

Voces del sentido desde la espesura del yo

Holpzafpel, Cristóbal

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Holpzafpel, C. (2023). *Voces del sentido desde la espesura del yo*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones. <https://doi.org/10.26448/ae9789566276128.89>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



VOCES DEL SENTIDO

DESDE LA ESPEURA DEL YO

CRISTOBAL HOLZAPFEL

Ariadna
ediciones

VOCES DEL SENTIDO

DESDE LA ESPESURA DEL YO

CRISTÓBAL HOLZAPFEL

Santiago de Chile, diciembre 2023

Primera edición

ISBN: 978-956-6276-12-8

Gestión editorial: Ariadna Ediciones

<http://ariadnaediciones.cl/>

<https://doi.org/10.26448/ae9789566276128.89>

Portada y diagramación interior: Matías Villa Juica.

Imagen de portada: "Odisea Canto I", pintura de Claudio Badal

Obra bajo Licencia Creative Commons



Obra postulada y/o ingresada a plataformas internacionales: Book Citation Index, ProQuest, OAPEN, ZENODO, DOAB, Digital Library of the Commons, SSOAR, Open Library (Internet Archive) HAL Archives Ouvertes (Francia); UBL (Universidad de Leipzig), Humanities Commons; Historicum.net (Alemania); Pekín University Library

Impreso en Talleres Gráficos LOM.

A Pascual

Índice

Inspiración.....	9
------------------	---

Teoría del sentido

1. Estadio metafísico del sentido.....	13
2. Alicientes y trama del sentido.....	23
3. De la variedad de fuentes dispensadoras de sentido.....	33
4. Donación y dotación de sentido.....	43
5. Sentido y conciencia ética.....	47
6. El sentido y la cuestión de la fe.....	57
7. El sentido y la muerte.....	63
8. Proyección histórica del sentido.....	69
9. Las fuentes programáticas y el progreso.....	77
10. Sentido y verdad.....	83
11. Sentido y juego.....	87
12. Sentido y valor.....	105
Sentido y trasfondo (a modo de Conclusión).....	115

Inspiración

Ilustre varón Ulises

Con tu célebre odisea

Plasmada en obra por Homero

Inspirador

De todas las generaciones humanas

Que te siguen

Sé que te han visto

De variopintos modos

Incluso dando cuenta

De la esencia y poder de la música

Como Theodor Wiesenthal Adorno

Teniendo a la vista

La escena de que se te ate al mástil de la nave

Se te vende los ojos

Que no se te obedezca

Cuando clames por ser desatado

Para no sucumbir al irresistible

Canto de las sirenas

Por mi parte y modestamente

Me inspiro en ti

Porque te veo como paradigma

De la esencia de lo humano

Como buscador de sentido

Para emprender mi propia travesía

Confianto en que escuchando

El concierto de voces del sentido

No sucumbiré

Aunque tenga que pasar entre

Escila y Caribdis

Del sinsentido

**TEORÍA
DEL
SENTIDO**

1

Estadio metafísico del sentido

1.1

Asumo aquí y en lo que sigue la concepción del ser humano como *buscador de sentido*, considerando que en todo lo que hacemos, pensamos, sentimos, recordamos, imaginamos, queremos, amamos, pensamos, e incluso hasta cuando soñamos, estamos buscándolo. Pareciera pues que en esto no hay tregua, ni siquiera cuando dormimos; justamente si nos acordamos de algún sueño de la noche anterior ya comenzamos de inmediato a preguntarnos qué sentido tiene lo que soñé, y sobre todo por lo que esconden las proyecciones simbólicas de un sueño.

Hay que tener en cuenta que, de cara a la concepción antropológica del buscador de sentido, estamos por lo pronto en la encrucijada entre teoría y praxis, entre lo que vivimos en términos de vida contemplativa o de vida activa. Y corresponde reconocer que ante todo esta búsqueda, en primer lugar, tiene marcadamente el sello de lo personal, de una búsqueda a perpetuidad en la que se encuentra cada cual y, en segundo lugar, esa búsqueda cotidiana va dándole una impronta a nuestras vivencias, deseos, sentires, elecciones, decisiones y acciones concretas, todo lo cual tiene al mismo tiempo un indesmentible carácter testimonial. En otras palabras, la búsqueda de sentido sería la que se va mostrando en el recorrido vivencial en este espacio entre nacimiento y muerte, en que nos toca vivir.

Sin embargo, si lo que sigue tiene carácter de testimonio, éste es uno muy peculiar, porque se trataría, dentro de lo posible, de evitar “lo personal”, y tal vez para no incurrir, en términos retóricos, en un ingente *argumentum ad hominem*. Así pues, de tu camino sinfín, como buscador de sentido, y siempre entonces en el plano teórico o, si es lícito decirlo, en el plano de la vida contemplativa, quieres dar testimonio, considerando, a su vez y por supuesto, que ello no reviste obligatoriedad alguna.

Como dice Eugen Fink, no sólo somos apertura, sino testigos del ser.¹ Hay pues un carácter esencial testimonial del ser humano, de cada cual, ya que, no sólo con todo lo que vemos, sentimos, queremos, sino con todo lo que pensamos o reflexionamos, damos testimonio, y no sólo de lo que “es”, de lo ente en general, sino, ante todo, de nosotros mismos.

1.2

El sentido – o lo que a lo largo de milenios se ha entendido y vivenciado como tal – remite a ojos vista a fuentes que lo dispensan – esto es, amor, amistad, saber, trabajo, poder, juego e incluso muerte. A éstas las llamamos “fuentes referenciales”, pues equivalen a los referentes universales del sentido; dicho metafóricamente, ellas son “el cielo estrellado del sentido”, y para el navegante (que somos nosotros, haciendo a cada momento la “navegación del sentido”) nos brindan orientación (y ‘orientación’ es precisamente una de las acepciones del ‘sentido’). Ya nos ocuparemos de esas acepciones, mas, por ahora adelantemos que esto es particularmente relevante desde el momento que tenemos en cuenta que, de cara a la pregunta por el sentido, cada cual puede quedar simplemente pasmado, y lo que nos permite salir de esa situación es que éste se *decanta* en fuentes, como las que mencionamos.

Entre las fuentes referenciales incluimos también la muerte. Más adelante abordaremos la razón de ser que esto tendría. Por ahora, digamos simplemente que, en general, tanto desde distintas religiones como desde la historia de filosofía se trata de diversas for-

.....
 1 Fink, Eugen, *Fenómenos fundamentales de la existencia humana*, En adelante: Fef, cap. 2, p. 26 ss. <https://www.observacionesfilosoficas.net/ fenomenosfundamentales.htm>

mas de *memento mori* (sentencia que significa: “recuerda que has de morir”), vale decir, de una concepción de la vida como preparación a la muerte, en lo que descuella particularmente Sócrates.

Las fuentes referenciales (aquella primera decantación) nos hablan a la vez de una primigenia donación de sentido. Ello equivale a un *ordo spiritualis*, el cual, si lo expresamos con apoyo en Platón, corresponde al bien, la verdad y la belleza, y *Eros*, cual “*Eros* filosófico” nos impulsa a alcanzar aquella tríada, la cúspide del mundo de ideas.

En atención a *Eros*, al menos como ideal, él se ha presentado como el manantial del que se abrevan todas las fuentes dispensadoras de sentido. Desde Platón en adelante, y en distintos momentos, se ha reconocido con regocijo y arrobamiento al Amor dentro de aquel orden espiritual – Ovidio, Dante, Novalis, Goethe, Stendhal, Hegel y, omitiendo a muchos en esta larga lista, sumemos a Jaspers, que dice:

“El amor es algo universal; hay un movimiento en nosotros al absoluto y al todo a través de la totalidad de lo concreto (dirigido al mundo objetivo y vuelto hacia nosotros mismos). En este movimiento hacia el amor al mismo tiempo todo resplandece. No hay nada que no pueda ser arrastrado en este movimiento”.²

El orden espiritual ha sido pensado y expuesto como *logos*, palabra griega que no sólo significa ‘razón’, ‘palabra’, ‘fundamento’, sino también lo que alude a nuestro tema central: ‘sentido’. Como observamos, ello es elocuente por sí mismo, en cuanto a que, si hemos de pensar el sentido, corresponde arrancar del estadio metafísico que le es propio.

Con respecto al *logos* es decidor que en el pensador por excelencia de éste, a saber, Heráclito, se distinguen claramente tres niveles en sus aforismos, y que se refieren a:

1. El de índole lógico-matemática, que es inmaterial y por eso también de orden espiritual.

.....
 2 Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, München: Piper, 185, p. 123, tr.m. En adelante PdW. / Psicología de las concepciones del mundo, Madrid: Gredos, 1967.

2. El de índole cósmico-físico-natural, que se manifiesta originariamente como fuego.
3. El de índole antropológica, puesto que define al ser humano como estando poseído por el *logos*, pudiendo éste precisamente por ello hacer filosofía y ciencia.

La relevancia del *logos* heraclíteo se capta ya a partir del primero de todos sus aforismos:

“Aun siendo este *logos* real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez”.³

Y el aforismo 50 es representativo de la propia filosofía, por cuanto nos dice relativamente al *logos* (la razón):

“cuando se escucha, no a mí, sino a la razón, es sabio convenir en que todas las cosas son una”.⁴

El *logos* de Heráclito tiene la peculiaridad de aunar la contradicción. Es una primera y última razón que reúne día y noche, salud y enfermedad, lo fuerte y lo débil.

“No entienden cómo al divergir, se converge consigo mismo: armonía propia del tender en direcciones opuestas, como la del arco y la lira” (Haf, p. 386, B 51).

Justamente por ello también, hay que precisar, es éste un *logos* inmanente:

“El cosmos, el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre-vivo, que se enciende con medida y se apaga con medida” (Haf, p. 336-337, B 30-31).

.....

3 https://www.mercaba.es/grecia/filosofia_de_heraclito.pdf

4 Heráclito, en: *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos, 1986, p. 353, B 50. En adelante: Haf

La cuestión de la inmanencia del logos es decisiva para nosotros y el tema que abordamos, puesto que si logos es también sentido, éste no necesariamente habría que buscarlo, suponerlo o situarlo en una trascendencia, como sucedería desde Platón en adelante.

Heráclito: “Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus” (Haf, p. 370, B 32).

Lo que estamos encarando aquí es la dicotomía inmanencia-trascendencia que atraviesa la historia de la filosofía, y ello en atención al sentido último de cuanto hay, del ser en su plenitud. Del pensamiento de distintos filósofos se puede columbrar en qué constelación ellos verían el sentido del ser:

1. Que el sentido es inmanente: Heráclito, Bruno, Spinoza.
2. Que el sentido es trascendente: Platón, Agustín, Tomás, y la mayoría de filósofos y teólogos cristianos.
3. Que el sentido se presenta como trascendencia inmanente: Hegel.
4. Que el sentido está abierto, es abismal y un enigma indescifrable: Jaspers, Heidegger.
5. Que no hay sentido y por lo tanto un sin-sentido o absurdo: Deleuze, Camus.

1.3

Si partimos por sumergirnos en el estadio metafísico del sentido (en contraste con otros 2, a los que ya atenderemos) es porque la pregunta *ad hoc* es de las más radicales y esenciales en la filosofía: la pregunta por el sentido del ser. Sobre todo, con apoyo en Aristóteles o en Heidegger, esta pregunta es lo que distingue a la filosofía en tanto metafísica.

En cierto modo, podemos observar que, por de pronto, ‘sentido’ equivale a algo así como ‘comprensión’. ¿Qué comprendemos cuando decimos ‘ser’? ¿Qué sentido tiene el ser?

Preguntar por el ser es preguntar pues por el sentido del ser, y junto con ello, por el de todo lo que *es*, y eso en cuanto a por qué

es algo como es y se comporta como se comporta o por qué le son propias ciertas propiedades o características.

La radicalidad de la cuestión del sentido se advierte a su vez en que inexorablemente la pregunta por el sentido deviene en la pregunta por el sentido del sentido. Es como si dijéramos – y valga la redundancia – que el sentido le da sentido a todo (esto es lo que se espera) pero también se lo tendría que dar a sí mismo, vale decir, auto-dárselo, auto-brindárselo.

Desde esta perspectiva, el sentido es comparable con el Dios aristotélico, ya que éste, por ser *causa incausada*, es también *causa sui*, causa de sí mismo, auto-causación.

Pues bien, en ello se advierte la radicalidad de la cuestión del sentido. Él está en el orden de lo primario, lo originario, y como podemos observar, más encima, nos puede elevar hasta el mismísimo supuesto Dios.

Lo que sea Dios, con todos los atributos que se le adjudican – que es creador, persona, razón, voluntad, y más allá todavía, que es amor y bien, como a su vez que actúa como providencia, como también que es padre y juez, se incluye en esta lista también el atributo de ser supremo sentido de cuanto hay.

Y, dando un paso más allá, luego viene la teología negativa del Pseudo-Dionisio con la propuesta de una vía negativa, de acuerdo con la cual, Dios sería nada de lo que hay o podemos representarnos, de tal manera que nuestras categorías, juicios, definiciones o conceptos siempre le serán inadecuados, inaplicables. Y casi un milenio más tarde otro teólogo negativo, Meister Eckart, junto con retomar la concepción de que Dios es nada y abismo, planteará que ello tiene un correlato existencial, por cuanto sólo podemos acercarnos a la divinidad, si acaso nosotros mismos nos vivenciamos como nada y abismo – razón por lo cual, podemos decir que aquí se exhibe a la vez una “vía existencial negativa”. Y nuevamente medio milenio más tarde, Schelling seguirá esta misma senda en su obra tardía *Filosofía de la revelación*.

Hasta el propio Kant, al concebir a Dios en la *Crítica de la razón pura* como incondicionalidad, dice de ésta:

“La incondicionada necesidad, que nos hace falta de modo tan indispensable como último apoyo de todas las cosas, constituye

el verdadero abismo de la razón”.⁵

Y agrega lo que sigue, poniéndolo en boca del propio Dios:
 “Existo de eternidad en eternidad, nada hay fuera de mí, excepto lo que es algo por voluntad mía, pero ¿de dónde soy?”.

Si en lo que hemos dicho están en juego un dios teológico afirmativo, como lo es el dios aristotélico (y agreguemos, agustiniano, tomasiano, cartesiano, leibniciano y hegeliano), un dios que es supremo principio, causa y fundamento, y un dios teológico negativo del Areopagita, Meister Eckart, Nicolás de Cusa, Schelling, de acuerdo con lo cual Dios es nada y abismo, el sentido comparte ambos rasgos de lo que, en definitiva, podríamos describir más ampliamente como pensar afirmativo y pensar negativo.

Relativamente a los 5 puntos esbozados más arriba en torno a la dicotomía inmanencia-trascendencia, la teología negativa es afín al punto 4 – el de considerar el sentido del ser como abertura, abismo y enigma – dado que en ella se trata de un *deus absconditus* y que es un enigma indescifrable, por cuanto, siguiendo la *via negativa*, todo lo que digamos, definamos, pensemos de Dios tenemos que dejarlo caer, a raíz de lo cual al final nos quedaríamos con una “nada de Dios”, pero en esa “nada” estaríamos por lo menos más cerca de la divinidad, considerando al mismo tiempo que, de este modo, estamos respetando su ser insondable, misterioso y enigmático, que no cuando teológico-afirmativamente hacemos un *constructo* de él, movidos tal vez por ilusiones – y obviamente sin saberlo.

Ahora bien, como se trata no solamente del supuesto de que Dios es creador, padre y juez (con lo que somos devueltos a la teología afirmativa que ha dominado en la historia), sino también sentido y, más aún, el supremo donante de sentido, volveremos sobre este tema más adelante, incluyendo también la fe, en cuanto destaca y deslumbra como el más ingente “aliciente de sentido”.

.....
 5 Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1999, A 591 – B 619.

1.4

Hay pues un estadio metafísico del sentido, en el cual éste se descubre como orientación. La dotación de sentido que a diario y en todo momento, casi sin tregua, estamos realizando, relativamente a esto y lo otro, a lo que haremos ahora, más rato, mañana y al año siguiente, patinaría o flotaría en el vacío si no asumiera su procedencia de la donación que se da en la primera decantación de las fuentes referenciales.

Sin decantación de sentido, por de pronto, en alguna fuente referencial, él no permite hacer realidad su acepción como orientación; y las fuentes referenciales que son: trabajo, saber, poder, juego, amor, amistad y muerte cumplen con creces el darnos, *donarnos*, regalarnos sentido. Acaso es ello suficiente para sentirnos realizados en cuanto al sentido. Si aquellas fuentes constituyen a la vez respuestas a este propósito, se acalla nuestro preguntar; *de facto*, esto simplemente depende de cada cual. Si hablamos de los hechos, y junto con ello, de las circunstancias que cada uno y a cada momento vivencia, esas fuentes son significativamente capaces de llenar de sentido cada segundo de nuestro diario acontecer, y justamente en cuanto *significado* y *justificación* que tiene algo o alguien, a partir de lo cual buscamos alguna *orientación*.

Pues bien, significado, justificación y orientación constituyen las tres acepciones principales del sentido y que se corresponden con respectivos estadios, esto es:

1. Estadio semántico-lingüístico del sentido al modo del significado que tiene una palabra, teniendo en cuenta que el canal del sentido es el lenguaje. Aquí él se presenta como eminentemente relacional puesto que entramos en el tejido inconmensurablemente complejo del lenguaje principalmente atendiendo a la denotación y connotación de las palabras.

2. Estado existencial, al modo de la justificación que tiene lo que sea el caso, desde cómo se comporta algo, sucede lo que está sucediendo, al fundamento de mis deliberaciones, decisiones y acciones, o de los otros. También aquí el sentido se perfila como rela-

cional, ya que la justificación que tiene lo que sea el caso, desde un hecho, un fenómeno, una situación hasta una decisión, se inserta en un entramado de variables con sus respectivos alcances y características.

Pues bien, a partir del aspecto relacional, propio tanto del significado como de la justificación, se entiende que el sentido suponga, en tercer lugar, orientación, con la que avanzamos hacia un siguiente estadio, esto es:

3. El “estadio metafísico”, que al presentarse como orientación, y que nos puede conducir hasta las ultимidades de nuestra existencia. Ya no se trata únicamente de por qué estoy realizando un postgrado, formando una familia, o que esté investigando tal cosa, sino que se hacen presente aquí las grandes preguntas filosóficas, acerca del sentido existencial último, no sólo mío, sino de la especie humana. Y sucede además con el estadio metafísico que incluso nos abrimos a un ámbito extrahumano, preguntándonos si en todo esto, que llamamos ser, cosmos, universo, hay un sentido o no.

Por otra parte, está claro que estos tres estadios interactúan, ya que sólo quien habla, dándole un significado a una palabra o concepto, justifica lo que está diciendo, tal vez traduciéndolo en una decisión, que conduce a una acción determinada, que supone también la orientación (sentido pues al modo de dirección) en pos de alcanzar algo.

Ahora bien, en el plano existencial, en el que cada cual está sumido, así como podemos encontrar un guía en las señaladas fuentes, y sentirnos colmados de sentido, sucede también, en concordancia con la situación en que nos encontramos, que experimentamos, con angustia y desazón, que se pierde.

2

Alicientes y trama del sentido

2.1

Siguiendo una metodología fenomenológica hemos partido por una primera manifestación del sentido, que es siempre también resultado, y que se plasma en fuentes que lo dispensan (las fuentes referenciales), mas es necesario pasar ahora a lo que es de orden aitiológico, es decir, ir al origen, el cual se presenta, por de pronto, como algo plural, esto es, al modo de “alicientes” que provocan a la vez una “trama del sentido” con sus respectivos nudos. Y esto lo hacemos porque las propias fuentes (y luego de las referenciales, seguirán las programáticas, ocasionales, persistentes e icónicas), no se pueden entender sin esta regresión aitiológica.

Al dirigirnos al origen del sentido (sus *alicientes*), entramos *eo ipso* en “los sentidos”, y más concretamos, somos aquí remitidos, en primer lugar, a los que llamamos órganos de los sentidos, y cómo el *sentir* se expresa a través de ellos:

Así pues, es de perogrullo que el sentido remite al sentir y, gramaticalmente hablando, corresponde al participio de éste, y su objetivación precisamente como lo sentido. Precisando, ésta es una objetivación al interior del sujeto, así como lo que atañe a la representación en general. Por ejemplo, lo sentido es el calor o el frío, que yo siento, o lo sentido es lo visto, lo oído, etc. Lo que está fuera de la esfera subjetiva es la cosa (un “algo” o un “alguien”) respecto de

la cual el único modo de relacionarme con ella es representándome-la, esto es, objetualizándola. Esto quiere decir que lo que llamamos ‘objeto’ es distinto de la ‘cosa’.

