIX, en tanto que ciencias de los fenómenos físicos, procuraron determinar al ente

²⁹ Cfr. Sahagun, *Ob. cit.*, p. 106.

tal como el ente se muestra en la experiencia. Este criterio se erigió como una forma de acceso a la realidad de lo existente en la medida que lo existente se mostraba. Esa tendencia básica no era sólo representativa de la de las ciencias de la naturaleza, sino también influyó en las ciencias del espíritu y la filosofía del siglo XIX en general. El quehacer filosófico se concentró en la teoría de las ciencias, es decir, en la lógica y en la psicología, y estas a su vez se orientaron por las ciencias de la naturaleza³⁰.

El planteamiento crítico promovido por Husserl, llevó a la creación de un estilo de filosofía que, de modo análogo a las matemáticas, hablaba de intuiciones esenciales surgidas de las intuiciones más primordiales de nuestra vida. Esta manera de entender las intuiciones esenciales trae como consecuencia la aparición de las intuiciones eidéticas cuyos eidos son instancias activas que se producen en la experiencia de algo. En tal sentido, sin intuiciones empíricas no hay intuiciones eidéticas. Es por ello que, para Husserl, la fenomenología intenta entender la intuición eidética de nuestras intuiciones empíricas. Nace así una definición de la fenomenología como ciencia eidética y no ingenua de la conciencia³¹. El sentido no puede ser buscado o encontrado en el mundo sino en la conciencia trascendente ya que, cuando la fenomenología es descriptiva, alcanza lo que de invariable

³⁰ Cfr. Martín Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, (Trad. de Jaime Aspiunza) Madrid, Alianza, 1998., p. 68.

³¹ Como actitud ingenua se denomina a aquella que dirigiendo su atención directamente hacia los objetos, no se detiene a pensar el sentido de su existencia. Cfr. Dussel y Guillot, *Ob. cit.*, p. 62.

hay en el fenómeno, es decir, la esencia de éste, su eidos, con lo cual deviene en ontología³².

Los modos de filosofar abstractos, representados en el idealismo hegeliano y la concepción de ser en general y el esencialismo metafísico, sólo lograron recubrir la realidad del ser como inmediata presencia patentizadora. Es por ello que la pretensión de Husserl, sin poder superar el registro idealista, fue recuperar el significado de la verdad como no ocultamiento, y la realidad del ser como presencia, de acuerdo con la concepción de Parménides³³. Así pues, Husserl se sitúa aún en el marco del idealismo propiciando irremediablemente el alejamiento de las cosas y con ello la desconexión con la realidad, marginando de esta manera su facticidad ya que entre la conciencia y la realidad en sentido estricto se abre todo un abismo de sentido³⁴.

³² Cfr. *Ibid.*, p. 63.

³³ Entendemos que la Verdad y su revelación consistía para Parménides en el conocimiento sobre cuáles serán las únicas sendas investigables del Pensar, es decir, sobre cuáles serán las sendas que la Verdad reconozca como permeadas de su Luz y por las cuáles el Pensar pueda investigar conociendo en la Verdad. El conocimiento revelado es acceso a la Verdad que es un conocimiento doble: conocimiento de lo que Es y conocimiento de lo que No Es, por ello es que Parménides considera que no importa si se comienza por la consideración del No Ser o por la del Ser, ya que cualquiera de las dos consideraciones nos llevarán al final al mismo punto, siempre y cuando estemos insertos en la revelación de la Verdad.

³⁴ Cfr. Pardo, *Ob. cit.*, p. 116.

1.1.3.3.- Radicalización de la consigna husserliana: Martín Heidegger

En el marco de este contexto teórico, aparece en escena Martín Heidegger, intentando retornar a las cosas mismas, como ya habría pretendido Husserl, pero radicalizando su propuesta en su estricta postración fenoménica, hasta llegar a constituir de esta manera una ontología del ser como fenomenología pura. El nuevo horizonte filosófico que, según Diego Gracia, inauguró Husserl con la expresión “todo pensamiento es pensamiento de algo”³⁵; es el “horizonte” en el cual Heidegger se sitúa como discípulo de Husserl y en el que más tarde se situarán también otros discípulos a su vez disidentes de Heidegger³⁶. El mismo Heidegger así lo expone expresamente:

La grandeza del descubrimiento de la fenomenología no reside en los resultados de hecho obtenidos, valorables o criticables, que, sin duda alguna, han dado lugar en la actualidad a una transformación esencial en el cuestionar y trabajar, sino en que supone el descubrimiento de la posibilidad de investigar en filosofía. Ahora bien, una posibilidad se entiende correctamente en su sentido más propio cuando se toma en cuanto posibilidad y se conserva en cuanto posibilidad. Más conservarla en cuanto posibilidad significa mantener abierta la tendencia a las cosas mismas, liberarse de los lazos inauténticos de la tradición que constantemente presionan y, latentes, obran sus efectos; y no quedarse fijado en un estado casual de la investigación y el cuestionamiento, tomándolo como real y definitivo y dejando, así, que se fosilice. Exactamente eso es lo que quiere decir el lema “a las cosas mismas”: propiciar que vuelvan a sí mismas³⁷.

³⁵ Cfr. Diego Gracia, *Voluntad de verdad*, Barcelona, Editorial Labor, S.A., 1986, p. 81.

³⁶ *Ibid.*, p. 81 y 83.

³⁷ Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, (Trad. Jaime Aspiunza) Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 170.

El método fenomenológico existencial va a ser el que utilizará Heidegger intentando con él describir el fenómeno como aquello que se devela del ser en el ámbito cotidiano, que es el lugar inmediato y espontáneo del existir del hombre. Con ello, Heidegger establece una crítica a la metafísica y a la ontología tradicional y a su vez presenta una crítica a la filosofía de la conciencia y de la subjetividad y, por tanto, una crítica al concepto mismo de modernidad en tanto que supone una entificación y olvido del ser.

Al margen de las múltiples interpretaciones que se han efectuado sobre el planteamiento de Heidegger y las advertencias que se han hecho acerca del fracaso de su programa, debemos constatar que éste dejará de lado la vía gnoseológica, propia de la filosofía moderna que se inició con Descartes y que se agotó en su ciclo de posibilidades especulativas en los albores del siglo XX, para plantearse a nivel ontológico la relación sujeto-objeto, sin desconocer lo que hay de valioso en los aportes de la filosofía de la subjetividad. La "vuelta a las cosas mismas" imprimirá una dinámica a la tarea fenomenológica, la cual dará una preferencia a la experiencia sobre los sistemas lógicamente enlazados y los vínculos causales y deductivos³⁸.

Es precisamente el ámbito de lo cotidiano en donde acontece la experiencia y el lugar inmediato y espontáneo del existir del hombre. El ser se hace presente en la contingencia temporal como la verdad óptica y el

³⁸ Dussel y Guillot, *Ob. cit.*, pp. 63 y 65.

lugar donde el hombre se reconoce como existente real, como el único ser que es capaz de preguntarse por el ser y por tanto del que la fenomenología se puede ocupar. Esta tarea llevó a Heidegger a develar radicalmente el ser de este existente que es el hombre y que se nos revela como "ser-ahí", como *Dasein*; encontrándose de esta manera con la finitud propia del hombre como expresión íntima de su estructura. Esta finitud del *Dasein* no significa imperfección o negatividad, como opuesta a la infinitud, tal y como había operado en la modernidad. La finitud como idéntica al ser, como positividad constitutiva, expresa el rasgo esencial y trascendental del ser del *Dasein*.

En consecuencia, Heidegger parte del sujeto que, por el excesivo uso del entendimiento y la conciencia, vive un mundo fragmentado y finito en el que reina la escisión; pero paradójicamente entendemos que será este exceso lo que le permitirá a Heidegger proporcionar un fundamento, partiendo de la toma de conciencia de lo que es: un individuo solo y roto en un mundo fragmentado. Así, al contemplar el mundo y a él en el mundo, el *Dasein* será capaz de proyectarse sobre las escisiones presentes poetizándose y poetizando al mundo.

I.1.3.4.- La herencia de la fenomenología: el punto de partida

Las obras y los desarrollos filosóficos posteriores al camino hecho por la fenomenología, se han visto obligados a atender los parámetros teóricos

generales iniciados por ésta, bien sea para modificar sus contenidos, para imprimir diferencias, para darle continuidad o para establecer críticas sobre los supuestos, confiriéndoles mayor radicalidad. Sin embargo, el horizonte de comprensión y el interés último seguirá siendo, en el fondo, el mismo. La subjetualidad humana, en su absoluta concreción, se presupone siempre como punto de partida necesario de cualquier reflexión filosófica.

Ahora bien, como el tratamiento de lo humano nos abre a los límites e impotencias del ser humano frente a las dificultades que encuentra para realizar su proyecto personal en el marco de los múltiples condicionamientos, la misma filosofía nos abre parámetros de comprensión que en el fondo presupone un ideal del ser humano. Con honradez intelectual se procura asumir caminos que hagan posibles vivir las escisiones permanentes que nos constituyen. Asumir dignamente la realidad de nuestra limitada condición humana sin pecar de fatalistas, exige renunciar al fantasma de la perfección que en el fondo no es otra cosa que el ocultamiento de las escisiones del ser humano bajo el espejismo de la armonía absoluta.

Una vez establecido de forma general el marco de la fenomenología, y dando por supuesta la trayectoria específica de la misma, nuestro objetivo en este capítulo inicial (contextual y descriptivo, más no histórico) está siendo replantearnos la pregunta que explica la realidad de lo humano desde la conciencia de la finitud. Como novedad ontológica contemporánea, esto nos abre a la posibilidad de concebir la contingencia y facticidad, no como hechos

que se ofrecen a la intelección sino como acto mismo de intelección. Así pues, la comprensión contemporánea no se reduce a un tratamiento teórico sobre el ser, sino que se propone partir del comportamiento humano en su manifestación concreta como fundamento de este. Por esta razón, la pregunta por lo humano nos conduce a la finitud, no como un reduccionismo teórico o exclusión práctica, sino como la única posibilidad de hacernos cargo de una realidad en su complejidad dinámica.

1.2.- Dos perspectivas fenomenológicas: Martín Heidegger y Giorgio

Agamben

1.2.1.- El programa Heideggeriano: el Dasein como ser posible

1.2.1.1.- La esencialidad de lo humano en el humanismo

Bajo el paradigma definido por la expresión “volver a las cosas mismas” inaugurado por Husserl, aparece el programa heideggeriano como desafío al pensamiento contemporáneo en la dirección de hacerse cargo de la existencia y sus condiciones concretas. Esta perspectiva surge como una posible interpretación de la existencia del hombre en sus determinaciones fácticas (*Dasein*) sin excluir lo paradójico de esa propia existencia. El *Dasein* en cuanto ser-ahí adquiere así preeminencia óntico-ontológica puesto que es

el único capaz de preguntarse por la existencia y su sentido. Desde este existente, la existencia emerge como riesgo en cuanto que siempre está puesta en relación con su propio fin: con su muerte. Si algo hay absolutamente concreto es la muerte en tanto que es la de cada existencia, en la que cada existencia es insustituible³⁹ y a la que está irremisiblemente abocada.

En consecuencia, la existencia del *Dasein* es una existencia obsesionada conforme a su propio origen por obtener seguridad incluso contra sí misma. En este dinamismo habrá de constituir y dar forma en su interior a aquella soledad e irreferencialidad de cuya fuente huye, pero que por eso mismo está constantemente en la base de su razón de ser. Siguiendo el hilo conductor de lo que nos interesa, si examinamos sumariamente el análisis hecho por Heidegger a las preguntas establecidas por Kant en *Un manual de lecciones*⁴⁰ que contiene sus cursos de lógica⁴¹, encontramos una aproximación a la pregunta por lo humano del hombre, aún cuando jamás Heidegger pretendió hacer una antropología filosófica. Quizás

³⁹ Cfr. Heidegger, *Ontología...*, p. 11.

⁴⁰ Immanuel Kant, *Lógica. Un manual de lecciones*, (Ed. María Vázquez), Madrid, Akal, S.A., 2000.

⁴¹ En las lecciones, Kant delimita una filosofía en el sentido cósmico caracterizada como "la ciencia de los fines últimos de la razón humana" cuyo campo resumía, en sentido universal, mediante las siguientes cuatro preguntas: ¿qué puedo saber? ¿qué puedo hacer? ¿qué puedo esperar? ¿qué es el hombre? A la primera pregunta, según Kant, responde la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión y a la última la antropología. Sin embargo, añade Kant: "En el fondo, se podría considerar todo esto como perteneciente a la antropología, dado que las tres primeras cuestiones se refieren a la última". Cfr. *Ob. cit.*, p. 92.

con esto nos acercamos a la pregunta que en su momento Jacques Derrida⁴² formuló: ¿Acaso el pensamiento de la verdad del ser –planteada por Heidegger– no se trata de una especie de reevaluación o de revalorización de la esencia y de la dignidad del hombre?

Heidegger analiza las preguntas establecidas por Kant entendiéndolas como preguntas contextuales planteadas por la historia del pensamiento y que como tales, no son tan claras y reales como se creía⁴³. Por esta razón, señala Heidegger, la analítica ontológica de la esencia finita del hombre, que debe preparar el fundamento de una metafísica conforme a la naturaleza del ser humano, termina siendo el fundamento del pensar acerca del ser⁴⁴.

Según Heidegger, el dónde y el cómo se determina la esencia del hombre ha caído bajo el influjo de lo que se entiende generalmente por “Humanismo”, y este humanismo variará según la concepción de “libertad” y de “naturaleza” que se tenga⁴⁵. Así por ejemplo nos dirá Heidegger:

El humanismo de Marx no requiere una vuelta a la Antigüedad, como el humanismo que Sartre concibe como existencialismo. En sentido amplio es también un humanismo el cristianismo, por cuanto según su doctrina lo que en todo importa es la salud del alma (*salus aeterna*) del hombre, y la historia de la humanidad aparece en el marco de la historia sacra⁴⁶.

⁴² Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998.

⁴³ *Ibid.*, p. 92.

⁴⁴ Cfr. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, F.C.E., 1981, p. 11.

⁴⁵ Cfr. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, (trad. Rafael Gutiérrez), Madrid, Taurus Ediciones, S.A., 1985, p. 16.

⁴⁶ *Ibid.*

Esta es la razón por la que Heidegger sostiene que la *humanitas* del *homo humanus* se determina con respecto a una interpretación ya fija de la naturaleza, de la historia del principio del mundo. En otras palabras lo que Heidegger le interesa señalar es que lo que estas formas de humanismo pudieran decir del hombre, resultan "...determinaciones conceptuales [en las cuales] se procede fijando los ingredientes de que consta una cosa previamente dada, a la cual, en virtud de esos ingredientes, se le atribuye (es decir, se le hace convenir) una determinada forma de ser..."⁴⁷.

En tal sentido, los conceptos de hombre, hoy accesibles y transitables, desde el primer humanismo, o sea, el romano, y todas las especies de humanismo que han aparecido desde entonces hasta el presente, presuponen, según Heidegger, la "esencia" más general del hombre como evidente⁴⁸. Es por ello que, para Heidegger, la antropología filosófica, cuyo objeto de estudio en forma filosófica es de lo concreto de la vida humana, "...carece de determinación suficiente (...) y su función en el conjunto de la filosofía queda oscura e indecisa"⁴⁹. En efecto:

Las interpretaciones humanísticas del hombre como animal racional, como 'persona', como ser corporal espiritual anímico, no son tenidas por falsas ni se les reprocha por esta determinación de la esencia del hombre. El único pensamiento es más bien el de que las más altas determinaciones de la esencia del hombre no han experimentado la peculiar dignidad del hombre. Por ello está el pensar en *Ser y Tiempo* contra el humanismo. Pero esta oposición no significa que tal pensar se pone al lado contrario de lo humano y apoya lo inhumano, que defiende la inhumanidad y rebaja la dignidad del

⁴⁷ Heidegger, *Ontología...*, p. 21.

⁴⁸ Heidegger, *Carta...*, p. 17.

⁴⁹ Heidegger, *Kant...*, p. 179.

hombre. Se piensa contra el humanismo porque éste no pone lo suficientemente alto, desde donde comenzar a poder pensar la humanitas del homo. Ciertamente la altura de la esencia del hombre no descansa en el hecho del que él es la substancia del ente como su 'sujeto', para dejar diluir, como prosector del ente, al ser-ente en la 'objetividad', tan clamorosamente afirmada⁵⁰.

Por esta razón para Heidegger las determinaciones básicas de tipo dogmático o teológico, que ha establecido la tradición, han de quedar excluidas para una consideración filosófica acerca del hombre, en cuanto que tales planteamientos encierran ya una respuesta⁵¹.

1.2.1.2.- El análisis de las preguntas kantianas

Al volver sobre las clásicas preguntas kantianas, Heidegger demuestra que la razón se revela a sí misma como finita, "...su interés más íntimo tiende a la finitud misma"⁵². Según él, la razón humana hace las otras tres preguntas porque es finita y pregunta en ellas por la finitud⁵³. Esta es la

⁵⁰ Heidegger, *Carta...*, pp. 26 y 27.

⁵¹ Cfr. Heidegger, *Ontología...*, p. 26. A partir de esta manera de ver y tratar las cosas fue que Heidegger entiende como problema el nacimiento de la definición posterior del hombre como "animal racional", que se convertirá en una especie de tesis que se utilizará como hilo conductor, cuya descripción, aunque no sea falsa, está determinada por la metafísica ya que "...se prescribe a sí misma una determinada forma de ver las cosas, pero sin que ello signifique apropiarse de forma viva los motivos originales que asistían tal forma de ver las cosas". Quizás estas críticas fueron parte de la ambigüedad que permitió que Heidegger pudiese ser tenido como un filósofo proclive al Nacional Socialismo.

⁵² Cfr. Heidegger, *Kant...*, pp. 182 y 183.

⁵³ Para él las tres preguntas iniciales que elabora Kant, interrogan por un poder, un deber y un permitir de la razón humana. Sintéticamente podemos decir que Heidegger afirma que si un poder es problemático, entonces implica necesariamente un "no-poder", es decir, si se pregunta qué puede, pregunta también qué no puede; pregunta sus posibilidades. Para Heidegger es claro el siguiente

razón por la que está convencido de la necesidad de atender al problema de la finitud del hombre en atención a una fundamentación de la metafísica⁵⁴. Sin embargo, al hablar de atender la finitud del hombre, Heidegger no se está refiriendo al hecho de constatar o enumerar una serie de datos que nos informen que el hombre es finito, su intención va un poco más allá, se trata de saber en qué consiste la finitud y en qué modo determina esa finitud al hombre "...como el ente que es en el fondo y en su totalidad"⁵⁵.

Para Heidegger la pregunta por la finitud que se manifiesta en el hombre, es el inicio de ese esfuerzo por tratar de comprender al hombre como el ser que se distingue en cuanto humano; humanidad que ciertamente no se agota en un concepto como el que ofrecía la tradición de "animal racional":

La pregunta que le estimulaba [a Heidegger] y que incluía todo el apremiante sentimiento con respecto a sí mismo, era la más antigua y la primera de la metafísica, la pregunta por el ser, la pregunta de cómo la existencia humana finita, caduca y consciente de su muerte, podía entenderse en su ser a pesar de su temporalidad, y concretamente como un ser que no sólo es privación y carencia, un mero peregrinaje fugaz del morador de la Tierra a través de esta

ejemplo: un ser todopoderoso, de acuerdo con su esencia no puede preguntarse ¿qué es lo que puedo?, porque implicaría preguntarse ¿qué no puedo? Sin embargo, este "no poder- no poder" del ser todopoderoso no se trata de un defecto, sino que por ser todopoderoso, esta libre de todo defecto y negación. Según Heidegger, "...el que se pregunta ¿qué es lo que puedo? Enuncia con ello una finitud". De esta manera pasa a la siguiente pregunta planteada por Kant en cuanto a lo que debo hacer, Heidegger afirma que "el ser que pregunta" que debo hacer se encuentra situado entre un "sí" o un "no", como en "suspense". Se trata de un ser a quien le importa un deber y a la vez se sabe a sí mismo en un no-haber-cumplido-todavía, por lo que se pregunta qué debe. De nuevo se revela este ser como finito. Y finalmente, en su análisis a la tercera pregunta establecida por Kant, Heidegger afirma que cuando un "permitir" es problemático, supone un conceder o negar al que pregunta. Se pregunta por lo que es o no es permitido esperar. Para Heidegger todo esperar implica una privación, que resulta esencialmente finita. Cfr. *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 184.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 185.

vida hacia una participación en la eternidad de lo divino, sino como un ser experimentado como aquello que distingue su ser-humano.⁵⁶

En tal sentido, el camino que seguirá Heidegger es el de sacar a la luz la conexión esencial entre el ser como tal, es decir, lo que determina al ente como ente (no el ente), y la finitud en el hombre⁵⁷. Entendemos que se trata de un problema que Heidegger abordó tematizando los siguientes aspectos: la cuestión del ser, la caracterización del hombre como existencia que se revela en la estructura ontológica de "ser-en-el-mundo", y la angustia del ser humano al comprender que debe realizar su proyecto en el marco condicionante de la facticidad, lo que no le permite lograr la realización de sus aspiraciones más profundas por la patencia de la muerte.

Sobre este horizonte, con el análisis preparatorio del *Dasein* que hace Heidegger en *Ser y Tiempo*⁵⁸, logra estructurar la constitución fundamental del ente: "ser-en-el-mundo"; siendo el hilo conductor de este análisis lo que se constituirá como la esencia del *Dasein*: su existencia⁵⁹. Con esto, Heidegger proclamará una consigna bastante paradójica: la hermenéutica de la facticidad, que abandonó posteriormente.

⁵⁶ Hans-George Gadamer. *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder Editorial, 2003, p. 23.

⁵⁷ Heidegger, *Kant...*, p. 187.

⁵⁸ Heidegger, *Ser y Tiempo* (trad. J. Rivera), Madrid, Editorial Trotta, S.A., 2003.

⁵⁹ *Ibid.*, § 231, p. 251.

1.2.1.3.- La facticidad de la existencia

En la primera parte de *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger comienza a señalar las vías de interpretación de la existencia designando como facticidad el carácter de ser de “nuestra” “propia” existencia. Es decir, la existencia no es objeto del mirarla desde fuera, ni el objeto resultante de ésta acción en la que se ha cobrado noticia de la existencia y adquirido así conocimientos, sino que la existencia es ella misma ahí, consiste ella misma en ese ser ahí. En tal sentido, la vida fáctica significa nuestra propia existencia que, en tanto que ahí, expresa que su consistir es su ser ahí⁶⁰.

Para Heidegger sólo al hombre le es propio este modo de ser ya que “...la existencia así entendida no es sólo el fundamento de posibilidad de la razón (...) sino aquello donde la esencia del hombre conserva la proveniencia de su determinación”⁶¹; la conciencia de estar arrojado en el mundo. Es por ello que la existencia sólo se dirá del hombre en tanto que modo humano de “ser”. A pesar de los esfuerzos de la fisiología y la química fisiológica, Heidegger sostiene que la existencia así entendida no puede ser pensada como la propia de un organismo viviente entre otras especies⁶². El tema de investigación será entonces para Heidegger la existencia propia de

⁶⁰ Cfr. Heidegger, *Ontología...*, p. 7.

⁶¹ Heidegger, *Carta...*, p. 19.

⁶² *Ibid.*, p. 18

cada uno en cuanto "ser-ahí". La existencia que en cada caso es esa existencia y a la que se interroga por su carácter de ser: "...lo puesto en cuestión en la pregunta que tenemos que elaborar es el ser, aquello que determina al ente en cuanto ente, eso en vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre"⁶³.

Por mucho que nos falten categorías o conceptos para expresar el ser, éste ya viene comprendido porque aunque resulta completamente indeterminado, se da como enteramente "evidente"⁶⁴: "...el hombre es un ente que se encuentra en medio de entes, de tal manera que siempre le fue patente el ente que él no es y el ente que él mismo es"⁶⁵. Al fijar la vista en lo que nos es evidente y determinamos lo así tenido a la vista, la existencia puede comprenderse, en términos de indicación formal, como "ser-en-el-mundo". Heidegger llama esta forma de ser del hombre, existencia que no es posible sin la comprensión del ser⁶⁶.

Para Heidegger la comprensión del ser⁶⁷ es la esencia íntima de la finitud, ya que "...solo hay algo semejante al ser (...) allí donde la finitud se ha hecho existente. De esta manera la comprensión del ser que (...) domina

⁶³ Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 6, p. 29.

⁶⁴ Heidegger, *Kant...*, p. 191.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Para Gadamer, la comprensión del ser que caracteriza al "ser-ahí" humano que propone Heidegger resulta en sí paradójica, ya que la pregunta por el sentido del ser que pregunta el "ser-ahí", no es un modo de interrogar que entiende algo dado conforme a lo que constituye su sentido, más bien, se ve confrontado con el carácter incomprensible de su propia existencia; la pregunta por el sentido encuentra de esta forma un límite insuperable en su propio poder comprenderse a sí mismo. Gadamer, *Ob.cit.*, p. 23.

a la existencia del hombre se patentiza como el último fundamento de su finitud (...), su universalidad es la originareidad del fundamento más íntimo de la finitud del ser-ahí⁶⁸. Es por ello que, la pregunta por el hombre ha ganado en determinación, a saber: si el hombre es "ser-ahí", la pregunta es una pregunta ontológica por la comprensión del ser como finitud esencialmente existente⁶⁹.

El "ser-ahí" indica el hecho de que el hombre se encuentra siempre en situación de arrojado⁷⁰ y en situación activa con respecto a su existencia. En tal sentido, el hombre para Heidegger no puede reducirse a mero objeto del mundo como una cosa más ya que el "ser-ahí" nunca es una simple presencia, es justamente aquél "ente" para el cual las cosas están presentes. Por consiguiente, El *Dasein* es un "ser posible", no es que posea de manera añadida el requisito de poder algo, sino que el *Dasein* es siempre aquello que puede ser. Este esencial "ser posible" del *Dasein* implica las modalidades de "tener-cuidado-del-mundo" y "tener-cuidado-de-los-otros". Es por ello que la "posibilidad" es lo que otorga la esencia de la existencia siendo el ser del hombre siempre su posibilidad. Así, el hombre puede elegirse a sí mismo,

⁶⁸ Heidegger, *Kant...*, p. 192.

⁶⁹ Se trata de una metafísica del "ser-ahí" A saber: "La explicación del *Dasein* no se da porque se tenga especial interés en la psicología del hombre, ni porque pretendamos dar respuesta a pregunta alguna acerca del sentido y la finalidad de nuestra existencia, asunto que preocupa a las concepciones de mundo. Tampoco nos lleva a esta tarea primordial del análisis del *Dasein* ningún problema pendiente, como, por ejemplo, el de elaborar, dentro de un marco de restantes disciplinas de la filosofía, una antropología filosófica; sino que es únicamente el sentido de la cuestión, determinado fenomenológicamente y entendido plenamente –lo que se pregunta, aquello por lo que se pregunta, aquello a lo que se pregunta, el preguntar". Heidegger, *Prolegómenos...*, p. 187.

⁷⁰ Cfr. Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 38, p. 197.

puede conquistarse o perderse. La existencia solamente es decidida por cada "ser-ahí" individual:

...el Dasein es el mío cada vez en esta o aquella manera de ser. Ya siempre se ha decidido de alguna manera en qué forma el Dasein es cada vez el mío. El ente al que en su ser le va este mismo se comporta en relación a su ser como en relación a su posibilidad más propia. El Dasein es cada vez su posibilidad, y no la 'tiene' tan solo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí. Y como el Dasein es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente puede en su ser 'escogerse', ganarse así mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse 'aparentemente'. Haberse perdido y no haberse ganado todavía, él lo puede sólo en la medida en que, por su ausencia, puede ser propio, es decir, en la medida en que es suyo⁷¹.

Al respecto, Jorge Acevedo nos dirá que éste es el tipo de hombre al cuál Heidegger se está refiriendo; un hombre que tiene ante sí la constante posibilidad de dejar de ser humano, porque resulta algo que nunca está ganado de una vez y para siempre. Es por ello que el hombre se ve obligado a comprenderse a sí mismo, a comprender su ser⁷².

1.2.1.4.- El Dasein como ser posible

Ese "poder ser" que es la existencia, modo de ser del hombre, significa "proyectar". Para Heidegger la existencia es esencialmente trascendencia, es decir, el ir más allá de sí mismo. En tal sentido, la trascendencia no es uno más entre los modos de comportamientos posibles del hombre, sino su constitución fundamental: el hombre es proyecto, y las cosas del mundo son

⁷¹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 9, p. 68.

