

Ayala Ardila, Richard; Colunge Cabrera, Doryan Erik. ¿Educación? ¡Por Dios! Arendt, Heidegger y la verdad. O de por qué la crisis no desvela a nadie. *GeoGraphos* [En línea]. Alicante: Grupo Interdisciplinario de Estudios Críticos y de América Latina (GIECRYAL) de la Universidad de Alicante, 2 de marzo de 2020, vol. 11, nº 124 p. 55-75 [ISSN: 2173-1276] [DL: A 371-2013] [DOI: 10.14198/GEOGRA2020.11.124].



<http://web.ua.es/revista-geographos-giecryal>

Vol. 11. Nº 124

Año 2020

## **¿EDUCACIÓN? ¡POR DIOS! ARENDT, HEIDEGGER Y LA VERDAD. O DE POR QUÉ LA CRISIS NO DESVELA A NADIE**

Richard Ayala Ardila

Coordinador de Investigación de la Corporación Universitaria Autónoma de Nariño (AUNAR). Villavicencio, Meta, Colombia.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6613-8219>

Correo electrónico: [richardayala@usantotomas.edu.co](mailto:richardayala@usantotomas.edu.co)

Doryan Erik Colunge Cabrera

Director de la Corporación Universitaria Autónoma de Nariño (AUNAR). Villavicencio, Meta, Colombia.

Correo electrónico: [director@aunarvillavicencio.edu.co](mailto:director@aunarvillavicencio.edu.co)

Recibido: 06 de diciembre de 2019. Devuelto para revisión: 15 de enero de 2019.

Aceptado: 02 de marzo de 2019

## RESUMEN

¿Hay realmente una *crisis* humana? De ser cierta –y tal vez no lo sea–, ¿en qué consistiría esa crisis?, es decir, ¿cuál sería el sentido oculto tras palabras como “humano”, “humana”, “humanidad” y otras tantas, similares? La llamada *crisis del humanismo* es un hecho, pero para los occidentales contemporáneos los “ismos” son asuntos pasados y de este modo, o bien la *crisis* es meramente un asunto académico especializado o, simplemente, no hay tal *crisis*. Como sea, las humanidades, en nuestro tiempo, vienen sobrando. Tal vez, sobraron siempre. No en vano Foucault aproxima cronológicamente la formación de esas prácticas discursivas conocidas genéricamente bajo los nombres de ciencias sociales y humanas, con el acontecimiento llamado por él “la muerte del hombre”, como si, paradójicamente, las ciencias hubieran nacido justo cuando su objeto dejó de existir. Ahora bien, el humanismo, concebido como “club de lectores”, tal cual hace Sloterdijk, da cuenta de un acontecimiento histórico auténtico, real. Realmente hubo una lectura canónica que por más de dos mil años nutrió a ciertos seres humanos. Hay innumerables testimonios de la historicidad y facticidad de la lectura como práctica de subjetivación. ¿Habrá, después de todo, una relación esencial entre humanismo, crisis y palabra?

**Palabras clave:** Humanismo, crisis, palabra, Platón, Heidegger, Arendt.

## EDUCATION? JESUS! ARENDT, HEIDEGGER AND THE TRUTH. OR WHY THE CRISIS TAKE ANYONE’S SLEEP AWAY

### ABSTRACT

Is there really a human crisis? If true - and perhaps it is not -, what would that crisis consist of? That is, what would be the hidden meaning behind words like "human", "human being", "humanity" and many others, similar? The so-called crisis of humanism is a fact, but for contemporary Westerners "isms" are past issues and thus, either the crisis is merely a specialized academic issue or, simply, there is no such crisis. However, the humanities, in our time, have been left over. Maybe, they always were. Not in vain, Foucault approximates (chronologically speaking) the formation of those discursive practices known generically under the names of social and human sciences, with the event called by him "the death of man", as if, paradoxically, the sciences had been born just when their object left to exist. Now, humanism, conceived as a "club of readers," as Sloterdijk does, accounts for an authentic, real historical event. There really was a canonical reading that for more than two thousand years nourished certain human beings. There are innumerable testimonies of the historicity and facticity of reading as a practice of subjectivation. Will there be, after all, an essential relationship between humanism, crisis and word?

**Key Words:** Humanism, crisis, word, Plato, Heidegger, Arendt.

## ¿EDUCAÇÃO? POR DEUS! ARENDT, HEIDEGGER E LA VERDADE. OU POR QUE A CRISE NÃO PERTURBA O SONO DE NINGUÉM

### RESUMO

Existe realmente uma crise humana? Se for verdade - e talvez não seja - em que consistiria essa crise, isto é, qual seria o significado oculto por trás de palavras como "humano", "homem", "humanidade" e tantas outras, semelhantes? A chamada crise do humanismo é um fato, mas para os ocidentais contemporâneos os "ismos" são assuntos do passado e assim ou a crise é meramente uma questão acadêmica especializada ou simplesmente não existe tal crise. No entanto, as humanidades, no nosso tempo, são supérfluas. Talvez tenham sido sempre inúteis. Não é em vão que Foucault aproxima cronologicamente a formação dessas práticas discursivas, conhecidas genericamente sob os nomes das ciências sociais e humanas, com o acontecimento, por ele chamado, "a morte do homem", como se, paradoxalmente, as ciências tivessem nascido precisamente quando o seu objecto deixou de existir. Agora, o humanismo, concebido como um "clube de leitores", como Sloterdijk faz, nomeia um evento histórico autêntico e real. Houve realmente uma leitura canônica que alimentou certos seres humanos por mais de dois mil anos. São inúmeros os testemunhos da historicidade e da factualidade da leitura como prática de subjetivação. Haverá, afinal, uma relação essencial entre humanismo, crise e palavra?

**Palavras-chave:** Humanismo, crise, palabra, Platão, Heidegger, Arendt.

### INTRODUCCIÓN

En el Libro VII de *La República*, allí en donde el fundador de la metafísica inaugura la ilusiva dualidad entre el mundo sensible y el mundo inteligible –según dicen los profesionales de la tradición humanista–, Platón, el de los ojos puestos en las alturas, recomienda “conducir los niños a la guerra, como observadores montados a caballo, y que, en caso de que no fuera peligroso, [sería conveniente] acercarlos y gustar la sangre, como cachorros” (República, VII. 537a). Desde luego, no se trata de una cita fuera de contexto, porque como todos sabemos, pertenece a la exégesis que el mismo Sócrates (un personaje) hace de la *alegoría de la caverna*. Así que aquello de “gustar la sangre del enemigo, cual cachorros”, realmente es un asunto pedagógicamente muy importante. Ahora bien, si pienso en la educación que he recibido y en lo que hago cuando soy profesor, mi cabeza se llena de voces diciendo: paz, diálogo, comprensión, tolerancia, inclusión, respeto. Y si recuerdo costosas lecciones recientes (entre tres y cinco minas), las voces en mi cabeza hablan de abolicionismo penal y de justicia restaurativa. Por supuesto, no puedo dejar de pensar en Platón y me imagino en *situación* pedagógica: tengo un enemigo étnico; lo mato durante la guerra; me encuentro rodeado de niños, a los cuales debo educar; la ocasión es propicia; les enseño, entonces, a distinguir entre lo que es propiamente un ser humano y lo que no; les digo: Yo, su Maestro, soy un verdadero ser humano, y ustedes, nuestros niños, también lo son; luego sentenció: él no; él no era propiamente humano y por eso mereció morir; acto seguido, inicio el ritual, los hago partícipes en la comunión de la sangre del enemigo vencido y de este modo, la comunidad renueva el vínculo.

El Platón que acabo de dibujar me gusta mucho: blanco, varón, rico y poderoso. Fiero representante de la *Realpolitik*. Frente a él opongo al hombre de los derechos humanos: sin color de piel, sin género, solidario y democrático. Evidentemente, del primero, en el segundo, queda nada. ¿Es a esto a lo que llamamos *humanización*, por ejemplo, cuando decimos que las penas se han humanizado, o que las condiciones de vida en una sociedad liberal y democrática son más humanas que en una sociedad teocrática, como la musulmana? Pero, ¿cómo interpretar esa ecuación en la cual nada es igual a humano? ¿Realmente desaparecieron el crimen y el criminal? ¿Existieron alguna vez? ¿Siempre hubo meros ofensores y un poder abusivo? ¿Errores, accidentes, equivocaciones, nunca maldad? ¿No hay justicia, tan sólo venganza?

Durante la Segunda Guerra Mundial, japoneses y alemanes plantearon el asunto en términos étnicos, o sea, en los términos de Platón: amigos (atenienses) y enemigos (bárbaros). En el otro lado de la contienda se alinearon los franceses, los ingleses y los estadounidenses, en representación de la banalidad, o sea, del dinero, los negocios y la cultura filisteas. En medio, los eslavos orientales, o sea, los soviéticos, con un pie puesto en el suelo ruso y otro en la ideología del trabajo, lo cual los convertía en el auténtico enemigo; primero, respetable por razones de lenguaje, suelo y sangre (¿en nombre de qué etnia combatían los aliados occidentales?), segundo, temibles por asemejarse a los bárbaros tradicionales, pues eran más bien como una colonia de hormigas guerreras y no, como una *polis*. En este contexto, Martin Heidegger militó en el Partido Nacional-socialista Obrero Alemán. E instaurado como líder de la Academia alemana, en su discurso rectoral habló del *servicio* del saber, como una suerte de servicio militar. ¿Ciencia alemana? Aún hoy la idea mueve a muchos a la risa. O la aceptan como se acepta que música alemana es la hecha por Beethoven, Mozart o Bach, o sea, música universal producida por compositores accidentalmente nacidos en Alemania. Pero, Heidegger pensaba *diferente*.