El sentido, proviniendo pues, en primer lugar, del sentir, remite a un primer *nudo de sentido*, a saber, el vínculo, que puede ser afectivo, anímico, emocional o sentimental y que tengo con algo o alguien. Luego, siguiente paso, este sentir permite una prolongación, en la medida que lo retengo, al recordarlo, relacionándose esto con un segundo nudo de sentido: el cobijo. Al retener lo sentido, en tanto lo que me vincula, y retenerlo con el recuerdo, estoy cobijado, no sólo con la persona que he conocido o con la que vivo, sino con el libro que estoy leyendo, u otros.

El recuerdo, la memoria, constituye la base de la tradición, y junto con ello, de la historia y la cultura. Ello nos distingue como especie y a tal punto que nos volcamos al remoto pasado, del cual, cuanto más hacia atrás nos vamos, solemos rescatar apenas unas señales, unos destellos en las borrascas del tiempo inmemorial. Y esto, que es de orden filogenético, también sucede en el orden ontogenético individual, porque se aplica lo mismo a la vida de cada cual.

Ahora bien, como buscadores de sentido, y justamente porque somos tales, estamos siempre, a cada momento, en proceso de ganar sentido en ciertos aspectos, y en otros, perderlo. Esta manera de ver las cosas significa no sólo un acercamiento, sino una acogida al sin-sentido. En cada fuente dispensadora de sentido, vivenciamos tanto ganancia como pérdida de sentido, así, *verbi gratiae*, en el amor o en el trabajo. Es cierto que, atendiendo a este modo de entender el sentido - y que implica que estamos a diario teniéndonoslas que enfrentar con él - le restamos el peso y la pesadumbre que suele acompañar a la vivencia del sin-sentido. Aun así, y dependiendo de cada situación, reconocemos claramente que la vivencia del sin-sentido (o, precisemos, de lo que se le aproxima) frecuentemente es dolorosa y en casos extremos, desquiciadora. Es menester aclarar también que nunca podemos tener una vivencia del sin-sentido, en términos absolutos, aunque se trate del suicida que ha perdido hasta el *vínculo* que tiene no solamente con tantas cosas, distintas de él, como con él mismo, dado que sigue aferrado a que el acto del suicidio sería el único que tiene todavía sentido. Por la contraparte, también resulta ilusorio, pretender que pudiéramos de pronto estar en plena posesión de sentido, como si estuviéramos en las “Islas de

los Bienaventurados”, ya que ello es ilusorio, y a lo más, puede abrir un espacio para el mito. Como buscadores de sentido, pues, estamos siempre a medio camino entre el sentido y el sin-sentido extremos. En ese amplio segmento se despliegan nuestras vidas.

Cabe considerar también que, así como hay fuentes dispensadoras de sentido, en general hay lo que podemos llamar “focos del sinsentido”, como la violencia, la guerra, el hambre, la desolación, y que, en la historia de la humanidad como en nuestra cotidianidad se hacen dolorosamente acuciantes.

Como decíamos, en cuanto a la *trama del sentido*, y junto con ello, en lo relativo a su nacimiento, primero está el *vínculo* que, justamente genera *cobijo*, pero éste, a su vez (tercer momento) genera *atadura*, vale decir, el sentido al mismo tiempo nos de-limita. Y resulta que esa *atadura*, con sus lindes que le son propios, puede darse al modo de un cautiverio feliz, en vistas de que, por ejemplo, estamos encantados con nuestra pareja o el trabajo que desempeñamos, pero de la delimitación, que ello supone, no escapamos nunca, salvo cuando hay ruptura, al modo de una *des-atadura*. De pronto nos llaman la atención otros trabajos, otros oficios o profesiones, y sentimos la tentación de distanciarnos o abandonar lo que hacemos, como el estudiante de Derecho que es al mismo tiempo poeta o, al menos, quiere serlo. Y así también, ciertamente, en relación al matrimonio o respecto de nuestra dedicación a cierto ámbito del saber, en cualquiera de estos casos puede suceder que el que había sido hasta ahora un cautiverio feliz, se vuelva leve o definitivamente infeliz, y entonces tendemos a desligarnos de la *atadura*, lo que equivale a que, seguramente pasando por una crisis de sentido, acabamos *des-atadando*.

Pero también sucede con el sentido que se da el *quid pro quo*, lo que se expresa en más que cambio, inter-cambio, ya que encontramos algo nuevo, y que actúa como compensación, un nuevo ámbito en el que comenzamos a desenvolvemos, un nuevo *vínculo*, *cobijo* y, cómo no, también una nueva *atadura*, que insoslayablemente esto habrá de provocar.

Y si el sentir que retengo como recuerdo, me lleva a recogerme desde lo pasado, el imaginar nos impulsa a abrir el futuro, el porvenir, en lo que interviene la fantasía y la ficción. Ello se traduce pues en que no sólo hay sentidos recordados, sino imaginados, y que, está claro, ellos todavía no son, no se concretizan.

Con todo, atendiendo a lo avanzado hasta aquí, pudiere dar la impresión de que la secuencia sentir-recordar-imaginar (que equivalen a los “alicientes del sentido”) y luego vendrán el querer y el pensar, es diacrónica y sucesiva, pero esto no necesariamente es así; si bien la diacronía no está excluida, la señalada secuencia es más bien simultánea, sincrónica. Esto significa que al sentir inicial perfectamente le acompañan el recordar, imaginar o querer. Se trata en esto, en definitiva, de una cuestión de orden metodológico, ya que la diacronía es afín a cierta didáctica del sentido, atendiendo al respectivo análisis que hay que hacer de él, de sus momentos y niveles. Esto significa a la vez que aquí la opción, que calificamos de “didáctica”, se enriela en una sucesión de discontinuidades. Pero, lo que es propiamente vivencial, vale decir, cómo en propiedad *vivimos* el sentido, expresa más bien un *continuum*, de acuerdo con el cual aquellos momentos, niveles o estadios se dan a la vez y de modo fluido.

De todos modos, hay que destacar que, si el siguiente *nudo de la trama del sentido* es la *reiteración* – que le sigue a los momentos de *vínculo*, *cobijo* y *atadura* - en ella se acentúa la diacronía, que permite ahondar en el sentido a lo largo del tiempo sucesivo, que puede ser para toda la vida y hasta la misma muerte. Sucede que *reitero*, con distintos gestos y compromisos la relación amorosa en que me encuentro, y cada vez que acudo a la universidad, empresa u organismo gubernamental, estoy *reiterando* mi trabajo; y lo mismo respecto del saber, la amistad, y otros.

Como podemos observar, al encontrar una primera relación del sentido con el sentir, recordar e imaginar, el sentido remite a nosotros mismos, como seres humanos – y habría que agregar que con ello estamos abordando un estadio del sentido, que hemos llamado ‘existencial’. Aquí el sentido opera especialmente como justificación: ¿qué justificación tiene lo que siento, recuerdo e imagino? Pero ya con la imaginación se abre otro alcance del sentido, a saber, como orientación, máxime cuando a lo que siento, recuerdo e imagino, se acopla el querer, y junto con ello, la voluntad.

A la vez, en este punto tiene lugar un salto que va del estadio existencial al estadio metafísico del sentido, considerando que, el sentido en cuanto orientación, nos puede conducir hasta las ultimi-dades de nuestra existencia.

Ahora bien, es cierto que la actividad primordial de la razón, que es el pensar, se hace presente en todos los momentos del sentido, que venimos destacando, inclusive en el inicial sentir, y ello en lo que concierne a la justificación, que ya adelantábamos: ¿Por qué siento lo que siento? ¿No debería controlar más bien este sentir? ¿No es necesario acaso al menos encausarlo debidamente? Y lo mismo sucede con el recordar, imaginar y más que nada al momento de presentarse el querer, puesto que en ese punto la pregunta se agudiza en lo relativo a la justificación y justipreciación de lo que quiero, dado que con el querer ya me encuentro *ad portas* de la decisión y consiguiente acción.

El último de los *nudos de la trama del sentido* – el *sostén* - condensa todo lo anterior, con lo queremos decir que, al fin y al cabo, es el sentido (y no otra cosa) lo que nos *sostiene* en la existencia. En la mentada condensación se hacen presente entonces el sentir, recordar, imaginar, querer, como a su vez los estadios semántico-lingüístico, existencial y metafísico del sentido, con sus respectivas acepciones de significado, justificación y orientación.

2.2

Si ya hacíamos notar un punto inquietante, y que debe ser motivo de hondas preocupaciones: que siguiendo la secuencia ascendente de sentir-recordar-imaginar-querer, llegado al pensar, éste es de tal poder que actúa al modo de la justificación que le corresponde a cada uno de esos momentos anteriores, y más precisamente, en cuanto a la justificación que tendría lo que sentimos, recordamos, imaginamos, queremos, y sumémosle a esto también, la justificación que tendría lo que decidimos a partir de todo ello, y finalmente hasta la propia acción que emprenderíamos.

Lo anterior trae consigo, ni más ni menos, que una cuestión de poder: la razón y su actividad más propia que es el pensar, en cierto modo, se apodera y se adueña del sentido – lo que, visto desde el largo camino de la venerable tradición, ya estaría implícito en la psicagogía que implica el mito platónico de las almas aladas, presididas por el auriga racional.

De lo anterior se sigue que la razón se ha empoderado de los tres estadios del sentido: semántico-lingüístico, existencial y metafísico, y por lo tanto del sentido en tanto significado, justificación y orientación.

Y si reconocemos a Nietzsche como “filósofo de la vida” como el filósofo que se propone rescatar la vida, en vistas de la negación vital que ha tenido lugar bajo el dominio de la metafísica platónico-cristiana, en que ha sucedido que ya desde la razón o la fe, hemos asistido a una singular minusvaloración del cuerpo, de la materia, y hasta del propio planeta Tierra (tengamos presente que el séptimo sello del Zarathustra es el de la vuelta a la Tierra) esto concierne patentemente a la cuestión del sentido, atendiendo a todo lo que hemos venido diciendo.

Vistas las cosas así, el propósito que acompaña a esta concepción del ser humano como buscador de sentido es en términos de recuperación del sentido, y en rigor, de *los* sentidos que provienen del sentir y toda la secuencia que le sigue.

Con todo, cabe decir que por cierto es a la razón a quien le corresponde tomar decisiones y desbrozar un camino a seguir en la cotidianidad, la historia y, en definitiva, en la vida. Es así como, en lo fundamental, la psicagogia no la ponemos aquí en duda. De lo que se trata entonces es de que el animal racional (que a la vez somos) preste mayor atención y escucha a los otros alicientes del sentido.

En ello hace su gala un nuevo personaje que, en verdad, hay que reconocer como el protagonista (desplazando a la razón que se presentaba hasta ahora con el aparente papel protagónico). ¿Y quién es este “nuevo” personaje? Pues simplemente el *yo*. Si se trata, por ejemplo, en el orden del discurso, de cómo éste se ordena en función de quién tiene la última palabra, como plantea Roland Barthes, y a consecuencia de ello se organiza jerárquicamente la sociedad,⁶ diríamos que hay que reconocerle al *yo* ser precisamente el depositario de la última palabra.

Ahora bien, por supuesto que aquí viene al caso la pregunta acuciante acerca de qué o quién es el *yo*.

Habría que decir, como introducción a la tentativa de una respuesta - que, sin duda, da lugar a una obra mayor - el *yo* es ante todo conciencia, porque es captación, percatarse, darse cuenta. Y, con esto, entramos en el terreno de lo que se llama “conciencia

6 Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso*, México: Siglo XXI, 1989, p. 118.

psicológica” que, aquí (y en otros lugares) preferimos llamar “conciencia como apertura”.

El yo es pues un yo consciente.

Arrimándonos a Freud, el yo consciente está en una tensión y, en cierto modo, tiene que mediar entre el *superyó* y el *ello*, y como en distintas situaciones y a lo largo de la vida, nos determina más fuertemente uno que otro.

Dado que el yo es también vigía, es bastante sumiso a dejarse imponer por los dictámenes del superyó, pero en lo que toca al ello, ahí es muy estricto, no dejando pasar ciertas representaciones traumáticas que pudieran desequilibrarnos.

Interesante es acotar que – y digámoslo así, simplemente – el arte es fundacional. Heidegger reconoce esto en la poesía y en un parejo “pensar poético”, *dichterisches Denken*. Y esto lo decimos en relación a como esa estructura tectónica del yo se anticipa una y otra vez, y desde hace miles de años, en la religión, en la literatura y en todas las formas de arte. Sobran los personajes literarios y textos religiosos que expresan marcadamente la presencia y determinación del superyó o del ello, y cómo, en tantos casos, el yo acaba sucumbiendo, sustrayéndose, anegándose bajo la fuerza arrolladora de uno u otro extremo, de la ley o el instinto y el deseo.

Pero, se suma además a esto que la conciencia es doble, ya que es conciencia psicológica y ética. A la última prefiero llamarla “conciencia como orientación”, pues el papel primordial que le cabe a la conciencia ética es orientarnos en la vida.

También aquí nos topamos con una cuestión asaz interesante y que corresponde a la diferencia entre ambas, que se plasma fuertemente en el idioma alemán, en lo que atañe al hecho de que haya dos palabras para referirse a una y otra conciencia: *Bewusstsein*, para la de orden psicológico, y *Gewissen*, para la de orden ético, si bien en la raíz de ambas se mantiene el ‘saber’, *Wissen*, así como el *scire* latino o el *eidēnai* griego. Y esto nos invita a la pregunta inquietante, si acaso el “fenómeno” de que hablamos, la conciencia, es uno, o es como la cabeza bifronte de Jano.

El yo es entonces conciencia, como apertura y orientación, el que media entre ello y superyó.

Sin embargo, al decir las cosas así, tengamos presente que el yo – por supuesto – no es únicamente mediación, sino, a la vez, el que gobierna, pese a que, nada le asegura una permanencia garantizada

o certificada, ya que, en términos políticos, esta suerte de rey (y por lo tanto hablamos de monarquía) puede ser derrocado, y a veces por quien de entrada ya se presenta como tirano, o que a la larga se convertirá en uno tal: el ello.

Pero también, ese desplazamiento del poder, suele venir del superyó. Históricamente esto está representado por la guerra de las investiduras, en lo que está en juego una cuestión de prelación: ¿quién tiene más poder: el rey o el papa? Y estos últimos, como la iglesia, y la religión en general, han interpretado “magníficamente”, de modo fascinante y espeluznante a la vez, el rol del superyó.

Respecto de lo que sea el yo, hay que atender a la concepción de Nietzsche que, con apoyo en el *Zarathustra*, lo considera como una “ficción”, a lo que habría que agregar, y sin duda con ello distanciándose del filósofo de Sils-Maria, que, al decir que *es* ficticio, ello no mienta que definitivamente no *sea*, sino que su modo de ser es al modo del mito, esto es, que igual actúa y provoca efectos, como, por lo demás, ocurre con lo que llamamos ficción en general.

De alguna manera, la concepción del yo de Ricoeur viene a ser lo más próximo a una “ficción que es y actúa”, y que guarda relación con el sujeto narrativo, como la distinción entre *ídem* e *ipse*.

Es pues, en definitiva, este yo, este sujeto narrativo, novelesco y ficticio el que tiene la última palabra y el llamado a dotar de sentido a lo que sea el caso.

Más allá de todo lo dicho, hay algo que no deberíamos omitir, y que tiene que ver con que el yo singular, individual, el de cada cual, tiene la peculiaridad de ser a la vez universal.

Digámoslo con apoyo en el mito. Según el *Timeo* platónico nuestras almas individuales son manifestaciones del *anima mundi*, que fue creada por el demiurgo por encargo divino, y como el *anima mundi* comenzó a asemejarse cada vez más a los dioses, preocupados por esta situación, ellos le ordenaron al demiurgo que pusiera la enseñanza de las almas individuales (partes del *anima mundi*) en manos de ciertas deidades planetarias, como la propia Tierra, en lo que estaría la razón de nuestra caída en un mundo que se desvía y extravía sin cesar.⁷

.....
7 Platón, *Timeo*, Madrid: Gredos, 1997, 41 d, ss.

Y respecto de la concepción de esa universalidad del yo, aparte del pansiquismo aristotélico (“todo es alma”, *expressis verbis*)⁸, hay que destacar cómo, desde Fichte en adelante, y como impronta del idealismo alemán, que el principio metafísico de cuanto hay es un sujeto universal que, con Hegel posteriormente, adoptará el nombre de *Weltgeist*, espíritu universal).

Si bien, al sostener Fichte que “Si yo pienso, ello piensa por mí”, en *El destino del ser humano (Die Bestimmung des Menschen)*⁸ y se encuentra diciendo esto en el contexto de un capítulo (titulado “Duda”) que, en razón de su argumento que afirma un determinismo absoluto, para ser superado, se advierte hacia finales de la obra que los argumentos anteriores - el antedicho del determinismo, al que le sigue la “teoría representacional” del segundo capítulo (“Saber”) – se integran y validan dentro de sus respectivos territorios.

Bueno, y entonces yendo al punto: “Si yo pienso, ello piensa por mí”, esta sentencia se explica porque no somos sino unos retoños del cosmos o naturaleza en perpetuo devenir y evolución. En otras palabras, si yo pienso, es porque, de antemano, “ello” (el cosmos o naturaleza) piensa por mí, dado que esa capacidad de pensar no proviene de mí sino del cosmos (del que formo parte - aunque sea una porción infinitesimal). Y lo mismo, si hablamos del sentir y de todos las que hemos considerado como “alicientes de sentido”.

Pues bien, aquí sucede que el yo, como sujeto, o yo-universal (y Fichte es, ante todo, el *filósofo del yo*) está derramado, pero a la vez llevando una dirección en todo ello, en nuestros nervios, en los órganos y - por qué no - hasta en nuestras células.

Y reparemos nuevamente en que este yo nuestro, el de cada cual, es yo-universal, quien al proyectar sentido, resuena el eco de innumerables voces del sentido, de las que venimos hablando.

Tal vez, otro paso más allá, con apoyo en la antroposofía de Rudolf Steiner, es que, en razón de que el yo se auto-crea, estaría en una proximidad con el propio Dios.⁹

Pero hay otro aspecto del yo, cual es el tú – en lo que nuevamente descuella Steiner. Así como en el cosmos, y ya desde Empé-

8 Fichte, *El destino del hombre*, Ávila: Aguilar, 1963.

9 Steiner, Rudolf, *Filosofía de la libertad*, Buenos Aires: Edit. Antroposófica, 1999.

docles (al menos en la filosofía occidental) no habría movimiento o cambio sin polaridades, sin contrariedad, y eso, en el contexto de la doctrina de los 4 elementos, también el yo se forja con el tú – y viceversa. El *Yo y tú* de Martin Buber transita por esa senda, y después seguirán Lévinas y Ricoeur.

Podríamos decir al modo de fórmula: *cuanto más yo, tanto más tú*. Y el amor (aunque connote ilusión y ficción) es la fuente referencial de sentido que más plenamente realiza el encuentro, cercano a la fusión, entre yo y tú. Y una buena parte de la historia va acompañada por cierto clamor y pareja invocación de que éste es el manantial del sentido.

De cara a la pareja humana, el impulso amoroso va acompañando a la vez de otros aspectos, que la filosofía erótica ha abordado abundantemente, como la selección, la exclusividad, aspectos éstos que tendrían como fundamento el sentimiento de un calce perfecto, de lo que se sigue también el nexo platónico con el anhelo de eternidad (al modo del *Eros* filosófico como “anhelo de procrear en la Belleza”, es decir, en la propia idea de Belleza, que es eterna).

3

De la variedad de fuentes dispensadoras de sentido

3.1

Desde la mirada filosófica, la pregunta por el sentido permanecerá siempre abierta. El ser humano es filósofo, por naturaleza, pero por reticencia, temor o angustia, no tiene la osadía de asumirlo, y en lo que concierne a nuestro tema, llegar a preguntarse no sólo por la pregunta por el sentido, sino del *sentido del sentido*, sucede que se esquiva la pregunta, o, antes todavía, simplemente es tal la cerrazón, que la inquietud ni siquiera llega a manifestarse a flor de piel. La consecuencia de esto es que se acaba por conformarse con estas “decantaciones del sentido”: amor, etc., sabiendo entonces que, sumergiéndonos en esas fuentes – que, verdaderamente son como el lago o la montaña que deslumbra – terminan por cautivarnos, y así, hasta la muerte, a la cual incluso convertimos en un supuesto último sentido, al cual nos aferramos (y, tal vez con desesperación kierkegaardiana).