⁷² Jorge Acevedo, *Hombre y mundo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1984, pp. 116-117

utensilios en función del "proyectarse humano". Heidegger no está hablando de modos especiales del ser del hombre, nos dirá Acevedo, sino del hombre tal y como está en el mundo en su cotidianidad⁷³. De esto trata la primera parte de *Ser y Tiempo*.

Para Heidegger la existencia se realiza siendo en el mundo, un mundo que es una trama de sentidos para el hombre. "Ser-en-el-mundo" significa convertir el mundo en proyecto de las acciones y de las actitudes posibles del hombre. La "trascendencia" bosqueja un mundo como acto de libertad, es más, para Heidegger la producción del mundo es la libertad misma. Sin embargo, el mismo proyecto limita al hombre quien se encuentra en dependencia de las necesidades y limitado por el conjunto de instrumentos constituidos por el mundo. "Ser-en-el-mundo" entonces quiere decir que el hombre manifiesta el "cuidado por las cosas" necesarias para sus proyectos, se relaciona con una realidad-utensilio, medio para su vida y sus acciones.

De esta manera, el mundo llega a ser gracias a su "ser disponible". El ser de las cosas, para Heidegger, equivale a su "ser disponibles para el hombre". En tal sentido, Heidegger propone un hombre que no es un simple espectador, sino que está en el mundo implicado en sus vicisitudes, transformando, formándose y transformándose a sí mismo. Es a partir de esta concepción que Heidegger concibe el momento primario de "conocimiento", ya que el hombre comprende una cosa cuando sabe qué

⁷³ *Ibid.*

hacer de ella, al igual que se comprende a sí mismo cuando sabe qué puede hacer de sí mismo, cuando sabe qué puede ser. Es en este sentido que para Heidegger la estructura del "ser-ahí" es proyecto, y que el "ser-ahí" es, en la realización de su propio ser, su comprender.

No obstante, el "ser-ahí" que se proyecta a su "poder ser" es ya siempre "sido", refiere a unas "...estructuras básicas esenciales que se presentan a modo de haber previo"⁷⁴. "Haber previo" que se refiere a un tener experiencia, es decir, de un haber, haber ya sido y haber lo que hay, que uno ha ido siendo. Por eso, haber previo⁷⁵. Este es el sentido del *factum* existencial del arrojamiento: el que todo comportarse libremente respecto a su ser carezca de la posibilidad de retroceder por detrás de la facticidad de este ser. Para Heidegger, el "ser-ahí" encuentra como presupuesto insuperable todo lo que al mismo tiempo hace posible y limita su proyectar.

En esta dirección Gadamer afirma que "el ser-ahí por sí mismo no sólo es el horizonte abierto de las posibilidades hacia las que se proyecta, sino que se confronta en sí mismo también con el carácter de una facticidad infranqueable. Aunque el ser-ahí pueda elegir su ser (...) en verdad, así solo se hace cargo de su propia existencia en la que se encuentra arrojado. El ser arrojado y el proyecto representan la constitución homogénea de la

⁷⁴ Heidegger, *Prolegómenos...*, p. 190.

⁷⁵ *Ibid.*

existencia humana"⁷⁶. En tal sentido, el "ser-ahí", *el Dasein*, para Heidegger, existe y tiene que existir; el hombre se encuentra en una situación determinada y la afronta a través de su proyectar.

Pero Heidegger quiere comprender, según Gadamer, la constitución óntica de la existencia humana. Recurre aquí a la doctrina kantiana en la que Heidegger reconoce una anticipación de sus propios resultados de comprensión de la existencia humana esencialmente finita, es decir, el "ser-para-la-muerte"⁷⁷. El ser-para-la-muerte es la relación inteligible que tenemos con respecto a la finitud, es decir, "...no es la referencia a un espíritu infinito (como en la metafísica clásica) lo que define el ser de las cosas. Es justamente el entendimiento humano, en su dependencia de lo dado, el que define el objeto del conocimiento"⁷⁸.

Según Heidegger, entre las muchas posibilidades que se presentan hay una diferente a la que el hombre no puede huir: la muerte. En efecto, podemos decidir que nuestra vida se dedique a buscar cualquier objetivo, pero no podemos dejar de morir. Cuando la muerte se hace realidad ya no hay más existencia. Esto nos da a entender que mientras exista lo existente, la muerte es la única posibilidad permanente, es más, es la posibilidad de que todas las demás posibilidades se conviertan en imposibles, de que todo

⁷⁶ Gadamer, *Ob. cit.*, p. 23.

⁷⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 64.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 64-65.

proyecto sea imposible, de que la existencia sea imposible. Gianni Vattimo lo explica de la siguiente manera:

Si el *Dasein* es esencialmente poder ser, nunca podremos encontrarlo como un todo (...) No se puede pretender experimentar el *Dasein* como totalidad en el sentido de la simple presencia porque es constitutivo en él ser posibilidad abierta. Así y todo, se puede decir que el *Dasein* no está siempre en el modo de la posibilidad, pues en efecto muere y llega un momento en que esa estructura de abierto incumplimiento no es más tal (...) La muerte, a diferencia de las otras posibilidades de la existencia, no sólo es una posibilidad a la cual el *Dasein* no puede escapar, sino que, frente a toda otra posibilidad, está caracterizada por el hecho de que más allá de ella nada más le es posible al *Dasein* como ser en el mundo⁷⁹.

Sin embargo, el *Dasein* no sólo sabe que va a morir sino que anticipa continuamente que va a morir. "La voz de la conciencia" nos evoca el sentido de la muerte y devela la nulidad de todo proyecto; desde la perspectiva de la muerte, todas las situaciones individuales aparecen como posibilidades que se pueden convertir en imposibles. De este modo la muerte nos impide que nos quedemos estáticos en una situación determinada, muestra la nulidad de todo proyecto y fundamenta la historicidad de la existencia. La anticipación de la muerte, nos dirá Vattimo, "...se identifica con el reconocimiento de que ninguna de las posibilidades concretas que la vida nos presenta es definitiva"⁸⁰.

Es en este sentido que para Heidegger la existencia es auténtica, es decir, siendo un "ser-para-la-muerte". Sólo si asumimos esta posibilidad

⁷⁹ Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*, (Trad. Alfredo Báez), México, Editorial Gedisa, S.A., 1990, pp. 47 y 48.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 50.

mediante una decisión anticipadora, el hombre encuentra su auténtico ser. El *Dasein* no sólo sabe que va a morir sino que anticipa continuamente que va a morir y de esta forma nos hacemos libres por la propia muerte ya que esta anticipación nos libera de la dispersión en las posibilidades que se entrelazan por azar y harían nuestra vida inauténtica. Asumimos como posibilidades propias que incluyen un proceso de desarrollo auténtico cuando nos situamos frente a la muerte⁸¹.

De esta manera, las posibilidades efectivas, aquellas que están situadas más allá de la que es insuperable (la muerte), pueden comprenderse y elegirse de una forma auténtica. Tal autenticidad es proyectarse en lo que propiamente se es. El hombre es el único capaz de vivir lo imposible; por eso inventa, produce, proyecta. El proyecto es vivir en lo imposible siendo este siempre una anticipación. La conciencia de la muerte es producto de ese modo de ser siendo. Es ser en el tiempo. La autenticidad es siempre, en parte, inapropiable.

Es por ello que Heidegger nos dirá que "...la muerte, en sentido altísimo, es un fenómeno de la vida. La vida debe ser comprendida como un modo de ser al que le pertenece un 'estar-en-el-mundo' (...) con la muerte, el carácter de posibilidad del *Dasein* se deja develar en la forma más aguda."⁸² De esta manera, como lo afirma Masiá parafraseando a Heidegger: "...la

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 49, p. 267 y 269.

muerte revela la característica temporal del existir humano de cara a un fin; revela la finitud de esta existencia"⁸³. En tal sentido, la muerte es nuestra posibilidad más radical y peculiar: es la posibilidad de no ser ya más, la posibilidad de mi imposibilidad. Vivir de cara a esta posibilidad me hace tomar cada instante de la misma con absoluto valor⁸⁴. Es justamente ese modo del "ser-ahí", es decir, mortal, finito, lo que le hace caer en cuenta de dónde y cómo está colocado en el mundo al ser humano⁸⁵.

Este análisis de la existencia deja ver que la muerte en sí misma escapa a nuestra reflexión ya que lo que captamos no es la muerte, por nuestra imposibilidad de experimentarla, sino lo que captamos, o mejor dicho, comprendemos, es su anticipación en el presente, a fin de cuentas, la nada de ella misma. Sin embargo, según entendemos, la búsqueda que emprende Heidegger en su análisis es por la del sentido del ser y pareciera que encontró imposible obtener la respuesta que buscaba a través de la interrogación dirigida a un ente.

Sin embargo, para Heidegger, la anticipación de la muerte no es un nihilismo. El absoluto escapa a la presencia, aunque es posible intuirlo en su ausencia, de ahí que en cierta medida, manifiesta Heidegger, se hace presente a modo de lo ausente. Se hace presente en la historia que cuenta la búsqueda de un absoluto que se sabe inalcanzable. Es aquí en donde se

⁸³ Masiá, *El animal...*, p. 271.

⁸⁴ *Ibíd.*

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 275.

produce el giro del pensamiento de Heidegger, es decir, como la parte de la producción del "segundo Heidegger": el *Dasein* puede elaborar significativamente la muerte, es decir, la nombra, la invoca, gracias al lenguaje⁸⁶.

1.2.2.- *El aporte de Giorgio Agamben: la posibilidad de lo imposible*

1.2.2.1.- El desarrollo fenomenológico de Husserl y Heidegger como preámbulo

Si partimos de la fenomenología heideggeriana, el fundamento último de cualquier comprensión ontológica descansa sobre la comprensión existencial del sujeto humano y los procesos de subjetivación que tienen que ver, según entendemos a Heidegger, con la conexión que se establece entre el lenguaje y el existente, frente a la patencia de la finitud manifiesta en la muerte de la vida fáctica. En tal sentido, entendemos al *Dasein* como la posibilidad misma de la existencia, del ser que se realiza y se constituye fuera de sí en una noción de lenguaje que es, en el fondo, la facticidad misma del ser-en-el-mundo.

⁸⁶ Cfr. Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, (Trad. Samuel Ramos), Buenos Aires, F.C.E., 1992, pp. 130-132.

De este modo para Heidegger el acto mismo de intelección en cuanto búsqueda de la verdad se da en la contingencia y la facticidad por lo cual el lenguaje como medio que lo expresa se comprende siempre como un actuar. Es por ello que al plantearnos la pregunta por lo humano, nos vemos obligados a comprender la realidad humana en su facticidad auténtica, es decir, se trata de develar lo humano percatándose de las realidades obvias ocultas en lo cotidiano. Esta posibilidad de mostrar el "ahí", tal y como se encuentra en su devenir histórico, y los contenidos dados en la transitividad del comprender, es lo que compone la novedad de la ontología contemporánea. Es así como la comprensión contemporánea del ser no supone la elaboración de estructuras teóricas subyacentes a las cosas mismas, sino la comprensión en su "ahí" del comportamiento humano.

En tal sentido, pensamos que el camino trazado por el desarrollo fenomenológico, en el que destacan como influencias Husserl y Heidegger, sirve de preámbulo teórico y suscita las reflexiones llevadas a cabo por Giorgio Agamben. El aporte de Agamben se orienta en términos generales en la perspectiva de recuperar los aportes de Walter Benjamín, Heidegger y Michael Foucault, sin dejar de reconocer la determinante influencia que ejerce sobre su pensamiento la experiencia política contemporánea.

Sobre la base de esto último vale destacar que aunque la propuesta de Agamben se sitúa en una crítica a los procesos de ordenamiento y consolidación política que se vienen gestando a partir de la modernidad y

que él transita desde allí a una instancia ética; sin embargo, en cuanto contenido, la exposición de Agamben sobre su comprensión de lo humano, nos permitirá valorar las consecuencias ontológicas que se derivan de su discurso sobre el replanteamiento de la comprensión de la estructura vital de la realidad humana. Así mismo en aras a abordar esta problemática siguiendo la perspectiva filosófica inaugurada por la fenomenología y radicalizada por Heidegger, la propuesta de Agamben nos ofrece interesantes criterios metodológicos en la dirección de que las elucubraciones sobre el ser parten del sujeto concreto y sus condiciones históricas, no como ámbitos de significado, sino como fuentes de significación.

1.2.2.2.- La crítica de Agamben a la razón moderna

En un intento por superar las consecuencias deshumanizantes de la modernidad, Agamben establecerá como cuestionamiento el hecho de encontrarnos entre nosotros a personas y pueblos viviendo en pobreza extrema, abandonados y sin hogar cuya situación no puede decirse que es una situación de humanidad y nos inhumaniza en tanto que nos acostumbramos a estas realidades constantes y masivas⁸⁷. Tal situación da lugar a la pregunta por la humanidad del hombre, por las condiciones de su

⁸⁷ Cfr. Agamben, *Lo abierto*, p. 28.

experiencia, por los lugares que habita, por lo que ha abandonado, por el devenir y el destino de sus formas de vida⁸⁸.

El esfuerzo por tratar de precisar la consistencia de la especificidad de lo humano en cuanto realidad se convierte, en este contexto, en el interés por comprender a un hombre no investigando el misterio metafísico de la conjunción de distintos elementos como el cuerpo y el alma, el *bios* y el *logos*, la naturaleza y lo sobrenatural, lo social y lo divino; sino investigando el misterio práctico de la separación de la cual resulta el mismo hombre que ha sido separado del no-hombre⁸⁹.

En efecto, según Agamben, desde el momento en que comienza a operar en Occidente la escisión y articulación en el interior del hombre entre lo humano y el animal⁹⁰, se patentiza la ausencia en el "homo" de una naturaleza propia, y el ser humano se mantiene suspendido entre una naturaleza celestial y una terrenal, entre lo animal y lo humano, y en consecuencia, su ser siempre menos y siempre más que él mismo⁹¹.

⁸⁸ Cfr. Sandra Pinardi, *Preguntando por lo humano del hombre*, en A-NEXUS, Número 18, Julio 2005.

⁸⁹ Agamben, *Lo abierto*, p. 28.

⁹⁰ En *Lo abierto* Agamben nos dirá al respecto: "La división entre la vida vegetal y de relación, orgánica y animal, animal y humana, de desplaza pues al interior del viviente hombre como una frontera móvil, y, sin esta íntima cesura, la decisión misma sobre lo que es lo humano y lo que no lo es sería, probablemente, imposible. La posibilidad de establecer una oposición entre el hombre y los demás vivientes y, al propio tiempo, organizar la compleja –y no siempre edificante– economía de las relaciones entre los hombres y los animales, sólo se da porque algo como una vida animal se ha separado en el interior del hombre, sólo porque la distancia y la proximidad con el animal se ha medurado y reconocido sobre todo en lo más íntimo y cercano". *Ibid.*, p. 28

⁹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 43.

La clásica definición del hombre como animal racional funcionó como el añadido de un elemento exterior, la razón, que mediante su influencia transformaba la sensibilidad animal. La antropología moderna⁹² trabaja excluyendo de sí como no humano (todavía) un ya humano, es decir, animalizando lo humano, aislando lo no humano del hombre⁹³. Por esta razón para Agamben "...trabajar sobre estas divisiones, preguntarse de qué modo –en el hombre- el hombre ha sido separado del no-hombre y el animal de lo humano, es más urgente que tomar posición sobre las grandes cuestiones, sobre los llamados valores y derechos humanos. Y, quizás, hasta la esfera más luminosa de las relaciones con lo divino dependa, de algún modo, de esa otra esfera, más oscura, que nos separa del animal".⁹⁴

Al igual que Heidegger, con otros contenidos, Agamben entiende que la modernidad presupuso en todo momento la realidad humana, generando una especie de Estado de excepción, una zona de indeterminación producto de la escisión entre lo animal y humano⁹⁵. De esta manera, se establece una zona de indiferencia que resulta ser el lugar de la articulación entre lo humano y lo animal, el hombre y el "no-hombre", el hablante y el viviente. Esta zona, como espacio de excepción, se encuentra para Agamben perfectamente vacía y lo verdaderamente humano que debería realizarse en

⁹² Agamben se referirá más bien a la "Máquina Antropológica".

⁹³ Cfr. Agamben, *Lo abierto*, p. 52.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁹⁵ *Ibid.*

ella no es una vida animal ni una vida humana, sino una vida separada y excluida de sí misma, nada más que una “nuda vida” ya que el estar siendo en la excepción es una instancia límite que ahora es espacio vital del viviente⁹⁶.

1.2.2.3.- El espacio biopolítico producido por la modernidad⁹⁷

Agamben siguiendo y radicalizando el horizonte interpretativo inaugurado por Heidegger, recurre al sujeto concreto y a sus condiciones históricas, lugar desde el cual, a partir de la modernidad, la politización y la exclusión de la “vida natural” adquiere una radicalidad insólita⁹⁸. Para Agamben, la esencia de la política moderna se revela al comprenderla desde su voluntad de reducir la vida humana a mera vida abandonada y necesitada de ser formada por la política que, en consecuencia, la hará objeto de sus estrategias a través de la producción de un cuerpo biopolítico como aportación del poder soberano⁹⁹. La biopolítica del totalitarismo y de la sociedad de masa sólo serán diferenciados por su forma de resolver el

⁹⁶ *Ibid.*, p. 53.

⁹⁷ Como herencia de Michael Foucault, Agamben entiende biopolítica como el sistema político de control que administra un conjunto de “cuerpos”, organismos. Esta concepción elimina la idea de “Estado” ya que está sujeta a la idea de territorio. Se trata de un sistema político cuyo ejercicio del poder resulta un ejercicio de convencimiento intelectual, es decir, una exclusión que no otorga elementos de discernimiento. Es por esta razón, que el hombre como *bios* pierde sus derechos, pierde dignidad y respeto; es el lugar que ocupa el sistema para funcionar; son los operadores del sistema.

⁹⁸ Cfr. Agamben, *Homo Sacer*, Valencia, Pre-textos, 2003, p. 21.

⁹⁹ Agamben, *Homo Sacer*, pp. 9-16.

mismo problema: cómo “politizar” la *zōé*. De esta manera, al hacer de la vida objeto de cálculo, el Estado moderno mostraría el vínculo entre poder y “nuda vida” que, irremediablemente lleva al sacrificio de esta última. En palabras de Agamben:

La política, en la ejecución de la tarea metafísica que la ha conducido a asumir cada vez más la forma de biopolítica, no ha logrado construir la articulación entre *zōé* y *bios*, entre voz y lenguaje, que habría debido soldar la fractura. La nuda vida queda apresada en tal fractura en la forma de la excepción, es decir de algo que sólo es incluido por medio de una exclusión. ¿Cómo es posible ‘politizar’ la ‘dulzura natural’ de la *zōé*? Y, sobre todo, ¿tiene ésta verdaderamente necesidad de ser politizada o bien lo político está ya contenido en ella como su núcleo más precioso? La biopolítica del totalitarismo moderno, por una parte, y la sociedad de consumo y del hedonismo de masas, por otra, constituyen, ciertamente, cada una a su manera, una respuesta a esas preguntas. No obstante, hasta que no se haga presente una política completamente nueva —es decir que ya no este fundada en la *exemptio* de la nuda vida—, toda teoría y toda praxis seguirán aprisionadas en ausencia de camino alguno, y la ‘bella jornada’ de la vida sólo obtendrá la ciudadanía política por medio de la sangre y la muerte o en la perfecta insensatez a la que la condena la sociedad del espectáculo¹⁰⁰.

Sobre este horizonte, el campo de concentración nazi será para Agamben la metáfora por excelencia de lo que es el espacio biopolítico producido por la modernidad, y en medio de él, la figura del *musulmán*, como metáfora de esa humanidad escindida que ha producido esta realidad.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 21 y 22.

1.2.2.4.- El musulmán

Al aproximarnos a la imagen del *musulmán*, Agamben nos dirá: “Lo intestimoniabile tiene un nombre. Se llama en la jerga del campo, *der Muselmann*, el musulmán”¹⁰¹. A la luz de los testimonios de los testigos citados por Agamben, *el musulmán*, que no es musulmán, es el prisionero judío en el estadio último de su deterioro físico y moral; muertos vivientes o vivos muertos, indiferentes a la vida y a la muerte en los que había desaparecido todo hábito de vida¹⁰²:

El denominado *Muselmann*, como se llamaba en el lenguaje del *Lager* al prisionero que había sido abandonado por sus compañeros, no poseía ya un estado de conocimiento que le permitiera comparar entre bien y mal, nobleza y bajeza, espiritualidad y no espiritualidad. Era un cadáver ambulante, un haz de funciones físicas ya en agonía (...) ¹⁰³

La pregunta por *el musulmán* es la pregunta por el viviente que se administra, la vida que está contemplada en esa estructura. De esta manera, el campo como situación extrema por excelencia, permite decidir qué es humano y qué no lo es, es decir, permite separar al *musulmán* del hombre¹⁰⁴.

El musulmán para Agamben es aquél que dentro del campo ha perdido toda voluntad de vivir, cruzando de esta manera hacia el umbral fatal

¹⁰¹ Cfr. Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 41.

¹⁰² Cfr., Reyes Mate, *Auschwitz, acontecimiento fundante del pensar en Europa*, Conferencia en el III Seminario de Filosofía de la fundación Juan March; Abril: 2003.

¹⁰³ Agamben, *Lo que queda...*, p. 41.

¹⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 49.

en donde se hacía nervio del campo perdiendo incluso la muerte todo sentido humano, toda dignidad¹⁰⁵:

No me molestaban ni el frío ni la humedad, ni el viento ni la lluvia: simplemente no me llegaban, ni siquiera los sentía. Desapareció hasta el hambre, me seguía llevando ala boca todo lo que encontraba, todo lo que fuera comestible, pero sin prestar atención, como por costumbre y de manera mecánica. En el trabajo no cuidaba ya ni las apariencias. Si tenían algún inconveniente, lo más que podían hacer era pegarme, y con eso tampoco me hacían mayor daño, sólo me hacían ganar tiempo, puesto que con el primer golpe me acostaba en el suelo y ya no sentía los otros porque me quedaba dormido¹⁰⁶.

El objetivo para los nazis, nos dice Reyes Mate, no era matar judíos. La muerte física sólo debía sobrevenir cuando el prisionero, una vez cruzado el umbral, hubiera interiorizado su inhumanidad, la no pertenencia a la especie humana en su completa desnudez: "En el campo debía reproducirse a escala individual lo que epocalmente ya se había conseguido: que la liquidación física fuera consecuencia de la exclusión metafísica del judío de la humanidad"¹⁰⁷.

Desde la descripción de Auschwitz y *el musulmán*, que pretende señalar la materialidad de la experiencia del mal, no abstracta, concreta; Agamben resitúa el lugar de lo humano, no sólo como un límite entre la vida y la muerte, sino como el umbral entre el hombre y el no hombre¹⁰⁸: "...el

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 52 y 72.

¹⁰⁶ Imre Kertész, *Sin destino*, Barcelona, Acantilado, 2001, p. 174.

¹⁰⁷ Cfr. Mate, *Auschwitz...*, pp. 2-3.

¹⁰⁸ Cfr. Agamben, *Lo que queda...*, p. 56.

hombre es el no-hombre; verdaderamente humano es aquel cuya humanidad ha sido íntegramente destruida”¹⁰⁹.

Pero, pregunta Agamben: “... ¿qué significa para un hombre convertirse en no-hombre? ¿Existe una humanidad del hombre, que se pueda distinguir y separar de su humanidad biológica?”¹¹⁰. La condición corporal del *musulmán* se ha convertido en el centro de su experiencia vital que, paradójicamente, le es extraña en tanto que su condición corporal se convierte en pura existencia somática, ni siquiera animal, sino en carne desnuda, es decir, en un cuerpo que ya no es su cuerpo¹¹¹. El cuerpo del *musulmán* se vuelve una masa orgánica que se ha distanciado de su “especie” y que nunca será “animal” en tanto que se ha bestializado por ser susceptible a la ilimitada violencia que sufre en el campo, es decir, se ha vuelto infinitamente destructible¹¹².

En el *musulmán* se hace evidente no sólo una escisión entre vida y sentido, sino también entre cuerpo viviente y sus propias experiencias reconocibles, pensables y memorables. Es en este sentido que adviene el “no-hombre” en el hombre, en quien la deshumanización se ha consumado, en donde se ha abandonado toda figura reconocible de lo humano, como figura límite de una especie en la cual pierden sentido todas las categorías

¹⁰⁹ *Ibíd.*, pp. 140-141.

¹¹⁰ Agamben, *Lo que queda...*, p. 56.

¹¹¹ Cfr. Alberto Sucasas, *Anatomía del lager: una aproximación al cuerpo concentracionario*, En: *La filosofía después del holocausto* (Ed. Reyes Mate), Barcelona, Riopiedras Ediciones, 2002, p. 57.

¹¹² *Ibíd.*, p. 69.

tradicionales del hombre: animal racional, animal político, ser dotado de dignidad, entre otras¹¹³: “El musulmán ha penetrado hasta una región de lo humano (...) donde (...) la dignidad y el respeto de sí se han hecho inservibles”¹¹⁴.

Es por ello que, según Agamben, *el musulmán* es la refutación radical de las últimas categorías metafísicas que resultaban baluartes para la tradición del pensamiento occidental, y que se mantenían en pie porque no podían ser probadas directamente sino por una reducción al absurdo y luego se añadían al cuerpo real como una especie de cuerpo místico¹¹⁵. Una de estas categorías es la “dignidad” que, justo por la condición del *musulmán*, como experiencia límite, ha sido privada de ella en tanto que “...el judío es el hombre que ha sido privado de toda *würde*, de toda dignidad: simplemente hombre, y precisamente por ello, no-hombre”¹¹⁶.

Al tener presente la problematicidad de estas categorías, como en el caso de la “dignidad”, la concepción de lo humano y lo que podamos definir como humanidad, según Agamben, acaba siendo la concepción objetivada de una idealidad que responde a fin de cuentas a los parámetros de la metafísica tradicional. La esencia general del ser de la tradición clásica y moderna, o el sentido subjetivo del sujeto, termina desapareciendo:

¹¹³ Agamben, *Lo que queda...*, p. 64.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 65.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 67.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 70.

...la dignidad es, en rigor, algo autónomo con respecto a la existencia de su portador, un modelo interior o una imagen externa a la que debe adecuarse y que debe ser conservada a cualquier precio (...) [sin embargo] la nuda vida, a la que el hombre ha sido reducido [como experiencia límite de humanidad en el campo] no exige nada ni se adecua a nada: es ella misma la única norma, es absolutamente inminente. Y 'el sentimiento último de pertenencia a la especie' no puede ser en ningún caso una dignidad (...) El musulmán, que es la formulación más extrema de ella es el guardián del umbral de una ética y de una forma de vida que empieza allí donde la dignidad se acaba.¹¹⁷

Privado entonces de la dignidad de la muerte y de la vida, el *musulmán* es el "no-hombre" que se presenta como hombre, lo humano indisociable de lo inhumano. Los supervivientes que testimonian por él, muestran con ello que es lo "no-humano" que testimonia sobre el hombre, en un movimiento de desobjetivación y subjetivación análogo al acto del habla y a la posesión del lenguaje por parte del viviente¹¹⁸.

Por esta razón, no hay para Agamben definiciones acerca de lo humano que identifiquen una esencia humana mediante la atribución de una diferencia específica: "...el hombre puede sobrevivir al hombre, es lo que queda después de la destrucción del hombre (...) porque el lugar del hombre está escindido; porque el hombre tiene lugar en la fractura entre el viviente y el hablante, entre lo no-humano y lo humano. O dicho de otra forma: el hombre tiene lugar en el no-lugar del hombre, en la frustrada articulación entre el viviente y el logos"¹¹⁹. No obstante, esto significa que la identidad

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 71.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 127.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 141.

entre hombre y “no-hombre” no es nunca perfecta, que no es posible destruir lo humano, que siempre resta algo. El testigo, para Agamben, es ese resto.

En tal sentido, bajo la forma inhumana del *musulmán* se esconde una humanidad reducida a pura potencia, “resto” que se transforma en plus significativo que está en el testigo (el que testimonia) , y *el musulmán*; como punto de llegada de la humanidad que se inaugura en la inhumanidad del *musulmán*¹²⁰. La inhumanidad se convierte en la fuente y posibilidad de la humanidad del testigo en tanto que cuestiona todas las humanidades aparentes¹²¹.