En octubre de 1968, Jacques Derrida fue invitado a Nueva York para participar de un Coloquio Internacional sobre “Filosofía y Antropología”. Le preguntaron: ¿En qué lugar está Francia en lo que respecta al hombre? La pregunta fue formulada después de “mayo del 68”. Y quienes formularon la pregunta vivían en un país que estaba en guerra en Vietnam y había padecido ese año los asesinatos de Martin Luther King y Robert Kennedy. Para los profesionales de las ciencias humanas nada puede ser más natural que un Coloquio Internacional de Filosofía y creer que para los males del día, en el diálogo filosófico está la salvación. Derrida, por el contrario, aprovechó la oportunidad para, primero, preguntar por las condiciones de posibilidad de un acontecimiento semejante, segundo, desinflar la esperanza. En cuanto a las condiciones, encontró dos: la existencia de nacionalidades filosóficas y la universalidad del discurso filosófico. Una y otra condición supondrían la comunión de un conjunto de lenguas y “culturas” en torno a un proyecto sobre la esencia y el pensamiento del ser y de la verdad (Derrida, 1994, p. 147-148). Y de este modo, Derrida recordaba la naturaleza política de la filosofía, pues ella permite diferenciar entre “Nosotros”, los que podemos sentarnos a hablar de filosofía, y “Ellos”, los que están excluidos. Lo cual sirve para clarificar que “internacional” significa entre nacionalidades filosóficas (porque no todas lo son) y que la relación entre “filosofía” y “antropología” es tal que con ella se caracteriza una idea de hombre que no puede ser universal. Y en lo relativo a la esperanza, de un lado, manifestó que si el Coloquio se realiza es porque no altera el orden político, es decir, porque al poder no le molesta (la filosofía **puede**, porque el *stablishment* lo permite), del otro, reflexionó largamente sobre el *fin* del hombre.

En el mismo año, en el mismo mes y en el mismo país (el 3 de octubre de 1968, en Nevada, California, Estados Unidos), los varones blancos, ricos y poderosos, detonaban, a 118 metros de profundidad, dos bombas atómicas, en una actividad ya rutinaria por entonces, denominada pruebas nucleares. Y escasamente nueve meses después, los mismos hombres pusieron a dos congéneres suyos en la superficie lunar, dejaron huella, clavaron su bandera y hablaron en nombre de la humanidad. Por aquel entonces, en Alemania, no pasaba prácticamente nada. Lo decisivo políticamente hablando, en términos planetarios, estaba definido por las etnias eslava (los soviéticos), han (los chinos) y “occidental” (los estadounidenses). En el fondo, los mismos dos bandos: los herederos de Atenas y los nuevos bárbaros. Y más en el fondo, una sola cosa: el trabajo. Después de todo, como recordara Derrida, las diferencias sólo son posibles y reconocibles (nacionalidades filosóficas) porque hay un suelo común (un proyecto que está ligado por esencia, con el pensamiento del ser y de la verdad). Y así las cosas, se ilustra convenientemente el carácter del nuevo orden económico internacional: la productividad del trabajo suplanta al lenguaje y sobre este idioma común, la especie humana se divide en dos bandos: de este lado, los “neo-atenienses” (la insignia de la misión Apolo 11 bien puede ser la insignia de Occidente: el águila imperial alunizando; la tierra al fondo, en el cielo, en el antiguo lugar ocupado por la luna; y sus emisarios sirviéndose de aparatos denominados “Apolo”, “Saturno” y “Águila”); del otro, los “neo – bárbaros” que hablan otro trabajo, es decir, que hablan otro hombre, o sea, otra modalidad del mismo lenguaje laboral-artificial.

Medio siglo después, ¿qué ha pasado? El concierto de voces se ha enriquecido proporcionalmente a su capacidad de enriquecer el Uranio, o sea, conforme a su poder de transformar el isótopo U-238 en U-235. Por eso, ya se habla en coreano, persa, árabe... Idiomas étnicos enriquecidos por el poder de proveerse conocimientos atómicos. Y conocimientos genéticos y neuronales e informáticos.

## **EL HUMANISMO NO ES EL CAMINO**

Llegados a este punto, hagamos un pequeño ejercicio. Imaginemos un camino. En cierto punto, tal camino se trifurca: “anti-humanismo”, “post-humanismo” y “trans-humanismo”. De este modo, el caminante, llegado allí, debe elegir. Ahora, si decimos que el camino es la historia de la humanidad, que el caminante es el hombre y que los caminos representan el futuro de la especie y del planeta, pues realmente estaríamos ante un tema capital. Pero, ¿cómo entra en esta narrativa, la humanidad del uranio?

En mi opinión, los profesionales de las ciencias sociales y humanas, que son los herederos bastardos del proyecto esencial de la filosofía, tienden a imaginar que la “humanidad” está ante la “encrucijada” supuesta por la elección de los ya señalados caminos. Por supuesto, se equivocan por completo, pues, ni hay “humanidad”, ni hay encrucijada.

En primer lugar, “humanidad” se dice al interior de la cultura occidental y sólo en ella el término tiene sentido pleno. Cuando los occidentales actuales y los no occidentales actuales hablan de “humanidad”, se refieren a la especie biológica, y aun cuando la expresión “especie biológica” sigue siendo occidental, ésta por lo menos se parece mucho más a una realidad semejante a aquella ante la cual están las diversas etnias en presencia de una yegua y de un caballo, y acaso, ante la más enigmática realidad de una mula o de

un burdégano. Resumiendo: la especie no ha caminado junta jamás; ni siquiera la comunidad de naciones hermanadas por la filosofía lo ha hecho; así pues, no hay tal camino; ni siquiera, una pluralidad de caminos.

En segundo lugar, no hay (ni hubo) *crisis* de la humanidad, ni la especie humana se sitúa (o se situó) frente a su presente a partir de una encrucijada, ni define (o definió) su futuro desde la imagen del camino que termina en un punto ante el cual se abre el trilema del “anti-humanismo”, el “post-humanismo” y el “trans-humanismo”. Ciertamente, a escasos meses de haberse firmado la rendición del ejército alemán, Sartre pronunció una célebre conferencia sobre el *Humanismo*, pero ese tipo de acontecimientos, al poder de entonces, como al poder posterior, según recordó Derrida, lo tiene sin cuidado. Como no importó a oídos chinos, iraníes, coreanos, ni mucho menos a las más distantes orejas de los zulúes, bosquimanos o mapuches, saber si el existencialismo era o no un humanismo. No es cierto, en consecuencia, que la especie o la comunidad de naciones hermanadas por el pensamiento del ser y de la verdad se encuentre ante una encrucijada.

En tercer lugar, si el “humanismo” tuvo algún día un objeto de estudio, éste fue más bien, para los científicos de lo humano, como la Torre de Babel, o sea, una analogía. Pero, ¿entre qué y qué? Lo sabemos todos: entre el mundo sensible, que es real, existente y verdadero, y otro, supuesto, hipotético, imaginariamente situado más allá de éste mundo. Por tanto, el objeto de estudio era quimérico, ilusivo; por añadidura, nada substancial o esencial, porque la escalera o el camino es un “medio” y no un “fin”, una “cosa” y no una “esencia”, un “artefacto” y no un “agente”, un “sustantivo” y no un “verbo”. Por si fuera poco, un objeto de estudio extraño, pues bastaba sólo con elegirlo, para quedar condenado a hablar una lengua nueva (el humanismo propio), que servía para separar, no para unir. Por eso es tan común oír a los profesionales del humanismo responder que el “hombre” se define o construye. Es decir, no tienen problema alguno en reconocer el carácter espurio de su “objeto”. Éste se define en unos términos por los católicos, en otros por los marxistas, y en unos terceros términos por los ilustrados; peor aún, en cada lengua hay diversidad de dialectos, pues son legión los hombres posibles en el marxismo (leninista, maoísta, trotskista, etcétera), y son innumerables las opciones dialectales en la nación ilustrada, siendo posible hablar humano al modo de Nietzsche o Kierkegaard o Freud, y otro largo etcétera. Lo único bueno de este objeto espurio es que sirvió para llevar a los cachorros a gustar de la sangre enemiga; lo malo es que los cachorros pertenecían a la “etnia” de los templarios o de los proletarios, o sea, a parias de este mundo y ciudadanos del otro.