He aquí estas fuentes que se encuentran disponibles, cual dispositivos del sentido, y que a la vez nos atrapan.

El sentido parte por ser donación, algo que se da, se regala, se

dilapida, incluso a destajo, y ello se expresa en su primera decantación en las fuentes dispensadoras referenciales del sentido, las cuales se llaman precisamente así porque dan, donan, regalan, dispensan sentido. Y no olvidemos que ellas están presentes a lo largo de todas las épocas de la historia de la humanidad: saber, poder, trabajo, amor, amistad, juego, muerte. Sucede también con ellas que, apoyándonos en la tradición, hay en cada caso cierta vivencia, experiencia, hábito, costumbre que ya se ha asentado, y nosotros, cada cual, nos remitimos a ella y, por supuesto, no para adoptarla pasivamente, sino también de forma crítica, poniéndole cada uno su sello personal, en lo relativo a cómo entender cada una de esas fuentes. Esto se realiza al modo de hacer cierta selección, atendiendo a qué es lo que se me ajusta a mí y en determinadas circunstancias. De este modo, se muestra cómo a partir de la donación se despliega ahora la dotación de sentido. Por ejemplo, si se trata de la fuente referencial del amor: cómo entiendo esto, qué aspectos me motivan, respecto de cuáles disiento, y demás, y lo mismo ocurre con el trabajo, el saber o el poder.

Si, en atención a la trama del sentido con sus respectivos nudos, acontece que al *vínculo* afectivo, anímico, erótico, místico, que tenemos con algo o alguien, le sigue el *cobijo* que tengo con aquello, y a éste, insoslayablemente, la *atadura* que trae consigo – al poner esto en relación a cómo internalizamos la fuente referencial del poder, por ejemplo – es interesante que, a propósito de la pregunta por el sentido, aquella fuente te encandile, e incluso te vuelvas miope respecto de la última pregunta que - ¿acaso? - deberías preguntarte: la pregunta por el sentido que, más de fondo, es, ella misma, la pregunta por el sentido del sentido, lo cual amenaza, cual temporal, por provocar un *progressus ad infinitum*.

Pero, volviendo al punto inicial de la última cuestión, que nos planteamos: hay pues fuentes, y, aparte de “referenciales”, como referentes últimos del sentido, y que son las más universales: amor, saber, poder, trabajo, amistad, muerte (inclusive), están las programáticas, y con ello se anuncia una nueva decantación (y, por lo tanto, nos permite tener más en nuestra cercanía la cuestión del sentido y tal vez incluso “a la mano”, como algo de lo que puedes simplemente *disponer*), siendo éstas aquellas en que nuestra proyección de mundo se expresa: arte, técnica, ciencia, economía, derecho, política, religión, y, cómo no, hasta la propia filosofía, pese a que, a esta última le cabe el papel radical de poner el telón de fondo al modo

de un despejo del horizonte último de todas las cosas, y ello simplemente por preguntarse por el ser, que, si te cautiva, como pregunta, hasta que te lanzas en él, entras al mismo tiempo en un enigmático laberinto. Pues bien, como buscadores de sentido, andamos siempre en ese laberinto.

3.2

Y continuemos diciendo que, a aquellas fuentes referenciales o programáticas, se agregan fuentes ocasionales y fuentes persistentes del sentido.

Para entrar en ellas, destaquemos el nexo más próximo que se evidencia, a saber, el del sentido con lo sentido. Esto significa, por lo pronto, que hay sentido porque sentimos algo (primer aliciente), significando esto a la vez que le damos sentido a lo que vemos, oímos, palpamos, etc. En ello se hace presente a la vez el primero de los “nudos de la trama del sentido”: el vínculo que tenemos con algo con alguien.

Si consideramos al sentir, la forma primera y más básica cómo éste se presenta es el tacto, el cual en tanto tocar, nos permite un contacto con lo que sea el caso, y este tocar se presenta además en cada otro órgano de los sentidos; tocamos de diversa manera con la vista, el oído, el olfato y la cenestesia. Interesante es a este respecto que con cada uno de estos toques, esto es, con imágenes, sonidos, olores cada vez se activa el nudo originario del sentido, dado por el vínculo que se despierta con esto o lo otro.

Y luego, se agrega a lo anterior que, en la medida en que ese sentir, que se expresa en el vínculo, perdura, se mantiene en el tiempo, se presenta ahora el recordar (segundo aliciente), lo que se traduce en memoria. Y sucede a continuación que ese sentir, al modo del recordar, alcanza el nivel del sentir como sentimiento, ante todo porque perdura. Con ello pasamos al segundo nudo de la trama, vale decir, el cobijo. Lo que me vincula al mismo tiempo me cobija.

Si entráramos a considerar la variable calor y frío (lo que nos puede remitir a la teoría de los 4 elementos de Empédocles o Aristóteles), diríamos que el sentido es próximo al calor, y por esto genera cobijo.

En este punto, y con el tránsito del sentir al sentimiento, sucede a la par que pasamos de una fuente ocasional de sentido que, a nivel del vínculo, dispensa sentidos provisorios, precisamente ocasionales, a una fuente persistente de sentido.

Lo anterior nos enseña parejamente la índole procesual del sentido: éste *se hace, se va haciendo*.

En contraste con el sentimiento y el cobijo, y la intimidad que ellos guardan con las fuentes persistentes (o que se volvieron persistentes) la emoción es el *vibrato*, al modo de oscilación efímera o pasajera, próxima a vínculos que todavía no se asientan y que suponen mutación, movimiento, todo lo cual es propio de las fuentes ocasionales de sentido.

Junto con resultar muy atractivo lo que acontece con las fuentes ocasionales, que semejan algo así como un *baile por el mundo*, no deja de ser fascinante que alguna de éstas comienza a perdurar y persistir, convirtiéndose en fuente persistente de sentido.

El sentimiento es un cáliz y la emoción una vibración, uno propende a fuentes persistentes y el otro a fuentes ocasionales de sentido. Hasta el paladar, con su capacidad degustadora, está ligado a ambos tipos de fuentes, como a quien le gusta el vino y lo sigue bebiendo el resto de la vida. Desde luego, todo está atravesado por la temporalización del tiempo.

Lo que sucede entre emoción y sentimiento tal vez lo grafica la vivencia de descubrir algo, la emoción que provoca, emoción que nos puede traer alegría, contento y hasta felicidad al final – como Röntgen cuando descubre los rayos X – versus la emoción contraria del dolor, y que puede acabar en algo abismal, cuando, por ejemplo, lo que has descubierto es la infidelidad, una traición, o toda suerte de vivencias similares.

¡Qué duda cabe! Todos anhelamos las fuentes persistentes. Ni más ni menos, ellas se manifiestan al modo de asentamiento, establecimiento, solidez, todo lo cual, por cierto, le hace guiños al poder. De fondo, agreguemos, se hace presente aquí también, *y como el bajo continuo de la música barroca*, nuestro anhelo de perpetuarnos en el tiempo.

En buenas cuentas, hay que reconocer que es tal el poder y la pareja determinación ontológico-existencial de las fuentes persis-

tentes que hasta las fuentes referenciales (este cielo estrellado del sentido) podrían considerarse como una primera decantación de ellas y, recordemos, que estamos hablando de amor, saber, poder, etc.; y, más allá todavía, las fuentes persistentes abarcan territorialmente (lo que equivale a otra decantación del sentido) a lo que es pareja, matrimonio, familia, oficio.

Las fuentes persistentes que, más encima, llevan una carga de seriedad, debido muy especialmente a un ineludible compromiso con el orden, requieren ventilación, recreación, y literalmente, esparcimiento, que precisamente lo brinda el “baile de las fuentes ocasionales”. Es más, ellas permiten incluso una renovación de las fuentes persistentes porque, entre otros hay gravosos sentimientos que suelen acompañarlas: cansancio y, siguiendo toda una gradación, saturación y hastío – al final de este tramo. La frecuentemente irresistible renovación del sentido, el viento fresco que traen las fuentes ocasionales, se explica también porque hace su ingreso aquí subrepticamente la atadura (que equivale a un tercer nudo del sentido). Aunque nos cueste asumirlo, las fuentes persistentes semejan no sólo una carga, literalmente un peso que llevamos sobre nuestras espaldas, sino también una atadura, en la que latén compromisos especialmente de orden moral que incluso se extienden a nuestra condición de *citoyen*, ciudadanos. Igual la atadura señalada, con todas sus implicaciones, serias y gravosas, solemos llevarla a gusto como en cautiverio feliz – ligándose esto a la prudencia, camino de la virtud, y finalmente, sabiduría aristotélica – y esto más que nada con la proyección de realmente conseguir la conjunción, la armonía ni más ni menos que entre lo gravoso y la felicidad, siendo esta última, por supuesto, de índole kantiana, al modo de la sola felicidad que trae consigo el deber cumplido. Y ya que ha aparecido la palabra, cómo no, las fuentes persistentes, porque conviven con la moral, también con el deber. Y agreguemos – dado que también apareció la palabra ‘armonía’ – está claro, y nuevamente con apoyo en el Estagirita, que hay una armonía cósmica dada, una *harmonia mundi*, pero en el caso del ser humano, está es siempre un desafío, partiendo incluso por la propia salud.

Con todo, lo anterior nos hace ver que con las fuentes persistentes solemos entrar en crisis, dándonos ganas de desatar, y que, en casos extremos, puede llegar a significar desatar el cobijo, que le sirve de cáliz, y hasta desatar incluso el vínculo originario, primigenio.

Y ya hemos visto que, llegados a esa situación, en el mejor de

los casos, la cura se da con el abrirse a fuentes ocasionales (marcadamente emocionales) que renuevan el sentido, *lo ventilan*. Se podría decir que, desde luego, están las fuentes persistentes características y emblemáticas, que ya hemos señalado – familia, etc. – pero luego hay algo irresistiblemente cautivador en las fuentes ocasionales del sentido, por cuanto su amplitud es tal, que le es semánticamente afín la infinitud.

De hecho, con ellas nos abrimos además a las fuentes icónicas del sentido. Cualquier cosa, lo ente en general, por el sólo hecho de ser, se dispara, *con ello y desde ello*, el tren de lo simbólico: desde la ola, la montaña hasta la estrella o lo que sea angelical o demoníaco – todo esto se *iconiza*, se vuelve fuente icónica del sentido. Y esta decantación ciertamente es notable, por cuanto es de alcance universal – no pudiendo quedar nada fuera.

Y si una fuente icónica parte como fuente ocasional, se debe a que esta última, junto con el vínculo, es carta de nacimiento del sentido. Pero igual que toda otra fuente se puede volver fuente persistente, como cierto paisaje, la ciudad o el campo en que naciste y viviste tus primeros años.

Como vemos, el sentido (especialmente porque se decanta en estas fuentes icónicas) puede ser a la vez símbolo, metáfora, incluyendo en ello todas las variantes de las figuras retóricas o literarias: metonimia, sinestesia que, además son capaces de integrar la dimensión irónica, lúdica y humorística de la vida.

3.3

Con el sentido acontece pues que, en términos de un pensar afirmativo, y en la medida en que se manifiesta en “fuentes”, nos brinda justamente sentido a nuestras decisiones y quehaceres. Y, a renglón seguido, el sentido se socava, se sustrae, dando lugar a un no-sentido, en ocasiones, directamente un sin-sentido, cuando aquellas fuentes no están, al modo de un fondo que nutra nuestras proyecciones de sentido, las cuales devienen entonces en algo puramente ilusorio. Esto se hace patente cuando procedemos a una identificación y objetivación del sentido, como lo que envuelve el amor, que se presenta en la tradición, por lo demás, y particularmente desde el *Banquete* platónico en adelante, como un manantial, del

cual se abreviarían todas las demás fuentes dispensadoras de sentido. Y a tal punto pesa la identificación del sentido con el amor que, cuando éste falta o se ha perdido, experimentamos viva y dramáticamente un sin-sentido abismal. Pero, independientemente de esto, el amor como sentido se constituye a partir de su falta, como una suerte de *creatio ex nihilo*.

El sentido acusa un nexo esencial con la idea, el concepto, la palabra, la definición de algo (el sentido en cuanto significado) razón por la cual, y aunque sea de un modo básico, el sentido de esto o lo otro a veces comenzamos a rastrearlo en diccionarios, enciclopedias o en la *web*. Pero, junto con darse ese nexo con la idea, se da también con el ideal. Y el amor que, como decíamos, se hace valer en la tradición como aquel manantial, es a la vez uno de los más elevados ideales, los que, por definición, justamente suponen tareas por cumplir y acciones a realizar, careciendo entonces de toda justificación criticar los ideales por su falta de realización. La crítica que sí tiene justificación atañe a la mencionada falencia en la realización, pero no en lo que tiene que ver con lo que deberíamos hacer y que hemos incumplido.

Con el amor, a modo de ideal, sucede más encima que conlleva un carácter no sólo de ilusión sino de ficción – como lo reconociera primeramente Stendhal (Jean Marie Beyle) y luego lo destacara también Barthes. Tal vez esto explica que siempre, y en todas las épocas una y otra vez se reanuda la discusión en torno a si el amor existe o no. Aparejado con el señalado escepticismo – trayendo al tapete de la discusión la tríada sexo-erotismo-amor – se suele tender a suprimir de ella al amor, restando únicamente la sexualidad y el cortejo erótico, y expresándose ello también en un modo de habitar el mundo y relacionarnos con los otros.

Pero, tengamos presente que el estatuto ontológico de la ficción es peculiar, ya que el mito, la religión, e incluso el yo (como en Nietzsche) pueden también ser considerados como ficción, pero cabe añadir, como *ficción movilizadora*, que genera movimiento, cambio y transformación.

3.4

Si ya introducíamos el término decantación para referirnos cómo el sentido precisamente se decanta en fuentes, hay que tener en cuenta que esas fuentes son tan amplias como todo lo que reconocemos como ideales y que nos orientan en la acción. Agreguemos que lo que llamamos “valores” se cubren con los ideales, y esto se explica porque todo valor - ya sea justicia, bien, dignidad, honor – se constituye al mismo tiempo como ideal.

Con todo, al hablar de ideales, al modo de “valores”, y como acota Heidegger en *La doctrina de la verdad según Platón*, el valor corresponde a un término eminentemente moderno,¹⁰ el cual, desde el momento que se constituye, da lugar a su relativización, por cuanto nos hace estrellarnos, a poco andar, con la pregunta si acaso el valor, tal o cual, es meramente subjetivo o está sustentado y sostenido por una objetividad. Y esto significa, en relación con nuestro tema, que el valor da lugar a sentidos subjetivos u objetivos.

Por contraste con ello, en la Antigüedad griega (y en el Medievo) lo más próximo al valor es *areté*, término éste que se traduce al latín como *virtus*, virtud, lo que fundamentalmente tiene que ver con nuestra capacidad, y por ello, muy emparentado con el *agon*, que significa lo mismo, sumándosele a ello destreza y habilidad.

Independientemente de epocales asociaciones masculinas (cuando no, incluso machistas y clasistas) que conllevan estos términos, lo que nos hace ver Huizinga en su *Homo ludens* – *areté* tiene que ver con *aristós*, aristócrata, y *virtus* con *vir*, varón - la expresión moderna ‘valor’ conserva también algo de aquellas connotaciones de antaño, considerando que valor remite a valentía, coraje, fortaleza, lo que se conserva en expresiones como “hay que tener valor” para enfrentar algo (lo que nos remite particularmente a cierta filiación con la *ataraxia* estoica).

Como bien sabemos, Jaeger centra su *Paideia* en el concepto de *areté* y distingue tres grandes periodos en Grecia: el de una *areté* originaria, ligada al guerrero y una casta militar, significando primordialmente ‘valentía’, lo que se plasma especialmente en la obra de Homero; una *areté* como justicia, ligada a Hesiodo; y una *areté*

.....
10 Heidegger, *La doctrina de la verdad según Platón* /y/ Carta sobre el “humanismo”, Santiago: Edic. UCh., s.a., p. 140 ss.

como sabiduría, ligada especialmente a la filosofía ateniense.¹¹

Como lo hace Huizinga, desde su filosofía lúdica, *areté* y *virtus* se ligan con cierto tipo de juego, a saber, el juego de agon, y que por lo demás, atendiendo a que como seres humanos, somos *homo ludens*, se trata de que el juego agonal es el que ha dominado en la historia, imponiéndose sobre otros tipos de juego que podríamos jugar.¹²

Pues bien, teniendo en cuenta lo que Heidegger plantea – y que traíamos a colación más arriba – respecto de lo que sea la *areté* y la *virtus*, por decirlo así, no ha lugar a vacilaciones, o siquiera a dudas de que pudiera escurrirse algo de relativismo o subjetivismo.

Desde nuestra mirada del sentido, nuestra última disquisición nos empuja a ciertas conclusiones, y que nos hablan de que el ser humano antiguo y medieval se regía por el sentido de *areté* y *virtus*. Digamos que éste era su “manantial del sentido”. Y, para precisar, agreguemos que, en el medievo cristiano, en lo que concierne al sentido, es sobre todo la fe la que se impone y juega el rol decisivo.

Con la introducción moderna del valor, así como éste, parejamente el sentido se ha de quebrar. Más que eso, la consecuencia mayor es que el impacto que tiene en ello la teoría representacional es que, por decirlo así, se abre aquí un bocado en el que comienza a arrastrarse, cual neblina infinita, el sin-sentido.

.....
11 Jaeger, *Paideia*, México: FCE, 1957.

12 Holzapfel, Cristóbal, *La casa de Platón*, Santiago: Ariadna, 2022, p. 55 ss.

4

Donación y dotación de sentido

4.1

También hay un momento de donación en las fuentes que podemos llamar “programáticas” del sentido: arte, técnica, ciencia, derecho, economía, moral, política, religión y filosofía. Como decimos, en estas fuentes hay avances, logros, visiones, teorías, y todo un camino recorrido, el cual, al ponerse uno también a caminar por él, así como ya lo han venido haciendo nuestros antepasados, todo ello se nos presenta como lo que se nos da, como donación de sentido.

En todo caso, en relación a las fuentes programáticas, más pesa la dotación que la donación, puesto que ellas son particularmente dinámicas, se están desarrollando, en lo que despunta lo que es innovación y creación: lo que se advierte en especial en la técnica, el arte y la ciencia.

Volviendo a un contraste entre fuentes referenciales y programáticas, las primeras conllevan la impronta más bien de lo estático. Es cierto, como veíamos, en el modo personal de apropiarse y asimilar aquellas se expresa la dinámica de la dotación, pero en estas fuentes referenciales prevalece algo muy próximo a lo imperecedero, inmóvil y estático. En *Nomoi* (Leyes) en una directa remisión, plena de admiración, por el Antiguo Egipto y lo intemporal de sus modelos arquitectónicos, subraya esto Platón, sin duda en directa

relación con el viaje que emprendiera por el Reino del Nilo.¹³

Si con Jaspers o con Heidegger asumimos que nuestro ser es posibilidad, poder-ser, proyección, en verdad, lo que proyectamos en todo momento es el mundo (en tanto mundo humano, el que se despliega sobre la base del cosmos o naturaleza). Pues bien, la proyección de mundo se diversifica en las señaladas programaciones o fuentes programáticas del sentido.

Entre ellas, y a lo largo de la historia, casi nunca reina la calma, sino conflicto y enfrentamiento. Igual a veces se logran acercamientos, entendimientos, consensos que superan disensos que se arrastran del pasado. Estamos hablando de relaciones siempre en tensión entre arte y moral, ciencia y política, técnica y religión, economía y derecho, etc.

La proyección de mundo, que resulta de ello, incluso en el día a día de esta casa en que habitamos, no deja de sorprender que logre salir adelante y, si bien, pasando por momentos de graves desequilibrios, alcance nuevos equilibrios.

Aclaremos por último que si las fuentes programáticas, que estipulamos, son 9: técnica, arte, ciencia, economía, derecho, política, moral, religión y filosofía, no incluimos entre ellas, como tampoco entre las fuentes referenciales, a educación e historia, puesto que éstas son determinaciones ontológicas de fondo en las que, de por sí, estamos insertos. Por de pronto, la historia en el orden humano, es simétrica con el devenir en el orden cósmico (o mejor, es como una, o varias líneas, sobre el fondo cósmico) y en atención a la característica de lo educacional, es que las fuentes programáticas, pero también las referenciales, suponen un proceso educacional constante, particularmente en términos de aprendizaje.