1.2.2.5.- La posibilidad de otro sentido posible

Alcanzado este punto en la descripción que hacemos, a grandes rasgos, de la propuesta de Agamben, la figura del *musulmán* aparece y se interpone como expresión del agotamiento de todo lo posible, y con ello adviene la inevitable aparición de lo imposible en el marco de la existencia de lo real: la dialéctica imposible entre el superviviente y *el musulmán*¹²². El ser, entonces, desde estas coordenadas, ya no es lo que pensó Occidente, “lo que es”, sino todo lo contrario, lo que no puede ser siendo, la absolutización de la potencia. Pero no de la potencia entendida como posibilidad, sino

¹²⁰ Cfr. R. Mate, *Memoria de Auschwitz*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, pp. 236-237.

¹²¹ *Ibid.*, p. 237.

¹²² Cfr. Agamben, *Lo que queda...*, p. 126.

como imposibilidad. La experiencia propia de la que *el musulmán* es metáfora, es la posibilidad de lo imposible¹²³.

En tal sentido, *el musulmán* como imagen representa el derrumbamiento histórico del sujeto y su anulación como lugar de contingencia y su mantenimiento como experiencia de lo imposible en la más radical negación de la contingencia¹²⁴. De aquí parte la recuperación de lo humano en Agamben: el lenguaje es el advenimiento de lo humano como expresión de una potencia que acontece en cada momento y que en Agamben, al igual que en Heidegger, funcionará como fundamento ontológico en tanto que posibilita el “ser” como un “estar siendo” fuera de sí, es decir, la experiencia cotidiana de ser hombre con la significación provisional que esa experiencia adquiere.

Es por ello que para Agamben, la concreción y su carácter de imprecisa, da cabida a la comprensión del existente humano en tanto que el lenguaje, como experiencia significante, ofrece la posibilidad de otro sentido posible. El lenguaje nos permite comprender lo real sólo en su referencia existencial en cuya facticidad ha de fundarse toda significación. Por esta

¹²³ Agamben recurrirá aquí a utilizar como figura de esto el personaje de la Gorgona: “lo más importante es que la Gorgona no tiene rostro (...) la cara prohibida, imposible de mirar porque ocasiona la muerte, es, para los griegos una no-cara (...) En ruptura con la convención iconográfica que determina que en la pintura de los vasos la figura humana sea retratada normalmente de perfil, la Gorgona carece de perfil, se presenta siempre como un disco plano, privado de la tercera dimensión; es decir, no como un rostro real, sino como imagen absoluta, como algo que sólo puede ser visto y presentado. El *gorgóneion*, que representa la imposibilidad de la visión, es aquello que no se puede no ver...”. *Ibíd.*, pp. 54 y 55.

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 155.

razón, la condición significativa de la experiencia, según Agamben, no es la conversión de la experiencia en algún significado establecido que nos lleve al concepto, sino que es significativa en tanto que expresa la radicalidad de lo humano: la nuda vida¹²⁵.

El lenguaje, según Agamben, es advenimiento de lo humano porque expresa lo que acontece continuamente en ese dinamismo convergente entre lo que no es y lo que todavía no es, es decir, expresa lo que es siendo en cada circunstancia significativa sin pretensión de decir la verdad sobre tal o cual aspecto del hombre: es sólo apertura, sólo comunicabilidad, sólo gesto¹²⁶. De esta manera, lo humano como palabra es signo, es gesto¹²⁷, ya que es el acontecimiento significativo como esa absoluta relación que se funda a cada instante.

Desde esta perspectiva, las categorías modales a las cuales Agamben hace referencia (posibilidad, imposibilidad, contingencia, necesidad), no son categorías lógicas o gnoseológicas vacías, sino operadores ontológicos con los que se decide en todo momento sobre lo humano y sobre lo inhumano. La subjetividad es el campo de esta lucha en tanto que el ser se dé en forma

¹²⁵ Cfr. Agamben, *El lenguaje y la muerte*, Valencia, Pre-textos, 2003, pp. 59 y 66.

¹²⁶ Cfr. Agamben, *Medios sin fin*, Valencia, Pre-textos, 2001, p.79.

¹²⁷ Agamben define como gesto: "...es la exhibición de una medialidad, el hacer visible un medio como tal. Hace aparecer el-ser-en-un-medio del hombre y, de esta forma, le abre la dimensión ética (...) así en el gesto lo que se comunica a los hombres es la esfera no de un fin en sí, sino de una medialidad pura y sin fin [que es] en su mismo ser medio (...) comunicación de una comunicabilidad". Agamben, *Medios...*, pp. 54 y 55.

modal, es decir, en tanto que el ser, para los vivientes, sea vivir¹²⁸. Las categorías de la modalidad no se fundan en el sujeto ni derivan de él; el sujeto es más bien "...el campo de fuerzas atravesado desde siempre por las corrientes incandescentes e históricas determinadas de la potencia y la impotencia, del poder no ser y del no poder no ser"¹²⁹.

Entonces, según Agamben, el lenguaje es advenimiento de lo humano, tal y como lo hemos dicho, porque atestigua el manifestarse de una potencia de decir solamente por medio de una impotencia, lo que hace que no dependa de una verdad factual, de la conformidad entre lo dicho y los hechos, entre la memoria y lo acaecido, sino de la relación inmemorial entre lo indecible y lo decible. En palabras de Agamben: "...la autoridad del testigo consiste en que puede hablar únicamente en nombre de un no poder decir, o sea, en su ser sujeto"¹³⁰.

1.3.- *La humanidad: una realidad abierta hasta la posibilidad de lo imposible*

Después de haber descrito a grandes rasgos el camino que formuló la fenomenología desde Husserl a partir de la crítica de la modernidad filosófica, y después de la interpretación hecha del complejo tejido de nociones que plantea Heidegger, intentamos establecer las conexiones

¹²⁸ Agamben, *Lo que queda...*, p. 153.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 154.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 165.

pertinentes que permitieron el desenlace radical de la fenomenología heideggeriana en la propuesta filosófica de Giorgio Agamben, de la cual hicimos un bosquejo en el cuarto apartado.

Con Agamben llegamos al desmontaje de toda conceptualización de la subjetualidad de lo humano, desvalorizando toda objetivación de lo propiamente humano, es decir, el *Dasein* heideggeriano se ha vaciado de todo significado convirtiéndose en una "experiencia vaciada" de toda interpretación existencial presupuesta en tanto posibilidad de la impotencia. Lo humano se ha convertido, no en algo que es, sino justamente en la realidad de lo imposible, en la imposibilidad de lo posible. La imposibilidad acontece en tanto que nunca Occidente pensó lo humano desde estas coordenadas, sino idealmente escindido: resultando imposibilidad de lo posible en tanto que ocurrió y de allí el horror ante Auschwitz.

Dicho esto, aunque las diferentes perspectivas en las que se ubican estos autores, las diferencias terminológicas y el marco teórico donde se exponen, apunten a resolver cuestiones específicas de la realidad humana; nuestra tarea es dilucidar la metodología de abordaje que nos facilitara la comprensión de la realidad humana. Así, de lo anterior se desprende tres aspectos fundamentales que encontramos en la perspectiva de Heidegger y Agamben. Tales aspectos son: el carácter no categorial, la facticidad y la significación.

En efecto, tanto la perspectiva heideggeriana y la radicalidad de la reflexión ofrecida por Agamben, nos permiten ser críticos al momento de pensar lo humano sobre todo intento de conceptualización y nos hace caer en la cuenta de la estructura originaria de lo que pareciera caracterizarlo: la fragilidad en su condición fáctica y la naturaleza última de lo que conocemos como dignidad: la posibilidad de lo imposible.

Es por ello que entendemos que para Heidegger y Agamben el advenimiento de lo humano, como existencia real de la absoluta potencia, solo acontece en el lenguaje como medio de significación, es decir, como lo decible en tanto que es gesto, cuya significación se inaugura en cada momento del vivir y no como potencia que podrá llegar a realizarse.

El problematismo que se deriva del vaciamiento existencial de lo humano, se explica sobre la base de una estructura de la realidad que entendemos como "nuda vida" que nos condiciona y que nos es propia en tanto que nos remite a la realidad del mundo y a nuestra realidad, a fin de cuentas, a la realidad. Una realidad que para el ser humano, como sostiene Xavier Zubiri, le es propia en tanto que la hace propia (Suidad) y a la cual éste está abierto.

Por esta razón, somos como humanos una realidad abierta hasta la posibilidad de lo imposible en tanto que sólo nos es dable el modo de existir en el marco de la comprensión de la significación inaugural del gesto. En tal sentido, en términos ontológicos estamos de acuerdo con Agamben en

cuanto que el hombre es lo que no es. Pero entendemos que no somos una pura nada; venimos determinados por una realidad que nos ubica problemáticamente en el ámbito de lo real, porque hay una sensibilidad humana que, aún vaciada de todo significado, se afecta y afecta de una manera muy concreta, tal y como lo expresa Xavier Zubiri: es una sensibilidad inteligente.

Esta inteligencia será en Zubiri un acto, una actividad humana: el hombre está siempre inteliendo en tanto que es un acto de aprehensión, es decir, el darnos cuenta de que algo está presente. Es por ello que sentir es, para Zubiri, aprehender lo que afecta y en cuanto afecta de una manera muy concreta. Esa manera concreta dejará al hombre en una situación de apertura para la búsqueda de la respuesta que tendrá que proponer por tanteo, a su conveniencia vital.

Es así como esta inteligencia jamás podrá entenderse como una facultad o una categoría, al modo como lo entendió la tradición filosófica, sino, como lo sostiene José Antonio Marina, como posibilidad a ser desarrollada, y una posibilidad a la cual sólo nosotros como humanidad le podremos poner límites. Sobre esta base y entendiendo complexivamente lo que significa la inteligencia para Marina, tendremos que preguntarnos en qué descansa la naturaleza de lo que entendemos por dignidad de lo humano que es el objetivo de nuestra investigación.

II 3. Notión de Dignidad humana en José Antonio Marín

II 3.1. La dignidad humana en José Antonio Marín

En el primer capítulo de este libro se ha tratado ya la noción de dignidad humana en el primer capítulo de este libro.

Marín define la dignidad humana como "el valor de las cosas mismas" que le confiere el ser humano.

Así mismo, Marín afirma que "esta dignidad humana es un valor que no puede ser perdido ni destruido".

Por lo tanto, Marín sostiene que la dignidad humana es un valor que no puede ser perdido ni destruido.

En consecuencia, Marín afirma que la dignidad humana es un valor que no puede ser perdido ni destruido.

Por lo tanto, Marín sostiene que la dignidad humana es un valor que no puede ser perdido ni destruido.

CAPITULO II

EL SER HUMANO: SUBJETIVIDAD LIBRE CREADORA DE LA ÓRBITA

DE LA DIGNIDAD

El ser humano es un ser libre y creador de la órbita de la dignidad. Esta dignidad es un valor que no puede ser perdido ni destruido. Marín afirma que la dignidad humana es un valor que no puede ser perdido ni destruido. Por lo tanto, Marín sostiene que la dignidad humana es un valor que no puede ser perdido ni destruido.

La dignidad humana es un valor que no puede ser perdido ni destruido. Marín afirma que la dignidad humana es un valor que no puede ser perdido ni destruido. Por lo tanto, Marín sostiene que la dignidad humana es un valor que no puede ser perdido ni destruido.

10 Cf. Marín, *Feudo de la dignidad humana*, Editorial Espiritual Argentina, S.A., 1991, p. 211.
11 Cf. Marín, *Feudo de la dignidad humana*, Editorial Espiritual Argentina, S.A., 2005, pp. 44 y 45.

II.1.- Noción de inteligencia humana en José Antonio Marina

II.1.1.- *El punto de partida de José Antonio Marina*

Al igual que los autores señalados en el primer capítulo, la obra de Husserl y su consigna: "Ir a las cosas mismas" fue lo que condujo a José Antonio Marina a la filosofía. Ésta consigna referida a "ir a la conciencia donde se manifiestan las cosas mismas" en un afán por describir fenómenos, es para Marina ese esencial punto de partida de toda ciencia radical. La objetividad se constituye desde el análisis que se elabora partiendo de la subjetividad, la propia experiencia conciente. Según Marina, la evidencia privada es el inevitable punto de apoyo para todo conocimiento universal y científico. La objetividad epistémica nos obliga a ir más allá de las apariencias para constatar las creencias, intereses, o poderes que subyacen por debajo de la superficie de los hechos y así de esta forma tener criterios de evaluación personales y verdaderos¹³¹.

Lo que aparece en nuestra conciencia, señala Marina, no es otra cosa que una experiencia cuyo núcleo está dotado de contenidos reales, abiertos y expandidos por el dinamismo de la inteligencia humana¹³². Es por ello que para Marina resulta una necesidad vital colectiva, el conocer con claridad en

¹³¹ Cfr. Marina, *Teoría de la inteligencia creadora*, Barcelona, Editorial Anagrama, S.A., 1993, p. 242.

¹³² Cfr. Marina, *Por qué soy Cristiano*, Barcelona, Editorial Anagrama, S.A., 2005, pp. 44, 46 y 51.

qué consiste la inteligencia humana ya que ésta determinará la idea que tenemos de nosotros mismos y ésta a su vez determinará lo que realmente somos. Se trata de una redefinición del ser humano ante la pregunta por lo humano que la tradición filosófica había respondido con la definición de animal racional.

Siguiendo la línea fenomenológica de Husserl, Marina parte de reconocer la primera evidencia privada que, según él, todos captamos: poseemos una inteligencia que se desarrolla mediante el esfuerzo personal y dentro de un contexto. En este sentido, entendemos que la pregunta por la especificidad de lo humano, haya asidero en Marina en lo que pensamos sobre nuestra inteligencia en tanto que lo que pensamos sobre nosotros mismos es una parte real de lo que somos. En consecuencia, para Marina, cualificar la inteligencia humana ayuda a entender la especificidad humana, puesto que lo específico del sujeto humano no es el ser inteligente, sino nuestro propio modo de ser inteligente.

Tradicionalmente fue la filosofía la que estudió la inteligencia y sus relaciones con el conocimiento y el comportamiento humano. A lo largo del tiempo se le unieron otras ciencias como la psicología experimental, la psicología genética, la psicología de la inteligencia, la psicolingüística, la psiconeurología, la inteligencia artificial, todas ellas convergentes en lo que

se ha dado en llamar últimamente “ciencias cognitivas”¹³³. En la actualidad podemos encontrar abundante material escrito a lo largo de la tradición filosófica y en otras ramas del saber y del pensar de la humanidad sobre la inteligencia humana, lo cual nos ha permitido perfilar un concepto único y más específico del ser humano. Hasta la modernidad, la inteligencia se relacionaba con el entendimiento. La inteligencia hacía referencia a una facultad humana cuya exclusividad la confirmaba la racionalidad y nos colocaba por encima del resto de los seres vivos. Las operaciones mentales, inteligentes, fueron entendidas como facultades de la inteligencia susceptible de medirse en tests.

Advertimos, en primer lugar, que la palabra “facultad” con el transcurrir del tiempo ha cedido el paso al término función o grupo de funciones¹³⁴. En segundo lugar, por una parte, actividades que anteriormente se pensaban particularmente humanas ahora se sabe que algunos animales son capaces de hacerlas, y por otra, en muchos aspectos puede decirse que en el conocimiento humano hay aspectos computacionales que compartimos con lo que hoy denominamos inteligencia artificial. Sin embargo la especie

¹³³ Cfr. Marina, *Teoría...*, pp. 241- 244. Para Marina la ciencia cognitiva intenta aclarar los problemas del conocimiento, su génesis, evolución y transmisión, sus elementos y estructuras, mediante investigaciones empíricas.

¹³⁴ Ferrater Mora nos dirá que desde mediados del siglo XIX se ha tendido a descartar la noción de facultad y la correspondiente “doctrina de facultades” o a utilizar “facultad” como nombre colectivo de una clase de actividades psíquicas. En tal sentido, la noción de facultad no desempeña ya ningún papel significativo ni en la psicología ni en la filosofía aunque en las expresiones del lenguaje corriente se refiera a fenómenos psíquicos como desear, recordar, sentir, etc. Véase: FACULTAD en Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Editorial Ariel, S.A., 2001.

humana se diferenci6 de los animales a medida que aprendi6 a suscitar independientemente de los est6mulos, controlar y dirigir tales funciones mentales, ampli6ndolas¹³⁵. Marina afirma que es enga6oso reducir la inteligencia humana al campo de las capacidades cognitivas b6sicas (percibir, relacionar, aprender, argumentar, por ejemplo) que suelen ser evaluadas por test de inteligencia, tal y como se ha hecho en la historia del pensamiento de los 6ltimos dos siglos¹³⁶.

Con igual preocupaci6n que los fenomen6logos posteriores a Husserl, el calificativo de animal racional que se dibuja ya desde Arist6teles y que cobra fuerza a lo largo de la tradici6n filos6fica requiere hoy, para Marina, una nueva definici6n en la cual se rescate la especificidad real de lo humano. Esta investigaci6n deber6 responder a cu6l inteligencia es la humana y qu6 de humano tiene esa inteligencia, para que de esta forma tal noci6n de inteligencia nos permita comprender c6mo pudiese fundarse la naturaleza de la dignidad entendida esta como lo humano del hombre. En palabras de Marina: "...para evitar que los avances tecnol6gicos tales como la inform6tica (que ha asumido funciones espec6ficamente humanas: la memoria y la capacidad de tomar decisiones) se tornen deshumanizantes, debemos saber

¹³⁵ Cfr. Marina, *El vuelo de la inteligencia*, Barcelona, Mondadori, S.A., 2001, pp. 27-28.

¹³⁶ Cfr. Marina, *La inteligencia fracasada*, Barcelona, Editorial Anagrama, S.A., 2004, p. 16.

con precisión cuál es el aspecto esencialmente humano de la inteligencia. Es necesario conocer el modo humano de ser sujeto"¹³⁷.

En tal sentido, el desarrollo de este capítulo se hará desde una perspectiva descriptiva, aproximándonos a la obra de José Antonio Marina, fundamentalmente en el texto: *Teoría de la Inteligencia Creadora*. Sin embargo, por tratarse de un filósofo que ha publicado en los últimos 15 años una basta obra, vamos a hacer un recorrido por los ensayos escritos hasta el 2005 que abordan el tema de la inteligencia y los cuales nos interesan como textos complementarios, a saber: *Ética para Náufragos*, *El vuelo de la inteligencia*, y *La inteligencia fracasada*, que se refieren a la problemática planteada por el autor en relación con la noción de "inteligencia" y la órbita de la "dignidad".

II.1.2.- Delimitación de la noción de Inteligencia

Para Marina la inteligencia humana no es una facultad especial yuxtapuesta a todas las demás facultades; por el contrario, la inteligencia es el modo en que operan todas las facultades en tanto que humanas. Por eso habla Marina de mirada inteligente, memoria inteligente, atención inteligente, cuerpo inteligente, entre otras. Estas operaciones se integran en proyectos creadores más o menos vectoriales gracias a lo cual la inteligencia, en sus

¹³⁷ Cfr. Marina, *Teoría...*, p. 18.

aspectos básicos terminan transfigurándose por la libertad¹³⁸. La posibilidad de la transfiguración de la libertad estaría en el relativo hiato entre el estímulo y respuesta¹³⁹.

Decir que la inteligencia no es una facultad distinta de las facultades humanas, significa para Marina que ésta más bien define una modalidad que especifica la globalidad de la actividad humana en tanto que humana. Por lo tanto, Marina no se refiere a una facultad independiente que se halla en el ser humano como un añadido, sino al modo potencial de ser sujeto humano utilizando libre y proyectivamente sus capacidades.

La inteligencia, según Marina, es una modalidad específica del funcionamiento humano que adjetiva la actividad humana, revelando lo que el ser humano puede ser. Es el modo como pueden llegar a funcionar todas las diversas capacidades del ser humano. Para saber qué significa la inteligencia, hay que observar el modo como ésta se desarrolla en las diversas capacidades humanas: sensibilidad, movilidad, lenguaje, memoria, entendimiento, voluntad; ya que lo que caracteriza a la inteligencia humana, no es el conjunto de procesos y operaciones mentales, sino el modo como entrena, articula y encausa esas operaciones¹⁴⁰.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 241.

¹³⁹ Aunque Marina no explora exhaustivamente la relación entre el estímulo y respuesta, nos podemos referir sobre esta temática a la obra de Arnold Gehlen, el cual amplía su abordaje. Cfr. Arnold Gehlen, *El hombre*, Salamanca, Sígueme, 1980.

¹⁴⁰ Marina, *Teoría...*, p. 252.

En consecuencia, la inteligencia para Marina no es un mecanismo formal, aséptico, deshumanizado, sino que es una cualidad encarnada en una sensibilidad dinámica¹⁴¹. Si fuésemos pura razón o inteligencia artificial, constata Marina, la conclusión de un razonamiento nos haría actuar. Pero estamos movidos por intereses y deseos encontrados, entre los cuales tenemos que elegir¹⁴².

El que la inteligencia para Marina no sea facultad trae como consecuencia que no es una realidad dada, sino una posibilidad que puede ser desarrollada. Para Marina no es posible decir qué es la inteligencia humana sin hablar de aquello a lo que necesariamente está unida, que es el mundo de los fines y los valores. En efecto, la principal característica de la inteligencia, según Marina, es dirigir el comportamiento para inventar fines, elaborar proyectos, descubrir posibilidades sobre las propiedades de la realidad que se amplían y resultan transformadas al integrarse en un proyecto creador. La invención y elección de fines son comportamientos intrínsecamente inteligentes que a su vez se erigen como criterios de evaluación de la propia inteligencia. Marina defiende una teoría material de la inteligencia en la que no solo hay que tener en cuenta la relativa perfección de las operaciones, sino la índole de la meta a que conducen. Es cierto que

¹⁴¹ Esta idea inscribe a Marina en el conjunto de filósofos que, como Xavier Zubiri, intentan resaltar el carácter sensible de la intuición cognitiva de la realidad en tanto realidad.

¹⁴² Marina, *El vuelo...*, p. 66.

la inteligencia se caracteriza por resolver problemas, pero, antes de eso, se distingue por plantearlos¹⁴³.

Por tal motivo, a pesar de lo que tradicionalmente el pensamiento occidental ha entendido reductivamente como inteligencia, para Marina la inteligencia no es la razón. Qué será la razón, lo veremos más adelante; por lo pronto, el significado de "inteligencia" no se presenta separado de la conducta real del sujeto. Entender esta noción exige para Marina abordar teóricamente el surgimiento de su posibilidad y el devenir de su actividad.

II.1.3.- *Noción de Inteligencia*

La primera tesis que Marina planteará sobre la inteligencia será: "La inteligencia humana es la inteligencia animal transfigurada por la libertad"¹⁴⁴.

Ciertamente el hombre comparte con los animales, y con lo que hoy conocemos con el nombre de inteligencia artificial, un conjunto de procesos y operaciones que se activan ante diversos estímulos. Se trata de un primer nivel de la inteligencia que es estructural, es decir, es la capacidad básica, intelectual, que Marina denomina inteligencia computacional¹⁴⁵. Tal capacidad está compuesta por una serie de mecanismos, modos de respuesta, que funcionan incluso por debajo del nivel consciente del hombre.

¹⁴³ Marina, *Teoría...*, p. 227.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 27.

¹⁴⁵ Cfr. Marina, *La inteligencia fracasada*, p. 20.

Según Marina, estos mecanismos se han ido construyendo a través de la larga historia de la evolución biológica y del desarrollo tecnológico, y parecen funcionar como módulos dotados de cierta independencia proporcionando soluciones concretas a problemas concretos¹⁴⁶.

La evolución biológica, según Marina, ha intentado organizar estos mecanismos independientes con grandes sistemas unificadores: el lenguaje, la razón, la capacidad de planificar y decidir. Surge de esta manera un proceso de "negociación", de rediseño, que define el comportamiento inteligente, es decir, la inteligencia humana se convierte en una inteligencia computacional que se autodetermina¹⁴⁷. El hombre es capaz de autodeterminarse, y eso quiere decir, para Marina, que sus actividades mentales pueden dirigirse a sí mismas y dirigir ciertas actividades fisiológicas¹⁴⁸.

De este primer nivel, se desprende una primera definición de la inteligencia que para Marina estará circunscrita al ámbito subjetivo. Cuando Marina afirma que la inteligencia humana es una inteligencia computacional que se autodetermina, quiere decir que sus operaciones no son controladas de modo absoluto por los estímulos, tal y como ocurre en los animales, sino por el propio sujeto. La autodeterminación es, simplemente, la capacidad que

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 20-21.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 22.

¹⁴⁸ Cfr. Marina, *Teoría...*, p. 88. Es importante notar que este punto de vista se puede articular y enriquecer con la propuesta de Arnold Gehlen.

tiene el sujeto de suscitar, controlar y dirigir sus operaciones mentales aunque sea dentro de ciertos límites¹⁴⁹. Así, subjetivamente, la inteligencia humana es la capacidad de suscitar, dirigir y controlar las operaciones mentales.

Partiendo de esta base, Marina plantea que la inteligencia humana es la inteligencia computacional (animal) transfigurada. La transfiguración de la inteligencia aparece cuando se hace patente la autodeterminación, es decir, cuando somos capaces de suscitar, controlar y dirigir nuestras operaciones mentales¹⁵⁰. Entendemos que para Marina la transfiguración es la ampliación de las funciones naturales del hombre más allá de los horizontes que se creían posibles, cuestión que ha permitido al hombre dirigir y controlar sus propias actividades mentales gracias a la capacidad real de autodeterminarse, que es el fundamento mismo de la libertad y que le confiere de esta manera la máxima potencialidad alcanzada por la inteligencia humana en el horizonte de los seres vivos¹⁵¹.

Es exclusivo de la inteligencia humana el ser una inteligencia computacional transfigurada por la libertad. La libertad es, según Marina, la capacidad de negociar con nuestras limitaciones e "invertir bien" nuestros recursos, es decir, la inteligencia está en continua transacción con la realidad

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 257.

¹⁵⁰ Cfr. Marina, *El vuelo...*, p. 57.

¹⁵¹ Habría que añadir, decimos nosotros, que esta transfiguración, más que un influjo, es una necesidad en orden a la supervivencia.

exterior e interior ya que la libertad humana es libertad encarnada en una facticidad¹⁵². Así habla él del “Yo ocurrente”, el “Yo ejecutivo”, y el “Yo negociador”; sin que sean tres entidades, sino aspectos de nuestra única subjetividad.

La condición real básica que funda la inteligencia, en tanto que ha permitido la transfiguración, es la libertad. Marina define la libertad, inicial y minimalistamente, como “la elemental capacidad de guiar la atención, iniciar un movimiento, dirigir la mirada, elaborar un plan y mantenerlo en la conciencia, evocar un recuerdo”¹⁵³. Es por ello que para Marina, se es inteligente y libre gracias a un minucioso proceso de autoconstrucción, de *autopoeisis*, y no por un instantáneo acto de magia, ni por un destino inexorable. Dirigir la motivación, construir la propia libertad, llevar hábilmente la negociación con nuestras limitaciones, todo es, según Marina, inteligencia humana¹⁵⁴; lo cual tampoco excluye la necesidad de negociar con el azar.

Sin embargo, de esta tesis que plantea Marina se desprende que, si la inteligencia ha sido transfigurada por la libertad, no hay nada que muestre cómo lograr el horizonte para lo cual está posibilitada. Frente a la realidad, la inteligencia humana tiene que proferir las más inesperadas posibilidades de desarrollo. Es por ello que Marina explica que lo posible, lo que no es, surge de la acción de la inteligencia sobre la realidad, acción que es inventiva en

¹⁵² Marina, *Teoría...*, p. 113.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 24.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 116-117.

tanto que no se trata de fabulaciones o mentiras, sino de encontrar y crear desde las propiedades reales de las cosas, sus posibilidades libres¹⁵⁵. Es así como la inteligencia se convierte en fecundadora de lo real y adquiere una cierta ilimitación apoyándose en lo dado de la realidad yendo más allá de lo dado. Desde los parámetros de Marina, la inteligencia animal transfigurada por la libertad se convierte en una inteligencia creadora¹⁵⁶.

De lo hasta ahora descrito se desprende, según entendemos, una segunda definición de la inteligencia que Marina ubicará en un plano objetivo, a saber: la inteligencia humana se caracteriza por crear y manejar irrealidades. Según Marina, conocemos la realidad, dirigimos nuestra acción, inventamos posibilidades creando y usando irrealidades. Marina utiliza el concepto de "irrealidad" de forma parecida a Husserl, entendiendo por ella una información que puede actualizarse, elaborarse y manejarse fuera de contexto, en estado libre o exento¹⁵⁷.