En cuarto lugar, la imagen del camino suscita muchas sospechas. La primera es la del humanismo como opción descartada. En efecto, el trilema niega al humanismo como opción, lo cual hace de las ciencias sociales y humanas un campo epistemológico sospechoso. Son los profesionales de estas ciencias quienes crean el problema, y aun así, lo plantean en términos en los cuales el humanismo debe ser combatido (anti – humanismo) o superado (post-humanismo y trans-humanismo), pero en ningún caso, conservado (humanismo). Pero, ¿por qué? La razón es que la estirpe de los doctores consagrados al estudio de los asuntos humanos se siente avergonzada de su herencia. ¿Cuál? Al parecer, no tienen ni idea. Suponen que de algún modo su objeto, la Torre de Babel, *conducía* a otro objeto, llamado genéricamente: *Dios*. Y como es de amplio conocimiento entre los occidentales, a partir de mediados del siglo XIX, tal objeto cayó en desgracia: en aquel tiempo, el Maestro, Nietzsche, dijo a sus discípulos, dios ha muerto. Pero, ¿qué murió? Ni los objetos mueren, ni los dioses son mortales,

evidentemente, pero eso no viene al caso. Al parecer, lo que murió fue un proyecto que está ligado por esencia a un grupo de ciertas lenguas y “culturas”; es decir, lo que murió fue una forma de pensar el ser y la verdad. Pero, ¿qué lenguas y que “culturas” son esas? Obviamente, el griego, el latín, las lenguas romances o románicas (español, portugués, francés, italiano) y las lenguas germánicas (alemán, inglés, noruego, sueco, danés), en síntesis, el idioma hablado por la “etnia” occidental, que en la *Realpolitik* del uranio se encuentra enfrentada a las etnias han, de habla “sino-tibetana” (el mandarín), los iraníes, que hablan persa, y los coreanos del norte, que hablan coreano (una lengua aislada). Y, ¿cuál era el proyecto que unía las lenguas y las “culturas” occidentales? ¿Por qué el proyecto está o estuvo en relación con la filosofía? ¿Por qué el mencionado proyecto está en relación con una forma de pensar el ser y la verdad? En este punto no puedo dejar de pensar en el ascensor a la luna; un cable espacial, hecho de nanotubos, que por fin lograría lo que la Torre de Babel no pudo: unir cielo y tierra, hacer que los hombres hablaran un lenguaje universal (algorítmico parlantes, podríamos llamar a los ejemplares de esa nueva especie). ¿Podrá la tecnología borrar todas las diferencias étnicas? ¿Será real, algún día, y por obra y gracia de la tecnología, la palabra “humanidad”?

Con todo, no he explicado suficientemente la vergüenza padecida por el profesional del humanismo. Falta hablar, por ejemplo, de la culpa. Ellos se sienten *culpables*. ¿De qué? De todo. De la pobreza, de la injusticia, de la desigualdad, del feminicidio, del cambio climático, de la disminución de la biodiversidad, del sufrimiento animal, del encierro del otro condenado por ser diferente (loco, homosexual, vago, bandolero), y también, por supuesto, de todos los genocidios: amerindio, judío, templario, árabe, negro, argelino, vietnamita, troyano, cartagineses... Si se les pide un retrato hablado del criminal, aparecen los mil rostros de la Torre de Babel: sociología, antropología, teología, marxismo, leninismo, freudismo, estructuralismo, funcionalismo... Pese a ello, son unánimes a la hora de encontrarlo culpable de todos los cargos. ¿Por qué? Al parecer, cada uno, a pesar de la diversidad, veía lo mismo: un *dualismo*; veía algo visible y veía algo invisible (oculto tras la apariencia, detrás de lo sensible-percibido). Y, también al parecer, sólo la primera visión, la sensible, producto de los órganos de la percepción, era verdadera; la otra, la visión de lo invisible era una forma metafórica de hablar, innecesaria, que además había dado lugar a centenarios malos entendidos, por ejemplo, la creencia en *dos mundos*, la valoración del invisible con relación al visible y la quimérica búsqueda y realización del primero en el segundo, raíz de tantos fundamentalismos, causa de todos los males, de los cuales ahora sus herederos, bastardos, se sienten culpables. Por fortuna – dicen, ellos –, la guillotina de Ockham decapitó el “pseudo-mundo”, dejando a los hombres frente al único camino posible: el futuro incierto, pero real. ¿Comparten ellos (las otras etnias), este camino o transitan por los suyos propios? Expresada de otra forma la pregunta: si lo común a la especie es la productividad del trabajo (tecnología), la diferencia étnica, que sitúa a Occidente en el incómodo *lugar* de lo no étnico, ¿puede tener repercusiones fundamentales o, la humanidad toda está condenada a perder sus fundamentos étnicos?

Seguirían faltando algunas palabras para explicar por qué éste cambio de paradigma vino acompañado de un malestar moral, de un cargo de conciencia eminentemente ético. Porque los profesionales del humanismo obran como lo haría el físico cuántico que enrojeciera por pertenecer a una disciplina que fue guiada por Einstein y sus errores, y aun antes, por Newton y sus equivocaciones. O como lo haría el físico que se sintiera culpable por practicar una disciplina que dio luz a las bombas atómica y de hidrógeno. ¿Por qué el profesional de las ciencias humanas se siente orgulloso de sí, en tanto que

intelectual, sólo cuando obra como un parricida y se confiesa como tal? Los más graciosos entre estos personajes son, en mi opinión, quienes hablan de “pensamiento del sur”, “epistemología del sur” y “pensamiento decolonial”. Muy seguramente se pueden encontrar aproximaciones entre los pensamientos de algunas etnias y los pensamientos de algunos físicos teóricos, pero hasta ahora ello no dio lugar a una “cuántica decolonial” o a una “cuántica del sur”. De hecho, tocar siquiera esos terrenos haría del “pensador” un especulador o charlatán. ¿Por qué en las humanidades se premia lo que, en la física, aún la teórica, se condena? La respuesta se conoce por lo menos desde la fundación de la Academia: ἀγνωμέτητος μὴ εἰσίτω. Expresado de otro modo, hasta el más especulativo de los pensamientos físicos encuentra en la matemática un mecanismo de “auto – regulación” y cierto principio de realidad. Los doctores de las ciencias sociales y humanas, por el contrario, dan rienda suelta a su imaginación narcisista. Pero, ¿saben algo de su objeto de estudio? Al parecer sólo pueden darle rostro –cada quien a su modo– pensando en contra de la corriente de la tradición original, pero subidos en la cómoda barca de la escuela de moda: biopolítica, cibercultura, estudios decoloniales, filosofía latinoamericana... Por supuesto, las tres carabelas: “anti-humanismo”, “post-humanismo”, “trans-humanismo”.

La segunda sospecha emanada de la figura del camino (historia) y del caminante (humanidad) es de orden más bien lógico, porque una vez se elija cualquiera de los tres caminos, entre el camino ya transitado y el camino elegido se instaurará una solución de continuidad o se configurará una unidad. Es decir, una vez el caminante se haya adentrado en una opción, el recorrido en su conjunto tendrá la forma de un único camino, siendo esto cierto aun en el caso del “anti – humanismo”, lo cual tiene el efecto de reforzar mi tesis: el “hombre” del humanismo es un tema espurio. Máxime cuando las otras dos opciones se parecen bastante a un mero seguir adelante, ya que con cada paso el caminante (viajero) siempre está más allá, con relación al paso anterior (trans-), y es otro con relación al que dejó atrás (post-). Si la metáfora elegida es la del peregrino en dirección hacia el futuro incierto, el hombre del Renacimiento, por ejemplo, fue “trans-humano” con relación al hombre medieval, porque trascendió los límites del espacio europeo y conquistó el orbe entero, y se proveyó de dispositivos con los cuales pudo posar sus ojos sobre el cielo situado más allá del cielo, y fue “post – humano” con relación al hombre del medievo, porque perteneció a una nueva época, denominada hoy como “Moderna”. En síntesis, si tal es la perspectiva, entonces, nada ha cambiado; la aventura no se detiene; cualquiera que sea el camino tomado siempre será humano. En este punto, la postura “trans-humana” sobresale por su radicalismo. No hay cambio de dirección o elección de un camino, estamos en medio de una ruptura o instalados sobre un abismo.

La tercera sospecha es propiamente literaria. ¿Se corresponde la metáfora del caminante con la realidad de la “etnia” occidental? El principal problema para responder a esta pregunta está en que, justamente, el “humanismo” no se reconoce como la esencia de la “etnia” sino como el “error” de la “etnia”. ¿Tiene correlato este fenómeno entre las demás etnias del mundo? ¿Están los árabes o los chinos avergonzados por sus creencias? ¿Algún antropólogo ha documentado la existencia de algo semejante “al pensamiento crítico”, por fuera de Occidente? Si llamamos nihilismo a la falta de identidad étnica, ¿podemos decir que el nihilismo es la esencia de Occidente? ¿Es el nihilismo un fenómeno susceptible de ser caracterizado a través de la imagen del camino? Si como dice Derrida, la esencia de Occidente es la filosofía, o sea, el pensamiento del ser y de la verdad, y, además, resulta que la filosofía es impotente, ¿habría necesidad de dos metáforas, una de las cuales sería la del camino y su caminante, diferente a la otra, a la filosófica, que es la



esencial? ¿Cuál sería esa imagen o metáfora? Acaso el *mito de la caverna*, pero, siendo así, ¿cómo introducir allí, lo histórico?