En fin, la donación de sentido se da de manera distintamente pronunciada en cada uno de los tipos de fuentes, y agreguemos, en cada uno de los momentos de la trama de sentido, partiendo desde luego por el vínculo. Y si en el vínculo se da pronunciadamente la donación, lo mismo cabe decir de las fuentes ocasionales. Cuando analizamos lo que te ha ocurrido al escuchar, por primera vez, una música que te envuelve, como las *Variaciones Goldberg* de J. S. Bach, y que a la larga inducirá a que te conviertas en pianista o compositor, en ello hay pura y simplemente donación inicial, pero en la medi-

.....
13 Platón, *Leyes*, Libros I-VI, Madrid: Gredos, 1999, 656 d.

da en que ello pasó a ser fuente persistente de sentido en tu vida, ese camino musical que irás haciendo, va suponiendo paso a paso dotación de sentido. Incluso las propias *Variaciones Goldberg* las irás dotando de sentido con cada interpretación.

4.2

Ya hablamos de una suerte de apropiación del sentido por parte de la razón, y precisamente en cuanto pensar. Ello se debe al nexo inquebrantable que hay entre el pensar y lo universal. El pensamiento aristotélico nos enseña diáfano esto, atendiendo a sus “grados del saber”, precisamente porque, diríamos, el pensar inicia su acción propiamente tal al dar el salto de la imagen (singular, individual, de esto o aquello) al concepto, lo cual está en sintonía, por lo demás, con lo que sucede con la primera de las categorías del ser: la sustancia, ya que ésta se duplica en sustancia I y II. Apenas queremos decir algo de la sustancia I, como de esta manzana que está en la cesta, decimos que es justamente manzana, sustancia II, equivalente a la especie universal de las manzanas.

Similar es lo que ocurre con el vínculo, como primer nudo del sentido, pues lo que induce a que me vincule con esto o lo otro, en cuanto ello es de índole afectivo, anímico o intelectual, implica que las fuentes referenciales (universales) del sentido están interviniendo en ello.

El sentido está pues siempre en esa disyuntiva entre lo singular y lo universal, y esto nos concierne muy significativamente como buscadores de sentido. Dicho, por supuesto *grosso modo*, y de una gran pincelada, si propendemos más al arte, iremos más por el camino de las singularidades, como pintor, novelista o cineasta; si vamos con aplomo por el camino de la ciencia, iremos al unísono por el camino de la universalización.

En cierto modo, actúa aquí la dupla contar-explicar, por cuanto el contar nos lleva por el derrotero del primer camino de las singularidades, y el explicar por el segundo, de la universalización.

El propio texto presente supone una decisión inicial por el segundo camino, y que no deja de ser problemática, dado el carácter insoslayablemente testimonial de cualquier búsqueda de sentido.

Lo que estamos diciendo acusa directa relación sobre todo con diversas concepciones filosóficas del siglo XX – marcando incluso un *trend* filosófico dominante. Estamos hablando de Adorno, Foucault, Lévinas, Deleuze, Ricoeur o Derrida. En cada uno se presenta de distinta forma el giro hacia lo singular, y con ello, la propensión a entender lo que sea el sentido desde esa perspectiva. Estamos hablando de la dialéctica negativa de Adorno, de la “prosa del mundo” de *Las palabras y las cosas* de Foucault, del otro que me singulariza de Lévinas, de las singularidades rizomáticas de Deleuze, del *ipse* de Ricoeur o de la liberación del significante, enfrentando el logocentrismo de la *Gramatología* de Derrida.

5

Sentido y conciencia ética

5.1

Poniendo nuevamente de relieve el binomio donación-dotación, se pueden reconocer nítidamente los “alicientes de sentido”, vale decir: sentir, recordar, imaginar, querer, pensar. Estos se distinguen de las fuentes o los nudos de la trama de sentido. Por de pronto, digamos que, si bien las fuentes suponen un acento en lo objetivo, ya que, por decirlo así, son lo que nos ofrece el mundo humano – sobre todo atendiendo a las fuentes referenciales o programáticas, hay que precisar que, con las fuentes ocasionales, persistentes o icónicas todo comienza a teñirse de subjetividad.

Con los nudos, en cambio, sucede que, si bien son visiblemente subjetivos – tengamos presente la secuencia sincrónica o diacrónica: vínculo-cobijo- atadura-reiteración-sostén, estos son distintos de los alicientes dotantes de sentido (como ya adelantamos) porque, vienen a ser, más bien, un resultado de ellos, esto es, de la acción del sentir, querer, imaginar, pensar, etc.

Si acaso pareciera que hay un supremo aliciente de sentido, que equivaldría a la conciencia, en verdad, y como ya adelantábamos, sobre ella está el *yo*. Con todo, no deja de ser inquietante la supuesta superioridad del yo como supremo aliciente, y en definitiva, esto no solamente debido a su intrínseca espesura, ya que se está siempre debatiendo entre el ello y el superyó, sino también por ese otro pe-

cular carácter que le es propio: la ficción.

Y, por si fuera poco, se agrega más encima a la mentada complejidad de la espesura del yo, que ante todo es un yo consciente y que esta conciencia, de la que hablamos, es doble; duplicidad ésta que además habría que aquilatar en la siguiente perspectiva: que aquello que inevitablemente con apoyo en representaciones, le presenta la conciencia psicológica a la conciencia ética, es para que ésta lo juzgue, justiprecie, eventualmente lo elija, se decida (o lo rechace) y actuemos en consecuencia, como resultado final.

Se juegan aquí pues cuestiones de soberanía, lo que incluye por cierto una discusión en nosotros, en cada cual, entre todos los alicientes de sentido, y esto por supuesto cuando nuestro yo se ha asumido como comunicacional y *democrático*, y no como intransigente o monárquico. A veces, supongamos por socorrer a alguien en situación de peligro, la razón puede decir que uno no se entrometa en eso, que no se arriesgue, lo que se traduce en un *seguir de largo* (como en la leyenda del samaritano). Y es el sentir, transido a la vez por nuestra conciencia ética, al cual le presta oídos el yo, al llevarnos tal vez en esa situación a actuar, y considerando no sólo que estamos arriesgando nuestras vidas, sino en la premeditación a la acción, atendiendo incluyendo más encima a la alta probabilidad de morir en el acto. O sucede también que, en atención a una situación de esa envergadura, apelamos en fracciones de segundo a la imaginación, para ver si hubiera una solución alternativa...y otras posibilidades.

Lo decisivo es siempre el dominio y que el yo no lo pierda, como sucede, como ya decíamos, cuando ha sucumbido ante la fuerza que sobre todo *arrastra* del ello o la que se *impone* del super-yó, porque, agreguemos, cuando se ha perdido el dominio, estamos definitivamente ante un caso psiquiátrico – y ejemplos de este orden sobran en la historia, siendo lo peor al respecto: que se trata de personas que han sido caudillos de pueblos e imperios.

Estas consideraciones nos permiten reconocer los alcances de la concepción de la libertad como autodominio en Platón, cuestión que se plantea especialmente en sus obras filosófico-políticas, *República* y *Leyes*.

Como podemos barruntar, si Nietzsche introdujo el concepto de ‘gran política’, siendo ésta la política en definitiva del ser humano

que queremos, aplíquese esta gran política a cada cual; o, digámoslo mejor así: que en el más deseable de los casos esta política, que no es mera política contingente cortoplacista, se dé en cada uno, y que, a lo largo del sinuoso e innegablemente dramático derrotero de nuestras vidas, vaya conformando nuestro ser.

Viene al caso recordar que Platón, ya sea en *Politeia* o en *Nomoi* saca a relucir la correspondencia que hay entre el alma del *politês* y los estamentos sociales de la *polis*.

Y nuevamente tenemos que reiterar aquí la pregunta que ya nos hacíamos a propósito de la conciencia psicológica: ¿es que ahora, con la *mise en scène* de la conciencia ética, como ha sucedido a lo largo de la historia, la primacía, acaso autoatribuida e autoimplantada despóticamente por el yo, acaba por ser desplazada, por una efectivamente (ahora sí) suprema instancia de la conciencia ética – que corresponde a la manifestación en nosotros como superyó?

Pues no, porque hay que reconocer que el yo está una y otra vez estableciendo y restableciendo su supuesta supremacía, y literalmente, sirviéndose de la conciencia ética como un consejero (lo que nos lleva también a aquilatar el notable papel que siempre jugó el consejero en la monarquía).

¿No se desprende de todo lo que estamos diciendo, la concepción de un “yo monárquico”

Si se trata de asociaciones con formas políticas de gobierno, lo anterior no supone, en absoluto, una indivisible unión con la monarquía, dado que también podríamos estar hablando de un régimen presidencialista democrático.

Pero, igual, que el yo, como lo que dijera Freud en una de sus últimas conferencias en EEUU, sea el soberano y quien debe conducirnos, cómo no, conlleva el sabor de lo ideal, por cuanto está claro que el yo frecuentemente sucumbe a la imperiosidad del poder que le viene de “arriba” (superyó) o de “abajo” (ello).

Peculiar asunto pues, habría que decir y repetir, que este personaje, el más inmaterial y espiritual de todos, el que lisa y llanamente es ficción, pero real: el yo, sea o tenga que ser (¿siempre?) supremo aliciente de sentido.

En fin, continuando con el reconocimiento de nexos con lo que ocurre en el mundo, la historia, la cotidianidad, observemos el espectro que se descubre: ¡Qué guerra de investiduras más formida-

ble! El yo que asume (y, sobre la base de una supuesta Constitución preestablecida, que sería como el coro de la tragedia griega) que es él quien no sólo estaría llamado a tomar alguna decisión final, sobre esto o lo otro, sino, ni más ni menos, el que asesta el golpe del sentido. Y tengamos en consideración también, que siempre será como el dubitativo yo cartesiano, cuyo debut históricamente provocó algo así como lo que llamamos “modernidad”, quien, a fin de cuentas, tiene que ser comunicativo y dialogar con ministros, consejeros, sacerdotes, profesores, jueces, *y otros*: lo que se refiere a todos los otros personajes “hacia abajo”. Y entre estos, también detenta un cargo - para que quede claro de antemano - otro invitado digno de salón (*salonfähig*): la razón, el auriga racional platónico de las almas aladas.

5.2

Y ya que hablamos del coro de la tragedia griega, estamos aquí ante la presencia de la moral, de preceptos, normas y valores que, en general heredamos, como que, a poco andar en este mundo nos encontramos con un orden que es eminentemente moral, y lo es, teniendo en cuenta el origen del término, ya que proviene de *more*s: costumbres.

Digamos, a propósito de estas últimas, lo propio de ellas es asentarse, establecerse, en todo lo cual ciertamente despunta también cierto rasgo económico en las relaciones humanas. No tengo por qué preguntarme siempre, por ejemplo, si acaso cuando me encuentro con alguien *debo* saludarlo: llego y lo hago simplemente, sin cuestionarme nada al respecto, lo que trae consigo a su vez el peligro de la mecanización de lo que hacemos.¹⁴ Y este último punto corresponde relevarlo particularmente, porque ocurre, y como por cierto se da de forma abundante en la historia (y en todas las épocas) que las costumbres mecanizadas, incluso despersonalizadas, pueden incluir, por ejemplo, xenofobia, racismo, clasismo, y otros.

Pues bien ¿de dónde viene el correctivo, el enderezar, encausar la moral cuando desborda ciertos límites. Diríamos que viene de la

.....
 14 Aspectos de esta economía de las relaciones humanas, abordados por Ortega y Gasset en *El hombre y la gente*, Madrid: Revista de Occidente, 1959, p. 76.

ética, considerando el origen individual que tiene, el que se refleja en la etimología del término *ethos*, que posee al menos tres acepciones en griego: carácter, conciencia y habitar (esta última acepción muy presente en el pensamiento heideggeriano, por ejemplo, en *Construir, habitar, pensar*). Considerando la primera acepción de ‘carácter’, se trata de que el *ethos* es lo más propio de cada cual, en cierto modo, *es lo que eres*. Interesante es considerar cómo, a partir de éste, nuestro carácter, emane una conciencia (ética) que nos orienta, que nos habla y nos llama (*rufen*) – aspecto éste último del llamado (*Ruf*) que no solamente aborda Heidegger en *Ser y tiempo*, II sección, cap. 2, sino que viene de toda una vasta tradición, y que, en particular, en la historia de la filosofía, parte por Sócrates que nos cuenta de un *daimon* que le habla, y que le dice (le advierte) lo que *no* debe hacer (Platón, *Apología*). Según plantea H. Gehardus Stoker en su obra sobre la conciencia ética, el *daimon* socrático viene a ser un primer testimonio filosófico de la conciencia ética, y si los griegos dispusieron de un término, del cual proviene además nuestra palabra ‘conciencia’, a saber, *synéidesis*, éste no juega ningún papel significativo en la filosofía y literatura griegas.¹⁵

Y es este sentido del *ethos* como conciencia el que se va a imponer, partiendo por asimilarlo con la razón, al modo de una “*recta ratio*”, como en Cicerón; como *syndéresis*, ámbito divino en la conciencia de cada uno donde se escucha la *vox dei*, como en Tomás; como tribunal compuesto por el juez, el acusado, el fiscal acusador y el abogado defensor, como en la “Teoría de la virtud” (*Tugendlehre*) de Kant, siendo esta última concepción eminentemente moderna, por cuanto permite la duda, vacilación, discusión respecto de cualquier litigio de conciencia.

E incluyamos aquí también la concepción de la conciencia como el *oráculo de los grandes ideales de la humanidad* como en *El destino del ser humano* de Fichte.

Lo que estamos diciendo implica que la moral, con su supuesto orden establecido en parte sobre sesgos y prejuicios, sólo puede enmendar rumbo, en la medida en que desde el *ethos* individual de la conciencia se inicia un movimiento de cuestionamiento que a la larga conducirá a nuevos enfoques, definiciones de valores y preceptos, a raíz de lo cual inevitablemente se instaurará un nuevo orden,

.....
 15 Stoker, H. Gehardus, *Das Gewissen. Erscheinungen und Theorien* (La conciencia. Fenómenos y teorías), Bonn: Escritos de Filosofía y Sociología editados por Max Scheler, 1925, p. 10 ss.

el que por cierto estará circunscrito a la época en la que todo aquello hace su gala.

Debemos subrayar que a las distintas concepciones de la conciencia ética – las que hemos destacado y que han marcado la historia de la ética – le acompaña el presupuesto de la verdad, así partiendo por el *daimon* socrático, siguiendo con lo que se expresa como: *recta ratio, sindéresis, tribunal, oráculo, llamado*. En cada caso, y con diferentes fundamentaciones, estas concepciones acarrean consigo el supuesto de que la palabra de la conciencia dice la verdad y que, más encima es infalible. Agreguemos que, a su vez, en cada una de las aludidas concepciones entra a tallar una supuesta *otredad* que habla en nosotros: por de pronto, esto concierne a lo divino del *daimon*; la *vox dei* tomasiana; y, en lo que apunta al juez del tribunal, Kant presenta esto al modo del supuesto de que éste es “como si” fuera Dios. Si interpretamos esto, dado que Kant en la *Tugendlehre* no lo sostiene, cabe decir que requerimos de un supuesto poder absoluto en nosotros que nos oriente y nos juzgue en lo que hacemos y dejamos de hacer, porque, de lo contrario, sencillamente nos descarriamos. Esto significa que la vacilación, propia de una concepción kantiana y moderna de la conciencia, de la que hablábamos más arriba, se acaba a la hora del fallo de este tribunal en nosotros.

Como podemos observar, la *otredad* que habla en la conciencia y que dice la verdad, se perfila de manera diferenciada: en lo relativo al *daimon*, patentemente se conservan aquí resabios mitológicos que siguen estando muy presentes en Platón, y a lo largo de toda su obra, puesto que no podríamos sostener que en su pensamiento el mito (proviendo la propia filosofía del tránsito del mito al *logos*) es nada más que un recurso retórico para exponer los contenidos esenciales de su doctrina.

En cuanto a la *vox dei* tomasiana claramente se muestra el fundamento que ello tiene en la fe.

Luego en el tribunal kantiano presidido por el juez que es como-si fuera Dios, esto es indiscutiblemente de orden netamente racional, y si decimos también “ilustrado” es porque se acusan aquí ciertos vínculos con la propuesta de la “religión civil” de Rousseau, cuando no también de lo que escuchamos de Voltaire y su célebre afirmación de que *si no tuviéramos Dios, tendríamos que inventarlo*.

La impronta racional se enfatiza más todavía en el “oráculo” de Fichte, el cual lo es a la vez de la “ciudad de los fines”, proviniendo esto último nuevamente de Kant. Aquellos grandes ideales de la

humanidad Fichte los concibió como un orden universal, siendo lo que llamamos “Dios” nada más que este orden. A partir de esto, se puede entender por qué se gestara contra él una célebre acusación de ateísmo.

Desde el momento que advertimos este nexo indisoluble de la conciencia ética con la verdad, en lo que atañe al sentido, reconocemos en ello algo como del orden de saeta que éste reviste, y que nos lanza como un disparo en una dirección (sentido como orientación) como que allá está el sentido que estoy buscando, añorando, y por el que me las estoy *jugando*. Y pronto nos haremos cargo también de otra ligazón del sentido, a saber, con el juego.

En una vuelta atrás, y a una invitación a aperebirnos del conjunto de los alicientes de sentido, se trata entonces de que el yo se debate en cuanto a lo que tiene sentido y, por lo tanto, justificación, incluyendo en esto la superestructura de la moral (equivalente al superyó), y muy particularmente atendiendo también a la conciencia ética que procura una y otra vez enderezar y rectificar la moral establecida.

Y qué azorante es que el yo, esta suerte de ficción narrativa ricoeuriana, este ídem e *ipse* a la vez, lleve las riendas de un gobierno, a fin de cuentas, psicagógico en nosotros, teniendo que consultar a todas las partes: desde el sentir hasta el *ethos* de la conciencia ética.

5.3

Que haya este conjunto de alicientes nos muestra su integridad, como también de nuestro ser como buscadores de sentido. Todo habla del sentido en nosotros, y tanto de la señalada búsqueda como de reiterados encuentros: de situaciones en las que encontramos el sentido, incluso a veces después de largo tiempo, como cuando nos topamos con una persona que estamos ciertos calza con nuestro ser, o como lo que le ocurre al joven que tarda y se angustia por no encontrar su camino, a saber, el camino que seguirá a futuro y que marcará el rumbo de su vida.

Lo que sucede en tales situaciones revela el aspecto de finalidad cumplida que conlleva también el sentido, como que especialmente

tras larga búsqueda, algo cobra sentido, al modo de una confirmación. Recurriendo a los nudos de la trama, diríamos que, de la insistente reiteración diaria, y a lo largo del tiempo, finalmente algo se corrobora, y esto semeja el alcanzar una cúspide, como la sensación del que ha trepado hasta la cima de la montaña.

En verdad, hay múltiples vivencias, y que son de muy distinta índole y calado, en lo que se refiere a nuestra relación con el sentido; y ya que hablamos de calce, ajuste o convergencia (como aquella persona que calza contigo) también puede darse lo contrario: descalce, desajuste, inconvergencia, que sucede, por ejemplo, cuando se quiebra una relación, una sociedad comercial, un equipo de trabajo, o una relación que, por inconvergencia reconocida nunca siquiera comenzó.

Aclaremos que los señalados calce o descalce no se limitan a relaciones interhumanas. Si las fuentes de sentido pueden ser también icónicas, estos calces, ajustes o desajustes se pueden dar también con el paisaje, un animal o un árbol. Salta a la vista que es así cuando nos percatamos con asombro de lo “cargada de sentido” que puede ser una montaña, un lago o un río, siendo poetas, músicos y pintores quienes tal vez más plasman esto en descomunales obras. Tengamos nada más en cuenta el jardín de Monet o el Monte Santa Victoria en la obra de Cézanne.

Y así como decimos: calce o descalce, está también la vivencia del sentido que se expresa en términos de sembrar y cosechar; sucede que el sentido, en la medida en que nuestros nudos de la trama se activan, lo vamos sembrando día a día; en las más diversas áreas el sentido hay que fraguarlo, y luego, a veces, tras larga dedicación comprometida, vienen los frutos y la consiguiente cosecha.