La irrealidad es un significado producido por la inteligencia, señala Marina, gracias al cual la facticidad del hombre es atravesada por la presencia, el poder y la acción de la suma de trayectos posibles dibujados en la realidad¹⁵⁸. Es por ello que la inteligencia no es un sistema de respuestas

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 21.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 22.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 253.

¹⁵⁸ Marina relaciona intrínsecamente el concepto de "irrealidad" con el acto mismo de percepción. Según él, percibir es asimilar los estímulos dándoles un significado y, si somos capaces, podemos inventar nuevas posibilidades perceptivas. Marina entiende por significado una información (perceptiva) organizada, unificada, y separada del resto de las informaciones; es decir, diferenciada,

eficaces, sino un inagotable sistema de preguntas que anticipan y crean los estímulos¹⁵⁹. Así, la noción de inteligencia que de aquí se desprende se configura como una cualidad esencial humana en tanto que capacita al sujeto para ampliar posibilidades de acción y de realización de cada una de sus facultades en un proceso de integración y creación del sujeto desde el desarrollo de sus posibilidades¹⁶⁰.

De este modo, la inteligencia se hace humana debido a que, por la condición de autodeterminación, tiene el poder de manejar sus facultades y proyectarlas por encima del orden de la naturaleza. Es la inteligencia animal transfigurada porque el hombre comparte con el animal las mismas facultades (inteligencia computacional), pero tiene el poder de modificarlas substancialmente, es decir, el ser humano es capaz, en el desarrollo de sus capacidades, de ordenar las operaciones mentales y reorganizarlas en orden a proyectos. Marina entenderá por proyecto una irrealidad pensada a la que se entrega el control relativo de la propia conducta¹⁶¹.

seleccionada, abstraída de lo demás y unificada, organizada, identificada consigo misma. Este aislamiento y esta identificación se realiza por un acto del sujeto que convierte el estímulo en "objeto", la información se convierte en "irrealidad": en identidad real (Husserl) porque mantiene su identidad en el flujo de las sucesivas apariciones, en múltiples actos reales, y puede ser manejada en estado exento mediante la memoria, la imaginación o el pensamiento. El ser humano inventa significados nuevos voluntariamente de acuerdo con sus proyectos, necesidades o deseos. Toda información, perceptiva o no perceptiva, que se distinga de la restante información y permita reconocer identidades y parecidos, es un significado. Se trata, según Marina, de un momento libre de lo real. Cfr. Marina, *Teoría...*, pp. 258, 264 y 269.

¹⁵⁹ Marina, *Teoría...*, p. 149.

¹⁶⁰ En algún lugar definirá Marina a las culturas como repertorios de preguntas y respuestas ante la realidad que posibilitan la vida.

¹⁶¹ Marina, *Teoría...*, p. 149.

En tal sentido, la inteligencia permite inventar distintas posibilidades entre las cuales elegir distintos proyectos. El proyecto es la posibilidad elegida que está ordenada a la "realización" de la libre acción humana. Los proyectos transfiguran las operaciones mentales, las cuales transforman, enriquecen y amplían la realidad convertida en escenario de la acción. Por tanto, hacemos depender de nuestros proyectos la textura de nuestra inteligencia y la contextura de nuestro mundo. El sujeto inteligente dirige su conducta mediante proyectos, y esto le permite acceder a una libertad creadora, es decir, la inteligencia humana obra haciendo proyectos¹⁶². Así nos entrenamos para nuestros proyectos, y la instalación de los hábitos nos da destrezas, modos plenos de ser libres; pudiendo realizar lo que queremos con facilidad y eficacia.

Entendemos que según Marina, el hombre no se pliega a la realidad, sino que puede humanizarla, es decir, hacer surgir posibilidades de desarrollo; o puede adocenarse en la mediocridad de la rutina recibida, y hasta puede entrenarse para la destrucción de lo real. Todo ello en el marco de una capacidad de funcionamiento de la inteligencia que es fundamentalmente proyectiva.

En la base de esta capacidad de proyectar de la inteligencia, según Marina, operan tres actividades básicas: la proyección propiamente dicha que requiere el objetivo, meta o fin cuya función se manifiesta en la irrealidad

¹⁶² *Ibid.*, p. 150.

que nos seduce hasta ella; la búsqueda cuya función se manifiesta por el conjunto de posibles soluciones que definirán la promulgación del proyecto; y la evaluación que es entendida por Marina como el proceso de discernimiento continuo que despliega la inteligencia para saber si ha logrado el fin que se había propuesto, hasta llegar a la orden de parada si se trata de un proyecto con limitaciones temporales.

Como se desprende de lo dicho, funcionalmente, surge el tercer acercamiento que establece Marina de la inteligencia como un modo de adaptarse al medio, que implica una interpretación y cambio del propio medio. La inteligencia inventa nuevos problemas e intenta resolverlos. Asimila los datos de la realidad a los esquemas subjetivos, y adapta los esquemas subjetivos a la realidad. El resultado de estas operaciones es la recreación del mundo humano.

En definitiva, según las categorías expuestas de José Antonio Marina, la inteligencia humana es una inteligencia animal transfigurada por la libertad y es una inteligencia que obra haciendo proyectos.

II.1.4.- *La transfiguración de las operaciones*

Vemos que este fenómeno se repite continuamente: nuestros proyectos guían nuestra mirada y la hacen más hábil y precisa; también podemos construir la memoria, el lenguaje, los sentimientos. Sin salir de

nosotros, nos vamos alejando de nosotros mismos, porque el poder poético, constructivo, de la inteligencia, no se ejerce sólo hacia fuera, sino hacia adentro, hacia la misma fuente de nuestros actos. De esta manera, las propiedades reales del cuerpo humano quedan expandidas por las nuevas posibilidades; la corporeidad, que parecería nuestra limitación más drástica, parece perder sus límites bajo el influjo transfigurador de la inteligencia¹⁶³: el atleta, el pintor, el pianista, el científico, o la propia configuración neuronal.

La transfiguración experimentada en la mirada, el movimiento, la atención o en la memoria es análoga. Una capacidad que estaba dirigida y controlada por el estímulo espontáneo cambia de régimen y pasa a ser parcialmente dirigida y controlada por el sujeto. Es así como la inteligencia da un paso a la liberación de lo dado¹⁶⁴. De lo que se trata es de examinar con más detalle el modo como el hombre ha ampliado sus capacidades naturales, a través de la actividad proyectiva, en cada una de estas capacidades que, en definitiva, es lo que define la inteligencia humana desde los parámetros teóricos de José Antonio Marina¹⁶⁵.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 88.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 120.

¹⁶⁵ Dentro de ciertos límites, recuerda el autor citando a Kant, es la resistencia que el aire ofrece para que la paloma vuele.

II.1.4.1.- La mirada inteligente

Para Marina, la descripción de la transfiguración de la mirada tiene relación con esquemas perceptivos que prolongan la mirada hasta el concepto y la palabra. Al hacerse inteligente se convierte en creadora porque extrae más información, identifica nuevos aspectos, inventa significados y, por último, inventa parecidos lejanos¹⁶⁶. Según Marina, vemos desde lo que sabemos, percibimos desde el lenguaje, pensamos a partir de la percepción, sacamos inferencias de modelos contruidos sobre casos concretos. El mundo del significado es un intercambiar general de información. No vemos sólo cosas, sino conjunto de cosas, organizadas por una mirada inteligente que tiene capacidades constructoras¹⁶⁷.

Estas capacidades constructoras hacen, según Marina, que no vivamos en un mundo de objetos desvinculados, ya que necesitamos tener esquemas de asimilación y reconocimiento (conceptos perceptivos) de sucesos que son esquemas narrativos que organizan una secuencia de información perceptiva, constituyéndose así, con estos significados, en nuestro mundo¹⁶⁸. En tal sentido, entendemos que sólo a través de la percepción nos vinculamos con la existencia. Es así como la sensibilidad

¹⁶⁶ Marina, *Teoría...*, p. 55.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 58. Marina se refiere a "la mirada" por hablar de toda la sensibilidad.

¹⁶⁸ *Ibid.*

humana se ha hecho inteligente en tanto que ha prolongado sus capacidades naturales inventando nuevas posibilidades perceptivas.

Para Marina, los conceptos perceptivos son el origen del lenguaje¹⁶⁹. La realidad en bruto no es habitable, es preciso darle significados, segmentarla, dividirla en estancias y construir pasillos y relaciones para ir de un ámbito a otro¹⁷⁰. Es por ello que Marina señala que el lenguaje tiene muchas funciones: comunicativa, expresiva, imperativa y otras más. Pero nos olvidamos con frecuencia, apunta Marina, que el léxico tiene una finalidad analizadora, es decir, es una herramienta de análisis de la realidad que contiene el esforzado trabajo de discernimiento realizado por los hablantes a lo largo de la historia en cada lenguaje y cultura¹⁷¹.

El lenguaje, según Marina, nos ayuda a crear significados libres, aunque, paradójicamente, determina nuestro modo de ver la realidad. Además de permitir al sujeto construir el mundo, el lenguaje le permite tomar posesión de sí mismo. Es la subjetividad misma que veremos emerger del lenguaje¹⁷². Gracias al lenguaje, manifiesta Marina, el sujeto toma posesión consciente de su autonomía, es decir, el sujeto ya era inteligente capaz de suscitar, controlar y dirigir sus actividades mentales, por eso puede aprender

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 61.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 63.

¹⁷¹ Esta temática la aborda José Antonio Marina en tres ensayos: *El laberinto sentimental*, Barcelona, Anagrama, 1996; *La selva del lenguaje*, Barcelona, Anagrama, 1998; *Diccionario de los sentimientos*, Barcelona, Anagrama, 1999, junto a Marisa López Penas.

¹⁷² Marina, *Teoría...*, pp. 69-70.

hablar. Pero la palabra le permite adquirir los saberes sobre la subjetividad acumulados por la humanidad durante siglos.¹⁷³

II.1.4.2.- El movimiento y la atención inteligente

Según José Antonio Marina la inteligencia humana es una inteligencia del cuerpo. La acción corporal será una clara manifestación de la inteligencia¹⁷⁴. El movimiento intencional (movimientos que yo suscito y controlo), es decir, dirigido por intenciones, se basa en la irrealidad pensada o imaginada. Lo que Marina llama irrealidad, como ya lo hemos dicho, no es más que la información manejada por el sujeto: significados proferidos por la inteligencia, sean perceptivos, imaginarios o abstractos¹⁷⁵.

Según entendemos a Marina, los movimientos intencionales están estrechamente vinculados por el atender. Para Marina atender no es más que percibir. La inteligencia es el poder de suscitar ocurrencias, y esto concede al sujeto cierto control sobre su conciencia. Aparece el entender libre, y puede mantener el reflejo de alerta aunque el estímulo haya perdido

¹⁷³ *Ibid.*, p. 77. Siguiendo a Vigotski, nos recuerda Marina que el niño aprende a ser autónomo aprendiendo a obedecer la voz de la madre, así será capaz de oírse y obedecerse a sí mismo.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 79-80.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 80.

su novedad. Este mínimo acto de independencia va a ser el cimiento de la libertad¹⁷⁶.

La atención, según Marina, es una función afectiva, que la inteligencia ha desprendido en parte de la afectividad para hacerla libre. Ni la inteligencia ni la libertad ni la atención se adquieren de una vez¹⁷⁷. La transfiguración del movimiento y la atención depende de que el ser humano pueda regir su comportamiento por valores pensados y no sólo por valores sentidos, aunque sintiendo los valores pensados. Si sólo pudiéramos acomodar nuestra conducta a los valores sentidos, no podríamos hablar de libertad, porque no podemos dirigir libremente los sentimientos¹⁷⁸.

II.1.4.3.- La memoria inteligente

Para José Antonio Marina, vemos, interpretamos y comprendemos desde la memoria¹⁷⁹. Lo que existe es una memoria inteligente, en la que habitamos y desde la cual contemplamos la realidad. En tal sentido lo que hasta ahora hemos venido describiendo desde las categorías de Marina es una colaboración circular que no se acaba nunca, es decir, la inteligencia

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 103.

¹⁷⁷ *Ibíd.*, p. 105.

¹⁷⁸ *Ibíd.*, p. 95.

¹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 119.

penetra la memoria, que a su vez penetra el movimiento, que a su vez penetra la mirada, y así respectivamente¹⁸⁰.

Como dijimos anteriormente al tratar de la mirada, el hombre se apropia de la realidad dando significados a su experiencia, y así constituye su mundo personal, cuya información se sedimenta en la memoria. Según Marina, ese mundo personal no es un reducto íntimo que nos aísle de la realidad, sino todo lo contrario: nuestro acceso a ella. Lo que sabemos, lo que sentimos, lo que proyectamos nos lanza más allá de nuestro mundo. La inteligencia, confiando en la resistencia de la realidad, nos hace inventar nuevas posibilidades reales, y así nacen las creaciones de la moral, el arte y la técnica, con las cuales buscamos, descubrimos, inventamos, construimos desde la memoria¹⁸¹.

Como sostiene Marina, lo que contiene la memoria son bloques informativos incluidos en planes activos, es decir, emplazados en proyectos. Por esta razón podemos hablar de memoria creadora¹⁸². Sin embargo, para Marina, la creación necesita conocimientos y hábitos, es decir, se necesita aprender gran cantidad de conocimiento específico de determinados campos, y además adquirir procedimientos generales para la resolución de problemas de modo creativo, que puedan aplicarse al conocimiento básico¹⁸³.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 122.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 125.

¹⁸² *Ibid.*, p. 129.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 133.

De esta manera, según Marina, el sujeto puede construir su memoria, y darle una estructura dinámica y creadora constituyendo hábitos, es decir, destrezas y habilidades estables que puedan dominar la producción de ocurrencias¹⁸⁴. Sin embargo, sin suficiente información conciente, ordinariamente obramos para hacer la vida desde la sedimentación de grandes bloques de información no conciente que nos llevan a estimar las situaciones y la realidad y a dar, generalmente, la respuesta adecuada¹⁸⁵.

En conclusión, en palabras de Marina:

La inteligencia es mucho más que un cómputo de información. Es la constitución de un Yo inteligente, que es un sistema extractor de información y creador de información. Dirige su propio comportamiento, conoce la realidad, inventa posibilidades nuevas. La inteligencia no es una operación única sino un modo de realizar muchas actividades mentales, transfigurarlas y construir otras nuevas. Es un modo de crear significados libres¹⁸⁶.

II.1.5.- *El proyecto más inteligente: la humanidad*

II.1.5.1.- La humanidad: el más arriesgado proyecto

Marina ha definido la inteligencia humana como una inteligencia animal transfigurada por la libertad. El ser libre y el ser inteligente, se han desarrollado como aspectos vinculados en el proceso de la evolución

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 132.

¹⁸⁵ Véase el abordaje de esta temática en el capítulo titulado *El sexto sentido* en Marina, *Teoría...*, pp. 134 -148.

¹⁸⁶ Marina, *Teoría...*, p. 148.

biológica. Lo que nos caracteriza como especie animal es un nuevo modo de ejecutar las operaciones mentales que compartimos con otros animales¹⁸⁷.

Sin embargo, a pesar de tales capacidades, en el animal las operaciones son rutinarias, monótonas. Los seres humanos, al contrario, utilizando operaciones análogas, producen efectos heterogéneos, apareciendo así una gran brecha que se abre entre el hombre y los otros animales: el ser humano puede controlar, hasta cierto punto, sus operaciones mentales, lo que le permite controlar, en cierta medida, el flujo de información que interviene en su vida, dirigir la atención, programar sus movimientos, elegir lo que quiere aprender, construir conscientemente destrezas, decidir su comportamiento, inventar posibilidades¹⁸⁸. Todo esto sin olvidar la participación de los deseos en la conciencia del ser humano, haciéndose la inteligencia humana una inteligencia deseante: el ser humano es un deseo inteligente. El nivel más profundo de nuestra conciencia revela una instalación sentimental en la realidad. En consecuencia, para Marina, el ser humano puede ser definido como una sentimentalidad inteligente¹⁸⁹. Desde los valores sentidos aparecen los valores pensados que deberían terminar siendo también, valores sentidos.

Así, vista a grandes rasgos la transfiguración de la subjetividad según las categorías planteadas por José Antonio Marina, tenemos que afirmar que

¹⁸⁷ Cfr. Marina, *Ética...*, p. 16.

¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 17-18.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 19.

sólo hay y sólo podemos hablar de mirada inteligente, movimiento inteligente, atención inteligente, percepción inteligente, imaginación inteligente, sentimentalidad inteligente, como distintos aspectos de las operaciones de un sujeto unificado y unificador. Es decir, para Marina sólo el ser humano debería ser llamado "inteligente" en estricto sentido, porque es él quien inteligentemente, ampliando sus capacidades, organiza las variadas competencias de la inteligencia computacional, para integrarlas, mediante sus proyectos, en actividades creadoras¹⁹⁰.

Según la propuesta de Marina, parece que la inteligencia humana proyecta cómo debe ser su inteligencia. Este proyecto comienza con la inteligencia computacional capaz de autodeterminarse, haciéndose así libre, y en esa libertad abierta se encuentra con que tiene que producir nuevos proyectos de inteligencia que son proyectos de subjetividad o modos de ser persona¹⁹¹. Las propiedades reales del sujeto permiten inventar posibilidades reales en la humanidad. Ya no se trata de proyectar cosas, obras, comportamientos, sino de proyectar un modelo de inteligencia que seduciéndonos, nos incite a realizarlo¹⁹². En consecuencia, la inteligencia humana es una inteligencia animal transfigurada por la libertad que obra

¹⁹⁰ Marina, *Teoría...*, p. 209.

¹⁹¹ El término "persona" va adquirir relevancia en el ensayo *La lucha por la dignidad*.

¹⁹² Marina, *Teoría...*, p. 209.

haciendo proyectos, siendo su más arriesgado proyecto el crear un modelo de inteligencia, de sujeto humano, es decir, de humanidad¹⁹³.

Para Marina, en nuestro haber figuran la belleza y el horror, por tal motivo estamos obligados a elegir y discernir entre las mejores posibilidades¹⁹⁴. De esta manera, aunque pudiera parecer una postura un tanto optimista y hasta cierto punto ingenua, para Marina, la subjetividad humana, libre y creadora, contemplada como ideal, y proyectada como máximo despliegue de la inteligencia, tal vez pueda servirnos como criterio ético de nuestro comportamiento, incluido el de nuestra inteligencia en tanto que posibilidad de construirnos a nosotros mismos¹⁹⁵. Esto no de modo individual, señala Marina, sino como capacidad de adherirnos como seres humanos a un proyecto común de reconocimiento de derechos.

¹⁹³ Desde los parámetros teóricos planteados por José Antonio Marina, hablar de un sujeto creador y activo pareciera casi un anacronismo a lo que se ofrece en nuestra experiencia epocal en donde se nos es dado como legado postmoderno un ser débil, despotenciado, que deviene, que nace y muere sin rumbo, que caduca. Sin embargo, la inexistencia, ruptura, fragilidad del sujeto son para Marina, modelos de subjetividad con los cuales no se encuentra de acuerdo ya que sólo puede ser libre un sujeto capaz de organizar las múltiples ocurrencias. Lo que caracteriza a la inteligencia humana es su capacidad de inventar proyectos y enderezar hacia ellos sus energías operativas. Olvidar al sujeto conduce a un olvido de la posibilidad de humanidad ya que la lingüística puede estudiar el lenguaje sin contar con el sujeto, la sociología también, y un tanto parecido lo puede hacer la historia, pero todo ello conduce a que se pierda en cada persona concreta la conciencia de su poder creador, convirtiéndose la persona concreta en consecuencia, en un elemento anónimo que le desborda. En tal sentido, el modelo que tengamos del ser humano va a configurar nuestra manera de entendernos, comportarnos y juzgarnos. Lo que pensamos sobre nosotros mismos va a determinar lo que realmente somos. La definición de la inteligencia humana que da Marina, propone la importancia del aprendizaje, no los contenidos, sino de los modos de usar las capacidades. En esto es que funda Marina la afirmación: el concepto de inteligencia no es psicológico sino ético. Cuando se dice, según Marina, que el hombre es animal racional, no está haciendo una definición científica, ni una descripción psicológica, sino una elección moral fundamentada. La ética trata de un modelo de sujeto. Cfr. Marina, *Ética...*, pp. 33-37.

¹⁹⁴ Marina, *Ética...*, p. 23.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 209.

haciendo proyectos, siendo su más arriesgado proyecto el crear un modelo de inteligencia, de sujeto humano, es decir, de humanidad¹⁹³.

Para Marina, en nuestro haber figuran la belleza y el horror, por tal motivo estamos obligados a elegir y discernir entre las mejores posibilidades¹⁹⁴. De esta manera, aunque pudiera parecer una postura un tanto optimista y hasta cierto punto ingenua, para Marina, la subjetividad humana, libre y creadora, contemplada como ideal, y proyectada como máximo despliegue de la inteligencia, tal vez pueda servirnos como criterio ético de nuestro comportamiento, incluido el de nuestra inteligencia en tanto que posibilidad de construirnos a nosotros mismos¹⁹⁵. Esto no de modo individual, señala Marina, sino como capacidad de adherirnos como seres humanos a un proyecto común de reconocimiento de derechos.

¹⁹³ Desde los parámetros teóricos planteados por José Antonio Marina, hablar de un sujeto creador y activo pareciera casi un anacronismo a lo que se ofrece en nuestra experiencia epocal en donde se nos es dado como legado postmoderno un ser débil, despotenciado, que deviene, que nace y muere sin rumbo, que caduca. Sin embargo, la inexistencia, ruptura, fragilidad del sujeto son para Marina, modelos de subjetividad con los cuales no se encuentra de acuerdo ya que sólo puede ser libre un sujeto capaz de organizar las múltiples ocurrencias. Lo que caracteriza a la inteligencia humana es su capacidad de inventar proyectos y enderezar hacia ellos sus energías operativas. Olvidar al sujeto conduce a un olvido de la posibilidad de humanidad ya que la lingüística puede estudiar el lenguaje sin contar con el sujeto, la sociología también, y un tanto parecido lo puede hacer la historia, pero todo ello conduce a que se pierda en cada persona concreta la conciencia de su poder creador, convirtiéndose la persona concreta en consecuencia, en un elemento anónimo que le desborda. En tal sentido, el modelo que tengamos del ser humano va a configurar nuestra manera de entendernos, comportarnos y juzgarnos. Lo que pensamos sobre nosotros mismos va a determinar lo que realmente somos. La definición de la inteligencia humana que da Marina, propone la importancia del aprendizaje, no los contenidos, sino de los modos de usar las capacidades. En esto es que funda Marina la afirmación: el concepto de inteligencia no es psicológico sino ético. Cuando se dice, según Marina, que el hombre es animal racional, no está haciendo una definición científica, ni una descripción psicológica, sino una elección moral fundamentada. La ética trata de un modelo de sujeto. Cfr. Marina, *Ética...*, pp. 33-37.

¹⁹⁴ Marina, *Ética...*, p. 23.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 209.

Por eso para Marina, en primer lugar, la tarea de la inteligencia es construir un sujeto inteligente. La inteligencia es algo que se va haciendo o deshaciendo. El ser humano descubre posibilidades en la realidad, lo que quiere decir que también en su propia realidad descubre propiedades suyas como posibilidades que ha de descubrir y realizar mediante proyectos¹⁹⁶. El descubrir y construir estas posibilidades, es decir, el descubrir y construir la libertad y la inteligencia desde lo dado, parte del hecho de asumir, según Marina, que están intrínsecamente unidas en tanto que son adjetivos de un sujeto. Somos sujetos inteligentes y libres.

En segundo lugar, señala Marina, nos es necesario desarrollar las “negociaciones” para la libertad ya que nos vemos condicionados y movidos por pulsiones internas y coacciones externas, somos vulnerables a los deseos y miedos, a las situaciones sociales y culturales, así como también a los accidentes biográficos¹⁹⁷. Por eso la construcción de la inteligencia depende de las posibilidades reales de ampliación de su carácter libre e inteligente¹⁹⁸.

Y finalmente, el concebirse y proyectarse como subjetividad libre, aunque sea una gran creación de la inteligencia humana no es suficiente, para Marina, para concretar el gran proyecto de la inteligencia creadora, a saber, la humanidad. El hombre, además de proyectarse como ser libre, se

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 210.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 211-212.

¹⁹⁸ *Ibid.*

ha proyectado como ser racional¹⁹⁹. La razón, es el carácter universal de la adhesión al proyecto común de reconocimiento de derechos de todos los seres humanos: un proyecto de humanidad.

II.1.5.2.- El despliegue de la razón como proyecto

La razón, según Marina, es un proyecto de la inteligencia que aparece cuando la inteligencia decide dejarse controlar por evidencias universales, es decir, que puedan ser compartidas por todos los sujetos inteligentes²⁰⁰. Para Marina esto significa el reconocer la inteligencia del otro, la inteligencia de toda persona, lo cual nos obliga a dialogar, explicar y escuchar, a justificar y criticar; constituyendo todo esto la racionalidad²⁰¹. Es por ello que todas las operaciones mentales²⁰² pueden hacerse racionales cuando intervienen en ese nuevo proyecto de buscar evidencias intersubjetivas de forma inventiva²⁰³. Así, la razón no es una facultad especial, como ya lo hemos

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 229.

²⁰⁰ Según Marina, en la evidencia, que es una manifestación que se nos impone por su claridad o por su fuerza (significados con los cuales nos apropiamos de la realidad según los datos que de ella recibimos), se nos dan las cosas y los valores de las cosas. La necesidad de ponerse a salvo del error obliga al hombre a buscar evidencias más fuertes (verdades reales) que puedan ser captadas y corroboradas por una evidencia compartida. Cuando esto ocurre, cuando hay un esfuerzo por verdades universales, es decir, cuando puedan ser percibidas por cualquier sujeto inteligente, la inteligencia se convierte en razón. Es en este sentido que la verdad tiene como correlato adecuado a un sujeto universal. Cfr. Marina, *Teoría...*, pp. 229-231.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 231.

²⁰² Recordemos que nos venimos refiriendo a ellas como por ejemplo: la percepción, la memoria, la imaginación, la atención, el sentimiento y todas las demás.

²⁰³ Marina al hablar de buscar evidencias intersubjetivas se refiere al proceso en que se ve involucrado continuamente la inteligencia creadora: a partir de evidencias subjetivas aspiramos descubrir verdades

dicho desde el comienzo desde las categorías a las que alude Marina, sino que se trata de un proyecto de la inteligencia decidida a saber si hay evidencias más fuertes que las privadas, a evaluarlas y aceptarlas si llegara el caso. Por eso puede llegar a haber una inteligencia racional²⁰⁴.

Según Marina, el uso racional de la inteligencia consiste en usar toda su operatividad transfigurada, incluido por supuesto el razonamiento, para buscar evidencias compartidas. El hombre necesita conocer la realidad y entenderse con los demás, para lo cual tiene que poner en crisis las evidencias privadas. Sopesar las evidencias ajenas y propias, abre el camino para una búsqueda abierta de un proyecto y de unos valores más firmes, claros y más aceptados²⁰⁵. Detener la búsqueda de una evidencia más fuerte y más clara atenta contra el dinamismo de la propia inteligencia, y perjudica la actividad del ser humano en la realidad y en la vida social. Es por esta razón que la inteligencia creadora proyecta al ser humano a la órbita del uso racional de la inteligencia²⁰⁶.

El uso racional de la inteligencia es una actividad dirigida a un fin, no es una facultad, sino un proyecto, y este proyecto es el horizonte de la felicidad objetiva: aquel modo de ser-en-el-mundo que nadie querría perder

universales. A partir de nuestros gustos personales pretendemos crear un arte objetivamente valioso. A partir de nuestra conciencia moral deseamos justificar nuestras acciones. Todo ello intersubjetivamente. Cfr. Marina, *Teoría...*, p. 208.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 232.

²⁰⁵ Cfr. Marina, *Ética...*, p. 133.

²⁰⁶ *Ibid.*, pp. 134-135.

por ser la mejor posibilidad pensable y deseable²⁰⁷. Este ámbito no es otro, que la órbita de la dignidad²⁰⁸. La elección de la órbita de la dignidad como proyecto cobra una decisiva importancia en tanto que, según Marina, no vale elegir un proyecto que sea fácil, ni tampoco irrealizable. Por eso es arriesgado. El proyecto que elijamos no puede alcanzarse por completo, porque paralizaría la acción y produciría fenómenos de saciedad. Los proyectos tienen que ser, por definición, metas que se justifiquen por su misma actividad de búsqueda²⁰⁹. Por tal motivo entendemos que Marina usa el término "órbita", refiriéndose al ser humano que amplía al máximo posible su subjetividad, su ser inteligente y racional.