## ARENDRT: EL MÉTODO Y LA HUELLA

A juicio de Hannah Arendt, la teoría política occidental se erigió sobre el modelo de pensamiento propuesto por Platón en *el mito de la caverna*, al inicio del libro VII de su *República*. En el entender de Martin Heidegger, la metafísica nace con la *alegoría de la caverna*. En opinión de Arendt, la forma platónica de pensar la política se acabó cuando Marx invitó a los filósofos, en particular, y a los hombres, en general, a transformar el mundo, en lugar de ocuparse de interpretarlo. En el pensar de Heidegger, la manera metafísica de tratar con el ente fue el rasgo distintivo de Occidente, motivo de su grandeza. Arendt contempla su tiempo y encuentra un mundo sombrío: Occidente no sabe ya vivir la vida del espíritu; olvidó practicar lo “étnico” como lo que es, un juego sagrado. Heidegger padeció su ser alemán como derrota y causa perdida: aun el triunfo de Hitler habría significado la consumación total de la metafísica o el olvido definitivo del ser en manos de la técnica. En tiempos de oscuridad, Arendt ve la filosofía como una ocupación muy distante, entregada a lo más puro del pensamiento, despreocupada por las cuestiones fundamentales. En tiempos de indigencia, Heidegger creyó en la posibilidad de volver a empezar: los niños, como cachorros, volverían a gustar de la sangre del enemigo; en medio del nuevo sacrificio alemán emergería la ontología que configuraría de nuevo al mundo, por los próximos mil años. Por muy pocos meses, creyó que los suyos eran tiempos propicios.

Los doctores del humanismo tienen el oído entrenado en cuestiones metodológicas. Y para ellos, como todos sabemos, método (μέθοδος) es un asunto esencial para la ciencia. Personalmente interpreto lo anterior de este modo: **no** hay ciencia del hombre, por tanto, toda indicación metodológica formulada para saber acerca del “hombre” está ya desenfocada; para tratar el tema humano, lo mejor es escuchar vívidas historias u oír relatos edificantes; en el peor de los casos, exponerse a discursos “terapéuticos”. ¿Habrá mejor “objetivo general” para una investigación en ciencias humanas que el de alcanzar la salvación personal? ¿Estará mejor formulado el problema de investigación en alguna parte, que allí, en el investigador mismo, cuando éste **es** un problema, aunque no pueda articular palabra para decir en qué consiste? ¿No es la cura personal, el mejor ejemplo de fenomenología? ¿Hay otra forma de ir a la cosa misma? No lo creo. Y pese a ello, no imagino un trabajo de grado formulado en esos términos, ni siquiera en un doctorado en humanidades en una universidad franciscana. ¿Por qué razón? Sobre el particular, David Hamilton dijo lo suficiente.

¿Qué es, o, que fue el “hombre” para la tradición humanista occidental? ¿Quién tiene razón, Arendt o Heidegger? ¿Es o fue el “hombre” un actor, como propone Arendt, o un pensador, como sentencia Heidegger? ¿Cuál es la *situación* histórica de ese “hombre”? ¿Vive una crisis? ¿Está obligado a elegir entre opciones ya dadas o debe hallar nuevas posibilidades o simplemente vive en el mejor de los mundos posibles, como aseguran los “trans – humanistas”? ¿Por qué para el “hombre” de Occidente fue hasta el siglo XIX importante la filosofía y desde el siglo XVI se tornaron trascendentales, la educación y la ciencia? ¿Cómo se relacionan la filosofía, la educación y la ciencia con la acción o con el pensamiento?

Todos sabemos que “pedagogía” y “pedagogo” provienen de las voces griegas “παιδίον” que significa “niño” y “ἀγωγός” que designa la labor del “guía” o del “conductor”. De ahí proviene la falsa creencia en la educación como salvación. A cada problema social le corresponde, mecánicamente o automáticamente, su educación-solución: educación sexual, educación ambiental, educación para la paz, para la inclusión, para el uso del tiempo libre... Se nos olvida que el pedagogo era un esclavo al cual se le entregaba el niño (varón, blanco, rico y poderoso), para que fuera conducido hasta donde se encontraba el “sabio” en una técnica concreta: gramática, retórica, dialéctica, geometría, astronomía, aritmética, música y gimnasia. Olvidamos también que el verdadero educador era Homero, o con mayor propiedad, la poesía, la cual aprendían tanto en la casa como en la calle, porque la cultura de la etnia se respira, como el aire, o es nada. En un breve, pero muy ilustrativo artículo (Hamilton, 1991), se nos recuerda que la pedante ciencia consagrada a la pedagogía nace cuando la verdadera pedagogía muere, es decir, cuando la cultura occidental construye escuelas, las planea como un conjunto de celdas, se inventa la idea de “clase”, o sea, la monstruosa práctica de robar al niño de su infancia (la cual es una experiencia mágica), para entregárselo al nascente sistema educativo, como se hacía en Grecia con los jóvenes dados al Minotauro, en el laberinto, como sacrificio. Desde entonces (1509), se ponen juntos los niños de la misma edad, para que reciban simultáneamente la misma lección, esperando idénticos resultados: niños competentes, o sea, funcionales. Anticipando por centurias a la cadena de montaje, la maldecida escuela concibió la educación como un proceso productivo (currículo), al cual entra la materia tomada de la naturaleza (lo más maravilloso del universo, la infancia humana, la espiritualidad en sí misma), para ser sometida a infinidad de acciones transformadoras (once y más años de tortura, sin derecho si quiera a llorar), hasta que finalmente está listo el producto terminado: un ciudadano útil, confiable y eficiente.

Integralmente eficiente, porque la educación de calidad debe ser integral. Total. Lo cual significa en realidad que la calidad del proceso garantiza que del niño que ingresó al sistema educativo no queda nada en el adulto que salió para ingresar al sistema productivo. Integral significa que fue, incluso, moralmente intervenido. Que no hay resquicio de su ser en el cual no haya obrado con eficiencia la educación de calidad total, para todos. Por supuesto, ello es una quimera. Ahí están los sueños, los arrebatos, los impulsos y tantos otros “mecanismos de defensa” de la libertad. Si hoy en día hay hasta empresas que certifican la calidad de los procesos, todos sabemos que lo hacen en un formato cuyo papel es encasillar la vida, lo cual, por ahora, sigue siendo imposible; aunque resulta necesario reconocer los formidables logros del sistema.

Podría pensarse que con el advenimiento de la “clase” y del “currículo”, esto es, con el triunfo de la escuela, el esclavo antiguo se cobró venganza y esclavizó al niño; de este modo se hace comprensible por qué para ser médico, abogado o ingeniero el Estado exige altas condiciones y, por el contrario, para ser educador baja casi hasta el piso la vara. Como serviría para explicar por qué en medio del triunfo absoluto de la sociedad de masas anónimas y altamente productivas y calificadas, o sea, por qué en pleno auge de la segunda revolución industrial, el capitalismo, que todo lo vende, decidió hacer de la educación un bien gratuito, pero, obligatorio y para todos. No obstante, el triunfo de la “clase” y del “currículo” deja sin explicar dos asuntos esenciales: el de su propia génesis (¿por qué el aire de la poesía antigua fue reemplazado por el aire productivo de la sociedad moderna?) y el del poder adquirido por el varón blanco, rico y poderoso, merced a esta cajita (escuela), pues, en términos históricos han de ponerse juntas la escuela, los grandes descubrimientos geográficos y el inicio de la era del conocimiento, esa que instaló a la

infancia robada en el suelo lunar y que en sus traviesas manos puso los átomos para que los manipulara.

¿Nació la escuela como dispositivo para hacer del Titán humano (el niño) una suerte de bonsái, como pretenden Nietzsche y sus seguidores, digamos Foucault y Sloterdijk? La verdad es otra. Junto con la escuela nacen el Estado-Nación y las lenguas romances, lo cual significa que la pedagogía moderna responde a las necesidades de un nuevo actor político (el Estado), que debe comportarse en el concierto de las naciones como un todo organizado (Yo, Francia; o, Yo, España; o, Yo, Inglaterra), que debe, consecuentemente, manifestarse con voz propia (francés, castellano o inglés) y que, según los dictados de la época, no puede contentarse con hablar bonito o esperar que todo el oro provenga de la guerra (saqueo), sino que debe aprender a ser productivo. Y amén que los nuevos agentes hicieron gala de sí por todas partes: se apoderaron de América, África, Asia, Australia, Oceanía; pusieron sus pies de polo a polo y de Este a Oeste. Y se exhibieron de todas las formas imaginables: la vida palaciega en la corte de Rey Luis XIV, la literatura española del Siglo de Oro, la ciencia inglesa en tiempos del Leviatán, para sólo citar unos muy pocos ejemplos entre tantos logros de los estados nacionales. Así que, en medio de todo, la escuela puede pensarse en relación con un cofre, no de tesoros, como cuando se dice torpemente que la educación encierra un tesoro, sino de poderes contenidos. Algo sobrenatural, literalmente, lo cual es literariamente evocado por Giovanni Pico della Mirandola en su *Oratio de hominis dignitate*.