Como podemos observar, el sentido da expresión a nuestro íntegro ser, sucediendo que nuestras vidas están siempre girando en torno al sentido.

Por otra parte, le es propia al sentido cierta notable cualidad de empuje, de acicate: así como el dios aristotélico, el motor inmóvil, el sentido es motor y mueve más que a hacer esto o lo otro, su cualidad motriz y movilizadora es tal que podría decirse que es el motor de nuestras vidas.

Por todo lo dicho, corresponde hacerse la pregunta: si acaso en esta afanosa búsqueda de sentido no hay tregua. Esta inquietante pregunta habría que responderla a lo mejor de la siguiente manera:

sucede que es tan determinante y poderosa nuestra búsqueda que requerimos de vivencias de descanso, por decirlo así, como cuando meditamos, y más que eso, ejercemos la práctica de la meditación o cuando simplemente vagabundeamos, deambulamos sin rumbo por las calles. Sucede pues que necesitamos descansar, sustraernos de la afanosa búsqueda propia de este motor del sentido. Y, sin embargo, agreguemos, que esa tregua es pasajera y suele dar sus frutos, en el alcanzar, a consecuencia de ella, sentidos más profundos o elevados.

6

El sentido y la cuestión de la fe

6.1

Todo lo dicho en este último tramo puede hacer entendible y servir como introducción a la cuestión de la fe.

Comencemos por decir, por de pronto, que esta vivencia atraviesa la vida humana, y esto es tal punto que, bien puede ser que esa vivencia no se haya hecho presente en nuestro ser, no nos haya llegado, ni siquiera tocado, pero es y ha sido tal su poder que nos obliga, y desde muy temprano, a tomar posición respecto de ella.

Si al sentido le son propias también propiedades de orden cuantitativo, como el más y el menos: algo tiene poco o mucho sentido, también otras, que pueden verse tanto de la laya del orden cuantitativo como cualitativo, como la intensidad. Si con el más y el menos los dados se cargan a lo objetivo: algo o alguien se carga o descarga de sentido, en cuanto a tener, durante un periodo, mucho sentido, pero luego, descargándose y acabar por tener poco sentido (en todo lo cual nos referimos al sentido sobre todo en cuanto justificación), con la intensidad se cargan los dados más bien al lado subjetivo – entrando en consideración si la vivencia del sentido es suficientemente intensa. Y aquí también entra a tallar la posibilidad de que algo o alguien acabe por perder sentido, porque se perdió justamente la intensidad con que se vivía aquello. Lo que sucede en este punto es que (y esto como un nuevo ejemplo de múltiples

lineamientos que se dan dentro de la constelación del sentido) el lado subjetivo (pérdida de la vivencia de la intensidad del sentido) impacta al lado objetivo – de mucho sentido que algo tenía, acabó con casi nada. Y cuando llegamos a este lugar, lo que se enciende es el revés del nudo del sentido de la reiteración, a saber, una no-iteración, y que se despliega al modo del olvido.

Relativamente a esto, cabe hacer notar que la reiteración es afín al aliciente del sentido de la memoria, y más acotadamente, del recuerdo – el que ciertamente contiene la posibilidad de su contrario: el olvido. Y esto no solamente porque, en términos estrictamente semánticos habría que reconocer la interdependencia entre recuerdo y olvido, sino porque incluso interactúan, a la manera de que el recuerdo requiere del olvido - y ciertamente el olvido no podría ser tal, si no es olvido de un recuerdo.

Pues bien, lo que mejor manifiesta la fuerza y la intensidad de la fe es la así llamada “fe del carbonero”, del que lleva el carro de carbón con la cara tiznada y se desloma por su familia, tal vez incluso por la comunidad, y es creyente, asumiendo total y cabalmente su condición marginal, sin ni siquiera cuestionarla; al contrario, el fardo ése, sobre sus espaldas, lo lleva con resignación, ajustándose de algún modo al curso implacable de la vida.

Lo que estamos diciendo es que, está sobremanera claro, que la fe tiene que ser incluida entre las fuentes referenciales del sentido, y seriamente disputarle la jerarquía al amor o al poder de ser el supremo manantial del sentido.

6.2

Pero la fe, ya sea como su sentido originario de *fides*, *pistis*, confianza, o simplemente como creencia, nos proyecta a otro mundo divino supranatural.

En este contexto entra en escena aquí el binomio donación-donación de sentido, por cuanto en verdad lo que gravita (en torno a la fe) es pura “supuesta” donación de sentido, en lo que el supremo donante es el propio Dios. Y la delicadeza de entrecomillar el término ‘supuesta’ se debe a que perfectamente podría ser que sea el pro-

pio ser humano, el creyente, el feligrés, el devoto, quien está dotando de sentido (sin saberlo) “imaginándose” una *supuesta* donación.

Esto último nos lleva a hacer el parangón con *De la esencia del cristianismo* de Feuerbach, de acuerdo con cuya obra, se trataría de convertir todo contenido teológico en contenido antropológico, y ello siempre sobre el fundamento de la fórmula, propuesta por el autor, de que simplemente Dios = Ser humano (*Gott = Mensch*), según la cual sucede a la vez que lo que sea Dios equivale a un “deseo de lo máximo” por parte del ser humano, por ejemplo, entre otros, ser omnipotente y omnisciente.¹⁶

Y, continuando con la proyección ultramundana, propia de la fe, tal vez la cuestión decisiva que se juega aquí soterradamente tiene que ver con el Absoluto. Allende este mundo me las tengo que ver con un Absoluto que, con apoyo en mi diamantina fe, es el supremo donante de sentido, lo que se traduce en expresiones como que vivo y muero en Él; yo soy únicamente en Él; Él es quien me da la vida y quien me trae la muerte; únicamente por Él soy quien soy; Él conoce íntegramente mi ser, y sólo en Él encuentro mi salvación.

Según podemos aquilatar, la fe constituye una clave fundamental para entender el sentido, y el poder que reviste.

La fe nos hace ver que el sentido reclama territorialmente para sí también su prerrogativa ontológica de ser absoluto – y que, además, únicamente desde este Absoluto, él podría ser comprendido. Y, en definitiva, es el ser humano el que tiene esta señalada necesidad. Pero esto no deja de ser problemático porque trae inevitablemente consigo que, junto con ello, se está repeliendo la posibilidad del sinsentido, cuando - agregaríamos aquí - hay que darse cuenta que ésta, la vivencia del sinsentido, es tan profundamente humana, como la vivencia del sentido.

6.3

Por otra parte, la fe no tiene por qué circunscribirse a la religión. Con sus alcances tanto de creencia como de confianza, por de pronto, se hace presente en la propia filosofía, adoptando el signifi-

16 Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, Buenos Aires: Claridad, 1941, p. 19 ss.

cado particular de la intuición, y más precisamente, de cierto palpito (y estaríamos a punto de decir: ocurrencia) en torno a dónde está la verdad que se está buscando, cuál es el “norte” del pensamiento que desenvolvemos. En lo fundamental, éste es el alcance que tiene en el pensamiento de Jaspers, desplegado en el libro que se intitula justamente *La fe filosófica*.¹⁷ Y tal vez el ingrediente más significativo que aporta la concepción jaspersiana de la fe filosófica es el reconocimiento de su índole de certeza. Algo similar encontramos en la obra *El destino del ser humano* de Fichte, en el que ya su sola división en los capítulos de “Duda”, “Saber” y “Fe” nos habla al respecto.

Es más, la fe, sobrepasando los límites de religión, teología y filosofía, se extiende hacia nuestra condición humana como ciudadanos de una nación o reino, ya que se liga de fortísima manera con la patria – y la historia de la humanidad, desde sus albores, es un espectacular testimonio de ello. El sustento de esto lo brinda el nexo que tiene la fe con las fuentes icónicas, y en el caso del patriotismo ligadas éstas a la dimensión espacial, involucrando esto no sólo lo que llamamos ‘territorio’ (que conlleva un notable grado de abstracción) sino lo que tiene que ver con la concepción aristotélica del espacio como lugar. En efecto, se trata en definitiva de una fe ligada a lugares como la cordillera, “el mar que tranquilo te baña”, lagos, ríos y paisajes que, a la vez, sacan a la luz una concepción de la constitución identitaria del ser humano que visiblemente va más allá de esta mixtura de cuerpo y alma que cada uno es, individualmente, ya que abarca también la dimensión espacial-territorial relativa a lugares.

En verdad, la fe (con estas connotaciones que vertimos aquí) se hace presente en todos los ámbitos humanos, no solamente en lo que atañe a las fuentes icónicas, sino también en las fuentes referenciales, programáticas o persistentes; inclusive en las fuentes ocasionales. Y esto quiere decir que acompaña a la vivencia del amor, de lo laboral, de lo concerniente al trabajo o al poder, como también acompaña a nuestra dedicación a arte, técnica, ciencia, economía, derecho, como también en lo relativo a familia, oficio, como ocurre con las fuentes persistentes. E incluíamos recién en esto además a las fuentes ocasionales, sobre todo cuando alguna de ellas comienza a convertirse en fuente persistente. Es así como solemos tener el palpito que esto que ocasionalmente estoy vivenciando, debería

.....
 17 Jaspers, Karl, *Der philosophische Glaube* (La fe filosófica), München: Piper, 1948, p. 14 ss. / *La fe filosófica*, Madrid: Losada, 2012.

jugármela para que persista en el tiempo y marque el rumbo de la vida venidera.

6.4

Corresponde dimensionar el aspecto de la certeza (que Jaspers destaca como propio de la fe), pues en ello radica el secreto de su fuerza. Una y otra vez se nos presentan en la historia personas al estilo de Pablo, Teresa de Jesús o Juana de Arco, que exhiben con el testimonio de sus vidas la señalada certeza incommovible. La fe semeja entonces como el único pináculo que cada cual por sí mismo está llamado a alcanzar, y eventualmente, una vez llegados allí, la invitación que acompaña a este ascenso a que cada cual puede hacerlo. Y ese pináculo, en términos del discurso, equivale a un “desde dónde” se dice algo, en este caso, la declaración de fe.

Mas, para el escéptico o el ateo, pueden haber muchos pináculos, y junto con ello, respectivos “desde dónde” discursivos que le acompañan, y cuando se dan las cosas así, nos abrimos no sólo a la diversidad sino también a una oquedad donde se hace presente el inextricable sin-sentido, aunque en general, de modo gradual, como un perder paulatinamente sentido. A su vez, esta vivencia de la diversidad únicamente es posible en la medida en que nos abrimos parejamente a fuentes ocasionales que, en algunos casos nos conducen a que la fuente persistente, a la que nos aferrábamos, se derrumbe, o ésta se mantenga con ciertos cuestionamientos y recreándola con las aludidas fuentes.

Viene al caso traer a colación aquí dos perspectivas que nos permiten percibir más ampliamente lo que concierne a la fe:

1. La de Walter Schulz que plantea que la relación que tenemos con el mundo, y esto de acuerdo con las distintas épocas que recorre la humanidad, es con respecto a un mundo hostil, suscitando esto *Weltangst*, temor al mundo, o *Weltvertrauen*, confianza en el mundo. Cuando se da lo primero, propendemos a la creación de otro mundo trascendente y supranatural, en lo que se releva desde luego el rol de las religiones, y cuando prepondera lo segundo, la confianza en el

mundo, tendemos a la immanencia, a contentarnos con este mundo dado y concreto.¹⁸

2. La de Eugen Fink que releva la muerte, como “fenómeno existencial fundamental”, como clave para entender toda religión, en lo que hace una atractiva relación con la nada, siguiendo el pensamiento heideggeriano de la muerte como “cofre de la nada”, *Schrein des Nichts*, lo que principalmente debe entenderse al modo de que la muerte es la vivencia que, en términos existenciales, corresponde a la más cercana que tenemos con la nada. Es ahí donde entran a tallar las religiones, sobre todo en términos de promesa, de que hay un más allá, de que la vida se prolonga, ya sea al estilo de una conciencia, una razón, u otro, e indefinidamente per *secula seculorum*. (Fef, ca. 10, p. 101 ss.).

.....
 18 Schulz, Walter, *Grundprobleme der Ethik* (Problemas fundamentales de la ética), Stuttgart: Neske, 1993, p. 16 ss.

7

El sentido y la muerte

7.1

Tomando en cuenta la última perspectiva de Fink y la relevancia que cobra la muerte en su análisis, debemos agregar aquí que también ella guarda una peculiarísima relación con el sentido, razón por la cual figura nada menos que entre las fuentes referenciales.

Digamos de entrada que, siguiendo con la compañía de Fink, ella nos determina a tal punto en nuestra búsqueda de sentido que, con el objeto, en definitiva, de negarla, la fe se entrega con brazos abiertos a la creencia en la inmortalidad del alma, a la que le acompañarían una suprema conciencia y razón.

Y ya veíamos que la fe está también llamada a ser el manantial del sentido, como apela a serlo también el amor.

Pero ¿y la muerte?

¿Qué pasa con esta “posibilidad de la imposibilidad”, como la posibilidad en función de la cual se ordenan todas las otras posibilidades existenciales (Heidegger). Y siguiendo por el camino del pensador de la “Selva Negra” ¿qué hay con el “ser-a-la muerte” (*Sein zum Tode*) que nos es consustancial?

Cómo no, cuando apenas nos hacemos cargo de esas preguntas, ya advertimos que hay una, tal vez inesperada, relación entre muerte y sentido. Si *somos-a-la muerte*, si vamos de camino en nues-

tras vidas - no siempre dándonos cuenta, sino más bien subrepticamente – bajo la determinación de la muerte, de que hemos de morir e - invitando también a Fink en lo relativo a la muerte - uno de los aspectos que más destacan en su análisis, es su asociación con un *plazo*, sobre el cual cae un velo de ignorancia, siendo este velo el que por impedir saber cuándo moriremos (salvo el suicida o el enfermo terminal) nos permite “hacer nuestras vidas” (Fef, p. cap. 10, 101 ss.).

En fin, sobran los testimonios filosóficos – en primerísimo lugar, Sócrates con su *meléte tanátou* (preparate para morir), Schopenhauer con su *voluntad de vivir* que se transforma en *voluntad de morir* o Nietzsche con su peculiar “muerte voluntaria” – todo ello revela a las claras el íntimo parentesco de la muerte con el sentido, y ya partiendo por Sócrates, como ya decíamos, en que se trata nada menos que de un *vivir preparándose para morir*.

7.2

Singular en ello es detenerse a pensar que muy pronto, después del descubrimiento que se le da a uno, al tener por primera vez la vivencia de que “yo soy yo”, viene posteriormente la vivencia de que hemos de morir alguna vez, que tenemos un límite, comenzando también a la par a percatarnos que todo tiene límite (y sucediendo todo esto en nosotros – y también por primera vez - al modo de una oscuridad que nos cubre íntegramente). Vivencias posteriores como la de la nada – en la más pura versión sartreana – tal vez se presenten, y si acaso lo hacen, es probable que el niño que la tuvo (que, haciendo un juego de palabras, “nadó en la nada”) ya prematuramente es un niño-filósofo.

Pero, ya que invocábamos también a Nietzsche en nuestro derrotero de las formas de *memento mori* ¿qué hay con esa, en principio, extraña concepción de una “muerte voluntaria”?

Como todo lo que corresponde al pensamiento de Nietzsche, la respuesta a esto podríamos decir que tiene una fuerza arrolladora, y ésta nos dice que la muerte voluntaria es expresión de una suprema voluntad de poder, lo que, por lo demás se condice plenamente con la pareja concepción del *amor fati*, amor al destino, llevado a tal punto, de que seas tú mismo tu propio destino, lo que quiere decir

que ni siquiera el destino podría escapar al dominio omnímodo de la voluntad de poder.

Un punto definitivamente aparte y que merece ser incluido, entre las formas señaladas de *memento mori*, y relativamente al íntimo nexo entre muerte y sentido, corresponde a los estoicos con su afirmación del suicidio. Y lo que es problemático es que el suicidio estaría en las lindes del sin-sentido. Y ciertamente ¿qué duda cabe?

¿Quién sabe cómo entrar en esa vivencia? Tal vez, dentro del paraje oscuro de la muerte, ése que ya se le aparecía al niño, en ese andar errante por esa desconocida zona nos lleva más encima a encontrarnos con el suicidio.

De cara a esa inquietud, que conduce de inmediato a iniciar un diálogo con Camus, hay que manifestar qué notable certeza de la que me apropio al darme cuenta del extraordinario encuentro de la cuestión del suicidio con el otro radical pensamiento de Camus, el del absurdo y el sinsentido. En otras palabras, lo que aquí está en juego es: ¿qué justificación tiene vivir si nada tiene sentido? E, irrumpiendo como un vendaval, entra aquí también el tema de la nada.

7-3

El convocar a Camus en este paraje en el que nos encontramos, es, en definitiva, para captar que el suicidio - o, con mucho respeto, presumiendo cierta dilucidación previa al acto ejecutorio - igual el sujeto suicida se las tiene que ver con la cuestión del sentido, y justamente, porque se da aquí una pendiente abismal al sin-sentido - lo que viene a ser como la cara oculta de la Luna.

Otro asunto, y cómo sea, es que - y digámoslo de una vez - el sinsentido puede ser también lúdico. Esto, si no lo vio primero Deleuze, fue Nietzsche el anterior. Con Huizinga, diríamos que somos esencialmente lúdicos, somos *homo ludens*, porque *podemos y, en cierto modo, nos damos el lujo de hacer lo que no tiene que transcurrir de cierta forma necesaria, ya sea por el peso de la costumbre o de cualquier otra forma gravosa que pesa sobre nuestras espaldas.*

Ahora bien, a este asunto podría tal vez responderse simple-

mente – y a modo de zanjar la cuestión – que, bien puede ser el sinsentido llevadero, porque es lúdico, y hasta nos gozamos de él – pero ello acontece en los peldaños intermedios de la escalera sinfín del llano y lozano sinsentido... el cual, en su extremo, está en intimidad con el suicidio.

En términos de una inclinación hacia el nexo entre suicidio y sentido (que, como es de esperar, no excluye cierto parejo nexo con el sinsentido), nos encontramos con la concepción del suicidio de Jaspers. En una de sus obras mayores – *Filosofía* de 1931 – él da inicio al “esclarecimiento existencial” (*Existenzerhellung*) que, en lo fundamental, tiene que ver con que el posible ser-sí-mismo (*Selbstsein*) despierte, salga a luz, se esclarezca – y esto en el contexto de su pensamiento, que se entiende justamente como “filosofía del despertar” (*erweckende Philosophie*).¹⁹

Pues bien, respecto del mentado esclarecimiento, el psiquiatra-filósofo comienza por indagar qué es el yo y la cuestión que acomete en lo que sigue se refiere precisamente al suicidio, y dado que nos movemos en los terrenos del yo, el asunto tiene que rematar en la pregunta acerca de ¿quién se suicida?

Desde luego podríamos decir, en una primera aproximación, que quien se suicida es siempre un yo particular, esto es, alguien real que habita en un aquí y ahora, y que trabaja o no, tiene una familia propia o no, que se las tiene que ver con el diario vivir, con sus favores y desfavores. El yo simplemente, como un singular universal, por el contrario, no muere ni se suicida, pero tampoco vive (a no ser que como *anima mundi*).

Sin embargo, si no hubieran vínculos sustanciales que emparentan un yo con otro, probablemente no habría ni siquiera comunicación, y mucho menos, algún entendimiento. Y este yo, por muy universal que sea, puede ser (siguiendo con el filósofo de Heidelberg): yo-cuerpo, yo-rol, yo-logro, yo-recuerdo o yo-carácter (que también lo llama ‘ser-así’ (*Sosein*)). Ello revela cómo el yo se esquematiza bajo la determinación de cuerpo-rol-logro-recuerdo-carácter, estando en todo ello a nivel del mero *Dasein*, que equivale a un “ser ahí no más” (*bloss da zu sein*). Al mismo tiempo, con estos

.....
19 Jaspers, *Philosophie I, Philosophische Weltorientierung* (Orientación filosófica mundial), München: Piper, 1994, p. 372. En adelante JPh. / *Filosofía I*, Madrid: Revista de Occidente, 1958.

esquemas (*Schemata*) nos movemos en torno a lo dado en nosotros (nuestro *Bestand*), sucediendo recién que, a partir de esta base, esta constancia, se despliega el supuesto ser-sí-mismo (que está a nivel de la *Existenz*).