El ser humano al adjetivar la vida como digna está atribuyendo a la vida humana una irrealidad pensada que se puede hacer proyecto; una irrealidad pensada y formalizada verbalmente que puede instaurar una nueva realidad. De esta manera, cuando afirmamos que la vida humana está dotada de dignidad, no se trata de un juicio sobre lo que existe, sino el propósito explícito de instaurar una realidad que no es un valor superior a la vida misma²¹⁰, sino una redefinición del ser humano. En vez de definirnos como animales racionales, definirnos como el animal que propone como proyecto en los hechos reconocernos como especie con dignidad. En

²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 150 y 156.

²⁰⁸ Marina, *Teoría...*, p. 232.

²⁰⁹ Cfr. Marina, *Ética...*, p. 174.

²¹⁰ *Ibid.*, pp. 199 y 200.

consecuencia, el problema no es si la dignidad humana existe *a priori*, sino el crear un proyecto de la razón humana al cual llegaremos no sólo por la vía intelectual, sino desde el conjunto de las capacidades que tenemos.

De lo anteriormente dicho se desprende que la inteligencia, según Marina, es creadora del mundo de la dignidad. La inteligencia creadora nos sitúa en una realidad que espera definiciones ulteriores. El mejor proyecto de la inteligencia humana es la creación de un mundo de reconocimiento de derechos, de dignidad humana, de humanidad, de racionalidad poética. Es por ello creadora en sentido estricto y no metafórico. Hace aparecer en la existencia lo que antes de ella no existía. Al hacerlo, consigue definirse a sí misma²¹¹.

Según lo dicho, nos resulta necesario hacer un recorrido por el análisis y el desarrollo explicativo de la órbita de la "dignidad" a partir de la noción de inteligencia planteada por José Antonio Marina que hemos contemplado en este capítulo. Queremos subrayar que buscamos establecer un diálogo con el filósofo José Antonio Marina, intentando apuntar hacia la arriesgada tarea de responder por lo humano del ser humano. Creemos que él hace un esfuerzo por darle un sentido y un contenido a la "dignidad" desde el reconocernos como humanos, con un optimismo realista, sin pesimismo ni vanaglorias. Pensamos que se trata de un esfuerzo importante fundado y razonadamente respetable para iluminar la órbita de la dignidad humana y lo

²¹¹ *Ibid.*, pp. 233 y 235.

humano del ser humano dentro del marco de la problemática que venimos presentando desde el comienzo. Esto los desarrollaremos en el siguiente apartado.

II.2.- Noción de dignidad humana en José Antonio Marina

II.2.1.- *La órbita de la dignidad: el reconocimiento de los derechos humanos como proyecto*

II.2.1.1.- La órbita de la dignidad como posibilidad de la inteligencia creadora

La dignidad consiste en el reconocimiento de derechos que es una exclusiva humana. El ser humano se funda a sí mismo como poseedor de derechos que han de ser reconocidos y como reconocedor de los derechos de los demás²¹².

El ámbito de lo real no nos es suficiente, es por ello que la inteligencia inventa posibilidades reales como ampliaciones que la realidad admite en tanto la integramos a proyectos. La realidad es lo que es y lo que puede ser; es un horizonte de posibilidad. De igual manera, el hombre es sus propiedades reales y el despliegue de sus posibilidades²¹³. Es por ello que la

²¹² Marina, *Teoría...*, p. 233.

²¹³ Cfr. Marina, *Ética...*, p. 27.

inteligencia creadora puede forjar una idea de ser humano que todos podamos reconocer como una posibilidad querida. Puede diseñar una órbita que no queramos abandonar o que echemos en falta cada vez que la perdemos; un proyecto que pueda ser aceptado como bueno por cualquier inteligencia en pleno uso de sus operaciones²¹⁴.

Como lo dijimos en el apartado anterior, el uso racional de la inteligencia es una actividad dirigida a un fin, no es una facultad, sino un proyecto²¹⁵, y este proyecto es el horizonte de la felicidad objetiva: aquel modo de ser-en-el-mundo que nadie querría perder²¹⁶. La humanidad, por distintos y convergentes caminos que nos revela el estudio de la historia, ha descubierto que el modo más seguro y eficaz de conseguir la felicidad y la justicia²¹⁷ es afirmando el valor intrínseco de cada ser humano, como supremo valor a proteger, como fundamento de toda convivencia noble y pacífica. En los dos últimos siglos, este valor ha sido designado con el término "dignidad"²¹⁸.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 101.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 150.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 156.

²¹⁷ Para Marina, el triunfo de la inteligencia personal es la felicidad. El triunfo de la inteligencia social es la justicia. Marina, citando a Hans Kelsen, nos dice: "la búsqueda de la justicia es la eterna búsqueda de la felicidad humana. Es una felicidad que el hombre no puede encontrar por sí mismo y por ello la busca en sociedad. La justicia es la felicidad social, garantizada por el orden social". Cfr. Marina, *La inteligencia fracasada*, p. 159. La felicidad política es entonces, para Marina, una condición imprescindible para la felicidad personal. Sin embargo, Marina no entiende el orden como simple estabilidad, sino en tensión con la posibilidad individual y colectiva de crear: vivimos entre acomodarnos, que nos llevaría al aburrimiento; y el crear, que nos lleva a la novedad. La felicidad depende de ambos aspectos. Este tema véase en: Marina, *Aprender a vivir*, Barcelona, Ariel, 2004 y 2005, pp. 51-63.

²¹⁸ Cfr. Marina, *La lucha por la dignidad*, Barcelona, Anagrama, 2000, pp. 26-27.

Ese valor supremo ha encontrado su mejor definición operativa en el concepto de derechos prelegales (derechos subjetivos, innatos, derechos morales), que a su vez se han concretado en los llamados derechos humanos²¹⁹. A partir de la Declaración de los Derechos Humanos en 1948, la idea de “dignidad” aparece en múltiples Constituciones. Esta declaración había introducido un nuevo término, un nuevo “gancho trascendental”²²⁰ del cual colgar todos los derechos y deberes del ser humano: la dignidad. Se considera que de su reconocimiento²²¹ y del reconocimiento de los derechos iguales e inalienables dependen la libertad, la justicia y la paz.

A lo largo de la historia del pensamiento, se había hecho derivar los derechos y obligaciones del ser humano de la “naturaleza”, de Dios o de un contrato, pero, según la experiencia histórica – señala Marina-, sólo la “dignidad” garantiza la universalidad e imprescriptibilidad de los derechos. Sin embargo, nadie ha explicado muy bien lo que es la dignidad, incluso los redactores de la Declaración de 1948²²².

En su origen, la palabra “dignidad” significaba un estatus, una situación, un cargo que hacía a alguien merecedor de algo. Es decir una condición del sujeto que le hacía acreedor a algo. Esto es lo primero a lo que

²¹⁹ *Ibid.*, p. 27.

²²⁰ Marina utiliza la expresión “gancho trascendental”, entendiéndola como una creación “*ad hoc*” de la inteligencia creadora, que funciona como un principio indispensable, ajeno al sistema, y sin ningún estatus metafísico, para dar firmeza a los sistemas normativos.

²²¹ La palabra “reconocimiento”, según Marina, expresa un fenómeno de gran importancia psicológica y social ya que expresa una afirmación personal a través de ese “*re*” que ratifica nuestra existencia ante los demás.

²²² Marina, *La lucha...*, pp. 227-228.

se refiere el “gancho trascendental” utilizado por Marina: el ser humano es acreedor de algo. Sin embargo, esa propiedad no la tiene por el cargo, ni por la situación, ni por su mérito; la tiene por el hecho de ser hombre y como no depende de ningún mérito, es esencialmente igualitaria. Este es el segundo rasgo que atribuye Marina a la dignidad.

Así, la dignidad, por definición y no por otra cosa –destaca Marina-, es un valor absoluto propio de todos y cada uno de los hombres por el hecho de serlo, que debe ser protegido porque la dignidad consiste en poseer derechos y reconocérselos a todos los seres humanos²²³. La “absoluteidad”, afirma Marina, no está en el valor, sino en el modo de afirmarlo. La mejor solución ante la actual crisis que vive la humanidad es afirmar que tenemos un valor intrínseco que respetar²²⁴.

Todos los argumentos, los movimientos sociales, el estudio de diferentes soluciones, la experiencia política del último medio siglo; demuestran, según Marina, que la idea de “dignidad” es una creación de la inteligencia humana. Para dar a la dignidad un valor absoluto, se había acudido a Dios, la religión, el derecho natural, la esencia humana, la razón, la compasión universal, la voluntad popular, entre otros. Es decir, se había buscado asideros en los cuales fundamentar la idea de dignidad, de la cual se harían depender las normas, los derechos y los deberes. Sin embargo,

²²³ *Ibid.*, p. 262.

²²⁴ *Ibid.*, p. 322.

para Marina, lo importante no es el fundamento, sino la necesidad de contar con un “gancho” trascendente que mantenga en pie todo el sistema de los derechos humanos sin perderse en justificaciones que debilitan, más que fortalecen, la noción de dignidad²²⁵.

Por tal motivo la dignidad a la que se refiere Marina radica en la inteligencia no como entidad, como propiedad estática, estructural, física del ser humano; sino en la capacidad dinámica de la inteligencia que inventa nuevos significados, nuevos proyectos, nuevos modos de vivir, nuevos modos de pensarse a sí misma. La dignidad deriva del mismo dinamismo creador de la inteligencia, que recrea su propia naturaleza, encontrando en ella nuevas posibilidades. Ahí encontramos el fundamento de la nueva manera de vivir. Vamos a constituirnos, a afirmarnos, a construirnos, a reconocernos como especie poseedora de derechos. De esta manera, la inteligencia creadora ha inventado como nueva posibilidad el concebir al ser humano dentro de la órbita de la dignidad; a esto nos conduce la experiencia ética y jurídica de finales de la segunda mitad del siglo XX.

²²⁵ *Ibidem*. Según nuestro parecer, esto no descarta que cada persona, cada sujeto, cada individualidad, cada cultura; partiendo desde las evidencias subjetivas, pueda buscar justificaciones a los derechos humanos o a la idea de dignidad acordes a sus creencias.

11.2.1.2.- Los derechos como proyecto: la mejor posibilidad vital

El ámbito del derecho es el ámbito de la pertenencia. No es que haya un “derecho de propiedad” sino al contrario: la propiedad funda al derecho²²⁶. Poseer un derecho, nos explica Marina, no sólo hace lícita la acción – eso es sólo el principio-, sino que nos permite realizar la acción. Aumenta nuestro poder de actuar. Consigue que hagamos cosas que no podríamos hacer con nuestras propias fuerzas. En consecuencia, Marina define al derecho de la siguiente forma: “Derecho es un poder eficaz y simbólico que permite a un sujeto realizar pretensiones reconocidas por la comunidad”²²⁷. Es un poder eficaz porque aumenta realmente nuestro poder de actuar²²⁸, que no se funda en la propia fuerza del individuo, sino en el reconocimiento activo de la comunidad.

Es por ello que los derechos son realidades mancomunadas producto de la interacción de sujetos inteligentes²²⁹. Esta interacción produce un tipo

²²⁶ Marina, *Teoría...*, p. 233.

²²⁷ *Ibid.*, pp. 194-195.

²²⁸ Marina sitúa varios ejemplos al respecto: “el derecho a la enseñanza permite que todo el mundo pueda estudiar, aunque no tenga dinero para pagar la escuela. El derecho a la propiedad le permite conservar su casa, aunque la codicie alguien más fuerte que usted...” Así, otros.

²²⁹ Según Marina: “...no existe un espíritu de los pueblos o cosa semejante, sino un tupido tejer de agujas múltiples. Los intercambios recurrentes, copiosos, indefinidos, producen pautas estables. Hay un minucioso trabajo de invención, reflexión, crítica, reelaboración, contrastación, puesta a prueba, proselitismo, iteración, rechazo, vuelta atrás, utopías, reivindicaciones, condenas, inquisiciones, librepensadores, científicos, estúpidos, santos, malvados, gentes del común, víctimas, verdugos, que sufriendo bandazos con frecuencia sangrientos, gracias a la inclemente pedagogía del escarmiento y a la gloriosa del placer y la alegría, produce una consistente segunda realidad. Los teóricos que hablan de la construcción de la realidad, frecuentemente con exageración, se refieren a la obra de estos telares infinitos y anónimos”. Marina, *La inteligencia fracasada*, p. 143.

nuevo de inteligencia – la inteligencia comunitaria y social- que produce sus propias creaciones: el lenguaje, las normas morales, las costumbres, las instituciones, los derechos; todos ellos no son propiedades reales, sino posibilidades reales del ser humano²³⁰.

Los derechos no son propiedades reales del ser humano, sino posibilidades reales que se viven en un ámbito privado, en tanto que el hombre quiere tener derechos, pero necesita el reconocimiento activo de la comunidad para que sea una realidad mancomunada. Esto trae como consecuencia la salida de sí del sujeto, lo que pudiéramos llamar trascendencia, ya que los derechos es un complejo sistema de interacción entre sujetos inteligentes²³¹.

Así, los derechos son creaciones humanas, invenciones, proyectos mancomunados, que nos permiten construir una ética universal. Nuestra capacidad para inventar una ética tiene que ser estudiada por la teoría de la inteligencia, que nos debe enseñar cuáles son los mecanismos, las posibilidades y los límites de tal actividad. Es así como la inteligencia crea un ámbito vital en el que somos, nos movemos y existimos. Por esto, sin conocer el funcionamiento de la inteligencia poco podemos saber de la realidad, nada de la moral y menos de la ética²³².

²³⁰ Marina, *Teoría...*, pp. 196 y 197.

²³¹ Marina, *Ética...*, pp. 104-106.

²³² *Ibid.*, p. 16. A pesar de lo que la tradición ha manifestado sobre la “moral” y “ética”, Marina los concibe separadamente. Para él, hay criterios que permiten evaluar las normas morales, hay un modelo

La estructura de los derechos, que nos permiten ejercer poderes para los que no estamos capacitados individualmente, y amplía así nuestro poderío vital supliendo nuestras deficiencias, crea un sistema de reciprocidades de enorme vigor del que a veces nos olvidamos que es creación nuestra y nos sometemos a su enérgica presencia²³³. Para Marina, la invención de los derechos procede de un impulso creador en el ser humano que combina el interés propio y el ajeno, generándose como consecuencia la invención, como posibilidad, de la órbita de la dignidad.

Por lo tanto, no existen derechos humanos en tanto que nadie por naturaleza tiene ningún derecho, sino que son una construcción de la inteligencia humana que, por sí sola, no se mantiene. Según Marina, por más que podamos escudriñar en la "naturaleza", no encontraremos en ella nada parecido a un derecho. La naturaleza se rige por la necesidad, por el instinto y por la fuerza. En todo caso, como una gran concesión retórica, los derechos pueden llamarse "naturales" porque derivan de la naturaleza inteligente del hombre, ya que son creaciones de su razón que se inventan

de sujeto justificable como la mejor posibilidad humana y, por último, puede descubrirse un contenido de la felicidad que no se diluya en la infinidad de gustos privados. Por lo tanto, señala Marina, es posible dar el salto de la "moral" a la "ética", entendida ésta última como una *ética universal* "...que ha de ser contemplada, encarnada, explotada, por unas morales creadoras, concretas, plurales, que recuperen valores, conceptos, valores, sentimientos, conceptos, problemas y soluciones presentes...". Marina, *Ética...*, p. 58.

²³³ *Ibid.*, p. 107.

cuando el hombre vive en sociedad, porque no hay derechos fuera de la sociedad o con anterioridad a ella²³⁴.

En efecto, el ser humano, dotado de una inteligencia que le permite comprobar lo cerca y lo lejos que está de sus parientes los otros animales, se deja seducir desde lejos con un modelo: pertenecer a un grupo universal que se reconoce como sujetos con dignidad²³⁵. Los derechos humanos no quedan devaluados por concebirlos como proyectos inventados por la inteligencia humana, porque inventar se refiere a justificar mediante la inteligente ampliación de las evidencias, la mejor posibilidad vital. Los derechos los hemos inventado y al convertirse en proyectos, dan significado al resto de las acciones de las cuales he de aceptar sus consecuencias²³⁶.

En consecuencia, vivir en la órbita de la dignidad es la felicidad objetiva del ser humano²³⁷, en tanto que los derechos son un proyecto inventado, mantenido y parcialmente realizado por los seres humanos. Los derechos sólo pueden ser disfrutados por un sujeto inteligente activo creador

²³⁴ Cfr. Marina, *Los sueños de la razón*, Barcelona, Anagrama, 2003, p. 128. Para Santo Tomás, por ejemplo, la ley entendida como regla del obrar es algo propio de la razón, dado que a ésta le corresponde ordenar al fin. Considerada objetivamente es una obra o producto de la razón práctica, una proposición universal ordenada a la acción. Posee al mismo tiempo un carácter imperativo, obligatorio, debido a la voluntaria intención que tiene el legislador de mover al bien. Véase sobre este tema: Santo Tomás, *Suma Teológica* (1^a-2^a, q. 94 Art. 2; 2^a- 2^a, q. 47. Art. 12) BAC. Editorial CATÓLICA, S.A. Madrid. MCMLIII.

²³⁵ Marina, *Ética...*, p. 109.

²³⁶ *Ibid.*, p. 229.

²³⁷ *Ibid.*, p. 157.

de este orbe²³⁸. No hay por tanto, según Marina, un nivel definitivo de la dignidad, sino un progreso que, históricamente, se ha manifestado en el reconocimiento de los derechos y que corresponde a una inteligencia creadora y libre²³⁹.

II.2.1.3.- La humanidad en dinámica constituyente

De la reflexión de José Antonio Marina se desprende que el derecho es un valor que todos queremos en tanto poder simbólico. La energía que simboliza es la decisión mancomunada de mantener el orbe de los derechos en tanto que no somos poseedores de derechos, sino conferidores recíprocos de derechos. Se trata de un proyecto elegido, mantenido voluntariamente y nunca consolidado del todo; es decir, el proyecto de reconocimiento de derechos nunca se va a convertir en naturaleza, hecho que sitúa a nuestra dignidad, en consecuencia, en un estado de suma precariedad, mostrando nuestra fragilidad constituyente.

La historia de la humanidad, guerras, etc., no son más que un ejemplo de ello, es decir, un ejemplo de la claudicación de la inteligencia en tanto que

²³⁸ Marina empleará la palabra “orbe” al referirse a los derechos, identificándola con la acepción que aparece en el diccionario de la Real Academia Española sobre esta palabra, a saber: “conjunto de todas las cosas creadas”.

²³⁹ Marina, *Ética...*, pp. 158 y 159.

ha abandonado la órbita de la dignidad²⁴⁰. El mundo Occidental, señala Marina, ha olvidado que mantener el orbe de los derechos es un proyecto de la inteligencia creadora inconcluso que hay que continuar realizando, manteniendo y ampliando; por eso es necesario recordar con cuanto esfuerzo y dolor se han alcanzado los derechos de los que disfrutamos y la precariedad y el alcance limitado de lo conseguido.

El ser humano se ha comprometido a vivir en actitud ética, es decir, manteniendo y siendo mantenido por el orden de los derechos. Hace un contrato explícito para vivir en la órbita de la dignidad. En ese momento se encuentra en una dinámica constituyente²⁴¹. Según Marina, la inteligencia apropiada para la órbita de la dignidad es la inteligencia en su uso libre y racional. Ella permite que nos mantengamos en esa órbita y podamos proseguir la creación de los derechos²⁴².

Vale destacar que, según señala Marina, la libertad no es una propiedad humana ni estable, ni universal, ni homogénea; sino una buena posibilidad inventada por la inteligencia a lo largo de su proceso de expansión y formación²⁴³. Así, la órbita de la dignidad necesita para desplegarse que la inteligencia y la libertad se expandan sin más limitaciones que las impuestas por la dignidad razonablemente (racional y realistamente)

²⁴⁰ *Ibíd.*, p. 117.

²⁴¹ *Ibíd.*, p. 119.

²⁴² *Ibíd.*, p. 129.

²⁴³ *Ibíd.*, p. 139.

desplegada²⁴⁴. Es por este motivo que el modelo de ser humano constituido en la órbita de la dignidad reclama como modelo de inteligencia la racionalidad libre²⁴⁵. Lo propio del ser humano es la inteligencia creadora que busca evidencias universales y no la razón de los racionalistas.

Sin embargo, resulta incomprensible que ante tantos comportamientos indignos e indignantes que vivimos en la actualidad, afirmemos que todos los seres humanos estamos dotados de dignidad, es decir, de un valor intrínseco, independiente de nuestros actos, de nuestra barbarie, de ese inicuo refinamiento de la crueldad. A pesar de ello, y de lo que pudieran argumentar autores como Rorty y Skinner²⁴⁶, Marina considera que la dignidad es una invención imprescindible para alcanzar la felicidad²⁴⁷, que tiene como condición previa una convivencia aceptable.

A través de la historia de la humanización, es decir, a través de las reivindicaciones experimentadas por el ser humano a lo largo de la historia, tales como la lucha contra la esclavitud, la lucha por la democracia, la lucha por la libertad de conciencia, la lucha por la igualdad de la mujer, la lucha contra la discriminación racial, la lucha contra la arbitrariedad jurídica, entre otras; se fue fraguando un cambio social en tanto que las reivindicaciones

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 147.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 148.

²⁴⁶ Marina recoge estas afirmaciones: "...Rorty (...) comenta que la afirmación de la dignidad humana por encima de la dignidad animal no es más que la petulancia injustificada de una especie que sabe hablar..." De Skinner dirá: "...se leía un libro suyo titulado *Más allá de la libertad y la dignidad*. En él sostenía que el ser humano sólo conseguiría la felicidad cuando se librara de esos dos mitos ensoberbecidos y absurdos...". Marina, *La lucha...*, pp. 12-13.

²⁴⁷ Marina, *La lucha...*, pp. 11-12.

son una experiencia reflexiva de la sociedad. Éstas nos han enseñado que el mejor modo de librarse de la arbitrariedad, de la discriminación, de la tiranía, es afirmar que el ser humano nace con derechos. Es decir, que posee derechos subjetivos²⁴⁸ sin que una ley previa se los haya concedido²⁴⁹.

En definitiva, la historia nos ha dicho que la mejor manera de conseguir la felicidad política es afirmando, reconociendo y defendiendo derechos individuales previos a la ley y a la organización social. Se satisface así una aspiración universal, porque no hay nadie que no quiera tener derechos una vez que sabe lo que eso significa²⁵⁰.

En efecto, según Marina, la humanidad, movida por deseos imperiosos y contradictorios, se ha dirigido siempre a una meta que se designa con términos amplios, vagos e inevitables, como "felicidad" o "justicia". La felicidad para Marina es la armoniosa realización de dos anhelos permanentes: el bienestar y la grandeza (estar acomodado y en dinámica inventiva). Es por ello que la inteligencia creadora se encuentra en una constante dinámica constituyente, hacia la búsqueda de la felicidad contra todo obstáculo que se le interponga²⁵¹. La dignidad no es propiedad real del ser humano, sino el resultado del dinamismo constituyente de la inteligencia creadora.

²⁴⁸ Según Marina, los juristas modernos denominan la ley "derecho objetivo" (lo que los ingleses llaman *law*), y a lo que el sujeto recibe de la ley lo llaman "derecho subjetivo" (*rights* en inglés).

²⁴⁹ Marina, *La lucha...*, p. 193.

²⁵⁰ *Ibid.*, pp. 190-191.

²⁵¹ Marina, *Los sueños...*, p. 206.

II.2.1.4.- La afirmación de la órbita de la dignidad: afirmación de la humanidad

La humanidad, por distintos y convergentes caminos, ha descubierto que el modo más seguro y eficaz de conseguir la felicidad es afirmando universalmente el valor intrínseco de cada ser humano²⁵². Se trata de un proyecto y no de una realidad: la dignidad humana. El reconocer la dignidad de otra persona supone respetar sus derechos y colaborar en su realización. No sólo hemos de pedir que los demás respeten nuestra dignidad, sino que debemos respetarla nosotros mismos²⁵³.

Así, la “definición” del ser humano está llena de paradojas, y es por ello que la teoría de los derechos humanos ha sido objeto de todo tipo de críticas, entre las cuales destaca como fundamental la de Alasdair MacIntyre, la cual cita Marina: “... el fracaso de todos los intentos por

²⁵² El mundo posmoderno, afirma Marina, rechaza la universalidad como consecuencia de la una confusión entre identidad personal e identidad social. Al respecto recoge una cita de John Gray citado por Ernesto Garzón Valdés en “Acerca de la universalidad de los derechos humanos y su posible fundamentación”, en Forum Deusto: *Los derechos humanos en un mundo dividido*, Universidad de Deusto, 1999, pp. 85-112; la cual dice así: “...no puede seguirse manteniendo – ni siquiera como ficciones útiles- los mitos de la modernidad liberal: los mitos del progreso moral, de los derechos fundamentales y de un movimiento secular hacia una civilización universal”. Marina responde que “...los culturalistas que consideran que todas las manifestaciones culturales tienen derecho a ser protegidas olvidan que todas las reivindicaciones occidentales – la lucha contra la esclavitud, contra la tiranía, contra las discriminaciones- iban en contra de la cultura de ambiente (...) convierten el mito de la cultura en el criterio moral supremo, con absoluto desprecio a la persona (...) si hay que proteger todas las culturas, también habría que proteger las imperialistas, expansivas, y todas aquellas que desprecien al resto de las culturas (...) Las culturas deben protegerse, pero protegiendo a las personas, no convirtiéndolas en víctimas propiciatorias...”. Marina, *La lucha...*, pp. 278, 279 y 282.

²⁵³ *Ibid.*, p. 207.

mostrar que existen y en consecuencia, son 'ficciones morales'" ²⁵⁴. Marina está de acuerdo con esta conclusión. Sin embargo, afirma, que este reproche de MacIntyre, es para él un elogio, a saber: los derechos humanos son un proyecto de la inteligencia creadora en su uso racional; una ficción ética, que esperamos la vayamos haciendo realidad²⁵⁵.

En actitud crítica de lo dicho, vale destacar, en primer lugar, que para Marina sería estúpido si pensáramos que los derechos humanos es el único camino particular para expresar y salvar lo humano del hombre. La santidad cristiana, la perfección confuciana, la compasión budista, la fe islámica y algunos caminos más pueden salvar lo humano del hombre. Sin embargo, lo cierto es que no lo han hecho cuando éstos distintos caminos han sido o son una minoría. Y la mejor protección para las minorías, son los derechos humanos²⁵⁶.

En segundo lugar, no hay que atribuir dignidad a la "especie", sino a cada uno de los seres humanos. La dignidad y los derechos, señala Marina, no pueden atribuirse a instancias superiores a la persona (v.g. el pueblo, el grupo, la raza, la nación, entre otras), porque entonces el individuo concreto queda sin garantías, "...ya que puede ser inmolado en el altar de cualquier ídolo social..."²⁵⁷. Es por ello que, según Marina, los llamados "derechos

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 229.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 230.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 248.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 322.

colectivos”, quedan mejor explicados, fundamentados y protegidos cuando se llega a ellos a partir de los derechos individuales²⁵⁸.

En tercer lugar, señala Marina, no es suficiente la constatación histórica. No es posible hacer teoría sin integrar nuestras opiniones a un sistema para distinguir con claridad las premisas y las consecuencias, someterlas a contraste, compararlas con otras. Y al pretender justificar la elección de la órbita de la dignidad humana como el mejor proyecto de humanidad posible, Marina se ha encontrado con un problema: toda su construcción pende de un proyecto, de una idea, de una creación²⁵⁹. Es por ello que sostiene que la ventaja de afirmar que queremos tener Derecho, no significa que este exista. Sabemos que la dignidad humana es un “gancho trascendental”, una creación de la inteligencia humana en su uso racional. No pretende darle ningún estatus metafísico²⁶⁰. Somos dignos porque nos hemos inventado como seres dignos. Somos dignos por autoafirmación de nuestra dignidad²⁶¹.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 323.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 254.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 261.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 263. José Antonio Marina sostiene que esta solución ya había sido manifestada por Kant, a saber: “kant mantuvo que somos merecedores de dignidad en tanto que, como seres racionales, nos convertimos en autores únicos de nuestra ley moral. La dignidad no la poseemos como seres, por el hecho de existir, sino por el hecho de existir de una peculiar manera: como legisladores de nosotros mismos. Alcanzamos la dignidad porque alumbramos el orbe ético, cuyo centro es la dignidad. Lo que hacemos, nos hace. Por utilizar una terminología zubiriana: El ser humano se apropia de sus posibilidades. Pues bien, cuando se apropia de su posibilidad de ser autolegisador ético, alcanza la dignidad”. *Ibid.*, p. 357.