Después de todo, *In illo tempore* se dijo: Renacimiento y Ciencia. La primera palabra llevaba la mirada hacia el pasado, cuando la *poesía obraba* (el poder educativo de la poesía homérica y el formidable papel jugado por la lengua en el ejercicio de la actividad política). La segunda palabra fijaba la mirada en el futuro, tanto en términos temporales (la nueva época en gestación), como imaginativos (la luna vista a través del telescopio, puesta ahí, al alcance de la mano). Los profesionales del humanismo ven con toda claridad al primer filósofo nacional (Descartes) diciendo *cogito ergo sum*. Olvidan que en el Congreso Político Internacional ese *sujeto*, por decirlo así, presentó la mejor ponencia y que lo hizo en francés. En términos cognitivos demostró la superioridad de la ciencia y la Asamblea, desde entonces, hace ciencia (en Corea, Irán, China, en donde sea, la clave es ciencia); en términos de productividad demostró la superioridad del modelo industrial-capitalista, y la Asamblea, desde entonces, hace negocios internacionales. Y, en términos “humanos”, ¿qué dijo?

También sabemos todos que la palabra “método” se acuñó con los vocablos griegos μετά y ὁδός, y que éste último significa 'camino'. Como sabemos que en tiempos del Estado-Nación se identificó con lo que hizo Descartes a la hora de **recrear** el mundo, paso por paso, palabra por palabra, cosa por cosa. No obstante, se tiende a olvidar que, durante su construcción, Descartes vivió en una moral provisional, y que su investigación no lo llevaba más allá de las apariencias sensibles, sino que justamente, lo traía de regreso hacia ellas. Un doble olvido a partir del cual los profesionales del humanismo lo convierten en blanco de sus mordaces críticas.

Personalmente encuentro muy iluminador un texto de Bernardo Correa López, titulado *Entre ética y epistemología: Sartre y Bachelard, lectores de Descartes* (Correa, 1996). Lo primero que encuentro son dos orillas: una es ética; la otra, epistemológica. En medio, un lector. Mejor dicho, todos los lectores. Cuando el lector es Sartre, la lectura es ética y Descartes termina siendo usado en nombre de una reivindicación del caminante valeroso,

que, un tanto a ciegas, en medio de la más pavorosa incertidumbre, se arriesga a abrir un sendero nuevo; o sea, a hacer camino, porque, “no hay camino, se hace camino al andar”. No obstante, si el lector es Bachelard, el epistemólogo, Descartes queda condenado a la intuición, sin posibilidad de llevar a cabo una auténtica investigación científica, porque su punto de partida no estuvo en la evidencia empírica (el mundo percibido), sino en una experiencia (el instante tautológico del lugar de la enunciación: YO). Y en este caso, el de Bachelard, el camino correcto es el de la escuela. Y así, con cada lector: Husserl, Heidegger, Arendt... Yo y todo lector.

Descartes es, en consecuencia, un verdadero cruce de caminos. Se encuentra en el centro de una “X” formada por lo ético y lo epistemológico. Pero, también por la historia del “hombre”, porque por ese centro pasan lo antiguo (grecorromano-judeocristiano) y lo nuevo (europeo-“trans-humano”). Y es, ante todo, un punto de encuentro ontológico, porque el “YO” del *cogito* es el “yo” del prisionero de la caverna, cuando, liberado, puesto ahí, en la superficie, contempla al Bien en sí mismo y comprende que el Bien es el principio; y es el “yo” de las esencias en la fenomenología de Husserl; y el “yo” de la elección en Pico (una vez ha tomado cierta decisión); y el “yo” de Sartre, proyectado hacia la reconstrucción metodológica del mundo, después de haber superado su estar en *situación*; y es, en mi opinión, el “yo” de la persona (cualquiera que pertenezca a la “etnia” occidental). Un “grano”, quantum, mónada, punto, o lugar del universo, *diferente* en cada caso, porque es de cada quien (hombre o mujer), pero *idéntico*, porque es, por así decir, el mismo gen (X). De ahí la filosofía como fenómeno. Por eso Derrida fue Derrida y por eso Derrida fue invitado a un Congreso Internacional de Filosofía o de antropología filosófica. Por supuesto, algo *fundamental* había cambiado “en el mundo” cuando el pensador (eterno) se sintió sin hogar y debió recurrir a una moral provisional.

Permítaseme, teniendo cuenta lo anterior, decir algo aún más personal. Hace veinte años leí por primera vez a Hannah Arendt y desde entonces, y por muchos años, hice de su obra una especie de catecismo. Bastaba una sola idea contraria a su pensamiento para que el libro que estuviera leyendo fuera directamente de mis manos al fuego. Sin duda, una lectura de inquisidor; no obstante, una lectura a la cual le debo todo. Gracias a ella, el pensamiento de Hannah Arendt tuvo tiempo para *obrar* en mí (la poesía, como el pensamiento poético, **obra**. Bachelard lo llama crecimiento del ser; en otros casos es necesario experimentar una suerte de sanación o salvación personal). Y gracias a Arendt comprendí muchas cosas. Comprendí, por ejemplo, que yo soy Dios. Es decir, que “yo” es “Dios”. Expresado de otro modo, que el “yo” de todo pensador (*cogito*) es como el Dios pensado por el pensamiento del pensador; o sea, que el “yo” vívido de la experiencia pensante es separado, invisible, inmaterial, sin determinación, simultáneamente nada-todo, tal cual la tradición filosófica imaginó a Dios, identificando al creador con la facultad que ella llama “pensamiento puro”. Y comprendí, consecuentemente, que toda filosofía es un relato de vida, un retrato de sí mismo. Por ejemplo, ¿podría hablarse de Arendt, la persona, sin palabras como “paria”, “totalitarismo”, “mal” y sus correlatos, “república”, “perdón”, “pensamiento”, tan importantes para la pensadora? Por razones de esa índole admiro y respeto a Michel Foucault: “discurso”, “dispositivo”, “sexualidad”, “sujeto”, “homosexual”, “anormal”, “poder”, “encierro”, “terapia”, “deseo”, “liberación”. Creo, con Miller, y a pesar de Eribon, que Foucault, así, se deja leer. Ante todo, así leo a Heidegger.

La academia gusta del rigor (*mortis*, agregó yo). Toman un objeto de estudio maravilloso, por ejemplo “el lenguaje en Arendt”, y proceden a ponerlo en la mesa de disección: a un

lado las épocas (qué dice acerca del lenguaje en su tesis de grado, en *Los orígenes del totalitarismo*, en *La condición humana*, en *La vida del espíritu*; elegido un periodo, viene el análisis del texto o de los textos del periodo; u otra opción, por ejemplo, el análisis diacrónico; y una más, relacionar los análisis con posibles influencias o experiencias vitales); de otro lado, las disciplinas (desde la psicología o la sociología o la semiótica o mil opciones más); por otra arista, las metodologías (hermenéutica, fenomenología, historia de vida, y otro etcétera). Un proceder que me recuerda a la más hermosa mariposa clavada por el alfiler de la entomología, que, de algún modo también tiene clavado al entomólogo.

El método propuesto por Feyerabend no es científico (Feyerabend, 1986), pero sí es muy “humano”. ¿Cuál es? El método es **pensar**. Y como se ha dicho, la ciencia no piensa. Por eso, si a una persona se le perdió la verdad y siente la necesidad de buscarla, pues se equivoca por completo si quiere encontrarla siguiendo alguna metodología. Ahora bien, si está en posesión de la verdad y por eso **es**, pero se encuentra movido por el interés de conocer, pues a este bienaventurado cualquier camino lo conduce a Roma: computación, cuántica, neurociencias, genética, o las más peligrosas sendas de las nanotecnologías, las biotecnologías, la informática (big data, internet de las cosas) y el cognitivismo (inteligencia artificial y robótica). Si además de este estado bienaventurado de **ser**, a la persona la gobierna el interés filosófico, o sea, la mueve ese vínculo que la hace un miembro de la “etnia” occidental, por decirlo de esa manera, recordando a Derrida, pues sólo debe consagrarse a la placentera actividad de *pensar*.

Pensar dormido. Pensar mientras se sueña. Pensar en la ducha. Pensar al despertar. Pensar sorpresivamente. Pensar **con** el cuerpo. En algunos casos, pensar **prisionero**. Pensar en condición de alumno. Pensar a través de la autoridad de un Maestro. Oír nuestra voz en medio de la voz del autor que nos ha tomado, como huéspedes. Hacer de su teoría nuestro hogar. Vivir en él. Habitar su mundo, hecho con palabras. Y subir en él, de iluminación en iluminación. Siempre dando vueltas en torno al *centro* del asunto, del tema (“el amor vivo y alegre del tema”).

Claro, pensar puede ser peligroso. Pensar de manera radicalmente diferente puede significar comprar un pasaje sin retorno al país de la locura o de la muerte real, pues como sabemos, no son ajenos a la tradición los poetas y filósofos que se suicidan o se van más allá de la razón, hacia el país ignoto, llamado locura. Y pensar la naturaleza a profundidad puede incorporar a la realidad fenómenos potencialmente destructivos, como la fusión o la fisión nuclear.