Pues bien, la pregunta del filósofo oldenburgués es: ¿quién se suicida? En algunos casos es un yo-cuerpo (a causa de enfermedad, accidente, u otros), un yo-rol (cuando no hay ningún reconocimiento de los otros), un yo-logro (cuando no soportamos el fracaso, en distintos aspectos), un yo-recuerdo (cuando el trauma enquistado en nosotros nos doblega), un yo carácter (cuando tu desenfadado ser-así no resiste la sanción de una culpa); o acaso se puede suicidar también un yo-mismo, un ser-sí-mismo, lo que aproximadamente podríamos ejemplificar bajo figuras como Demócrito, Van Gogh, Stefan Zweig o Virginia Woolf, pero, en verdad, no sabemos y por consiguiente no nos podemos pronunciar al respecto.

Finalmente, nos dice el filósofo, ante un suicida (y que realizó el acto autoejecutorio) hay que guardar silencio y respecto.

8

Proyección histórica del sentido**8.1**

Como hemos podido observar, claramente entre los alicientes de sentido también se libra una cuestión de poder y gobierno. Y en razón de ello, llegamos a una suprema instancia llamada “yo”, que incluso, en términos politológicos de formas de gobierno, y como en concordancia con cierto consenso epocal, tendría que ser democrático y valerse de cada uno de los alicientes señalados, como al modo de ministros (lo que nos presenta a su vez al yo, como dirigiendo un gabinete).

Pero el propio yo es al mismo tiempo una expresión sobresaliente de equilibrio, y en cuanto a que asuma cabalmente éste su rol y cumpla con él, he aquí uno de sus grandes desafíos, porque recordemos está siempre debatiéndose entre el ello, proclive al instinto y al deseo, y el superyó, proclive sobre todo a la moral.

Y si decimos ‘equilibrio’, decimos a la vez ‘centro’, ya que sólo desde él lo hay. Desde Parménides en adelante, lo que estamos diciendo está en una misma línea con lo que es una esfera, y por si fuera poco, la perfección, pues, cómo no, la esfera supone un perfecto equilibrio.

Ahora bien, para que haya equilibrio, tiene que haber polaridades, opuestos, contrarios que equilibrar, y porque hay tal, en el

amplio cosmos esto hace posible el movimiento y el cambio.

Si lo que estamos diciendo ya tiene visos aristotélicos (ideas de equilibrio y un centro o un eje en el que se “localiza” éste, como lo que ocurre con cualquier cosa, vehículo, animal o ave en movimiento), más todavía la implicancia de que en ese centro habría quietud, calma, serenidad. Y esto es enormemente relevante en lo que atañe al yo como centro de un equilibrio en cada cual.

Sin lugar a dudas, esto recién expuesto, sustentado en los alcances conceptuales de equilibrio, centro y serenidad, es clarificador con relación al sentido, lo que quiere decir que, si la vida semeja una aventura, una navegación, al modo de lo que hace una brújula, nuestra orientación (recordando que el sentido es significado, justificación y orientación) en términos de nuestras elecciones y consecuentes decisiones, ellas tendrían que provenir de un “yo centrado, equilibrado y sereno”.

8.2

Dentro de este marco de referencia corresponde destacar el papel histórico que juega especialmente la figura del centro. A grandes rasgos, podríamos decir que la humanidad ha atravesado tres grandes etapas, desde el tránsito del mito a la razón, acontecido en la Hélade, a saber: cosmocentrismo griego, teocentrismo cristiano y antropocentrismo moderno. Pero para que haya sido posible pasar de una etapa a otra, cada nueva centralización necesariamente ha traído consigo una descentralización de la etapa anterior. Si reconocemos a Descartes como fundador de la modernidad, es decidor que ella comience con el yo del *ego cogito*, de lo que se sigue que *ego sum* (*cogito ergo sum*).

Mas, si en esto remitimos a Descartes, diríamos que para llegar a la certeza absoluta e inmovible del “pienso, luego existo” a través del proceso de la duda metódica, la duda, el atreverse a dudar de todo (incluido en esto, nosotros mismos) vino para quedarse en la historia, y de hecho será clave en todo lo que sigue, desde el siglo XVII en adelante, especialmente en lo que atañe al desarrollo científico, el cuestionamiento de formas políticas, de la moral, de la

sexualidad y, en general, de formas de convivencia humana.

El yo cartesiano en su dimensión de un yo dubitativo es tal vez el registro moderno *par excellence*. Y ciertamente, en la medida que el mentado yo dubitativo va horadando el camino de la modernidad, nos vamos abriendo también de modo paulatino, incluso a ratos acelerado (como en la época actual) al sinsentido.

Con el fin de visualizar esto último, abordamos a continuación la siguiente temática:

8.3

Con relación a la pregunta por el sentido interesa particularmente la dimensión histórica, ante todo, porque, en términos filosóficos, es cierto que de forma latente esta pregunta subyace a la historia de la filosofía en su conjunto, pero en cuanto a plantearse a cabalidad la pregunta, y sobre todo reconociendo más encima la posibilidad del sinsentido, esto es de tardía gestación, y nos lleva a aterrizar en el siglo anterior. Descuellan en ello Camus y Deleuze.

Y nos referimos en esto al estadio existencial del sentido, porque en lo que se refiere a los otros estadios – metafísico y semántico-lingüístico – ellos ya se vienen desplegando desde los griegos. En lo relativo al estadio metafísico, ya la pregunta, que no solamente es la de ¿qué es el ser?, sino ¿por qué es el ser? está claro que ya ha nacido en los inicios mismos de la filosofía occidental (cuando no de la oriental también, sólo que bajo el uso de otra terminología). En lo relativo al estadio semántico, ya desde el *Cratilo* platónico recorre la historia filosófica la pregunta por el sentido en términos de significado y signo.

Se da aquí un interesante juego entre pregunta y respuesta, que tiene que ver, con la esencia de la filosofía. Sobre todo, en términos heideggerianos, la filosofía es pregunta, pero naturalmente toda pregunta va en pos de una respuesta. La reserva que hay que tener en ello es que sucede que la respuesta cierra la cuestión que se ha planteado, aunque sea esto tal vez de momento y que, a la larga se muestre de que tal respuesta era simplemente provisoria.

Y ya que con el estadio existencial nos movemos en el ámbito de las relaciones humanas, en ellas actuamos igual determinados por

la relación de contrariedad “pregunta-respuesta”. Alguien se acerca a otro como buscando en él alguna respuesta, que procura encontrar el sentir, desear, anhelar, y demás. Con frecuencia sucede que aquella respuesta es tan poderosa que acalla nuestro preguntar.

Como vemos, y no siendo esto un puro juego de palabras, pregunta y respuesta tienen alcances que van más allá de lo gramatical y semántico. Es más, una concepción del ser humano como interrogador, desde luego que es suficientemente sólida y reveladora de nuestro ser. En cierto modo, *somos preguntas que andan por el mundo en pos de respuestas*. Y, situando al plural en su recta ubicación, como buscadores de sentido, somos pregunta por el sentido, que está animando la pluralidad inconmensurable de toda otra pregunta que nos hacemos.

Ahora bien, esta correlación pregunta-respuesta se torna decisiva en lo que atañe a las concepciones antropológicas, teniendo en cuenta que cada concepción del ser humano que ha marcado una época, es tan poderosa y determinante, que se presenta como una tremenda respuesta (y respuesta además respecto del sentido de la vida, de haber nacido, estar aquí y tener luego que retirarnos, y morir), que con cada una de ellas se acalla la pregunta por el sentido.

Para dimensionar, en los hechos, por decirlo así, que la posible respuesta (que además se traduce en definición) de lo que somos, acalla nuestro preguntar por el sentido, traigamos al tapete de la discusión el plausible diseño de una cartografía antropológica; secuencialmente, habría las siguientes concepciones del ser humano:

Homo sacer, que caracteriza a las culturas ancestrales, y que llamamos así porque hay un centro en lo sacro.

Animal racional, que nace en Grecia, y de acuerdo con ello, lo esencial está cifrado en la razón.

Homo viator, que se entiende a sí mismo por concebir la vida como un camino de salvación, desplegándose esta concepción especialmente en el medioevo.

Ser humano como centro, que remite a Descartes; aquí el centro comienza a estar ahora en nosotros mismos. Es cierto que para Cartesius de fondo está siempre Dios como centro absoluto, pero hay incuestionablemente una centralidad en el ser

humano, en lo relativo al gesto eminentemente moderno (y de ahora en adelante) de atreverse a dudar, incluso de todo, hasta de que siquiera “haya” algo.²⁰

Ser humano finito, que remite a Kant, dado que la principal preocupación, y que se lleva a cabo, es fijar límites, ante todo en lo relativo al conocimiento y la razón.

Ser humano activo, que remite primero a Fichte, porque plantea que la justificación que tiene la razón teórica es en función de lo que tenemos que hacer, de lo que se ocupa la razón práctica. Y luego viene Marx que pone el acento en el trabajo.

Sujeto universal, cuyo fundador es también Fichte (y luego le siguen Schelling y Hegel), que reconoce que somos nada más que retoños del ser, el cosmos o la naturaleza, que las capacidades de sentir, ver, oír, recordar, imaginar y hasta el pensar, no las hemos producido nosotros, sino que vienen del cosmos que está en perpetua evolución.

Ser humano volitivo, que distintamente remite a Schopenhauer y a Nietzsche, ya sea porque, en lo esencial, somos voluntad de vivir o voluntad de poder.

Ser humano singular, que remite a Kierkegaard, dado que sucede desde aquí en adelante que nos asumimos individualmente como el “hombre de carne y hueso” que cada cual es.

Ser humano como posibilidad y proyección, que remite tanto a Jaspers como a Heidegger, en concordancia con lo cual nuestro ser no es lo dado, sino poder-ser, posibilidad. Somos y estamos en proceso, nuestro ser se está haciendo, y que, en términos de lo estrictamente humano, “lo estamos haciendo nosotros mismos”.

Ser humano frágil, que remite distintamente a Ricoeur, Vattimo o Baudrillard; en concordancia con esto, corresponde desustancializar nuestra concepción de un ser humano que se afirma por el lado de la razón o del instinto, y se trataría de asumírnos en la labilidad de lo *tímico*, lo afectivo y anímico. Somos *homo labilis* según Ricoeur.²¹

.....
 20 Interpretación ésta que remite al libro *El dios de la metafísica moderna*, de Walter Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Philosophie*, Pfullingen: Neske, 1982, cap.: “Der ‘Gott der Philosophen’ in der neuzeitlichen Metaphysik” (El “dios de los filósofos” en la metafísica moderna), p. 36 ss. / *El dios de la metafísica moderna*, México: FCE, 1961.

21 Holzapfel, Cristóbal, *Ser-humano. Cartografía antropológica*, Mauritius: EAE, 105.

Igual, corresponde hacer una clara diferenciación (y por supuesto en lo que atañe a nuestra pregunta por el sentido), a saber, la que recién adelantábamos: que la concepción cartesiana del ser humano como centro parte la historia en dos mitades y que, en lo que se refiere al sentido, de aquí a futuro la pregunta por él, con su parejo reconocimiento deliberadamente abierto de que podría no haberlo, irá lenta pero paulatinamente desbrozando su camino. Hay que atender en ello a lo que significa venir del dominio *quasi* omnímodo del *homo viator*, a propósito de lo cual viene al caso recordar todo lo que decíamos más arriba en torno al poder de la fe, por apoyarse ni más ni menos que en un supremo donante de sentido, vivenciado aquello como certidumbre absoluta.

Lo que se juega con la inauguración de la modernidad antropocéntrica es que decididamente comienza a ser removida aquella certidumbre, que se estimaba e imponía como inextinguible: de que haya el señalado supremo donante del sentido, lo que trae como consecuencia que al sentido le es quitada la respuesta que ha habido hasta ese momento, tras lo cual se da el paso a una renovada búsqueda de sentido, a la que no cesará de acompañarle cierto grado de angustia.

Visto desde esta perspectiva, desde esta proveniencia histórica, podemos aquilatar el poder que le acompaña al gesto de la duda. Recapitemos, diciendo que, con la modernidad, nace un yo, pero es un yo dubitativo, el cual, aunque es cierto que, de alguna manera, supera la duda, ya que encuentra una certeza absoluta en el *cogito ergo sum*, sin embargo, corresponde ver aquella sentencia no con el alcance de algo que simplemente podemos dar por establecido, sino que aquí cuenta el camino recorrido de la “duda metódica”. Y esto hay que subrayarlo particularmente, porque se trata en definitiva de que, por ejemplo, si la duda parte por aplicarse a lo que sea la realidad, y sobre todo en cuanto a lo que perciben nuestros sentidos, bien sabemos que esta cuestión tendrá su prolongación en la modernidad, especialmente en el pensamiento kantiano y de la filosofía inglesa. Es, ya sea, *expressis verbis*, como en Descartes, o latiendo de fondo, que se impondrá la teoría representacional, que nos hace ver que lo que llamamos “realidad” deviene, al fin y al cabo, un registro sensorio-intelectual, porque, respecto de cada “cosa” o “ente”, que tenemos *abí fuera*, nunca podemos ir más allá de nuestras representaciones.

Y los siguientes aportes del pensamiento moderno: el de dar inicio al reconocimiento de nuestra finitud cognitiva por parte de

Kant; del primado de la acción sobre la contemplación, como en Fichte; la afirmación del perpetuo anhelo de nuestro querer, como se da más fuertemente en Nietzsche que en Schopenhauer; el reconocimiento de la individualidad de cada cual, como en Kierkegaard; la afirmación de nuestro ser como poder-ser, como en Jaspers y Heidegger; el reconocimiento de nuestra fragilidad o labilidad, como especialmente en Ricoeur; todo ello conspira a favor de una maduración cada vez mayor de la pregunta por el sentido, y de la posibilidad del sinsentido que le es consustancial.

Agreguemos que, a nuestro modo de entender las implicancias de la concepción del *homo labilis* ricoeuriano (llamado por nosotros: “ser humano frágil”), en última instancia lo que lo fragiliza es que se abre a la posibilidad del sinsentido...y esto, diríamos es parabién.

9

Las fuentes programáticas y el progreso

9.1

Las fuentes programáticas de sentido no solamente lo diversifican, permitiendo que lo podamos encontrar en diversidad de fuentes, sino también lo territorializan, porque lo amplían hacia los más distintos confines: desde el arte a la ciencia, desde la técnica a la religión, desde la economía al derecho, desde la moral a la política. Mas, se agregan también otras propiedades: por de pronto el direccionar el sentido hacia eventuales realizaciones plenas, y por lo general de una de esas fuentes en particular, sumergidos en la cual, por decirlo así, vamos adquiriendo cierto dominio, esto es, nos especializamos. En todo caso, es patente que al estar sumergidos y ocupados en una fuente, nos conectamos también con otras, nos dejamos atraer por ellas, y también, aunque sea parcialmente, las exploramos y vivenciamos. Si bien observamos, se trata de que cada fuente es como una semilla que tiene que desenvolverse, y es a ese desenvolvimiento al que nosotros nos sumamos, y más encima, nos comprometemos, teniendo este compromiso un fuerte peso de orden ético.

Nos podemos dar cuenta también (por lo dicho recién) que para la humanidad las fuentes programáticas presentan un abigarrado abanico, que abarca lo que podemos llamar “frentes humanos”, que tienen que ver en definitiva con el modo no sólo cómo organizamos el mundo, sino cómo nos instalamos en él, cómo lo habi-

tamos y vivenciamos. No olvidemos que las fuentes programáticas son lo que resulta de nuestro ser como proyectantes de mundo. Y a su vez, que seamos proyectantes de mundo, es nuevamente lo que resulta de nuestro ser como poder-ser, posibilidad y proyección.

Pero ese abigarrado abanico, como es territorializador, tiene también cierto efecto acaparador respecto del sentido; y más que acaparador, incluso de apropiación, dado que, a fin de cuentas, logra canalizar toda nuestra búsqueda de sentido por esa suerte de carriles. Lo que se perdería con ello es la sencillez, vale decir, la vida sencilla de quien la vive con una relativa casi total independencia de esas fuentes programáticas.

Esto es preocupante, y con el fin de hacernos cargo de esa preocupación, hay que hacer notar que la dotación de sentido (que depende de cada cual, al contrario de la donación) no sólo interviene cada fuente programática, sino que la ejecuta, puesto que, como ya decíamos, las fuentes programáticas tienen que desenvolverse.

9.2

Cuando hablamos de progreso, en primer lugar, lo que hay que considerar es que éste se presenta precisamente en las fuentes programáticas, pero no en todas. Donde más se hace realidad es en la técnica, la ciencia y la economía, en razón de que aquí entran a tallar habilidades y destrezas, tanto físicas como mentales y cognitivas que son perfectamente medibles, y además porque estas fuentes son las más apegadas a lo material y a la naturaleza con su carácter estructural y organizacional. Como ya lo intuyera Heráclito, hay un *logos* (una razón) cósmica universal:

“El cosmos, el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre- vivo, prendido, que se enciende con medida y se apaga con medida” (Haf, p. 336-337, B 30-31).

Pero la racionalidad que opera en la técnica, la ciencia y la economía, corresponde nada más que a una de sus caras. La razón, está claro, ante todo es pensar, y agreguemos que lo es en todos

sus frentes; como ya recordábamos, el pensar es el acto de la razón. A nivel meramente básico, ella opera como astucia (la que incluso compartimos con el reino animal), y en los niveles más elevados como reflexión y meditación. Y además correspondería agregar a la contemplación, puesto que esto es lo que tiene lugar en la religión, en cuanto se trata entonces de contemplar la (supuesta) verdad revelada; y, a todas luces, llegamos a toparnos aquí con un límite de la razón, ya que ingresamos en el ámbito de la fe. Diríamos que un ejemplo, cuando no un modelo, del pensamiento al modo de la contemplación es *Civitas dei* de Agustín.

La inteligencia viene a ser la habilidad que resulta de todas las señaladas capacidades racionales que se manifiestan como pensar al modo de astucia, reflexión, e incluso contemplación. Y además la inteligencia no se limita a ser puramente lógica, sino que es también social-comunicacional y psicológica. En cuanto a su definición, nos parece insuficiente aquella que reza: “capacidad de adaptarse a nuevas situaciones”, ya que además de eso, que es innegable, es la *capacidad de provocar y adelantarse a nuevas situaciones*.

En relación a nuestra pregunta por el progreso, respecto de la religión, y sus respectivos credos, no tiene justificación alguna, ya que con ella se cumpliría que hay un mensaje divino eternamente válido, al que habría que estar siempre remitiéndose y recordando.

Y luego está el pensar reflexivo o meditativo (*besinnliches Denken*), que se despliega en la filosofía, así llamado por Heidegger en *La pregunta por la técnica*,²² en concordancia con el cual lo que prima es el demorarse, lo que nos hace ver que hay una determinante temporal en la reflexión y la meditación. Entre estas últimas habría tan sólo una diferencia de matiz: puedo ser reflexivo en plena acción, y demorarme lo necesario con respecto a cualquier decisión importante que deba tomar, pero, la meditación sería la que más se eleva a lo esencial, lo propio y lo universal, y ello requiere no sólo de demora, sino de permanencia, detención y calma. Además, y nuevamente con apoyo en Heidegger, podemos decir que en la filosofía (sobre todo en tanto metafísica) no hay progresión, sino regresión al ser, respecto de lo cual no se trata de dar un “paso adelante”, sino un “paso atrás” (*ein Schritt zurück*). Y relativamente a esta peculiaridad filosófica, cabe decir que justamente por eso siempre tendremos que

.....
 22 Heidegger, *La pregunta por la técnica*, en: Heidegger, *Ciencia y técnica*, Santiago: 1993.

volver a los griegos y los orígenes de la filosofía.

Y ya que hablamos de origen, si bien hemos dicho que a nivel básico de la razón opera la astucia, lo originario de todos los ámbitos de la razón es la intuición. En lo fundamental, ella alude a una captación de lo esencial de algo, lo que sucede de modo instantáneo, a propósito de lo cual consideramos válida la precisión de Jaspers de que ésta no es una instantaneidad al modo de la fotografía (que, justamente por ello, se llama “instantánea”) sino que nos podemos *sumergir* en el instante, de tal modo que éste se eterniza (PdW, p. 64 ss.). Es como si la intuición abriera una ventana, y que, metafóricamente hablando, es una “ventana de sentido”, en la que suele despejarse un nuevo mundo.