El “gancho trascendental” que ha descubierto Marina es un nuevo “axioma práctico” constituyente:

...afirmamos que el ser humano tiene un valor intrínseco, sin mérito alguno, solo por ser persona, y que ese valor debe ser protegido (...) del dolor, luego del miedo, de la esclavitud, de la ignorancia, de la discriminación (...) afirmando que hay un modo claro, creador, operativo, práctico de definir la dignidad: Dignidad es poseer derechos y reconocérselos a todos los seres humanos²⁶².

Para Marina, un “axioma práctico” es aquel principio no demostrable que permite construir una teoría que resuelve los problemas de forma más perfecta que ningún otro sistema. Su validez se justifica atendiendo a los problemas que resuelve, a los problemas que produciría su negación, a las consecuencias de su aplicación o de su vulneración, a su capacidad para explicar datos o para ampliar el acceso de los seres humanos a los bienes que necesitan o desean²⁶³. Es por ello que Marina considera que la

²⁶² Marina, *La lucha...*, pp. 263-264.

²⁶³ En *Facticidad y validez* (Trotta, Madrid, 1998) Jürgen Habermas afirma que para que en sociedades de nuestro tipo pueda ser posible una legitimidad mediante legalidad, la fe en la legalidad tiene que apoyarse en la racionalidad del derecho y no en las certezas que habían proporcionado la religión y la metafísica. Esta racionalidad entendiéndola como punto de partida de cierta forma liberal, ya que todo participante en una práctica argumentativa tiene que suponer pragmáticamente que en principio todos cuantos pudieran verse afectados podrían participar como iguales y libres en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que la única coerción que puede hacerse es la coerción sin coerciones que ofrecen los buenos argumentos. En tal sentido, la racionalidad del procedimiento ha de garantizar la “validez” de los resultados obtenidos conforme a tales procedimientos. El procedimiento que representan los discursos morales no cumple con esta condición. La cuestión de si se ha enjuiciado algo desde un punto de vista moral es algo que sólo puede decidirse desde la perspectiva de los participantes, pues aquí no hay criterios externos o previos. Ninguno de estos procedimientos puede prescindir de idealizaciones ya que resultan inevitables en el sentido de una necesidad trascendental débil. Debilidades de una racionalidad procedimental imperfecta que explican por qué determinadas materias necesitan de una regulación jurídica y no pueden dejarse a reglas morales de corte postradicional. Es por ello que la cuestión de la legitimidad de la legalidad ha hecho que, para Habermas, quedara en primer plano el tema “derecho y moral”, ya que a él le interesa el simultáneo entrelazamiento de derecho y moral. Este se produce, afirma el autor, porque en el Estado de Derecho

afirmación de la dignidad es el postulado básico para fundar el modo de vida que queremos²⁶⁴. Todo ser humano posee dignidad, es decir derechos; es el mejor "axioma práctico". La única afirmación absolutamente legítima de nuestro proyecto es la afirmación de la humanidad toda como sujetos de derecho:

Nosotros, los miembros de la especie humana, atentos a la experiencia de la historia, confiando críticamente en nuestra inteligencia, movidos por la compasión ante el sufrimiento por el deseo de felicidad y de justicia, nos reconocemos como miembros de una especie dotada de dignidad, es decir, reconocemos a todos y cada uno de los seres humanos un valor intrínseco, protegible, sin discriminación por edad, raza, sexo, nacionalidad, idioma, color, religión, opinión política, o por cualquier otro rasgo, condición o circunstancia individual y social. Y afirmamos que la dignidad humana entraña y se realiza mediante la posesión y el reconocimiento recíproco de derechos²⁶⁵.

se hace uso del derecho positivo como medio para distribuir cargas de argumentación e institucionalizar vías de fundamentación y justificación, que se hallan abiertas en dirección a argumentaciones morales. La moral ya no flota sobre el derecho como un conjunto suprapositivo de normas sino que emigra al interior del derecho positivo, sin agotarse en él. Sin embargo, esta moralidad es de naturaleza puramente procedimental. Se ha desembarazado de todo contenido normativo determinado y ha quedado sublimada en un procedimiento de fundamentación de contenidos normativos posibles. De esta forma, un derecho procedimental y una moral procedimentalizada pueden controlarse mutuamente. Naturalmente, sostiene Habermas, que a esta concepción habría que diferenciarla atendiendo a los diversos contextos que representan los discursos que se producen en las ciencias jurídicas, ya que, precisamente en tales contextos, queda claro que la justicia y el sistema jurídico reaccionan ciertamente a la sociedad, pero que no son autónomos frente a ella. La cuestión de si hay que someterse a imperativos sistémicos no es algo que se decida en los tribunales de justicia, tampoco en el espacio jurídico público, sino en las luchas políticas acerca del trazado de límites entre sistema y mundo de la vida.

²⁶⁴ Marina, *La lucha...*, pp. 268-269.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 300.

II.3.- Consideraciones teóricas y prácticas

Marina afirma que los intentos que han ido surgiendo a lo largo de la historia de la humanidad para dar respuesta a la pregunta por lo humano del hombre, son parte de la subjetividad del ser humano en cada tradición cultural y pareciera que ponen de manifiesto en muchas visiones, lo específico del hombre respecto a los géneros biológicos que le son más próximos: la inteligencia creadora (la inteligencia animal transfigurada por la libertad). La inteligencia creadora en su dinamismo (que revela su carácter de inacabada, insuficiente) y el anhelo constante de felicidad común a todo ser humano integrado en la sociedad, pareciera haber encontrado el "gancho trascendental" que racionalmente justifique la respuesta a la pregunta por lo humano del ser humano: la dignidad.

La búsqueda de la felicidad ha conducido al ser humano a crear y erigir estructuras vitales que se presentan ofreciendo soluciones ante la contingencia y crisis que vive el mismo. Es por ello que, quizás al tener presentes hechos como la evolución biológica, la modernización, los avances tecnológicos y los progresos culturales, perdemos de vista la patencia del avance de la humanización en la historia de la humanidad.

Después de una larga historia de esfuerzos intelectuales, la inteligencia creadora ha creado el mundo de los derechos para dirigir la conducta y organizar la convivencia, es decir, para hacer la convivencia más

aceptable y abierta. Además, sobre la identidad biológica recibida, inventa una nueva posibilidad, la de constituirnos como sujetos inteligentes poseedores de dignidad.

De la afirmación de la categoría de la dignidad se desprenden ciertos atributos que le son inherentes al ser humano y que no dependen del reconocimiento del Estado, sino que todos y cada uno de nosotros lo poseemos por el hecho de ser seres humanos. Esta categoría entendida como una irrealidad pensada que se puede hacer proyecto, o como solución, aporta a la inteligencia humana un camino para resolver los problemas que vivimos.

Esta concepción se vuelve paradójica, al confrontarla con seres humanos que han perdido o que no tienen cualidades y relaciones específicas, excepto el puro hecho de ser biológicamente humanos; a veces incluso por debajo de la sobrevivencia biológica. Esta reflexión que podría parecer abstracta, la encontramos concretamente en las situaciones de guerra, injusticia, exclusión, deterioro físico y psíquico de las personas reales. No obstante, entendemos que la existencia humana es una existencia con polos de contradicción, excéntrica; y por ello, muchas contradicciones serán superables y otras no.

Para Marina, se trata de una redefinición del ser humano. En vez de definirnos como animales racionales, definirnos como el animal que se reconoce a sí mismo y a otros como sujetos inteligentes poseedores de

dignidad. La dignidad es la posesión de derechos. Los derechos, que son poderes simbólicos, son llevados a la realidad mediante proyectos mancomunados. No es nada conseguido, son algo proyectado y fundamentado en un conjunto de participantes que deciden asumir un proyecto de humanidad digna²⁶⁶.

De esta manera, según Marina, no se trata de saber lo que es el hombre porque no estamos conociendo la realidad, estamos creándola y hemos de decidir sobre la constitución dinámica del ser humano. ¿Qué es lo humano? ¿Cómo será el modelo de ser humano del que podamos inferir nuestras obligaciones? El ser humano se concibe a sí mismo como poseedor de dignidad y este modelo ha de ser universal e incondicionado²⁶⁷. La elección de la órbita de la dignidad es asumir un modelo de ser humano como poseedor de derechos que puede ser asumida como un proyecto común por todas las inteligencias en uso de la razón²⁶⁸.

²⁶⁶ Marina, *Ética...*, pp. 109 y 111.

²⁶⁷ *Ibid.*, pp. 113 y 114.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 115.

En el primer capítulo se aborda el tema de la dignidad humana, se define y se discute su importancia. Se menciona que la dignidad es un valor intrínseco que pertenece a todo ser humano, independientemente de sus características físicas o intelectuales. Se discute cómo este concepto ha evolucionado a lo largo de la historia y cómo se relaciona con otros valores fundamentales como la libertad y la justicia.

CAPITULO III

LA ÓRBITA DE LA DIGNIDAD COMO PROYECTO:

EL ADVENIMIENTO DE LO HUMANO

Este capítulo se centra en el concepto de la dignidad como un proyecto que se desarrolla a lo largo de la vida de cada individuo. Se argumenta que la dignidad no es algo que simplemente se posee, sino que se construye a través de acciones y decisiones que reflejan el respeto por uno mismo y por los demás. Se discute cómo este proceso de construcción de la dignidad está influenciado por factores culturales, sociales y personales. Se menciona que el advenimiento de lo humano es un proceso continuo que implica el desarrollo de la conciencia y la capacidad de actuar de manera responsable y ética.

En el primer capítulo establecimos como marco teórico de comprensión de la pregunta por lo humano del hombre, el horizonte de la fenomenología contemporánea. Para el desarrollo de este marco teórico, situamos el problema de la pregunta por lo humano en la actualidad del pensamiento filosófico, con una delimitación precisa: pensar lo humano a partir de la experiencia concreta de ser humano que somos cada uno, sin la pretensión de hallar una definición última, sino como reflexión sobre lo humano en tiempos de crisis de humanidad.

Dado este enmarque, el camino hecho por la fenomenología contemporánea nos sugirió el horizonte para nuestra reflexión: conjugar el punto de vista de la observación científica y el punto de vista descriptivo de lo vivido en la experiencia que tenemos de mundo, tal y como lo sugiere la fenomenología.

Sin embargo, no podíamos abordar la propuesta de José Antonio Marina en torno a la pregunta por lo humano del ser humano, sin describir, a grandes rasgos, el camino hecho por la fenomenología contemporánea, partiendo de la crisis de la modernidad filosófica. Nos servimos como base para esto de la aproximación a la comprensión de lo humano desde la perspectiva de Martín Heidegger y Giorgio Agamben, como autores que consideramos representativos y actuales. Estos nos ofrecieron el preámbulo para abordar la misma temática desde la perspectiva de José A. Marina.

Creemos que los autores señalados comparten el planteamiento teórico general ante la pregunta por lo humano.

Una vez visto el desarrollo de la propuesta filosófica de Marina y su comprensión de lo humano como subjetividad libre y creadora de la órbita de la dignidad, nos proponemos en este capítulo responder la siguiente interrogante: ¿las definiciones de inteligencia y dignidad propuestas por Marina suponen como base las prerrogativas teóricas que la tradición fenomenológica establecen como concomitantes de cualquier reflexión teórica sobre lo humano? Esta pregunta encierra el propósito explícito de develar los aspectos que hayamos en común entre la propuesta de José A. Marina y el camino de la fenomenología representado en los autores estudiados. A su vez, estos aspectos guiarán nuestra reflexión sobre lo humano desde la valoración de los aportes de Marina.

Asumimos que la pregunta por lo humano en el horizonte de la fenomenología contemporánea, es el marco de referencia en la que José Antonio Marina desarrolla su obra. Sin desconocer las distintas perspectivas en las que se ubican los autores escogidos; esta aproximación desde Marina, a la actualidad del pensamiento fenomenológico resulta complementaria.

En razón de lo dicho, este capítulo lo desarrollaremos en dos partes fundamentales. En la primera, expondremos tres aspectos básicos que consideramos se desprenden ante la pregunta por lo humano y que

encontramos en común en el tratamiento teórico que hemos señalado en Martín Heidegger, Giorgio Agamben y José Antonio Marina. Tales aspectos son: el carácter no categorial, la facticidad y la significación. En la segunda parte desarrollaremos las consideraciones teóricas que tratarán de dar respuesta a la interrogante que nos habíamos planteado: ¿las definiciones de inteligencia y dignidad propuestas por Marina suponen como base las prerrogativas teóricas que la tradición fenomenológica establecen como concomitantes de cualquier reflexión teórica sobre lo humano?

III.1.- Tres aspectos claves ante la pregunta por lo humano:

el carácter no categorial, la facticidad y la significación

III.1.1.- El carácter no categorial

Después de siglos de historia de pensamiento en Occidente, la pregunta por el ser humano surge en la actualidad, no como una búsqueda de representación conceptual general vacía (géneros, especies), que absorba a los individuos y las diferencias individuales por debajo de un concepto; sino como una reflexión histórico-social partiendo de la memoria personal.

Es por ello que no hablamos de redefiniciones de lo humano que se sustentan en un sistema lógico perfecto a modo de principios abstractos,

porque la pregunta por lo humano (del ser humano) en el horizonte de la reflexión fenomenológica no tiene respuesta plena, es "inexistente" como "naturaleza". Por el contrario, se pregunta por una raíz concreta de lo humano aunque tal pregunta, en cuanto significación, señale ámbitos ambiguos y paradójicos.

El pensamiento antropológico occidental ha ofrecido una larga lista de definiciones de lo humano: animal bípedo, animal racional, animal social, animal cultural, animal político, animal comunicador, animal simbolizante, *homo ludens*, ser instintivo, ser práctico-transformador, ser metafísico, ser religioso, ser estético, ser trascendente, ser-en-el-mundo, etc. Son determinaciones que pretendieron señalar no sólo aspectos o elementos distintivos del hombre, sino su núcleo fundamental. Categorías que se revelaron al pensamiento como las más indudables, las más seguras o las que expresaban con mayor radicalidad la real naturaleza de lo humano.

Todas estas definiciones fueron posibilidades que se abrieron ante la reflexión moderna filosófica, cuyo centro lo ocupaba la subjetualidad humana. En su generalidad teórica, desde Descartes hasta Hegel, llegando así al idealismo alemán; Occidente definió la esencialidad de todo lo real, y en ella al hombre en tanto existente, desde las categorías metafísicas ofrecidas por Parménides, lo "que es": el ser. Con ello no desconocemos las particularidades de cada uno de estos pensadores, ni pretendemos operar sobre la base de una aproximación reductivista. Lo que queremos señalar es

que todas ellas, en su generalidad, apuntaron a una unidad categorial subyacente a las cosas o trascendente a ellas.

Sin embargo, el ser humano no es una entidad a la cual se vayan sobreponiendo características, facultades, operaciones, etc., con el fin de convertirla en una sustancia que es capaz de pensar, dudar, imaginar, creer, cantar, pintar; no se pasa de ser no hombre a hombre por añadiduras, ni de hombre a no hombre por eliminaciones o defectos. En efecto, durante la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, a partir de la filosofía analítica, entraron en profunda crisis las definiciones que se proponían como su fundamento. Éstas no permitían formular proposiciones universales que fueran ciertas, sino probables; lo cual resultaba una amenaza para los criterios de certeza y veracidad. Esa amenaza es la que testificaron autores como Kierkegaard o Nietzsche.

Ante esta situación, han existido más recientemente en el horizonte varias corrientes: el movimiento neoescolástico que representaba la mirada al pasado, en búsqueda de antiguas certezas; el neokantismo y neohegelianismo; el positivismo y el pragmatismo que renunciaban a la verdad en su sentido fuerte y veían en la inteligencia un puro instrumento práctico de supervivencia; o la reconstrucción del edificio entero de la metafísica desde nuevas bases, dado que ni las antiguas, ni las modernas fundamentaciones, resultaban ya utilizables. La fenomenología quiso

proponer, en concreto, un nuevo modo de reestablecer el acceso a lo real del ser humano desde nuevas bases.

El surgimiento de la fenomenología intenta la superación del reduccionismo filosófico moderno, partiendo de la experiencia inmediata, de lo que Husserl denominó "intuición". La fenomenología de Husserl, en efecto, representaba a comienzos del siglo XX la necesidad de realizar un descenso a las fuentes originarias de la "intuición" como ideal común y camino de análisis fenomenológico²⁶⁹. En esta profundización se podrán extraer de las grandes tradiciones del pensamiento filosófico, sus intelecciones esenciales transmitidas en conceptos y problemas, ya que sólo a través de esta vía se esclarecen los conceptos intuitivamente y los problemas pueden ser planteados nuevamente sobre una base intuitiva y solucionarse, de este modo, de forma radical²⁷⁰.

La gran propuesta de Husserl, que más tarde subrayará Lévinas, será la existencia de "conceptos inexactos" a los que se llega no por idealización sino por ideación²⁷¹. Esto supone eliminar la alternativa de tener que estudiar al ser humano en conceptos bien definidos, o dejar de comprenderlo, en absoluto, por el intelecto. La investigación de Husserl abre la posibilidad de que el conocimiento conozca otros caminos, en los cuales se investiguen los

²⁶⁹ Francisco Javier Herrero, *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología*, Salamanca, UPS, 2005, p. 78.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 79.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 85.

problemas constitucionales, el sentido de "razón", de "apariencia", de "existencia" para cada región de objetos y para cada ciencia. Es decir, interrogarse por la relación entre "razón y realidad"²⁷².

De esta manera, se introduce de lleno el problema del carácter de verdad que posee el conocimiento de un objeto, así como el significado que se desprende del hecho de su posible existencia real. Es decir, nos encontramos ante el problema de la razón que trata de decidir con qué grado de evidencia se presenta el ser del mundo en orden a justificar racionalmente su existencia²⁷³, más allá de lo que era el "fenómeno kantiano.

Por tanto, no se trata de buscar una sustancia o estructura que podría contener, en principio, la definición de hombre; sino de reflexionar sobre las estructuras dinámicas humanas en su funcionamiento. Estas estructuras no son ninguna realidad recóndita, sino el propio ser humano, con su cuerpo, su sistema nervioso, sus sentidos, sus relaciones, sus fracasos, sus reivindicaciones, sus esperanzas, etc., que no son propiedades reales o características, sino la realidad humana en su integridad. No se trata del "sujeto", ya que es un concepto que refiere a una sustancia, entonces el hombre como "sujeto" tendría esa condición de sustancialidad que lleva el termino; sino de la vida, que incluye, además del sujeto, el mundo y los otros.

²⁷² *Ibid.*, p. 86.

²⁷³ *Ibid.*, p. 87.

Es por ello que Heidegger con su crítica a la metafísica y a la ontología tradicionales (el horizonte griego y el horizonte cristiano) presenta, al mismo tiempo, una crítica a la filosofía de la conciencia y de la subjetividad y, por lo tanto, una crítica al concepto mismo de modernidad, en tanto que tal filosofía supone una entificación y un olvido del ser que es producto del logos representacional. Heidegger pretendió salir del horizonte de la modernidad y de la filosofía de la conciencia para dar espacio a un complejo proceso de desustantivación de la conciencia, como premisa básica para la posibilidad de pensar el ser.

En efecto, la denuncia heideggeriana del olvido del ser en beneficio de la sustancia entendida como sujeto, supone una ruptura con la idea del conocimiento como relación sujeto-objeto y de la verdad como adecuación o justeza de la enunciación con la realidad. Para Heidegger, como lo citamos en el capítulo primero, los conceptos de hombre, hoy accesibles y transitables, desde el primer humanismo, presuponen la "esencia" más general del hombre como evidente²⁷⁴. Por tal motivo, para Heidegger, la antropología filosófica, cuyo objeto de estudio en forma filosófica es lo concreto de la vida humana, "...carece de determinación suficiente (...) y su función en el conjunto de la filosofía queda oscura e indecisa"²⁷⁵. Tal consecuencia positiva se plasma en el concepto de "mundo" que Heidegger

²⁷⁴ Heidegger, *Carta...*, p. 17.

²⁷⁵ Heidegger, *Kant...*, p. 179.

emplea como término central de su planteamiento, otorgándole un sentido óntico-existencial, como consecuencia de lo cual la ontología fundamental será la analítica existencial del *Dasein*²⁷⁶.

Sin embargo, esta misma expresión formal de lo que existe, el ser, se presenta lingüísticamente de manera muy ambigua. Por un lado, en una primera acepción, designa un sujeto, unas propiedades, pero por otro lado, designa al acto mismo por el que cualquier realidad dada es de hecho. Debido a que esta realidad de hecho, en tanto existencia, es problemática, puesto que no puede ser representada por un concepto, sino que pertenece, por lo pronto, a aquella clase de afirmaciones que se dan por supuestas, las nociones definitorias de lo real comprendieron lo existente despojándolo de su facticidad existencial.²⁷⁷

Sobre este punto Agamben dirá más tarde que la cosa más concreta e inmediata se volvió la más genérica y universal.²⁷⁸ Al igual que Heidegger, con otros contenidos, Agamben entiende entonces que la modernidad presupuso en todo momento la realidad humana, definiendo al hombre como animal racional, lo que resultaba ser una categoría que operaba como un añadido, un elemento exterior: la razón, la cual mediante su influencia, transformaba la sensibilidad animal. De esta manera, la antropología moderna trabajó excluyendo de sí como no humano (todavía) un ya humano,

²⁷⁶ Cfr. Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 14.

²⁷⁷ Étienne Gilson, *El ser y los filósofos* (trad. S. Fernández), España, EUNSA, 1979, p. 19

²⁷⁸ Agamben, *Lenguaje y la muerte*, p. 31

es decir, animalizando lo humano, aislando lo no humano del hombre, a través de categorías vacías que dejaron de lado la humanidad del hombre, las condiciones de su experiencia, el devenir y sus formas de vida. Es por ello que *el musulmán* es una figura problemática reflexionada desde la indeterminación, y por esto cualquier uso normado de conceptos, es inadecuado.

Por su parte, Marina sostiene que todos los argumentos, ideas y nociones, que a lo largo de la historia han surgido, han pasado a nuestra cotidianidad como ideas abstractas que se unen al laberinto de creencias confusas que nos determinan claramente, olvidando que éstas ideas son creaciones de la inteligencia²⁷⁹.

Para darles un valor absoluto a estas categorías, se había acudido a Dios, la religión, la esencia humana, la razón, entre otros. Es decir, se habían buscado bases sobre las cuales fundamentar las ideas; no obstante lo importante no es, para Marina, el fundamento, sino la necesidad de contar con un "gancho" trascendente que mantenga en pie las soluciones que podamos aportar acerca de la actualidad de la pregunta por lo humano, en la crisis que cotidianamente vivimos, sin perdernos en justificaciones que debilitan, más que fortalecen, la búsqueda de lo humano del ser humano. Las ideas o nociones que puedan aparecer en esta búsqueda no son

²⁷⁹ Cfr. Marina, *Crónicas de la ultramodernidad*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 49.

propiedades reales de origen del ser humano, sino posibilidades reales que pueden llegar a ser realidades factuales.

Para Marina pretender justificar la elección de la órbita de la dignidad humana como el mejor proyecto de humanidad posible, sabiendo que toda su construcción argumentativa pende de un proyecto, de una idea, de una creación; no significa que esta idea exista con un estatus metafísico o como una categoría sustancial propia de la modernidad filosófica, sino como un "gancho trascendental", una creación del ser humano como inteligencia libre *racional*. De esta manera, según Marina, no se trata de saber lo que es el hombre porque no estamos sólo conociendo la realidad, estamos creándola, y hemos de decidir sobre la constitución dinámica del ser humano.

En consecuencia, después de una larga historia del pensamiento en la que hemos encontrado intentos teóricos que se preguntan por lo humano del hombre, en la dirección de tratar de precisar la consistencia de la especificidad de lo humano a través de categorías; lo que estos autores representativos de la fenomenología contemporánea nos revelan, es que al llevar a cabo una aproximación a la pregunta por lo humano, estamos optando por una reflexión desde la realidad humana. Dicha reflexión se presenta como un recorrido por el pensamiento sin asumir previamente una concepción en donde nos basten categorías de la antropología o la genética, o la psicología, o la sociología, o la ética, o la política; quedando de esta manera el ser humano reducido a una idea; sino que nos aproximamos al ser

humano manteniéndonos atentos y abiertos ante la pregunta por una realidad que es dinámica y mutante en su concreción porque se encuentra en constante realización.

La órbita de la dignidad expuesta por Marina como ámbito de advenimiento de lo humano, en tanto estatus categorial, no es categorial según lo planteó la tradición, aunque exprese una afirmación positiva sobre lo humano intentando describir una naturaleza específica, no señala una sustancialidad subyacente ni una idealidad objetiva. Se nos revela más bien, como una posibilidad de ser desarrollada con el mismo riesgo y ambigüedad de toda posibilidad de lo real. Lo verdaderamente humano aparece así entonces como la dimensión posible de significación, más que como lugar dado de significado.

III.1.2.- *La facticidad*

Todas las perspectivas que podemos circunscribir a la fenomenología contemporánea, coinciden en otorgarle valor a la facticidad de la existencia temporal, es decir, presuponen siempre una situación de hecho como punto de partida. En término levinacianos: comprender el ser en cuanto ser es existir en este mundo²⁸⁰. Esta posibilidad de concebir la facticidad

²⁸⁰ Cfr. Emmanuel Levinas, *¿Es fundamental la ontología?*, en: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 2001, pp. 13-14.

descubierta por Husserl y Heidegger permitió comprender la intelección del ser en general, no como hechos que se ofrecen a la intelección, sino como el acto mismo de intelección. Esto es lo que constituye la gran novedad de la fenomenología contemporánea, en tanto que la comprensión del ser no supone una actitud teórica, sino la totalidad del comportamiento del ser humano: su obra científica, su vida afectiva, el trabajo y la satisfacción de necesidades, su vida social y su muerte²⁸¹.

En efecto, la consigna de Husserl: "volver a las cosas mismas", hizo que la tarea fenomenológica le otorgara mayor preferencia a la experiencia que a los sistemas lógicamente enlazados y a los vínculos causales y deductivos. La sospecha sobre estos últimos obligó a pasarlos por un proceso de deconstrucción. Es así como Heidegger comienza atendiendo el problema de la finitud que se manifiesta en el hombre, como un esfuerzo por tratar de comprender al hombre como el ser que se distingue en cuanto humano, designando como facticidad el carácter de ser de "nuestra" "propia" existencia.

Para Heidegger, la ausencia de categorías para expresar el ser no se interpone ante la evidencia misma del "ser-ahí": el hombre; ya que éste nos es evidente. Al fijar la vista en lo que nos es evidente y detenernos en esto, la existencia puede comprenderse, en términos de indicación formal, como "ser-en-el-mundo". De esta manera, según Heidegger, la pregunta por el hombre

²⁸¹ *Ibid.*, p. 14.

ha ganado en determinación, a saber: el hombre es “ser-ahí”, finitud específica y concretamente existente.

Por su parte, Giorgio Agamben al proponer la temática sobre el “estado de excepción”, se refiere a una forma de realización de lo que Heidegger denomina como “comprensión del ser”, lo cual indica la toma de posesión por parte del ser humano de su propio ser fáctico. Esto no es otra cosa que su propia existencialidad, el ser arrojado y el ser-en-el-mundo. Sin embargo, para Agamben, es una forma de realización problemática porque puede terminar siendo una expropiación absoluta del ser humano.

En la introducción de su libro *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida* Agamben sostiene que: “...los griegos (...) se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zōé*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (...) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo”²⁸². Es por ello que la existencia del ser viviente, en tanto ser viviente, se pone en cuestión, pues no se trata de pensar el existente como viviente sin atributos específicos, sin cualidades, en su pura generalidad; convertido en un acto mecánico, en pura necesidad. Si así fuera, la vida es ése poco más que vivir, es decir, de ser un “ser vivo”. Por el contrario, conjuntamente con esto, la vida humana también es la constante e inagotable ilusión de poder determinar lo que uno tiene que hacer y debe

²⁸² Agamben, *Homo Sacer*, p. 9

hacer, es decir, es la constante e inagotable ilusión de tener un proyecto vital. En ello es en lo que entendemos que Agamben reconoce la vida fáctica del existente humano.