## **HEIDEGGER: EL CENTRO DE GRAVEDAD**

Donde Hannah Arendt dice “acción”, Johan Huizinga dice “juego”. La anterior no es una hipótesis de trabajo, sino una estremecedora verdad *personal*. Así lo entendió Bernardo Correa López y por eso me permitió escribir mi trabajo de grado sin redactar para él siquiera un objetivo general o la formulación de un problema. Gracias a ello *Poética Política* (Ayala, 2008) no analiza dos conceptos, acción y juego, en dos libros, *La condición humana* y *Homo ludens*, sino que es la oportunidad feliz de decir sin contradecirse: “pensamiento y acción son dos cosas distintas” (Arendt) y “pensamiento y acción son lo mismo” (Heidegger). Claro, no hace falta ser experto en metodología para saber que empecé hablando de Huizinga y terminé sustituyéndolo por Heidegger; ni es

necesario un doctorado en lógica para entender que Arendt establece una dualidad (A y No A), asigna un valor a su teoría política (A) y el opuesto a la filosofía de Heidegger (No A), y que, en consecuencia, la verdad la debe tener uno de los dos, pero no los dos, si hablan, como efectivamente lo hacen, del mismo objeto, al mismo tiempo y en el mismo sentido. Y como si fuera poco, a esta falta de rigor es necesario añadir la diversidad de autores, con la cual se puso fin al bricolaje: Winicott, desde su psicoanálisis; Llinás, desde su teoría neurocientífica; Jonas, desde su pensamiento filosófico; y Bachelard, desde sus ensoñaciones poéticas. Todos puestos a decir lo mismo: hay un centro y tal centro es un cruce de caminos.

En mi opinión, Arendt y Heidegger son dos grandes representantes del humanismo “étnico-occidental”. Por eso no pensaron en términos de un camino ante el cual se abren tres opciones, sino más bien, desde Arendt, como un punto (presente) en el cual el camino ya recorrido se pierde en la obscuridad y el camino delante de nosotros, no está, con lo cual la porción de tierra (camino) se parece más a un grano (Isla); y desde Heidegger, como un camino agotado, ya recorrido, terminado ahí, en el peñasco, con lo cual las alternativas del trilema tienen más la apariencia de pasos dados en el aire, sobre un abismo; pues estamos en el borde de una nada infinita, movidos, ineluctablemente, por el devenir que nos obliga a dar el siguiente paso. En síntesis, la cuestión es nadar o volar (en el fondo, lo mismo; movimiento en un fluido). Como sea, practicar acciones (verbos) impropios de la condición humana (Arendt) o de la esencia del hombre (Heidegger). Algo imposible sin artificios (tecnología).

En *La vida del espíritu* –la más filosófica de sus obras–, Hannah Arendt polemiza por última vez con su Maestro. Allí (Arendt, 1984, p. 464-465), recuerda que Ernst Jünger llamó al desastre alemán: *el punto cero*. En el párrafo siguiente, del texto que estoy citando, Arendt afirma que Jaspers se situó del mismo modo frente a los hechos y que por eso dijo: “Vivimos llamando a unas puertas que todavía están cerradas... Lo que hoy sucede fundará y establecerá quizá algún día un mundo”. Y en el párrafo anterior, como ya anticipamos, nos presenta la voz de Heidegger: “¿Estamos situados en el mismo crepúsculo de la transformación más monstruosa que nuestro planeta haya experimentado? ¿Contemplamos la caída de una noche que anuncia un alba nueva? ¿Somos los rezagados... y al mismo tiempo los precursores del amanecer de una era totalmente diferente, la cual ya ha dejado atrás nuestras representaciones historiográficas contemporáneas de la historia”? Arendt concluye los dos párrafos con esta sentencia: “Este modo de esperanza desapareció rápidamente en la veloz reanimación económica y política alemana partiendo del *punto cero*; enfrentados con la realidad de la Alemania de Adenauer, ni Heidegger ni Jaspers explicaron jamás sistemáticamente lo que muy pronto les parecería que era una absoluta interpretación errónea de la nueva era”.

Hoy en día encuentro completamente sorprendente la reflexión de Arendt. Leo: “Este modo de esperanza...”. ¿Cuál? Tal vez las puertas de Jaspers abrían para el hombre, el nuevo reino; pero las de Heidegger conducían a “la transformación más monstruosa”, a la historia sin historia, es decir, a la historia inédita o al mañana sin tiempo o al futuro **sin** representación (historiografía), sin pasado, o sea, a **lo impensado**. ¿De qué esperanza habla Arendt? Para Heidegger, la esperanza había muerto de la mano con Hitler, muchos años antes de la derrota y de la muerte de Hitler. Por otra parte, el diálogo con Oriente, su otro recurso, su otra esperanza, aún está ahí, al alcance de la mano, pero... Continúo leyendo: “Heidegger jamás explicó su error en lo relativo a la interpretación de la nueva era”. ¿Cuál error? Para mí, Heidegger murió convencido de tener la razón. La Alemania

de Adenauer y la que siguió, que fue la de Habermas, y la que siguió, que es la de Sloterdijk, representaban para él, el fin de una manera de pensar (ontología) y la instauración de otra manera de pensar (cibernética). Y a fe que estaba en la razón.

En marzo de 1962, en California, tuvo lugar otro congreso internacional. A éste fue invitado Jacques Ellul, quien envió una colaboración titulada “*El orden tecnológico*”. Decía Ellul: “La Técnica se ha convertido en el entorno nuevo y específico en que el hombre se ve obligado a existir, al haber suplantado al antiguo entorno, es decir, el de la naturaleza” (Ellul, 2004, p. 112). Simple. Profundo. Vivimos en un entorno artificial, amoral, autónomo, autodeterminado, en crecimiento, sistémico. Preguntarse por la forma en que la tecnología afecta algún fenómeno (religión, moral, política, educación, arte, etcétera) es confesar el completo desconocimiento que se tiene de la realidad en la cual nos fue dado vivir. Ningún fenómeno es afectado por la tecnología, sino que el fenómeno está *situado en* la tecnología o se da y acontece **en** la tecnología. Y dentro de la tecnología se ha de incluir a la técnica organizacional y administrativa, en primer lugar y de manera esencial. Obvio. La cajita creció, como la maleza, y la escuela está ya por todas partes: “de cero a siempre”. La oficina, consecuencia lógica de la caja, no puede vivir ya sin programas de capacitación permanente: actualizaciones, renovaciones, inducciones, reinducciones, pausas activas, salud y seguridad en el trabajo, diplomados para todo lo existente... Y un larguísimo etcétera que ilustra –como si fuera necesario– que el Sistema Nacional de Educación es el dispositivo tecnológico por excelencia, y que la manera estatal de disponer todos los asuntos humanos en políticas públicas, planificadas, controladas, medidas a través del cumplimiento de indicadores, es *pura* tecnología. Como lo era ya en un principio, hace seis siglos, cuando la poesía cayó en manos de la tecnología. ¿Qué pasó en ese *momento* de la historia de Occidente, denominado *inicio* de la Edad Moderna, comienzo de la *Pastoral del Estado*?

Ahora bien, Ellul se equivoca por completo al creer que “antes” vivimos en un entorno “natural” y “ahora” vivimos en un entorno “tecnológico”. Jamás hemos puesto un pie sobre la naturaleza. Nuestro suelo siempre ha sido de *diferente* “naturaleza”. En otra ocasión recordé a Sloterdijk (Ayala, 2019, p. 56): “Nunca han vivido, ni podrán vivir los seres humanos en inmediatez con la naturaleza, y jamás han pisado el suelo de lo que se llama los hechos mismos”. Los seres humanos viven en esferas: “creaciones espaciales sistémico-inmunológicamente efectivas, para seres extáticos en los que opera el exterior”. “Sólo desde estas estructuras (esféricas) de inmunidad, generadoras de espacio interior, pueden los seres humanos proseguir sus procesos generacionales e impulsar sus individuaciones” y existir “como quienes realmente son”.

Palabras extrañas, ciertamente, pero con ellas tan sólo se manifiesta un verdadero lugar común para la filosofía: el hombre vive **en** el lenguaje. Dicho con palabras de Heidegger: la poesía es el origen, la poesía es instauración por la palabra y en la palabra (Heidegger, 2006, p. 102). Antes de la palabra, *nada*. El *punto cero* para la especie humana (la biológica), hablando en términos filogenéticos. Después de la palabra, pues la diversidad de etnias humanas. Cada una en su mundo, o sea, en su lenguaje materno. Para la “etnia” occidental el después fue la gramática del ser; su ontología; el lenguaje indoeuropeo en sus versiones grecorromana, germánica y eslava; el idioma de la filosofía o del pensamiento del ser y de la verdad. Eso (su lenguaje) y una forma particular de **ver**. ¿Cuál? El más formidable misterio: lo evidente, puesto ahí, como apariencia en donde aparece y se oculta el ser; lo obvio, una cosa o una casa, percibida naturalmente,

nombrada naturalmente con la palabra “cosa” o “casa”, pero completamente inaccesible al conocimiento humano.