Si el sentido supone donación y dotación, todo el flujo racional comienza por la donación que se da en la intuición. A parejas con ello, Jaspers habla de un entregarse que permite la intuición, lo mismo la receptividad que le es propia, y ese entregarse es uno tal que no espera nada (similar esto a la fe en un sentido paulino), ya que, de lo contrario, asistiríamos a una *construcción del fenómeno que estamos intuyendo*. Respecto de la señalada receptividad, y sumemos la apertura propia de la donación, la intuición logra una fusión con el fenómeno, un cierto alcanzar una máxima cercanía con él, lo que explica que la intuición conlleve insoslayablemente una pretensión de certeza y verdad, en lo que se descubre cierto nexo con la profecía y la clarividencia, lo que – bien sabemos – se suele prestar, en algunos casos, para abuso y charlatanería.

9.3

Pues bien, en las fuentes programáticas que, aparte de la razón teórica, por cierto también están ligadas a la razón práctica, como el derecho y la política, en ellas opera enfáticamente (o debería operar) la razón como reflexión. Respecto de la formulación de leyes, de derechos humanos (y lentamente también, hoy por hoy, de animales, como incluso de plantas y árboles, como del entorno en general) requerimos de la demora reflexiva, que es menester para el derecho.

En vistas de lo anterior, si hay progreso en el derecho, éste no puede ser sino especialmente lento.

Con la política se da una situación particular, por cuanto si es capaz de elevarse a lo que concibiera Nietzsche como “gran política” (que tiene que ver con el tipo humano y la sociedad que queremos) claramente se liga con la reflexión, pero en el plano de la política contingente (por definición, cortoplacista) opera significativamente la razón como astucia, haciendo su gala aquí la *premura* que, en contraste con la *demora*, concierne al otro tipo de pensar que le sería propio a la técnica, la ciencia y la economía, que es el *rechnendes Denken*, el “pensar calculante”.

Añádase a lo anterior que, con la determinación inextirpable de la astucia en la política, ésta se encuentra, como sucede a lo largo de la historia, expuesta al desvarío. Y tal vez es en función de esto último que aquí hay, y prácticamente en un penoso día a día, progreso, pero también un siempre lamentable retroceso.

Estas aclaraciones guardan relación con la distinción entre tiempo lineal y cíclico, que le debemos principalmente a Mircea Eliade, dado que el progreso indudablemente es únicamente posible si va de la mano con la linealidad del tiempo y el tipo de razonamiento aristotélico que a su vez le acompaña: el razonamiento teleológico, en otras palabras, en economía, ciencia o técnica, se trazan ciertas finalidades a cumplir sobre la base de una temporalización del tiempo, acorde con la secuencia pasado-presente-futuro. Y volviendo a la política, uno diría que ella, como una ingente expresión de la razón práctica, vive también de ese trazado lineal, progresivo y ajustado a logros, metas y objetivos, aunque en los hechos, se muestra, una y otra vez, zigzagueando en ese supuesto progreso lineal.

De todo lo dicho, se desprende que, en aras de temporalizar el tiempo como ciclicidad, lo que más me inclina a ello es lo que se aproxima a reflexión, meditación y contemplación, propios especialmente de la moral, la filosofía y la religión. Vivenciando esa ciclicidad, y tras largo recorrido, eventualmente llego a contactarme con el ser del cosmos, que, es patente, se rige por el tiempo cíclico del movimiento de los astros, y de la contrariedad heraclíteica del día y la noche, calor y frío, salud y enfermedad, vida y muerte, y ascendiendo a escalas mayores, desde nuestro año terráqueo hasta el año galáctico, y otros que le siguen, lo que nos lleva a quedar simplemente pasmados ante lo inconmensurable.

9.4

Las anteriores disquisiciones arrojan, respecto del sentido, al menos las siguientes variables:

1. Que el sentido se alía con el progreso, por cuanto hace que éste se desenvuelva, al trazarle objetivos a perseguir. Por el lado de los alicientes dotantes de sentido, se gatilla aquí especialmente el deseo y el querer; por el lado de la trama de sentido, el primero de todos, el vínculo, por cuanto éste ya contiene el impulso de ir adelante y movilizarlos.

2. Que el sentido, a la vez, se alía con la regresión, por cuanto requerimos también del “paso atrás”, de ir al origen de algo, y esto, entre otros, para poder siquiera conocerlo, aunque sea sólo parcialmente. Por el lado de los alicientes de sentido, actúa aquí la memoria; por el lado de la trama, realiza su acción el cobijo.

3. El sentido, en cuanto progresión y progreso, requiere de cierta iluminación, que viene de la regresión al origen, y esto para evitar el extravío aparejado a una proyección “a ciegas”.

4. El sentido, en cuanto progresión, se ajusta a la linealidad temporal, instalándose en la secuencia, incesantemente renovada, de pasado-presente-futuro.

5. El sentido, en cuanto regresión, se inserta en la ciclicidad temporal, proyectando algo, y sucediendo esto a partir de la lucha de los contrarios heraclíteas, como de superpuestos “años” cada vez mayores, teniendo en cuenta que el año que verdaderamente determina el curso de nuestras vidas, es el año solar.

6. También aquí tiene lugar una complementación, por cuanto tenemos siempre que estar asumiendo que la linealidad del tiempo se apoya en la ciclicidad temporal.

10

Sentido y verdad

Hemos hablado de cierto carácter de *saeta* del sentido, lo que por cierto da a conocer su acepción como orientación, como que sobre la base de todas las relaciones, asociaciones que hay en el tejido o entramado del sentido como significado y justificación, encontramos la orientación pertinente y, más que nada, acertada. Pues bien, aquella marca de saeta la comparten, por lo que hemos visto, la conciencia ética, la fe y la intuición. Y tengamos presente que cuando hablamos de esta última – la intuición – ella se localiza en el origen de nuestra racionalidad, en lo que debemos tener en cuenta que el pensar como el acto de la razón atraviesa todos los alicientes del sentido, particularmente porque es capaz de elevarlos a una universalización.

Traigamos a su vez a colación que aquella saeta de la mencionada tríada *conciencia ética – fe – intuición* está en directa relación con el presupuesto de que ellas tocan la certeza y verdad de algo, y para precisar mejor, aquel “toque” se da al modo más bien de un ser tocados los miembros de esta tríada por la certeza y la verdad, ya que tiene lugar aquí la donación de sentido al modo de la orientación que acompaña a esto.

Entre tantas travesías que se pueden emprender en la historia de la filosofía (ser – no-ser, identidad-diferencia, inmanencia-trascendencia) puede considerarse también la que concierne a los su-

puestos accesos a la verdad y el ser de todo, lo que se ha presentado en la forma de pretendidos derechos exclusivos que se habrían adjudicado, y en una secuencia cronológica: la razón, la fe, la experiencia y el temple o tonalidad afectivo-anímica (entrando esta última en la arena de esa discusión en torno a prerrogativas del mencionado acceso, desde el pensamiento de Kierkegaard en adelante). Relativamente a la discusión en torno a los pretendidos accesos no incluimos aquí a la conciencia ética puesto que ésta se restringe al ámbito axiológico, quedando fuera de su competencia lo que tenga que ver con la verdad, por ejemplo, de un fenómeno físico. En todo caso, a esto se podría replicar que si excluimos a la conciencia ética, por qué no también a la fe. La respuesta a ello estaría en que, en términos teológicos hasta un fenómeno físico entra en la perspectiva de ser contemplado como creatura divina, no quedando nada fuera y no admitiendo tampoco excepción alguna.

Ahora bien, y volviendo a la conciencia ética, igual tiene su razón de ser el nexo que tiene con la verdad, pero digamos que ello es dentro del terreno de lo axiológico, y en específico, de la razón práctica.

Hemos señalado también a la experiencia, la cual, como un demandante más al acceso al ser y la verdad, se despliega sobre todo con la ciencia moderna, permitiendo incluso su portentoso crecimiento.

No queremos entrar en el ámbito experiencial fenoménico-científico, sino reconocer que también hay una experiencia que simplemente podemos describir como “humana” y que nos acompaña a lo largo de la vida. Es en esta experiencia donde especialmente se están desplegando las acepciones (marcadamente relacionales) del sentido como significado y justificación (y al modo de dotación de sentido de esto y aquello), pero la sola experiencia no nos brinda orientación, aunque en cierta medida, por lo menos, contribuye a ello; su rol se limita a ser de carácter meramente coadyuvante.

Lo que es fenoménico y experiencial en el terreno ético se presenta como “hecho”, y esto se explica porque justamente un hecho es de factura humana (*factum*=hecho que proviene de *facere*=hacer). En lo ético, lo político y educacional, un hecho nunca es suficiente para orientarnos, dado que éste inexorablemente remite a un ideal o, al menos, algo de orden valórico que se persigue. Y esto repercute en lo que podemos aquilatar como verdad o certeza en lo que res-

pecta a la conciencia ética.

Ahora bien, dicho lo anterior, también es menester aclarar que a la conciencia ética no le corresponde pronunciarse sobre un fenómeno físico (como ya hacíamos ver) y menos sobre su supuesta verdad, propiedades, características o comportamiento, pero sí en cuanto ese fenómeno físico (que, está claro incluye no sólo el entorno o medio-ambiente, sino todo lo que es de orden cósmico, reinos mineral, vegetal y animal) suele estar en dependencia de hechos, esto es, de lo que el ser humano *hace* con ello, y como ya adelantamos este “hacer” remite a su vez a valores e ideales que nos hemos propuesto realizar, no obstante, a propósito de lo cual, siempre nos estemos quedando sosamente a miedo camino.

En otras palabras, y en resumidas cuentas, la marca de saeta que conlleva el sentido como orientación es exclusiva de la mentada tríada.

Podríamos decir, en definitiva, que como buscadores de sentido, todo nuestro ser, desplegándose con los alicientes de sentido, buscan a fin de cuentas justamente la orientación, necesitando que ésta sea a la manera de la brújula del navegante, sin equivocación, no obstante siempre tengamos que oír en nuestra interna cavidad espiritual de que *errare humanum est*, haciéndonos ver esto último de que al propósito de alcanzar la verdad y certeza de la tríada *conciencia ética – fe – intuición* le acompaña irrevocablemente la “burbuja de la pretensión”.

Y aunque digamos, al término de esta reflexión, de que igual no tenemos alternativa y no nos queda más que aceptar que aquella tríada está inseparablemente unida al presupuesto de certeza y verdad, sin embargo hay en todo esto una profunda lección de modestia.

que nos encontramos a diario y que es de alcance planetario, lo que nos lleva a derivar en la sugestiva implicancia, y que dice que el juego agonal acaba siendo agónico. Y, más que probablemente, esto no sólo habla, sino que explicaría la situación actual del mundo.

Precisemos que, en lo que toca a una de las fuentes programáticas – la religión – su nexa con el juego agonal se presenta, por decirlo así, en su “institucionalidad mundanal”, pero en lo esencial, se baraja aquí otro tipo de juego. Y algo similar ocurre con el arte y la filosofía (asuntos pendientes éstos, que abordaremos más adelante).

A su vez, lo planteado, respecto del juego agonal, se sustenta en varios presupuestos:

1. Que, al asumirnos como *homo ludens*, no se trata únicamente de que los juegos, que podemos llamar específicos, y que corresponden a un altísimo porcentaje, son juegos de agon, siendo físicos o mentales, desde el fútbol hasta el ajedrez, sino que nuestro propio ser es agonal, justamente por estar predeterminado en su proceso que tiene que seguir (su des-arrollo, su des-pliegue) por las capacidades de que dispone. A propósito de esto, cómo no dimensionar esta manera de desenvolvernarnos en el mundo, haciendo a cada momento uso de nuestras capacidades, partiendo tan sólo por el caminar, correr o nadar.

2. Que, los mencionados juegos específicos son, en verdad, una suerte de celebración, y más encima, deslumbrante, de nuestro ser eminentemente agonal.

3. Que (y éste es un punto crucial), al establecer que somos esencialmente *homo ludens*, y ser además el juego “el origen de la cultura”, como reza el propio título de la brillante obra de Huizinga, no estamos suponiendo que jugamos todo el tiempo; y la explicación en torno a esto se basa en la definición del juego que dice simplemente (en concordancia con el filósofo holandés): *juego es lo que no se desenvuelve de un modo necesario, como que tiene que ser así, ceñirse a una pauta o costumbre*. Me atrevería a decir que lo lúdico es lo que le introduce cierto lujo o cierta gracia a todo lo que hacemos, decimos o pensamos.²³ Esto permite entender también por qué el juego se presenta

.....
23 Atendido a los alcances que tendría el “lujo” en Ortega y Gasset, *Meditación de*

como lo contrario a lo que llamamos “seriedad” y “formalidad”; alcance, este último, que destaca particularmente en la concepción nietzscheana del juego, a lo que el filósofo de Röcken agrega lo ligero, y en una oposición muy atractiva con el “espíritu de la pesantez” (*Geist der Schwere*). Y, ya que hemos convocado a Nietzsche, como filósofo del juego, agreguemos todavía a la característica lúdica anterior de lo ligero, la distancia; lo lúdico supone que, con respecto a lo que tenemos enfrente (que puede referirse, entre otros, a una decisión, a la manera en que veo algo o alguien), tomo una distancia.

Y tengamos en cuenta, en relación a esto último, que lo lúdico supone una suerte de “habitar en un afuera”, o si se quiere, *habitar dentro de las cosas de este mundo, pero saliendo una y otra vez para fuera* (dicho de otra laya, un “trascender”, parafraseando a Jaspers). En ello se revela lo lúdico incluso en cierta coincidencia con lo que distingue a la propia filosofía.

Se sigue de estas últimas consideraciones que al interior de nuestra búsqueda de sentido y persecución de una diversidad de sentidos, esto es, de ese “abanico abigarrado de fuentes programáticas”, que están *haciendo el mundo*, está marcando el ritmo nuestro ser como *homo ludens* agonales.

Pero, el agon como juego dominante en el mundo, tiene su contracara, y es que en contraste con los otros tipos de juego, estipulados por Huizinga, y luego Caillois - *mimicry* (o de simulacro), *ilinx* (o de vértigo) y *alea* (de azar o destino)²⁴ – es el más proclive a la desvirtuación y caída en lo que, patentemente, es lo opuesto: costumbre, seriedad, formalidad, como además: pesantez y falta de la debida distancia, siendo así cómo, en definitiva, se presenta lo que llamamos *normal, regular o acostumbrado* en el diario vivir.

Hay un nexo que salta a la vista entre juego agon y poder. Esto se advierte en especial en un aspecto, que va más allá de la

la técnica, Valencia: Diálogo, 2012, cap. VII: “El tipo “gentleman” – Sus exigencias técnicas. El “gentleman” y el “hidalgo”. / También: Fink , *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Friburgo: Karl Alber, 1995. / *Fenómenos fundamentales de la existencia humana*, Revista “Observaciones filosóficas”, cap. “El conocimiento cotidiano del trabajo y su concepto filosófico”, p. 132 ss. <https://www.observacionesfilosoficas.net/download/fenomenos-fundamentales.pdf>

24 Caillois, Roger, *Los juegos y los hombres*, México: FCE, 1967, p. 12. En adelante: Jyh.

concepción jaspersiana y heideggeriana del ser humano como poder-ser, posibilidad y proyección, ya que, junto con asumir esto a cabalidad, habría que agregar que, en tanto poder-ser, lo somos a partir de nuestro ser como *homo ludens agonales*. Y si nuestra condición esencialmente proyectante se despliega en la proyección de mundo, esto quiere decir, que la mentada proyección está a cargo justamente del agon. Y traigamos a colación, por último, que la proyección mundanal se diversifica especialmente en las fuentes programáticas.

Hacíamos notar también que si hay enfrentamiento entre estas fuentes, éste se libra en función de una cuestión de poder; en otras palabras, el asunto es cual de ellas lleva adelante esa proyección, y junto con ello el rumbo del mundo, presuponiendo a la vez que el señalado enfrentamiento es tanto inter- como intra-programático.

Como enfrentamiento inter-programático fijemos nada más nuestra atención en los conflictos que se suscitan entre política, economía y técnica versus moral y religión. Y como enfrentamiento intra-programático, el conflicto que hay entre credos religiosos, y esto sucediendo una vez más en la época actual, después de reiteradas guerras religiosas hacia atrás, acompañadas por tremendos derramamientos de sangre. O el enfrentamiento intraprogramático de la política, con los distintos partidos en perpetua pugna.

11.2

A continuación, adelantemos las siguientes tesis:

1. El *homo ludens agonales* es racional, o más precisamente, alguna vez se transformó y llegó a afirmarse como “animal racional”, siendo esta transformación, por lo demás, la más grande que ha tenido la humanidad hasta ahora.

2. Y ésta es la transformación que suscita el tránsito del mito al *logos*, a la razón, lo que se conecta a su vez con el nacimiento de la filosofía occidental en la Hélade. Luego, con el albor de la modernidad, la razón retoma su poder al ser entendida en función de la exigencia de fundamento de cuanto hay, cuestión ésta que ha desarrollado Leibniz de manera insuperable con la formulación, im-

plicancia, y sobre todo, los alcances del *principium rationis sufficientis*.

3. Con la conversión del agón en agón racional éste se potenció de modo inconmensurable, y que éste se haya desplegado en Grecia, en particular, en la filosofía griega, es decisivo para todo lo que sigue, puesto que del desenvolvimiento de la razón y sus posibilidades, es cierto que ya el logro de la filosofía griega es total, dado que, en atención a lo que se podría llamar “registro conceptual filosófico”, toca todos los puntos esenciales y universales del pensar filosófico. Pero luego, y más encima con la modernidad, en medio de la marcha que sigue la razón, viene la ciencia, sucediendo que, con ella traducida en técnica, si antes hablábamos de la mayor transformación de la humanidad (el tránsito del mito a la razón) ahora estamos ante la mayor transformación del mundo, relativamente a lo cual, recién venimos a caer en cuenta que, atendiendo al transhumanismo venidero, al programa de “matar la muerte”, a la inteligencia artificial, y a la “producción de un nuevo tipo humano”, el *ciborg* y, por si fuera poco, con la posibilidad de “copiar” nuestras identidades, estamos en una encrucijada, que a la altura del año 2023, puede ser augur de lo fasto como de lo nefasto.

Hagamos notar cómo en esto, desde los hontanares de nuestro ser, vibra la pregunta por el sentido – vibración, al parecer, más acelerada que atemperada – que se expresa no sólo como: ¿para qué? ¿para qué el *ciborg*, por ejemplo? sino: ¿y después qué...?) Y, no podemos dejar de decir, que singular es que (de nuevo como signo epocal) la señalada pregunta está siendo constantemente socavada por la posibilidad del sinsentido.

11.3

Volviendo a la primera tesis, cabe señalar que por supuesto está lleno de complejidad hablar de un agón racional, puesto que estamos hablando de cierto tipo de juego que, en lo que atañe al acto de jugar, difícilmente se puede aliar con lo racional.

Haciéndonos cargo de una respuesta a esto, nos valemos de Heidegger. Él concibió no solamente al pensar como pensar poé-

tico, sino como un parejo pensar lúdico, y particularmente en la Lección XIII de *La proposición del fundamento*.²⁵

Esto se explica, en definitiva, porque el ser, concebido por el pensador de la cabaña de Todtnauberg, es abismo, y el pensar que tendría que sumergirse en ello tiene que ser lúdico, porque fluctúa (esta en juego, *im Spiel sein*) entre sostener que el ser es fundamento (*Grund*) o sin-fundamento, abismo (*Abgrund*) – lo que se relaciona con la toma de distancia respecto de Leibniz, en cuanto a que: *si todo tiene fundamento para ser como es y comportarse como se comporta, esto es, que el ser sea fundamento – la suprema razón suficiente de cuanto hay – carece de fundamento; en otras palabras, el fundamento de todo es sin fundamento; de este modo, recién a partir de esto, nos abrimos al abismo del ser (Abgrund des Seins).*

Digamos, a su vez, que con esta característica de movimiento y fluctuación, entre fundamento y abismo que, se supone, es propia del juego (como juego del ser), tanto Huizinga como Caillois la destacan (*juego hay, porque hay movimiento*, y por eso también la expresión: “algo tiene juego”) (Jyh, p. 12).

Con relación a los últimos planteamientos, conviene además agregar cierta reflexión en torno a la dupla *poesis*-juego, que el pensar poético sea a la vez lúdico. Diríamos, al respecto, que lo poético conlleva lo lúdico sobre todo en términos de un juego entre realidad y ficción, la cual es propia de ambos. Desde la mirada de Huizinga, y Caillois lo sigue en ello, ambos comparten la “estructura del como-sí”, la cual tiene que ver en general con la ficción, y por lo tanto también con el mito y la alegoría: esto es como-sí fuera esto otro, lo que por de pronto se expresa, entre otros, como metáfora, y el ejemplo del juego, ya practicado por el niño, que juega a que es una montaña, nube o astro, nos lleva a resaltar que llegamos a este mundo como *homo ludens*.