En esta misma dirección del reconocimiento de la facticidad de la existencia como punto de partida, para José A. Marina, cualquier adjetivo que queramos otorgarle al ser humano no es una propiedad estable, ni universal, ni homogénea; sino una buena posibilidad inventada por sujetos inteligentes, en sus vidas y a lo largo de su historia, en su proceso de expansión y formación. En este proceso es importante buscar evidencias intersubjetivas, a partir de las cuales aspiramos descubrir verdades universales.

Ahora bien, pensar en una antropología que parta de la desustantivización del ser humano, no significa reducir al ser humano a un núcleo frágil e inexistente dada su condición en cuanto vida fáctica. Para Marina, la dinámica inscrita en la naturaleza del ser humano, nos ofrece los elementos suficientes para comprenderlo como sujeto capaz de organizar las múltiples ocurrencias desde esos bloques de información integrados, que también van configurando, aunque lábil y abiertamente, su condición fáctica.

Desconocer lo subjetual por la mera idea de evitar hipostasiar alguna esencialidad o apuntar a alguna idealidad trascendente excluyente, conduce a un olvido de la posibilidad de humanidad. La lingüística en cuanto ejercicio teórico puede estudiar el lenguaje sin contar con el sujeto, lo mismo la sociología y no menos la historia. Pero todo ello conduce a que se pierda en

cada persona concreta la conciencia de su poder creador, aunque todo sea siempre como posibilidad, convirtiéndose la persona concreta en consecuencia, en un elemento anónimo que es desbordado o sobre quien no puede hacerse ningún acercamiento comprensivo.

Lo humano no es la inalterable *quiddidad* de una esencia cerrada, pero tampoco la nada que resulta de una actividad siempre en fuga. La dinámica específica del ser humano podemos comprenderla como esa subjetualización abierta que sólo será real en la medida en que se haga cargo de su propia realidad. No en balde hablamos de realización cuando nos referimos con Marina, al despliegue de la inteligencia creadora, cuya calidad se alcanza en la medida en que se mantenga cotidianamente y a largo plazo en la historia, la órbita de la dignidad.

Lo que destacamos en este aspecto de la facticidad que encontramos común en los autores citados, aunque su tratamiento teórico sea distinto, es que nuestra referencia al momento de preguntarnos por lo humano del ser humano será el hombre de carne y hueso, real, concreto e histórico, porque no podemos filosofar desconectándonos de la situación real y actual del ser humano y mucho menos establecer el necesario diálogo con las otras ciencias humanas que nos permiten un acercamiento complejo a la realidad.

La pregunta por lo humano se propone comprender las raíces más profundas de la realidad humana desde una perspectiva integradora y dentro

de un horizonte más amplio: la realidad humana que “está siendo”, en definitiva, la concreción humana²⁸³. Tal y como lo afirma Juan de Sahagun Lucas: “...siempre le ha interesado al hombre saber quién es. Pero, a diferencia de otra clase de conocimiento, el que busca de sí mismo se inscribe en un ámbito eminentemente práctico...”²⁸⁴.

III.1.3.- La significación: dimensión real de las posibilidades posibilitantes

Como lo dijimos en el capítulo primero, la relación del “ser-ahí” con el lenguaje es el “lugar”, para Heidegger, donde se capta la relación del hombre con el ser, ya que el ser no es otra cosa que su darse en el lenguaje²⁸⁵. El evento, del ser y el lenguaje, es uno solo²⁸⁶. Según Heidegger, hay un ser que es donde confluyen, se articulan, se engranan y se encuentran todos los siendos que están existiendo. No termina de ser un “Ser” trascendente, pero tampoco está en la existencia como evidente sino de manera oculta. Este ser es el que se devela en la palabra poética; es en esta morada en la que habita el hombre y cuyos custodios de este “lugar” son los poetas.

²⁸³ Resulta interesante la definición que da Luis Cencillo de la “concreción humana”, a saber: “...la concreción humana significa el modo de ser *él mismo* cada sujeto humano, en cuanto *hombre real* ocupado en la tarea de su progresiva realización, en la que intervienen *todas* sus energías y *todas* sus disponibilidades y aún carencias y defectos...” Cfr. Luis Cencillo, *Dialéctica del concreto humano*, Madrid, Ediciones Marova, S.L., 1975, pp. 39 y 40. En otro lugar, Luis Cencillo definirá al ser humano: cada quien en su pasado en retención en orden al futuro.

²⁸⁴ Sahagun, *Ob. cit.*, p. 17.

²⁸⁵ Cfr. Gianni Vattimo, *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, (Trad. Juan Carlos Gentile), Barcelona, Paidós, 1989.

²⁸⁶ *Ibíd.*

Desde los parámetros teóricos que plantea Heidegger, entendemos el *poetizar* (labor del poeta), como el ver al ser humano y al mundo como un texto por el que el individuo se siente interpelado, y que ha de ser interpretado como un signo que espera recuperar un significado gracias a la capacidad creativa (*poesis*) del propio individuo. Es así como el sujeto moderno se transforma en sujeto hermenéutico, viéndose a sí mismo y al mundo como un texto que ha de ser comprendido en su proceso de transformación. El objeto aquí no es llegar a la perfección, pero sí apuntar a la constante superación de la praxis humana, en donde la palabra *poética* devela los límites del mundo y patentiza la finitud de lo humano, mostrando algo más allá de la comprensión que no se puede articular. Así es como el hombre se da cuenta de su lugar, de sus límites y de su finitud trascendental.

Por otra parte, siguiendo a Agamben, el lenguaje como sistema de comprensión pone entre paréntesis la presencia misma de lo real. Pensándola en su radicalidad, esta estructura que emerge del análisis de lo que le ha acontecido a la reflexión filosófica, sirve de base para determinar la estructura operativa del lenguaje en sí mismo. El lenguaje, en cuanto sistema de comprensión, comporta una doble tarea: la de indicar y la de significar.

El sujeto humano mediante el lenguaje unifica algo y lo dota de significado. Este dinamismo lingüístico tiene el peligro de sustancializar todo lo que indica. Es aquí, en esta doble vertiente operativa del lenguaje, donde

halla Agamben lo que él señala como fractura originaria del lenguaje. Esto explica el dinamismo paradójico del propio lenguaje. El lenguaje custodia lo indecible diciéndolo, tomándolo en su negatividad²⁸⁷. La negatividad acontece al interior de la propia estructura del lenguaje, en tanto que ésta refiere a la relación paradójica entre indicar y significar.

En su doble funcionalidad, el lenguaje nos permite comprender lo real sólo en su referencia existencial a la facticidad concreta desde la que ha de fundarse toda significación. El lenguaje sólo es significativo porque significa expresando desde ese dinamismo tendente a una contemporaneidad que lo hace temporal. Esto es lo que entiende Agamben como negatividad originaria presente en la estructura del lenguaje. Al interior del propio lenguaje aparece una fractura articulada entre el indicar y el significar. La articulación de esta fractura sólo es posible en el discurso, como lugar del lenguaje, en tanto que el discurso refiere siempre al significante acto del habla.

Así, según Agamben, tal como ha ocurrido en la reflexión filosófica occidental, la comprensión de lo real mediante el lenguaje acontece en la medida en la que éste niega el valor de la facticidad concreta de la existencia. Como el animal conserva la verdad de las cosas sensibles simplemente devorándolas, es decir, reconociéndolas como nada, la indicación niega la significación. Nulifica el ámbito de la experiencia sensible

²⁸⁷ Agamben, *Lenguaje y la muerte*, p. 31

concreta dadora de significación. En otros términos, el lenguaje convierte la indicación en algo insignificante.²⁸⁸

Es por esta razón que para Agamben, desde el punto de vista del lenguaje, el carácter existencial se explica en razón de la imposibilidad radical de ser. Ya no el ser, sino el siendo, que viene dado en la articulación existencial con el objeto que se representa, nos muestra la condición de no poder ser nunca; con lo cual a su vez se supera la tentativa del lenguaje de sustancializar la comprensión.

La figura del *musulmán* como imagen representa el derrumbamiento histórico del sujeto, su anulación como lugar de contingencia y su mantenimiento como experiencia de lo imposible en la más radical negación de la contingencia. Tanto Heidegger como Agamben piensan el lenguaje como la estructura fundadora de lo humano que se hace siendo. Una noción del lenguaje que es en el fondo, según entendemos, la facticidad misma y la posibilidad misma de la existencia.

José Antonio Marina, en su libro *La selva del lenguaje*, plantea lo que entiende por "significado", en sentido amplio, "...una información organizada, unificada y separada del resto de las informaciones, es decir, diferenciada, seleccionada, abstraída de las demás, y unificada, organizada, identificada consigo misma"²⁸⁹. Para Marina, este aislamiento y esta identificación de la

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 38

²⁸⁹ Marina, *La selva del lenguaje*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 248

información, se realizan por un acto del sujeto que está más o menos determinado por el estímulo. Mediante este acto, que convierte al estímulo en objeto, la información se convierte en "irrealidad", en identidad ideal²⁹⁰.

Marina sostiene que la información se convierte en "irrealidad" porque conserva su identidad en su flujo continuo, porque mantiene su identidad aunque se dé en variados actos reales, y porque se puede manipular esta información libremente a través de la memoria, la imaginación, el pensamiento, los proyectos, etc.²⁹¹. En vez de hablar de "el significado" como sustantivo, Marina prefiere hablar de "dar significado"; ya que para él tal expresión subraya que la objetivación, la aprehensión de lo percibido, depende de un acto, y para indicar que el campo de los significados no comienza con el lenguaje²⁹².

Por esta razón, para Marina el "dar significado" corresponde a actos psicológicos en donde la habilidad de la inteligencia humana consiste en manejar esas grandes cantidades de información con independencia de su origen, fuera de su contexto inicial²⁹³.

Los significados como horizonte de posibilidad revelan el advenimiento de lo humano en el lenguaje: lo humano es lo que acontece continuamente en ese dinamismo convergente entre lo que "no es" por su carácter fáctico y

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ *Ibid.*, p. 249

lo que todavía no es: la índole del significado. El ser humano se contempla desde esta última. Es lo que es siendo en cada circunstancia significativa. Y como cada circunstancia significativa es lo que no es, en tanto siendo, lo humano adviene como posibilidad que expresa algo que está más allá de sí mismo. Lo humano no acontece en la semántica de una significaciones dadas, sino en el proceso mismo significativo en las que las posibilidades se convierten en posibilidades posibilitantes. Por esta razón, lo humano en cuanto palabra se expresa como signo o como gesto. La realidad de lo humano adviene como acontecimiento significativo.

Pensamos que hasta aquí es hasta donde Marina coincide con la reflexión ofrecida tanto por Heidegger como por Agamben. La naturaleza de la dimensión de lo humano la expresa esa figura del lenguaje como gesto. Es una facticidad lábil y abierta que, al igual que la significación, es un acontecimiento. Subjetualidad que adviene existencialmente en el estar siendo. Pero además, para Marina, la apertura de lo humano apunta a un horizonte que, aunque incierto, lábil, frágil, ambiguo, paradójico, misterioso; siempre apunta a una trascendencia.

Por esta razón es por la que decimos que la dinámica de lo humano no se reduce a ser una posibilidad entre tantas, sino que siempre será, en su comprensión existencial, una posibilidad posibilitante de lo humano. Esta posibilidad posibilitante se manifiesta en los más variados y heterogéneos

modos vitales; y es lo que funda lo que en términos teóricos afirmamos como la órbita de la dignidad.

III.2.- El aporte de José Antonio Marina a la reflexión de lo humano del ser humano

La propuesta filosófica desarrollada por José Antonio Marina en torno a la inteligencia creadora, cuya consecuencialidad dinámica nos abre a la órbita de la dignidad, nos parece válido en cuanto abordaje teórico, como camino posibilitante para revertir las dinámicas deshumanizadoras del hombre contemporáneo. No desconocemos con esto que la órbita de la dignidad es una irrealidad pensada que debe hacerse realidad,

La inteligencia humana, en su generalidad, como cualidad constitutiva del ser humano, no es una posibilidad desarrollada. El ser humano requiere ir desplegando sus capacidades mediante mecanismos subjetivos que le permitirán distanciarse del medio y generar, de esta manera, el estado de potencialidad en que se hallan sus capacidades, ampliándolas creativamente sobre la base de una voluntad libre e intersubjetiva.

Así la inteligencia humana es capaz de inventar un conjunto de soluciones para resolver los problemas que afectan a la propia felicidad y a la felicidad de la comunidad. Esto viene mediado, por supuesto, por el aprendizaje específico y particular, determinante que según las

circunstancias ofrece la cultura a la que se está inmerso. En efecto, las culturas no son otra cosa que proyectos de realización y expresión humana, establecidos y ofrecidos a las generaciones futuras bajo las determinantes condiciones de tiempos, espacios, lugares, situaciones y circunstancias.

Sin embargo, en Marina, la inteligencia aparece como el privilegiado poder operativo del ser humano que permite suscitar, dirigir, controlar las operaciones mentales, y desde allí, la capacidad de ordenar comportamientos, descubrir valores e inventar proyectos, mantenerlos, liberarse del determinismo de la situación, plantear y solucionar problemas. Es por ello que los gloriosos vuelos de la inteligencia, a pesar de sus frecuentes incongruencias, también humanas, hacen que el ser humano sea más humano, es decir, más inteligente y libre. El despliegue de una libertad creadora hará posible promoverá modos nuevos de habérselas con la realidad. La concreción de la realidad humana se expresará en una multiplicidad de configuraciones puesto que atiende a los diversos perfiles, niveles, áreas y determinaciones particulares de la persona. En consecuencia, pensamos que esta propuesta de Marina, supera todo angelicalismo o intento de idealización ingenua de lo humano.

En efecto, "descubrir posibilidades", según Marina, es tarea propia de la inteligencia creadora que es, en último término, "inteligencia poética". Entre infinitos temas posibles, entre numerosas historias que aparecen a diario, el creador tiene un "ojo especial" para distinguir las posibilidades sugerentes y

hacerlas libres a través de un proyecto. Ahora bien, tal propensión no niega la ambigüedad de todo proceso creador.

Por esta razón, como aprendizaje interdisciplinario fruto de un proceso histórico, la inteligencia creadora, ha inventado la órbita de la dignidad, un "axioma práctico" cuya necesidad y posibilidad solo será real si lo asumimos como proyecto colectivo de sujetos inteligentes. Este "axioma práctico" que, según Marina decanta y expresa la especificidad de lo humano, es una necesaria creación que contribuye a encontrar, con pretensiones reales, la respuesta más adecuada a la pregunta por lo humano, pues redefine al ser humano como capaz de reconocerse a sí mismo y a otros como sujetos dignos.

La apertura inexorable de lo humano a la órbita de la dignidad se justifica en razón del continuo y dinámico impulso del ser humano a ampliar el ámbito de sus necesidades y de sus anhelos. El ser humano nunca ha querido permanecer en lo dado: el hombre se ha empeñado siempre en explicar las cosas que veía, en inventar cosas nuevas, en aumentar su poder, en criticar y crear nuevas normas de vida expresadas como un conjunto de soluciones a los conflictos que plantean la vida personal y la convivencia humana. Esta prolija creación de posibilidades le exige al hombre establecer criterios universales que, utilizando una metáfora que emplea Marina, le ayude a no naufragar en el ancho mar de posibilidades que él mismo crea.

Esta es la razón por la cual para Marina la órbita de la dignidad no es otra cosa que el proyecto constituyente de la humanidad, en tanto que nos reconocemos como dotados de dignidad, y por ende, poseedores de derechos. Estos últimos bajo una estructuración axiológica que habrá que decidir, servirán de referencia constituyente para todas las sociedades en esta aldea global.

Justo por su universalidad y sin desconocer las especificidades y circunstancias, esta órbita de la dignidad funda el horizonte de lo ético. La ética, tal y como lo entiende Marina, pretende ser una moral transcultural, universal que tiene que incluir el análisis de los problemas universales, el estudio de las diversas soluciones dadas a lo largo de la historia y el criterio para evaluarlas. Al inventar la ética, el ámbito de los derechos, la dignidad humana como proyecto; la inteligencia en su uso racional crea la "...más brillante poética de la acción"²⁹⁴. Se convierte en inteligencia creadora por antonomasia.

Dicho esto, pudiera pensarse que tal formulación sobre la inteligencia humana, puesta en relación con la reflexión fenomenológica contemporánea, en cuanto aspecto teórico, presenta una marcada diferencia. Sin embargo, la descripción que hace José A. Marina en el desarrollo de su proyecto filosófico, creemos que hace justicia a las prerrogativas teóricas que la tradición fenomenológica ha propuesto como concomitante de la reflexión

²⁹⁴ Marina, *Crónicas...*, p. 239.

sobre lo humano. Pero al mismo tiempo las abre a una trascendencia que se funda en el carácter concreto de lo humano, sin desconocerlo. En efecto, en su proyecto intelectual, entendemos que Marina construye la reflexión acerca del ser humano a partir de una correlación íntima entre los aspectos señalados en el apartado anterior, ayudándonos de esta manera en la comprensión de lo humano en el ser humano con una visión más crítica y de conjunto.

El abordaje metodológico de este tratamiento de lo humano que nos ofrece José Antonio Marina, se erige sobre la base de un esquema básico abierto que, a lo largo de la historia del pensamiento fenomenológico y bajo diversas formulaciones, pensamos que se ha ido decantando como horizonte en el que se desarrolla la reflexión por lo humano. A este esquema pertenece el carácter no categorial que manifiesta la opción por una reflexión desde la realidad humana, sin tratar de reducir al ser humano a conceptos que manifiesten sus orígenes y sin encontrar en él solo la razón suficiente de sus originalidades; sino que nos aproximamos al ser humano preguntando por una realidad que es dinámica y mutante en su concreción —en acontecimientos, signos, palabras, relaciones, afectos, sueños, esperanzas, luchas y fracasos— porque se encuentra en constante realización, en constante búsqueda de la felicidad y la justicia.

Allí está el sentido de la vida que estamos arrojados a buscar. Esto es lo que hace que inventemos y descubramos nuevas posibilidades en medio

de esa “constante e inagotable” búsqueda de sentido²⁹⁵, y lo que nos proporciona una visión abierta de la realidad, donde las cosas y los otros, son *de suyo*, lo que son, y como diría Marina, más lo que podrían ser²⁹⁶. Por lo tanto, la “constante e inagotable ilusión”, de ese estar arrojado en esa búsqueda persistente, nos muestra una realidad, un ser humano que esta haciéndose y por consiguiente, sin definición última. Aunque las prerrogativas humanas se van acumulando en la historia de las tradiciones culturales, lo que Marina enfatiza frente a Heidegger y Agamben en cuanto a la no categorización, será el carácter proyectivo de la condición histórica humana. Este énfasis lo hace a contrapelo de las desilusiones de las grandes utopías económicas, políticas, sociales y culturales de los siglos XIX y XX.

La reflexión sobre lo humano del ser humano en Marina implica un énfasis en dar respuesta a los problemas de índole personal y social, sin quedarse en teorías abstractas sobre lo concreto y menos aún expresar aforismos ingeniosos sobre la condición humana, como en algunos casos pareciera hacerlo la sociedad actual. En efecto, esta sociedad contemporánea se revela ingeniosa porque acepta y vive de valores inventados por el ingenio. Es cierto que las grandes utopías han perdido valor, ya que lo excesivamente definido asusta, tanto si pertenece al mundo subjetivo como al mundo exterior. Sin embargo, permanece latente una

²⁹⁵ Cfr. Marina, *Hablemos de la vida*, Madrid, Temas de hoy, 2002, p. 42.

²⁹⁶ *Ibíd.*

utopía ingeniosa producto del desarraigo que experimenta el ser humano ante el constante y exagerado flujo de información, movilidad y cinética; lo cual le conduce a la exacerbación anticipada de la novedad como valor en sí. Yace entonces en la humanidad una opción cómoda de vivir en un ambiente poco agresivo, tolerante, en el que los individuos se disponen a probarlo todo. Se ha abolido lo trágico y se navega con soltura en una afectividad que resulta ingeniosa, divertida, no comprometida, y devaluadora de lo real²⁹⁷.

El uso de la categoría "órbita" es a nuestro entender el carácter no categorial de abordaje teórico de la realidad humana por parte de Marina. Las categorías modales que pretende rescatar Agamben apuntando a un nuevo significado de lo humano, se reducen a definirlo en tanto significación de sus condiciones humanas de existencia. Esto pudiera llevar a desconocer lo nudo como patencia de la facticidad, de lo cual pudiera brotar la sensación de incoherencia, de fragmentación de algo que está intrínsecamente relacionado.

Marina, en cambio, aunque pueda estar de acuerdo con "la posibilidad de lo imposible" que plantea Agamben, subraya que no se trata de enaltecer la inventiva humana separándola de la realidad, sino integrándola en ella para transfigurarla, por eso lo digno siempre funciona como órbita. Una inteligencia sin estas prerrogativas terminaría, como lo ha demostrado

²⁹⁷ Cfr. Marina, *Elogio y refutación del ingenio*, Barcelona, Anagrama, 1992, pp.174-176.

suficientemente la historia y como hemos dicho que se presenta la sociedad actual, devaluando la realidad misma.

Por consiguiente, este mismo esquema de abordaje de lo humano tampoco desconoce la pertinente referencia común a la facticidad. Nos preguntamos por una realidad que es "siendo", que se encarna en un contexto social, familiar, afectivo, cultural; en tanto que no es pura organicidad, sino un ser-en-el-mundo que, en su comprensión, proyecta como horizonte de la felicidad objetiva aquel modo de subjetualización abierta que nadie querría perder por ser la mejor posibilidad pensable y deseable. Esta posibilidad sólo será real en la medida que el carácter intersubjetivo de la inteligencia creadora como dimensión relacional y racional de la vida humana, intervenga en el proyecto de apropiación de nuestra propia realidad.

Es así como para Marina la subjetividad humana no es una interioridad cerrada al estilo de Descartes, o de Leibniz, pero tampoco la nada que resulta de una actividad siempre en fuga; sino evidencias subjetivas que aspiran a descubrir consensos universales. A partir de nuestros gustos personales pretendemos crear un arte objetivamente valioso. A partir de nuestra conciencia moral deseamos justificar nuestras acciones. A partir del despliegue de nuestra inteligencia creadora alcanzaremos, desde lo que nos es dado en la cotidianidad, la órbita de la dignidad.

Finalmente, y como consecuencia, Marina también tiene en cuenta el ámbito de la significación. Creemos que es en este aspecto que su aporte es realmente revelador. José Antonio Marina no se queda en el carácter develante de la significación, sino que en su carácter trascendente, es que el ser humano narra sus esperanzas como posibilidades posibilitantes de lo humano. El ser humano tan arraigado en su "ser-ahí"; tan plural, escindido, tan ambiguo en su "laberinto sentimental" o en sus conductas en el mundo; aspira, en su apertura a la realidad y de sí mismo, a un horizonte de reconocimiento, a una posibilidad posibilitante de lo humano que hemos acordado llamar la órbita de la dignidad.

La significación adviene en el "estar siendo" del ser humano. Es decir, también es contextualizada por su temporalidad. La historia de la humanidad, según Marina, es un banco de pruebas en tanto que todos los argumentos, los movimientos sociales, el estudio de diferentes soluciones, la experiencia política del último medio siglo, las diversidades culturales; demuestran, por una parte, la claudicación de la inteligencia y las luchas por la humanización del ser humano y, por otra parte, la creación de la idea de "dignidad" como posibilidad posibilitante de lo humano.

No obstante, señala Marina, no es suficiente la constatación histórica. No es posible hacer una reflexión acerca de lo humano del ser humano sin integrar nuestras opiniones a un diálogo serio y minucioso para distinguir con claridad las premisas y las consecuencias, someterlas a contraste,

compararlas con otras, aprender de ellas como una serie de preguntas y un aprender a preguntarse los seres humanos por su humanidad. Esto fue lo que inspiró la relación que hicimos con Heidegger y Agamben, porque no pretendíamos hacer una teoría completa, sistemática e integral del ser humano, sino que nos sentíamos necesitados y obligados a aprender sobre el ser humano, aprendiendo a preguntarnos por él desde diversas perspectivas.

Nuestro modesto entrenamiento en la tarea de preguntarnos por nuestra humanidad y lo que nos humaniza, ha arrojado como resultado que la dignidad de lo humano en cuanto lo define a éste en su especificidad, no es una esencialidad hecha de una vez para siempre, ni una exaltación de una idealización hipostaceada. De este modo, lo humano de la especie, no lo define la individuación de una quiddidad, como lo pensó la tradición occidental, sino por el contrario, siguiendo un dinamismo homónimo y paradigmático, lo que lo define es la especiación de individuos específicos y concretos que elegimos el ámbito de la significación y la órbita de la dignidad como la posibilidad que nos humaniza.

De esta manera pensamos que, como lo dijimos anteriormente, el abordaje metodológico del tratamiento de lo humano que nos ofrece Marina hace justicia a las prerrogativas teóricas que la tradición fenomenológica ha propuesto como concomitante de la reflexión sobre lo humano. Al mismo tiempo permite abrir esta reflexión a una trascendencia que se funda en el

carácter concreto de lo humano sin desconocerlo, tal y como lo revela el esquema básico abierto que propusimos.

Pensamos a su vez que este esquema se apoya en tres aspectos fundamentales: el carácter no categorial, la facticidad, y la significación. Precisamente por estos aspectos, pensamos que la filosofía, en cuanto ociosa reflexión productiva, es puesta al servicio de los seres humanos, destinada a satisfacer sus necesidades más profundas y a hacer frente a sus perplejidades más urgentes. Además, resulta fascinante puesto que se trata de la formulación de pensamientos y sentimientos profundos acerca de los problemas del ser humano. Es una tarea que forma parte del mundo en su conjunto, un mundo en el que el hambre, las guerras, las ideologías, el analfabetismo y la enfermedad caracterizan la cotidianidad de una gran parte de los seres humanos que aún existen, así como causas de la muerte de muchos que no existen aún. En ello coincidimos con Martha C. Nussbaum quien sostiene que una vida ociosa y libre es expresión, para la mayoría de la población mundial, de un sueño tan lejano que raramente se llega a concebir. El contraste entre esas dos imágenes de la vida humana da pie a una pregunta: ¿qué derecho tenemos a vivir en el mundo feliz que puede expresarse libremente a través de categorías, mientras exista el otro mundo y nosotros seamos parte de él?²⁹⁸

²⁹⁸ Cfr. Martha Nussbaum, *La terapia del deseo* (trad. M. Candel), Barcelona, Paidós, 2003, p. 21.

CONCLUSIÓN

“Yo era directora de la escuela de mi comunidad y un día se presentó la guerrilla de las FARC y me presentaron unos programas de educación que ellos habían elaborado. Me dijeron que tenía que reunir a los demás colegas para que cambiaran de programa. Aquéllos programas eran de doctrinas. Yo no le hice caso, pero ellos me volvieron a visitar esta vez exigiéndome, me dijeron que aquello era un deber revolucionario. Yo no tomé ninguna decisión, dejé pasar el tiempo y la escuela siguió funcionando como siempre. Yo estaba muy tensa, muy nerviosa, cada día le daba vuelta a ese asunto en mi cabeza. La gente me notaba extraña.

En realidad estaba muy asustada. No sabía qué hacer. Una mañana, un niño me entregó un papel escrito que unos señores le habían dado, yo abrí el papel que decía ‘tiene veinticuatro horas para salir del pueblo, de lo contrario aténgase a las consecuencias, usted ha demostrado estar en contra de nuestro proyecto revolucionario’. Ese mismo día salí, en horas mi vida cambió para siempre. Llevo un año en Venezuela, sobrevivo día a día, me preocupa que no tenga documentos...”

Anónimo²⁹⁹.

²⁹⁹ Tomado de INFANTE, Alfredo. Cambio de Rostro. Una aproximación a la movilidad humana colombo - venezolana. Revista SIC, No.657, Año LXVI, Agosto de 2003. p. 311.

“Nosotros vivíamos en Macarena Meta, es un pueblo grande con gente común y corriente, los guerrilleros van y almuerzan en los restaurantes, todo el mundo los distingue, se sabe quién es quien. Yo tengo 2 hijos y comencé a trabajar en un restaurante hasta que conocí a un muchacho y quedé embarazada luego nos fuimos a vivir a su finca. En Macarena todo el mundo trabaja en fincas cocaleras y venden la mercancía a la guerrilla.