Así que, Ellul acierta totalmente y se equivoca por completo. Vivimos rodeados de tecnología, como los peces, que se encuentran en medio del agua, o como los pájaros, cuando vuelan y están en medio del aire; pero ello es así, no porque hayamos reemplazado la naturaleza por la cibercultura, o cosa semejante, sino porque reemplazamos la palabra original por el algoritmo actual. En síntesis, antes se vivía entre palabras, ahora se vive entre algoritmos, como fruto de una práctica iniciada hace quinientos años.

¿Qué es Occidente? Una mirada. Pero, ¿no ven lo mismo, un han, un persa, un indio o un occidental? Y, ¿no ven lo mismo un occidental antiguo y uno medieval y uno moderno y uno contemporáneo? En la medida en que los hombres de la especie humana tienen lenguaje, la respuesta tiende a ser afirmativa, porque la especie biológica ve a través del lenguaje y no, a través del ojo, como tiende a creerse. En la medida en que los problemas de traducción entre etnias o de “comprensión hermenéutica” al interior de la “etnia” occidental se hacen insuperables, la respuesta tiende a ser negativa y se hace completamente negativa cuando se reconoce que tal imposibilidad es radical, insuperable; en momentos semejantes, el sujeto del intercambio cultural siente que está ante una “ontología” diferente (entre etnias) o ante un “paradigma” diferente (entre épocas), como suele decirse en estos casos (dicho rápidamente, “ontología” es una palabra que pertenece a la “etnia” occidental; de ahí la posibilidad del fenómeno denominado “Congreso Internacional de Filosofía”).

Ahora bien, esa mirada (la occidental) es una actividad, como lo son caminar o nadar; y así como al caminar el sujeto que camina se hace un caminante resistente, y al nadar uno muy hábil en flotar y fluir, amén de su espalda ancha, del mismo modo, el sujeto de la visión se hace un visionario. Lo que pasa es que, como acabo de decir, “ver un árbol” no es un acto natural, evidente, simple, rutinario... Porque “árbol” no es un ente dado, ni meramente imaginado. Un árbol o una piedra son ya grandes misterios para el “hombre”. Ni es para nada natural o evidente decir “árbol” o decir “piedra”. Para el “hombre” es absolutamente inexplicable la articulación originaria de la palabra “árbol” o de la palabra “piedra” o de cualquier palabra. Ni tiene nada de natural o de evidente asociar de manera esencial a la cosa “árbol” con la imagen mental “árbol” y, además, con la voz “árbol”, manifestada para sí o dicha para compartir con los demás miembros de la comunidad. De hecho, la forma en la cual aconteció todo lo anterior definió al “hombre”, de Occidente.

Así que, la historia de Occidente es la historia de un lenguaje, que es un ojo, que configura una mirada. Kuhn, como historiador de la ciencia, afirma: “después de descubrir el oxígeno, Lavoisier trabajó en un mundo diferente”; sin embargo, de inmediato confiesa su deseo de “evitar esa frase extraña” (Kuhn, 1986, p. 186). Porque, ¿qué puede significar que los científicos del nuevo paradigma son transportados a *otro mundo*? Como científico y hombre de la calle, Kuhn sabe que “el mundo no cambia con un cambio de paradigma”, que el mundo visto por el chino, el iraní, el coreano o el occidental es el mismo antes y después del advenimiento de una teoría como la de Einstein o la de Heisenberg y Dirac. Pero, como epistemólogo e historiador de la ciencia sabe que “después del cambio de paradigma el científico trabaja en un mundo diferente” (Kuhn, 1986, p. 190). A Kuhn, el sentido común lo frena. Sin embargo, el pensamiento del investigador, lo *mueve*. ¿Qué hacer? ¿Dar el temerario paso, contra lo evidente, y afirmar que el mundo, incluido el “hombre”, realmente cambia?



Kuhn ve al científico como a un “hombre” común y corriente, pero con lentes. Pero, si lo piensa bien, ese hombre ve realmente diferente, pues no se ve lo mismo con o sin lentes; así que, de algún modo, el científico y su mundo si están alterados, cambiados, modificados, transformados. Ahora bien, “lente” es una expresión casi literal cuando se dice que el científico ve la realidad a través de aparatos, tales como telescopios, microscopios, placas e interfaces. Pero, Kuhn la usa también en sentido metafórico, aludiendo con la palabra “lente” a la teoría **a través** de la cual el científico está viendo la realidad de su disciplina, o sea que, el entramado de conceptos nuevos que se han instalado en su cabeza lo están haciendo pensar y ver diferente. Kuhn recuerda que los científicos se ven forzados a decir que han sido “iluminados” por esa nueva forma de entender o que, en virtud a ella, se han “quitado vendas” previas (Kuhn, 1986, p. 191). Ahora bien, si nos imaginamos que los viejos físicos y químicos han muerto todos, y que los nuevos físicos y los nuevos químicos pasan todos por el nuevo dispositivo escolar (la *ciencia normal*, en general, y la universidad, en particular), en donde se les obliga a pensar y a ver en los términos fijados por la nueva teoría (antes revolucionaria, ahora normalizada), y que el mundo de objetos en los cuales viven ahora (libros, laboratorios, aparatos), han sido configurados por los conocimientos proporcionados por el nuevo paradigma, podemos obligar a Kuhn a dar el paso y afirmar, con él, que el hombre y el mundo realmente han sido transformados. Con cada época el mundo (“hombre” y “mirada”) se ha transformado.

Ahora bien, como para los profesionales del humanismo, el “hombre” nunca existió, imaginan que corrió una suerte semejante a la del éter y del flogisto. Y como viven entre teorías (paradigmas sociológicos, antropológicos, psicológicos, jurídicos, teológicos, etcétera, y todas las combinaciones posibles, sea estructuralismo sociológico, funcionalismo antropológico, y otro etcétera), imaginan que el problema es teórico y la solución, también. Imaginan que desde Nietzsche están viviendo en un centenario interregno y que hoy en día asisten a una lucha entre paradigmas: “anti – humanismo”, “post – humanismo” y “trans – humanismo”. Son como el Barón de Münchhausen que se sacó a sí mismo de un lago tirándose de sus cabellos, y terminan creyendo que algún día nacerá una frondosa y vigorosa cabellera (teoría), con la que el hombre podrá servirse como recurso, brotado de su cabeza, para salir del *punto cero* en el que se encuentra. Ni se les ocurre considerar que el “hombre” y su “mundo” han sido *radicalmente* transformados: “la transformación más monstruosa que nuestro planeta haya experimentado”.

Arendt, por el contrario, lo comprendió perfectamente: en *La condición humana* mostró cómo se ha alterado de manera profunda la “naturaleza” humana. Por eso -para sólo citar una entre muchas consecuencias-, desde finales del siglo XIX, los hombres occidentales “podemos concebir la naturaleza y la historia como sistemas de procesos” (Arendt, 1993, p. 252); o nos acostumbramos, como la física del siglo XX, a reemplazar lo terrestre-natural por lo cósmico-universal (Arendt, 1993, p. 296). Y, ante todo, por eso, los científicos (que ya son universales) mezclan rutinariamente lo que ella concibe en términos separados: el pensamiento y la acción. Porque, hacer nanotubos, alineando átomos, de manera semejante a como se traza una línea de grafito en la hoja, significa que el “hombre” está escribiendo una nueva “historia”, pues, aún no está para nada claro donde comienza la realidad de lo invisible (materia oscura, energía oscura, antimateria, partícula de Dios, etcétera) o donde termina la imaginación creativa (ilusiva) del pensamiento humano.

Personalmente, creo que las lecciones de nuestro tiempo se dejan reconocer con una claridad aún mayor, a través del pensamiento de Heidegger. ¿Cómo entender el *punto cero* como situación del “hombre” occidental? ¿Por qué es inadecuada la imagen del camino? ¿En qué medida la historia de Occidente está en relación esencial con la filosofía, en general, y con la filosofía de Platón, en particular? ¿Cuál es la relación fundamental entre palabras como “ser”, “pensar”, “verdad”, “filosofía”, “historia”, “hombre”, “occidente” y “educación”? ¿Qué pasó con el “hombre” en tiempos del primer filósofo nacional (Descartes)? ¿Por qué nació la escuela? ¿Por qué la nueva Academia (pedagogía) invadió y ahogó a la política? ¿Por qué la ciencia moderna se transfiguró en la tecnología contemporánea?

Pensemos el *momento* del origen del lenguaje indoeuropeo como “el acontecimiento” (*Ereignis*). Obra del pensamiento. Un pensar fundacional, creador, instaurador. Una gramática, una legislación, un vínculo. *Verdad* (ἀλήθεια). A ello llama Heidegger “el lenguaje es la casa del ser”. *Ab origine* la casa. El “hombre” y su “mirada”. El “hombre” capaz de ver a través del lenguaje. Un logro de la especie humana. Aunque cada etnia lo hizo a su manera. Occidente lo hizo del modo ontológico. La fórmula  $S = P$ . Donde S es “sujeto” y P es “predicado”. Y el signo es muy claro como objeto, como indicio y como señal o figura. Como *objeto* material representa algo inmaterial, a saber, una relación de identidad y diferencia, porque S es igual a P, pero S es diferente de P, por tanto, S es simultáneamente igual y diferente a P. Como *indicio* nos muestra que, si S es “sujeto”, entonces, de algún modo S está implicada en el predicado P, así que, al alterar un lado de la ecuación se altera inmediatamente el otro; lo cual recibió el nombre torpe de *responsabilidad*. Como *señal* o *figura* escrita sirve para eternizar la relación de ruptura y ligazón entre el hombre (“sujeto”) y todo lo demás (“predicado”); símbolo de la excepción y de la pertenencia (como un ombligo para recordar el cordón umbilical, o sea como una señal de la necesidad de regresar al vínculo –a ello se llamó *Religare*). En síntesis, la igualdad entre el sujeto y el predicado ocupa el lugar del fenómeno llamado pensamiento occidental. Y tal pensamiento fue la interfaz a través de la cual apareció el mundo como lo que es (P) y no es (S), y al revés.

Ahora imaginemos que el origen es como un remolino centrífugo o invertido, o sea, como un torbellino que no incorpora todo, a la manera de un agujero negro, sino que lo aleja todo, como un agujero blanco, por llamarlo de algún modo. Obviamente, a medida que pasa el tiempo se está más *salido* del vórtice, del origen, del centro... Del ojo, para decirlo sin rodeos. Llamemos a ello *metafísica* o *historia*, pues una y otra son lo mismo. Digamos que el tiempo es una unidad de medida para el *olvido*, es decir, la distancia, o sea, la historia. De ahí la metáfora del camino. También la sabiduría del ángel de Benjamin. E imaginemos que el olvido se manifiesta en la forma de una distinción entre “S” y “P”, o sea, como una imposibilidad para pensar la identidad y la diferencia juntas. Con el tiempo “S” se piensa como un sujeto que percibe a un objeto en un acto llamado percepción. Como si realmente “S” y “P” estuvieran separadas. Con el tiempo, el pensamiento se identifica con el “hombre”, y todavía más, con el sujeto cognoscente; la cosa pensada, con el ente, con la realidad puesta ahí ante la percepción humana; y el nombre con un instrumento útil para señalarla, denotarla, identificarla. De este modo, lo que inicialmente era una relación misteriosa, incomprensible, “mágica”, deviene algo habitual, ordinario, “natural”, lógico-razional y de sentido común. A ello llama Heidegger “metafísica”. También, *adaequatio intellectus et rei*. Con el tiempo, esta forma de pensar se normaliza, se institucionaliza. Y se vuelve hegemónica, pues, en el fondo, a pesar de las enormes

diferencias entre los diversos tipos de pensamiento (paradigmas), todos son formas de un único pensamiento (paradigma): lógico, racional y tradicional.

Por último, imaginemos que el *punto cero* para este origen se sintió en toda su crudeza al final de la Segunda Guerra Mundial, cuando los ejércitos de todos los colores asesinaron civiles desarmados e indefensos por millones y el ejército del vencedor puso fin a la confrontación liberando la energía contenida en núcleos atómicos (dos inamistosas cartas, firmadas por Little Boy y Fat Man). La primera, una acción con la cual el “hombre” reconocía que, para él, entre la industria cárnica y la biopolítica apenas si hay diferencias. Y, dicho sea de paso, en ese sentido, el activismo promovido por el sufrimiento animal es el correlato de la política inspirada en la tradición de los derechos humanos. La segunda, una acción elocuente a la hora de señalar que el “humanismo” (el poder de la palabra ejercido a través de los siglos por los libros canónicos, voluminosas cartas dirigidas a amigos situados a siglos de distancia) había sido sustituido:

*Dos mil quinientos años después de la obra platónica, parece ahora como si no sólo los dioses, sino también los sabios se hubieran retraído, y nos hubieran dejado del todo solos con nuestra falta de sabiduría y nuestros conocimientos a medias. Lo que nos queda en lugar del sabio, son sus escritos con su áspero brillo y su creciente oscuridad; todavía se presentan en ediciones más o menos accesibles, todavía pueden ser leídos con sólo quererlo. Su destino es permanecer en quietos estantes como cartas detenidas y que ya no serán entregadas: imágenes o espejismos de una sabiduría que ya no logra la creencia de los contemporáneos, enviada por autores de los que ya no sabremos si podrían ser nuestros amigos (Sloterdijk, 2008).*

Pero, ante todo, una acción elocuente a la hora de arrojar luz, radioactiva, sobre nuestra nueva condición:  $E=mc^2$ . Del lado del sujeto: creatividad, innovación y emprendimiento. Del lado del predicado, ideas-valores materializados a la velocidad de la tecnología disponible. En medio, la torpe manipulación de lo invisible (“nuestros conocimientos a medias”). Del antiguo signo queda nada. Como *objeto* material representa la más completa oscuridad, la más pavorosa incertidumbre: materia oscura, energía oscura, antimateria, agujeros negros y toda suerte de extrañas y sorprendentes criaturas, raíz de tantas paradojas y quebraderos de cabeza. ¿Es posible la teoría unificada? ¿Por qué la gravedad y el dominio de los asuntos humanos se rebela ante las leyes descubiertas para legislar sobre lo infinitamente pequeño o lo infinitamente grande? ¿Por qué la variable tiempo desordena las ecuaciones esenciales? Como *indicio* nos muestra que, si S es “sujeto”, entonces, de algún modo S está implicada en el predicado P, así que, al alterar un lado de la ecuación se altera inmediatamente el otro; lo cual recibió el nombre torpe de *principio de incertidumbre*. Como *señal* o *figura* escrita sirve para desacralizarlo todo. Recientemente, el 18 de abril de 2015, ochenta y tres embriones humanos fueron intervenidos para reparar y perfeccionar el genoma de sus células, en un ambicioso experimento realizado por científicos de la China. Al parecer, *Nature* y *Science*, forma sustituta, y por tanto muy leída, de la masa postal humanista condenada al olvido, se negó a publicarla por razones “deontológicas” (Ferry, 2017, p. 11).

Sloterdijk termina su reflexión con el tono propio del profesional educado en las ciencias del “hombre”:

*¿Podrá también el sótano del archivo convertirse en claro? Todo indica que archiveros y archivistas han tomado el relevo de los humanistas. Para los pocos que todavía rebuscan en los archivos, se impone la idea de que nuestra vida es la respuesta indecisa a preguntas. Preguntas que ya olvidamos dónde fueron formuladas (Sloterdijk, 2008).*

Pero, sin *duda*, la vida no puede responder a nada; ni de manera contundente, ni de forma indecisa. Podrá a lo sumo aspirar a un espacio vital del tamaño que se quiera y ocuparse en la gigantomaquia de proveérselo, sirviéndose de todos los medios posibles; o podrá querer lo imposible y obtenerlo, por ejemplo, vivir eternamente, como lo hacen las bacterias áureas. Porque, *claro* está, el poder de las palabras originales no brotó de la inquietud de una comunidad urgida por la necesidad de responder o decidir. Por eso, “todavía las cartas del humanismo pueden ser leídas con sólo quererlo”. Pero querer es un asunto de oído, pues hace falta de un oído entrenado para escuchar el tañer de las campanas, es decir, de las palabras. ¿Educación? ¡Por Dios! Si la educación nos cierra las puertas de la catedral, o sea, de la música y de la poesía. El *principio vida* nada sabe de la otra vida, de la vida eterna. Si algo dejó en *claro* la Segunda Guerra Mundial fue que para todos los involucrados *nada era sagrado*.

## **BIBLIOGRAFÍA**

ARENDDT, H. *La vida del espíritu*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

ARENDDT, H. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.

AYALA ARDILA, R. *Poética Política*. Bogotá (inédito), 2008.

AYALA ARDILA, R. *El mal. Tres lecturas consideradas desde una idea sobre la verdad*. Villavicencio: Ediciones USTA, 2019.

CORREA, B. Entre ética y epistemología: Sartre y Bachelard, lectores de Descartes. *Revista de Filosofía del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad de Zulia*, 1996, p. 173-189.

DERRIDA, J. Los fines del hombre. En DERRIDA, J. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1994, p. 145-174.

ELLUL, J. El orden tecnológico. En MITCHAM, C. y MACKEY, R. (Eds.). *Filosofía y Tecnología*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004, p. 112-153.

FERRY, L. *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Madrid: Alianza, 2017.

FEYERABEND, P. *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Madrid: Tecnos, 1986.

HAMILTON, D. Origen de los términos educativos clase y currículum. *Revista de Educación*, 1991, nº 295, p. 187-205.

HEIDEGGER, M. *Arte y Poesía*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

KUHN, T. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

SLOTERDIJK, P. *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela, 2008.

© Copyright Richard Ayala Ardila, Doryan Erik Colunge Cabrera y Revista GeoGraphos, 2020. Este artículo se distribuye bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional.



**GIECRYAL**  
GRUPO INTERDISCIPLINARIO DE  
ESTUDIOS CRÍTICOS Y DE AMÉRICA LATINA