Cuando empezó el último despeje, comenzaron a matar a mucha gente, mujeres y hombres, no perdonaban ni a señoras embarazadas, por eso me llené de nervios. Decían que eran “sapos” y los asesinaban. Mi esposo y yo huimos al pueblo, él estaba amenazado y quiso dejar la finca, pero lo persiguieron y le dijeron que nos matarían a todos si él no regresaba, querían que trabajara con ellos, con la guerrilla. Yo estaba con la barriga grandota, tenía como 7 meses cuando mataron a la presidenta del barrio que vivía frente a mi casa, ella tenía 5 hijos y vi a los hombres salir luego de escuchar los disparos, ella quedó tirada en el suelo. Fue cuando no resistí más el miedo y nos fuimos a Cúcuta. Él regresó a la finca porque le dijeron que podía ir a venderla, desde que se fue no he sabido nada de él, dicen que pudieron haberlo matado porque eso hacen con la gente que sale y regresa.

Me vine a Venezuela porque me dijeron que aquí me podían ayudar y conseguí a la gente del ACNUR, ellos han sido muy buenos conmigo y con mis hijos. Ahora he conseguido un trabajo, mi bebé ya nació y estamos

tranquilos, aquí la gente es muy amable. En este país me siento tranquila, segura y eso no lo cambio por nada en el mundo”.

Silvia, 25 años
*Vivir entre el miedo*³⁰⁰.

“A mi no me gusta lo que está pasando en Colombia porque están matando mucha gente, eso está mal. En la finca donde vivíamos solamente los grandes, los obreros, trabajaban en la coca, nosotros los niños jugábamos por ahí pero no trabajábamos en eso. Vivir en la finca era bonito, en lo que sí me dejaba mi papá ayudarlo era con lo del ordeño de las vacas.

Cuando los fuimos al pueblo vivía con mi abuelita y estudiaba en la escuela, casi no veía a mi papá porque tenía que estar todo el tiempo en la finca y mi mamá no nos dejaba ir más allá porque decía que los guerrilleros nos iban a matar. Un día nos llegaron a buscar y nos montaron rapidito, rapidito en un avión, yo iba emocionado, se veía la tierra y las casas chiquiticas, el avión nos llevó a Cúcuta.

Es muy bueno haber salido del pueblo, allá mi mamá estaba muy asustada y no nos dejaba hablar con nadie porque decía que nos podían descubrir. Desde que llegamos a Venezuela está más tranquila. Aquí voy a empezar a estudiar otra vez y ya tengo muchos amigos. Yo no quiero regresar porque me da miedo que esos señores que nos buscaban nos

³⁰⁰ Tomado de “Huellas de Esperanza” Número 7. Año 2, Octubre 2002

encuentren y le hagan algo a mi mami. Cuando sea grande quiero ser piloto como el señor que nos salvó de los hombres malos”.

Juan Andrés, 9 años.
*Quiero ser piloto*³⁰¹.

Este tipo de testimonios, al igual que el de la señora Carmen con el cual empezamos esta investigación, se repiten en Asia, Europa, África y Latinoamérica. El análisis de los diferentes casos presentados, de los testimonios reales, aunque representen situaciones particulares, nos permiten exponer las ideas conclusivas de esta reflexión. José Antonio Marina nos animó a no sólo exponer las verdades que encontramos en un plano teórico, sino a compartir también las experiencias que vivimos en nuestra actualidad que deshumanizan y humanizan al ser humano, haciendo de esta manera que la actividad intelectual sea verdaderamente humana.

En primer lugar, el objetivo que nos propusimos era explicar la órbita de la dignidad humana a partir de la noción de inteligencia que desarrolla Marina a lo largo de su obra. Esto con el fin de aproximarnos a la reflexión sobre la pregunta por lo humano en búsqueda de una comprensión de la realidad humana en su concreción. La teoría de la inteligencia creadora planteada por Marina, proyecta como posibilidad posibilitante de lo humano la órbita de la dignidad.

³⁰¹ Tomado de “Horizonte de Paz” Número 1. Año 1, Octubre 2002.

La inteligencia, para Marina, no es una facultad dirigida a conocer, sino a dirigir la acción. Su buen uso nos permitirá una buena salida a la situación en que estemos. Se trata entonces de “dirigir la acción” y “bien”. Según sea el tipo de situación, así serán los criterios para juzgar esa bondad. No obstante, no hay que confundir la especialización con la inteligencia. La inteligencia tiene como gran proyecto la felicidad subjetiva y objetiva. Así, lo que Marina intenta es definir y describir un modo de inteligencia más profundo que supere las aporías o los falsos prestigios que hasta ahora esta categoría ha presentado. Para él se trata de una inteligencia que tiene como tarea el crear la órbita de la dignidad, de la justicia, para que de esta forma se consiga aumentar las posibilidades reales de todos los seres humanos.

La inteligencia en términos muy amplios significa la capacidad de recibir información, elaborarla, guardarla y producir respuestas adecuadas. Se puede objetar que muchas “cosas” pueden ser inteligentes. Sin embargo, Marina afirma que el gran salto de la inteligencia humana se da cuando podemos proyectar las cosas y evaluarlas en esa necesidad constante de desbordar la realidad. Así, lo que nos diferencia de los animales es que los seres humanos podemos suscitar, dirigir y controlar nuestras operaciones mentales – incluidas la memoria, la atención, las ocurrencias, entre otras- y los animales o “artificios informáticos” no. De esta manera, el ser humano para Marina es lo que es y sobre todo, lo que puede llegar a ser a través de su actividad proyectiva.

Es así como en Marina, la inteligencia humana, tal y como ha sido definida, es una posibilidad que puede abortarse o realizarse. Justamente, la ética vendría a ser el salvavidas que utiliza la inteligencia para no naufragar ante el ancho mar de posibilidades que ella misma crea a lo largo de su despliegue. En ese sentido, exige la formulación de una moralidad que le sirva de derrotero hacia donde dirigir la construcción de sí misma.

En este último aspecto, aparece la voluntad libre, puerta de entrada al proyecto ético, y por ende universal, de reconocernos dignos, es decir, como poseedores de derechos. Sin embargo, esto es sólo posible integrando nuestro proyecto personal a un proyecto colectivo que, a su vez, exige sacrificios a las personas concretas. Es así como, a juicio de Marina, comienzan los preceptos morales, que no están justificados por un razonamiento egoísta, individual; sino por un razonamiento social, compartido, que es el resultado de la interacción de múltiples voluntades.

Es por ello que, según Marina, las normas éticas son las mejores soluciones que la inteligencia humana ha inventado para facilitar nuestra felicidad personal y la dignidad de la convivencia. También vale advertir que hemos fracasado. La miseria, la ignorancia, la ideología, el dogmatismo, la tiranía, la falta de control personal, la enfermedad, son graves obstáculos para el sano despliegue de la inteligencia creadora ya que, tal y como lo sostiene Marina, el ser humano en sus quehaceres creativos ha inventado la música de cámara y también la cámara de gas. De ahí que la ética que

contempla la órbita de la dignidad nos sea un referente importante, si no indispensable.

Así, apareció la necesidad de afirmar la dignidad para hacer depender de ella todo el orbe ético. No se trataba de buscar en la realidad el fundamento de atributos del ser humano para encontrar entre ellos la dignidad. Decidimos, en diálogo con Marina, descubrir en lo cotidiano la estética de las cosas cercanas, de las cosas minúsculas ya que nos cuesta trabajo valorar lo que tenemos antes de perderlo. Las “nuevas cosas” que se crean se suelen oponer a las cosas “reales” porque son irreales, ficticias, simbólicas, futuras, a conquistar. En efecto, las ideas de la Revolución Francesa, las reformas religiosas, las constituciones de los Estados, las luchas obreras, las reivindicaciones de las minorías son algunos de los antecedentes de la necesidad de esta afirmación que se plasmo en el registro de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) establecida por la comunidad internacional tras los sucesos que tuvieron lugar durante la II Guerra Mundial.

En consecuencia, la dignidad es, en primer lugar, una fuente de derechos, es decir, un “axioma práctico” que la inteligencia creadora en su dinamismo y anhelo constante de felicidad, pareciera haber encontrado racionalmente como respuesta a la pregunta por lo humano del ser humano; como ese valor irreal, ficticio, simbólico, futuro, a conquistar a través de su afirmación *per se* en nuestra cotidianidad. Así, la elección de la órbita de la

dignidad implica asumir un modelo de ser humano como poseedor de derechos que puede tomarse como un proyecto común por todas las inteligencias en uso de la razón. De esta manera la afirmación de la dignidad humana se convierte en un acto constituyente del ser humano ya que la inteligencia creadora en su dinamismo y anhelo de felicidad común a todo ser humano integrado en la sociedad, pareciera haber encontrado el “gancho trascendental” que racionalmente justifique la respuesta a la pregunta por lo humano del ser humano: la dignidad.

Esta conclusión que nos ofreció Marina, nos abrió a un marco de comprensión de lo humano del ser humano cuya importancia general revaloriza la discusión en torno a la problemática señalada que presenta la realidad humana en los actuales contextos. Sin embargo, movidos por la naturaleza de un estudio como éste, nos vimos en la necesidad de remontarnos hasta la fuente teórica de la cual parte José Antonio Marina: la fenomenología contemporánea.

Encontramos en el camino de la fenomenología, a dos autores que nos sorprendieron en su propuesta: Martín Heidegger y Giorgio Agamben. Pensamos que José Antonio Marina comparte con ellos, tres aspectos dentro de un esquema a considerar al momento de abordar la reflexión sobre lo humano del ser humano. Tales aspectos son: el carácter no categorial, la facticidad y la significación. Aunque las diferentes perspectivas en las que se ubican estos autores, las diferencias terminológicas y el marco teórico donde

se exponen, apunten a resolver cuestiones específicas de la realidad humana; nuestra tarea fue dilucidar la metodología de abordaje que nos facilitara la comprensión de la realidad humana.

En cuanto al aspecto no categorial, Heidegger y Agamben desarrollan una crítica de la razón moderna afirmando, en términos amplios, que ésta abordó al ser humano, no desde un todo integral, sino considerándolo de forma absoluta en categorías sustancializadas. Con ello nos revelaron que al llevar a cabo una aproximación a la pregunta por lo humano, estamos optando por una reflexión desde la realidad humana sin asumir previamente una concepción o manejar categorías que reduzcan al ser humano a una idea; sino que es necesario mantener una apertura teórica ante la pregunta por una realidad que es dinámica y mutante en su concreción porque se encuentra en constante realización. Así, la órbita de la dignidad expuesta por Marina como ámbito de advenimiento de lo humano, se nos revela en tanto estatus categorial, como una posibilidad de ser desarrollada con el mismo riesgo y ambigüedad de toda posibilidad de lo real. Lo verdaderamente humano aparece así entonces como la dimensión posible de significación, más que como lugar dado de significado.

Por otra parte, como reacción ante la exacerbación de la razón y como concomitante del carácter no categorial, destaca como común el aspecto de la facticidad que encontramos en los autores citados. Este aspecto enfatiza nuestra referencia al momento de preguntarnos por lo humano del ser

humano: el hombre de carne y hueso, real, concreto e histórico. Así, la pregunta por lo humano se propone comprender las raíces más profundas de la realidad humana desde una perspectiva integradora y dentro de un horizonte más amplio: la realidad humana que “está siendo”, en definitiva, la concreción humana. Este es el punto de partida de José Antonio Marina.

Y finalmente, en el aspecto de la significación Marina coincide con la reflexión ofrecida tanto por Heidegger como por Agamben. La naturaleza de la dimensión de lo humano la expresa esa figura del lenguaje como gesto. Es una facticidad lábil y abierta que, al igual que la significación, es un acontecimiento. Subjetualidad que adviene existencialmente en el estar siendo. Pero además, y es aquí en donde Marina establece la diferencia, la apertura de lo humano apunta a un horizonte que, aunque incierto, lábil, frágil, ambiguo, paradójico, misterioso; siempre apunta a una trascendencia. Por esta razón es por la que decimos que la dinámica de lo humano no se reduce a ser una posibilidad entre tantas, sino que siempre será, en su comprensión existencial, una posibilidad posibilitante de lo humano. Esta posibilidad posibilitante es lo que funda lo que en términos teóricos afirmamos como la órbita de la dignidad.

Así, llegamos a la conclusión que Marina hace justicia a las prerrogativas teóricas planteadas por el camino de la fenomenología como abordaje metodológico de la reflexión sobre lo humano. Precisamente por los aspectos en que coinciden estos tres autores, pensamos que la filosofía, en

cuanto ociosa reflexión productiva, es puesta al servicio de los seres humanos, destinada a satisfacer sus necesidades más profundas y a hacer frente a sus perplejidades más urgentes. De esta manera resulta una tarea que forma parte del mundo en su conjunto, un mundo en el que el hambre, las guerras, las ideologías, el analfabetismo y la enfermedad caracterizan la cotidianidad de una gran parte de los seres humanos que aún existen, así como causas de la muerte de muchos que no existen aún.

En efecto, si narramos la historia de esta investigación, podemos decir que surgió como motivación, en primer lugar, de un estudiante de filosofía que se preguntaba qué tiene que ver la filosofía con el mundo real en su actual crisis de humanidad; y en segundo lugar, de un seminario que asistimos durante los estudios de filosofía, el cual se titulaba: *Lenguaje y condición humana*. Así, a la par de la lectura rigurosa de Heidegger, Agamben, Kertész, Arent, Derridá, Levinas y Franz Kafka; que el seminario nos exigía, descubrimos en las obras de Marina que entre las más fantásticas creaciones de la inteligencia humana se encontraba la órbita de la dignidad.

Vimos con asombro que los conceptos de "dignidad", de "derechos", de "derechos humanos", de "libertad" son en la actualidad conceptos gastados, diluidos en discusiones ético-jurídicas que buscan su fundamentación en lugares muy apartados de los testimonios antes citados. Pensamos que la órbita de la dignidad, es decir, el reconocimiento de

derechos, son la manifestación de la huida del dolor y de la búsqueda del bienestar y del reconocimiento en la historia del ser humano. Los movimientos sociales y las reivindicaciones experimentadas por el ser humano a lo largo de la historia, tales como la lucha contra la esclavitud, la lucha por la democracia, la lucha por la libertad de conciencia, la lucha por la igualdad de la mujer, la lucha contra la discriminación racial, la lucha contra la arbitrariedad jurídica, entre otras; son muestras de ello. Éstas "luchas" nos han enseñado que el mejor modo de librarse de la arbitrariedad, de la discriminación, de la tiranía, es afirmar que el ser humano nace con derechos, es decir, con dignidad.

Nos hemos olvidado que mantener el orbe de los derechos es un proyecto de la inteligencia creadora inconcluso que hay que continuar realizando, manteniendo y ampliando; por eso es necesario recordar con cuanto esfuerzo y dolor se han alcanzado los derechos de los que disfrutamos y la precariedad y el alcance limitado de lo conseguido. Esto último es lo que nos revelan los testimonios con los que comenzamos estas líneas conclusivas.

Sin embargo, la invitación que nos ofreció la propuesta de Marina, no fue el quedarnos, en nuestro ejercicio investigativo, entre las penumbras escuchando y siendo partícipes de las voces quejumbrosas que, con cierto ánimo caedizo, contemplan el panorama que revelan los testimonios. Nos ha sido doloroso – y todavía lo es- el descubrir estas realidades humanas -

inhumanas- conviviendo entre nosotros; fragmentos de nuestra realidad que resultan difíciles tratarlos con ligereza. Pudiéramos decir, utilizando las categorías de los quejumbrosos, los nostálgicos, que no están a gusto más que con la nada; que tanto la señora Carmen, la señora del relato con la que comencé esta investigación y que motivó a la pregunta clave: ¿Qué es lo humano?; la profesora de la escuela, Silvia y Juan Andrés; todos somos humanos, porque no somos; somos carentes; somos vivientes arrojados en la realidad.

Pero Marina nos estimuló a recuperar las grandes creaciones, narrar su historia vital y dramática. En efecto, ejemplos como el nacimiento de el Comité de Familiares de las Víctimas de los sucesos de represión y muertes ocurridos en Venezuela entre el 27 de febrero y los primeros días de marzo de 1989 (COFAVIC) confirman que, a pesar de la actual situación de crisis de humanidad, existe la determinación y esperanza por seguir adelante; por lo cual apostamos, junto a tantos testimonios de seres humanos en situación de inhumanidad, por la defensa y reconocimiento de su valor y dignidad como seres humanos.

Esta organización que actualmente asesora y acompaña de una manera integral a las víctimas de violaciones de derechos, fue formado en su mayoría por mujeres –madres, hermanas, esposas, hijas – que buscaban información a las puertas de la morgue y se preguntaban qué hacer para lograr justicia. La constancia y tenacidad de estas personas, permitió obtener

logros que en aquellos días nunca imaginaron: las sentencias dictadas por la Corte Interamericana de Derechos Humanos el 11 de noviembre de 1999 y 29 de agosto de 2002³⁰².

El Estado venezolano se vio obligado a reconocer públicamente los hechos y a efectuar una investigación efectiva, identificar a los responsables materiales e intelectuales así como a quienes hayan encubierto los hechos y aplicarles las sanciones administrativas y penales que correspondían. De igual manera se ordenó al Estado localizar exhumar e identificar los restos mortales de 18 de las 45 víctimas que se presentaron ante la corte³⁰³. Así, junto a otros ejemplos más que pudiéramos citar, no solamente consideramos como posible reconocernos dignos, es decir, como poseedores de derechos, sino que constituye un desafío necesario para la construcción de ámbitos de reflexión sobre lo humano del ser humano en la actualidad. Es la lucha para conseguir la propia dignidad la que impulsa todos estos movimientos sociales y a los derechos humanos.

De esta manera, la propuesta de José Antonio Marina se nos presentó abriendo e integrando los conceptos de "dignidad", de "derechos", de "derechos humanos", de "libertad"; a través de categorías modales empleadas, con sus diferencias, por la tradición del pensamiento Occidental, a una trascendencia que se funda en el carácter concreto de lo humano, sin

³⁰² Tomado de [<http://www.cofavic.org.ve/index.php>]

³⁰³ *Ibid.*

desconocerlo. Por supuesto, como una solución a los problemas teóricos y prácticos que se desprenden de la discusión sobre el fundamento de las nociones tales como la dignidad, esto nos pareció emocionante y nos cautivó con la exposición de Marina que consideramos literariamente excepcional.

Sin embargo, no se nos ocultaba la rigurosidad científica que debíamos emplear para justificar nuestra investigación. Nos interesaba cotejar, criticar, comparar, desde diferentes perspectivas el camino teórico propuesto por Marina. Fue por ello que, entre tantos autores que se nos presentaron y que reflejaban nuestra misma inquietud, escogimos a Martín Heidegger y a Giorgio Agamben como representativos de una corriente que pensamos que develaba aspectos concomitantes a una reflexión sobre lo humano. Hubiésemos querido incluir otros más conocidos en el seminario y en nuestro caminar en nuestros estudios; sin embargo dimos en nuestro proyecto creador la "orden de parada", para concentrarnos en estos dos que nos brindaron, desde su amplia perspectiva y brillante elocuencia, los insumos suficientes para nuestro proyecto investigativo.

En conclusión, en nuestro proceso investigativo ante la pregunta por lo humano del ser humano, encontramos y afirmamos, desde la perspectiva de Marina, como mejor solución posible en un ámbito de reflexión sobre lo humano, que la órbita de la dignidad es la posibilidad posibilitante de lo humano. Esta formulación se vio enriquecida y pensamos que cobra más

fuerza en el ámbito filosófico, al apoyarla en los tres aspectos del esquema básico abierto que propusimos sobre la reflexión de lo humano.

En el transcurso la historia hemos decidido el reconocernos derechos mutuamente y decidimos vivir acorde con ellos. Las diferentes situaciones que narraban los testimonios de líneas atrás son producto de tiranías, guerras, y pobreza que obstaculizan la marcha de la felicidad pública en la que inevitablemente está incluida la felicidad privada. No obstante, la experiencia histórica nos muestra que hay un progreso de reconocimiento de la humanidad que alcanzará sus metas mientras la inteligencia humana no sea pervertida por la miseria extrema, el miedo, la ignorancia, y el odio o por una intoxicación de bienestar acomodaticia que le haga perder el anhelo de la felicidad objetiva.

Es por ello que, finalmente, decimos que hay que "luchar" desde nuestro ámbito cotidiano para no perder el ánimo ante panoramas desoladores que suceden, de lo cuales nos hablan los testigos, y para no pecar de ingenuos, seguirán sucediendo dada nuestra paradójica condición humana. Hay que seguir luchando, afirmando la órbita de la dignidad ante todo y sobre todo contra la ley de la gravedad que nos hace siempre caer. En esto es que consiste la creación: en sacudir la inercia, la pasividad; mantener a pulso nuestra libertad, nadar contra corriente, cuidar el estilo, decir una palabra amable, defender un derecho. Sólo así podemos evitar el desánimo y

la claudicación como consecuencia; para mantener el vuelo como seres humanos constituyendo diariamente nuestra humanidad.

1.- Bibliografía principal

Marín, J. (1997). *El lenguaje cotidiano*. Oviedo, Arca, 1997.

Marín, J. (1998). *El lenguaje cotidiano*. Oviedo, Arca, 1998.

Marín, J. (2002). *El lenguaje cotidiano*. Oviedo, Arca, 2002.

Marín, J. (2003). *El lenguaje cotidiano*. Oviedo, Arca, 2003.

Marín, J. (2004). *El lenguaje cotidiano*. Oviedo, Arca, 2004.

Marín, J. (2005). *El lenguaje cotidiano*. Oviedo, Arca, 2005.

Marín, J. (2006). *El lenguaje cotidiano*. Oviedo, Arca, 2006.

Marín, J. (2007). *El lenguaje cotidiano*. Oviedo, Arca, 2007.

Marín, J. (2008). *El lenguaje cotidiano*. Oviedo, Arca, 2008.

Marín, J. (2009). *El lenguaje cotidiano*. Oviedo, Arca, 2009.

BIBLIOGRAFÍA

1.- Bibliografía principal

Marina, J. A., *Teoría de la inteligencia creadora*, Barcelona, Anagrama, 1993.

_____ : *Ética para náufragos*, Barcelona, Anagrama, 1995.

_____ : *Los Sueños de la razón: ensayo sobre la experiencia política*, Barcelona, Anagrama, 2003.

Marina, J. A. y De la Válgoma M., *La lucha por la dignidad: teoría de la felicidad política*, Barcelona, Anagrama, 2000.

2.- Bibliografía secundaria

Acevedo, J., *Hombre y mundo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1984.

Agamben, G., *Homo Sacer*, Valencia, PRE-TEXTOS, 1998.

_____ : *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, PRE-TEXTOS, 2000.

_____ : *Medios sin fin*, Valencia, PRE-TEXTOS, 2001.

_____ : *El lenguaje y la muerte*, Valencia, PRE-TEXTOS, 2003.

- _____ : *Estado de excepción*, Valencia, PRE-TEXTOS, 2004.
- _____ : *Lo abierto*, Valencia, PRE-TEXTOS, 2005.
- Arendt, H., *La condición humana*, (R, Gil, Trad). Barcelona, Paidós Ibérica S.A., 1993.
- Beorlegui, C., *Lecturas de antropología filosófica*, Bilbao, Editorial Desclee de Brouwer S.A., 1998.
- Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, México, F.C.E., 1949.
- Cencillo, L., *Dialéctica del concreto humano*, Madrid, Ediciones Marova, S.L., 1975.
- De Aquino, T., *Suma Teológica*, Madrid, B.A.C. Editorial CATÓLICA, S.A., 1953.
- De Sahagun, J., *Las dimensiones del hombre*, Salamanca, Sígueme, S.A., 1996.
- Derrida, J., *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998.
- Dussel, E. y Guillot, D., *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires, Bonum, 1975.
- Ferrater M., J., *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Editorial Ariel, S.A., 2001.
- Gadamer, H., *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder Editorial, 2003.
- Gehlen, A., *El hombre*, Salamanca, Sígueme, S.A., 1980.

- Gevaert, J., *El problema del hombre*, Salamanca, Sígueme, S.A., 1976.
- Gilson, É., *El ser y los filósofos* (trad. S. Fernández), España, EUNSA., 1979.
- Gracia, D., *Voluntad de verdad*, Barcelona, Editorial Labor, S.A., 1986.
- Habermas, J., *Facticidad y validez*, Madrid, Editorial Trotta, S.A., 1998.
- Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, México, F.C.E., 1981.
- _____ : *Carta sobre el humanismo*, (trad. Rafael Gutiérrez), Madrid, Taurus Ediciones, S.A., 1985.
- _____ : *Hölderlin y la esencia de la poesía*, (Trad. Samuel Ramos), Buenos Aires, F.C.E., 1992.
- _____ : *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, (Trad. de Jaime Aspiunza) Madrid, Alianza, 1998.
- _____ : *Ser y Tiempo* (trad. J. Rivera), Madrid, Editorial Trotta, S.A., 2003.
- _____ : *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, (Trad. Jaime Aspiunza) Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- Herrero, F. J., *De Husserl a Levinas. Un camino en la fenomenología*, Salamanca, UPS, 2005.
- Kant, I., *Lógica. Un manual de lecciones*, (Ed. María Vázquez), Madrid, Akal, S.A., 2000.

Kertész, I., *Sin destino*, Barcelona, Acantilado, 2001.

Levinas, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pretextos, 2001.

Masiá C., J., *El animal vulnerable*, Madrid, UPCO, 1997.

_____ : *Pensar lo humano*, Madrid, PPC Editorial y distribuidora, S.A., 2006.

Marina, J. A., *Elogio y refutación del ingenio*, Barcelona, Anagrama, 1992.

_____ : *El laberinto sentimental*, Barcelona, Anagrama, 1996.

_____ : *El misterio de la voluntad perdida*, Barcelona, Anagrama, 1997.

_____ : *La selva del lenguaje*, Barcelona, Anagrama, 1998.

_____ : *Diccionario de los sentimientos*, Barcelona, Anagrama, 1999.

_____ : *Crónicas de la ultramodernidad*, Barcelona, Anagrama, 2000.

_____ : *Dictamen sobre Dios*, Barcelona, Anagrama, 2001.

_____ : *El vuelo de la inteligencia*, Barcelona, Mondadori, S.A., 2001.

_____ : *Aprender a vivir*, Barcelona, Ariel, S.A., 2004.

_____ : *La inteligencia fracasada*, Barcelona, Anagrama, 2004.

- _____ : *Por qué soy cristiano*, Barcelona, Anagrama, 2005.
- Mate, R. (Ed.), *La filosofía después del holocausto*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 2002.
- _____ : *Memoria de Auschwitz*, Madrid, Editorial Trotta, 2003.
- Morey, M., *El hombre como argumento*, Barcelona, Antropos, 1989.
- Nussbaum, M., *La terapia del deseo* (trad. M. Candel), Barcelona, Paidós, 2003.
- Pardo, J. L., *La metafísica*, Valencia, PRE-TEXTOS, 2006.
- París, C., *El animal Cultural*, Barcelona, Crítica, 2000.
- Preciado, N. y Marina, J. A., *Hablemos de la vida*, Madrid, Temas de hoy, 2002.
- Vattimo, G., *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, (Trad. Juan Carlos Gentile), Barcelona, Paidós, 1989.
- _____ : *Introducción a Heidegger*, (Trad. Alfredo Báez), México, Editorial Gedisa, S.A., 1990.
- Zubiri, X., *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogota, Universidad Santo Tomás, 1982.
- _____ : *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

3.- Artículos en publicaciones periódicas

Horizonte de Paz, Número 1. Año 1, Octubre 2002.

Huellas de Esperanza, Número 7. Año 2, Octubre 2002.

Infante, A. (2003): *Cambio de Rostro. Una aproximación a la movilidad humana colombo – venezolana*. En: *Revista SIC*, No.657.

Pinardi, S., *Preguntando por lo humano del hombre*. En: *A-NEXUS*, Caracas, Número 18., 2005.

4.- Ponencias y Publicaciones derivadas de Eventos

Mate, R., *Auschwitz, acontecimiento fundante del pensar en Europa*, Conferencia en el III Seminario de Filosofía de la fundación Juan March, 2003.

5.- Páginas Web

COFAVIC

[<http://www.cofavic.org.ve/index.php>]

Giorgio Agamben en la Argentina

[<http://www.agamben.com.ar/>]

Página oficial de José Antonio Marina

[<http://www.joseantoniomarina.net/index.asp>]