Pues bien, encarando la cuestión que nos viene ocupando hace un rato, se justificaría hablar de un *homo ludens agonal racional* en cuanto a que la propia razón (y su acto de pensar) es lúdica. El problema es que, por tratarse de la razón, a lo largo de la historia, ella suele ir por el lado únicamente del fundamento, de que todo tiene fundamento, y la tarea consiguiente es averiguar siempre cuál es éste, y significativamente, por lo demás, para bien o para mal, se organiza el

.....
 25 Heidegger, *La proposición del fundamento*, Barcelona: Del Serbal, 1991, p. 178. En adelante: Pdf

mundo sobre esta base. Pero en ello hay un olvido de lo más esencial de lo racional, que es precisamente lúdico, porque está siempre mirando tanto al fundamento como al abismo del ser – lo que incluye también el ser de cualesquiera cosa.

Y, como ya se puede vislumbrar, es otro juego el que viene a zanjar la índole lúdica de la razón, a saber, el juego que ya fue introducido en nuestras disquisiciones: el de alea, de azar o destino, dependiendo como cada cual lo vivencie. Con él se trata de que *estamos en juego*. Si antes, con apoyo en Huizinga, decíamos que al sostener que somos esencialmente homo ludens, no quiere decir esto que estemos incesantemente jugando, ya que *lúdico es lo que no tiene por qué ser necesariamente de un solo modo* y, por lo tanto, lo que se aparta de nuestros hábitos, rutinas y costumbres. Pues bien, en contraste con lo anterior, sucede con el *estar en juego* que nos determina a cada momento, de por vida, entre nacimiento y muerte. No importa lo que decidamos o hagamos, siempre estamos en juego.

En cuanto a la pregunta por el sentido, ya hemos podido aquílatar que, como *homo ludens agonales racionales*, proyectamos sentidos, de diversas clases, en cada una de las fuentes programáticas, en nuestra proyección de mundo, pero todo esto tiene lugar sobre el fundamento de un juego más profundo, el *estar en juego*, que, desde la mirada de Heidegger, corresponde al *juego del ser: jugamos porque estamos puestos en juego en el juego del ser*. Y, agreguemos al respecto, que, siendo el sentido orientación, nuestra proyección de sentidos técnicos, científicos, artísticos, jurídicos, económicos, políticos, morales, religiosos y filosóficos estaría en un inquietante y peligroso suspenso, si no considera permanentemente el *estar en juego*. Tal vez las principales fallas que suele haber en la proyección de sentidos en economía, política o ciencia, tienen su explicación en una falta de estimación de todas las variables que provienen del *estar en juego*. Y, cuando es así, los efectos suelen ser desastrosos.

11.4

Siempre desde el prisma de la filosofía lúdica, una de las cuestiones que más da “qué pensar” respecto del juego, es que, en contraste, con el juego agonal, hay este otro, del que venimos hablando: de *alea*, y que tiene que ver con la posibilidad de vivenciarlo: como

azar o como destino (y esto último, podríamos agregar depende variables individuales, colectivas y epocales). De lo que se trata con el juego de alea es que *estamos en juego*. Éste viene a ser el único juego que no depende de nosotros; en lo que atañe a nuestra condición como homo ludens, estamos en juego porque hemos nacido, porque durante nuestra vida íntegra lo estamos también, y porque de cara a la muerte, cómo no, no sólo también lo estamos, sino que nuestras capacidades agonales nada pueden contra ella, acabando pues por entregarnos – y ojalá no a regañadientes.

Esta somera descripción del juego de alea nos hace ver que con él nos elevamos a una dimensión metafísica, por cuanto (así como lo hace Heidegger, por lo demás) el propio ser, tanto el de cada cual como el de todo, puede ser pensado como lúdico: habría pues un “juego del ser” (Pdf, p. 178) y sólo podemos decir que jugamos, que somos *homo ludens*, “en” el juego del ser.

Digamos también que los juegos específicos de *alea*, como lotería, juegos de naipes, la ruleta, los podemos ver precisamente como rito de celebración del juego de alea, que absolutamente nos determina, y esto a tal punto, que jamás podríamos sustraernos a él.

Pero lo que nos importa aquí no son estos juegos, sino que somos *homo-ludens-alea*.

Relativamente a la doble posibilidad azar-destino, evoquemos la mitología griega, donde encontramos a *Moira*, diosa del destino que actúa, valiéndose de *Cloto*, que hila la hebra de la vida con huso y rueca, *Laquesis*, que echa suertes y mide con su vara la longitud de la vida, y *Atropos*, la inexorable, la “que no gira”, cortando el hilo de la vida; pero también está *Tyje*, diosa del azar, que juega con una bola, pudiendo ésta saltar para cualquier lado, y que se representa con una corona que alude al muro de las ciudades.

En Roma *Tyje* llegó a ser la diosa de la Fortuna, hija de Júpiter y Juno. A ella se la representa con ojos vendados, como “Dama de la Justicia”, y con un timón, porque marca el rumbo de la vida, como además una “cornucopia”, cuerno que semeja la “rueda de la fortuna”. Ella daba lugar a la buena fortuna, lo fasto, lo afortunado, pero también podía provocar lo nefasto, la mala fortuna, o también *fortuna dubia* (dudosa) o *fortuna brevis*.

En relación con el sentido, el estar en juego nos hace dimensionar una cuestión crucial – y que debe ser motivo de hondas preocu-

paciones como de dirigirle especial atención – a saber, que cualquier sentido que proyectemos, sobre todo como *homo ludens* agonales, está precisamente también en juego. Y por supuesto que los sentidos proyectados no pueden sino desplegarse dentro de ese juego del ser en que nos encontramos.

11.5

Estrechamente unido con el agon (y especialmente, como agon racional), el sentido también es lucha, lo que se muestra muy viva y concretamente en su acción en las fuentes programáticas o en las persistentes. Pero ésta no es una lucha por la cual algo determinado no sólo tenga sentido, sino que sea como el supremo donante, que – ya decíamos – es lo que, querámoslo o no, estamos siempre buscando. Y a lo más en este constante afán de encontrar un sentido absoluto (que equivale al supuesto “supremo donante de sentido”) tenemos el cuidado, que nos cuesta mucho mantener, de no personalizar aquel sentido.

Pero, como resulta, una y otra vez, para el que se resiste a dar el salto a la fe (salto que, aparte de riesgo y apuesta – Pascal – no deja de connotar también cierta comodidad), al no encontrar el sentido absoluto tan añorado, nos abrimos a apreciar lo que corresponde a un paso previo, queriendo esto decir que nos asumimos y entendemos simplemente como *buscadores sentido a perpetuidad*, sin conformarnos, y menos comprometernos, con que el sentido último y definitivo es tal y tal, que – ya sabemos – es lo que hace principalmente la religión, la cual, cuando triunfalmente se impone, es capaz de acallar cualquier reconocimiento del sin-sentido, aunque éste fuere tan sólo relativo.

Pensado esto más a fondo, lo que estamos diciendo es que el sentido es abierto, es apertura, que de inmediato se desvirtúa, apenas se compromete ontológica y existencialmente con un sentido particular, sea éste religioso, político, o simplemente, y a nivel de las fuentes persistentes de sentido, como lo que involucra la existencia de cada cual – y que frecuentemente supone una identificación con la familia – esposa, hijos y nietos - quienes vienen a ser representativos del anhelado sentido absoluto.

Sin embargo, a propósito de ese paso previo, traído a colación,

hay que reconocer también que el sentido con todo lo abierto que sea, nos está igual diciendo (con sus voces guturales): que sí hay sentido, que es lo que nos tiene que llevar adelante – con lo cual insoslayablemente entramos en el tema de la esperanza - respecto de la cual, la filosofía está, sin duda, en deuda.

Esperar, que en principio, parece un distintivo exclusivamente humano, mas no es así, ya que lo encontramos también en el reino animal: el gato que espera horas frente al ibisco, hasta que, una vez llegado el colibrí, abalanzarse sobre él (y múltiples otros ejemplos). Sin embargo, aquel esperar que se alarga en el tiempo y que da la cara a lo incierto e improbable, que se proyecta al futuro, y que llamamos ‘esperanza’, con ella sí que estamos en un terreno propia y exclusivamente humano, como Penélope que no sólo espera, sino que tiene la esperanza del retorno de Odiseo.

Ahora bien, la esperanza es una de las virtudes teologales, junto con la fe y la caridad, con lo cual se presenta un maridaje interesante, por cuanto se trata de cómo se amalgaman aquí conceptos contrapuestos: la fe asociada a una certeza supuestamente absoluta y la esperanza. Aún así, es posible una conciliación entre ambos, al entender que la fe en tanto certeza se aplica a que hay Dios, y la esperanza diríamos está en que te apoye, incluso en lo que guarda relación con acceder post-mortem a la vida eterna.

Esta aclaración implica que, al menos en lo que concierne al cristianismo, la esperanza no se refiere a que haya un sentido absoluto (ya que a ello se aplica la fe).

Desde la filosofía lúdica, podemos decir, en todo caso, que, se aplique la esperanza directamente al supuesto sentido absoluto, o se aplique, cristianamente hablando, al apoyo, al guía, y también en lo que atañe al perdón de los pecados, con la esperanza lo determinante es que tenemos siempre que estarnos asumiendo en nuestro consustancial *estar en juego*.

11.6

Mas, ya decíamos que a la base de la razón está la astucia, de la que, de uno u otro modo, nos valemos cotidianamente, dentro de unos rangos relativamente conformes a cierto orden moral y jurídico, pero que, saliéndose de estos márgenes, se expresa según las pautas de toda una gama de actos ilegales, entre ellos, del crimen organizado. Las guerras, que atraviesan la historia de punta a cabo, tienen también la calidad de una “constante intermitente”, en cambio el crimen organizado “está siempre ahí”.

En correspondencia con el sistema autorregulatorio del yo, que procura mantener cierto equilibrio y dirección, debatiéndose entre *ello* y *superyó*, lo mismo la razón se autorregula entre la astucia, la reflexión, la meditación, y aun, la contemplación.

No olvidemos que, si bien la razón, y desplegándose en la historia, a través de poderes fácticos e institucionales, entre otros, nada menos que el Estado – todo lo cual cabe ligar al superyó – da la impresión que fuera quien gobierna, y los hechos hablan claramente en favor de ello, sin embargo, aunque sea, de modo contrafactual, y atendiendo simplemente a lo que es por definición así: la razón está supeditada al yo. A veces, a ojos vista, el yo se tiñe de palidez, y por supuesto, también puede llegar a ser pusilánime, a consecuencia de lo cual, ya sea el *ello* o el *superyó* dan una suerte de golpe de estado, tomando las riendas del gobierno.

Dado que la razón se expresa particular (pero no, únicamente) como *superyó*, hay que sacar a relucir aquella exclusividad de que ella goza, cual es, la abstracción. A este propósito, hay que agregar que es en la abstracción, en rigor, en un volcarse a la abstracción, en lo que radica su máximo empoderamiento. El logro más espectacular de esta cualidad de la abstracción es la inteligencia artificial (IA), en cierto modo, la punta de lanza del transhumanismo. Y ya tenemos claro que el asunto, es que ella (a su vez, como manifestación de la técnica, de acuerdo a cómo fuera ésta pensada por Jaspers o Heidegger), el asunto es que la IA conserve su carácter instrumental.

La cualidad de la abstracción es propia no solamente del pensar, sino que se traspassa a la astucia. Y precisemos que quizás únicamente la meditación sería la que se libra de aquello, siendo esto así porque el vaciamiento de todo, que le es propia, arrastra muy especialmente a la abstracción.

Un ejemplo descollante de la astucia, que se vale de la abstracción, es la guerra que, a nivel de táctica y estrategia, en cierto diálogo con la *mathesis universalis*, se despliega, atendiendo a variables tanto de orden geopolítico, metereológico, y otros. Y, súmese a esto, lo que se prolonga después con la diplomacia en tiempos de paz, en concordancia con lo cual, la abstracción se sumerje en un ámbito de insinuaciones, sutilezas, y también, por cierto, engaños.

En definitiva, ésta es pues la cuestión: que el juego agonal racional es eminentemente regulatorio, pero justamente porque es tal, tiene que estar siempre actuando contra el ingente poder opuesto de la desregulación. Si bien, las fuentes programáticas del derecho y la moral tienen como vocación la regulación (y consiguiente compromiso con el orden), a lo que debería sumarse la política (lo que, en el mejor de los casos, se cumple de modo mínimo), la desregulación y los estragos que provoca, atraviesa cotidianidad e historia.

11.7

Podría decirse que la máxima potenciación de nuestro ser como homo ludens está representada por el juego de *ilinx*, de vértigo. Es cierto que en él se trata de juegos extremos, de vida o muerte, como en la historia, entre otros, lo que tiene que ver con la guerra, y en términos de celebración de estos juegos, las acrobacias de todo orden, que siempre han estado presentes y que en la actualidad se han multiplicado y extremado aún más, desplegándose el juego de vértigo por tierra, mar o aire.

Reconozcamos que hay cierta fascinación que acompaña al juego de vértigo, dando la impresión de que la máxima expresión de vitalismo se reviste de lo temerario, de un riesgo y osadía tales que ponemos la vida en juego.

Hay algo que atañe aquí al ámbito de la seducción, tal como la pensara Baudrillard, y vislumbrando el mismo nexo entre el vértigo y la seducción. Nada nos seduce y fascina tanto como cuando alguien pone su vida en juego, ya sea como homo ludens cotidiano o jugando algún juego extremo específico.²⁶ Ello inevitablemente, y

.....
26 Baudrillard, *De la seducción*, Madrid: Cátedra, 1991, cap. "La muerte en Samar-

como una fuerza irresistible, acapara nuestra atención. Si el régimen atencional, como ya lo viera Ortega y Gasset, es por capas,²⁷ dado que la atención que, por ejemplo, le dirigimos a nuestra infancia, está ahí, pero en estado latente, en contraste con la atención que le estoy dirigiendo a alguien que está realizando un acto entre vida o muerte, aunque sea por la pantalla. No hay nada que admiremos más que lo que se lleva a cabo con riesgo y osadía (siendo ello una clave primordial en el registro de la seducción). Patentemente éste es el *quid* también del gran empresario, que justamente pone en juego esas capacidades, que semejan incluso virtudes.

Pero, antes de poner como ejemplo al empresario, en la historia quien es el adalid del juego de vértigo es aquel venerado como héroe. Es cierto que el *registro héroe* hoy es puesto en duda, e indiscutiblemente ello está en dependencia de un fenómeno de saturación (que, por lo demás, al parecer, sería la clave de los cambios históricos, al decir de Baudrillard). Pero, no seamos injustos, en épocas pasadas (y por las razones que fuere, se justifiquen éstas o no), el guerrero fue siempre el héroe (y, como había una estricta selección en esto, precisemos que se trataba de “algunos guerreros”) y éste ha tapizado monumentos, obeliscos y templos dedicados al “panteón de los héroes”, de cada nación.

En lo fundamental, lo que estamos diciendo del juego de vértigo se explica porque es el juego que toca lo esencial del homo ludens, a saber, que jugar es jugarse, jugárselas por algo o alguien, característica ciertamente más natural que adquirida, sólo que en tantísimos casos, “adormilada”. El jugar como jugarse devela pues nuestro intrínseco ser lúdicos. El héroe, el empresario, pero también el ser humano religioso, al estilo de un Pablo de Tarso, Juana de Arco o Ignacio de Loyola, y agreguemos a esta lista al acróbata con su juego específico de saltar con los esquíes al vacío del precipicio, o el que con su traje aéreo, su *wingsuit*, salta a otro vacío mucho mayor, al volar entre cadenas montañosas, han sido reconocidos modelos dignos de emulación.

Sin embargo, corresponde hacer aquí una necesaria distinción, ya que, podemos decir, el homo ludens histórico, como el guerrero o el *homo religiosus* están de cara a una realidad que, nunca deja de ser, lo que llamamos “cruda realidad”, en cambio, el temerario portador

kande”, p. 71 ss.

27 Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*, Madrid: Revista de Occidente, 1957, p. 91.

del *wingsuit* es un deportista que, al fin y al cabo, está, para decirlo con Caillois, en una “isla de claridad y perfección” (Jyh, p. 17). Esto concierne a uno de los aspectos que, a su vez, fascinan del juego, cual es que éste se despliega en un espacio y tiempo, que están apartes y separados de nuestra “áspera realidad”.

Pues bien, y para ir directamente a nuestro asunto: cómo no, del juego en tanto jugarse y jugárselas por algo o alguien, surgen portentosas voces de sentido.

Y como una suerte de moraleja: ojalá las escucháramos más.

Claro está, efectivamente que las escuchemos, teniendo en cuenta que aquello que cambia son evidentemente los grandes desafíos (y que cada época tiene los propios, como la Ilustración, por ejemplo) y conviene siempre ponerse en sintonía con ellos. Se sigue de esto que lo selectivo también se aplica a los desafíos.

¿Cuáles serían los actuales?, pregunta hecha bajo la consideración de que aquellos llamados ‘desafío’ e ‘ideal’ se emparentan.

Tal vez los siguientes:

1. Erradicar definitivamente todo poder totalitario.
2. Calentamiento global.
3. Migraciones.
4. Diversidad en múltiples ámbitos.
5. El que atraviesa la historia de punta a cabo: pobreza y miseria.
6. Educación y cultura.

Y probablemente el más inquietante:

7. Transhumanismo.

11.8

Sobresale la relevancia de lo lúdico, en cuanto a su íntima ligazón con el sentido. Si la dotación de sentido proviene fuertemente de metas que nos proyectamos (agon), de fondo también desde nuestro jugárnoslas por esto o lo otro (vértigo), así también el jugar

a ser otro (mimicry) es particularmente relevante, puesto que se presenta en este tipo de juego la fantasía y la ficción. Ya Huizinga trae a colación una anécdota personal:

“El siguiente caso, que me refirió el padre de un niño, ilustra con especial claridad cuán profunda es la conciencia de esto en el niño. Encuentra a su hijo de cuatro años sentado en la primera silla de una fila de ellas, jugando al “tren”. Acaricia al nene, pero éste le dice: “Papá, no debes besar a la locomotora, porque, si lo haces, piensan los coches que no es de verdad”” (Hl, p. 21-22).

Llegamos a este mundo premunidos de fantasía y, en cierto modo, habitamos los primeros años en ella. Ello es posible porque está viva y en plena acción el aliciente de la imaginación, que se vale de la analogía (forma originaria de razonamiento para Aristóteles), haciendo relaciones al modo de “esto es como-si fuera esto otro”, resultado de lo cual se va configurando un *mundo* infantil. Y a poco andar, pasados los tres primeros años, comienza a darse cierta preocupación respecto de distinciones que habría que hacer entre lo real y lo ficticio.

Lo que debe ser motivo de nuestras cavilaciones aquí es que – según veíamos en su momento – así como el pensar, con su asociación con lo universal, atraviesa y conforma lo que sentimos, recordamos, imaginamos y queremos, similar papel le cabe a la imaginación y la manifestación de ésta como ficción.

Esto lo decimos porque, si el gobierno en nosotros lo lleva el yo, ya nos deteníamos a considerar que a éste le es afín una estructura narrativa y ficticia. Y, hágase presente que, desde la perspectiva del sentido, estamos aquí ante el supremo aliciente dotante de sentido en nosotros.

En términos lúdicos, lo que decimos se reviste de cierto componente teatral, ya que el yo, en su irse desenvolviendo, está marcadamente determinado por los roles que en todo momento le corresponde cumplir, ya sea porque alguien es padre o hijo, profesor o alumno, jefe o empleado, e inclusive, por supuesto, hombre o mujer (y hoy en día, abriéndose más todavía el espectro, con el “LGBT”). De hecho, el teatro y la actuación, al modo de juego específico de jugar a ser otro, es lo que se continúa al modo de oficio, carrera o profesión.

En definitiva, la dotación de sentido acontece significativamente desde esta suerte de plataforma ficticia. ¿Será esto un acto de trascender? Como que lo que somos, o cómo nos vamos haciendo, tiene lugar desde esa plataforma (que, por definición, equivale a nada de lo que llamamos “real”). Siendo así, corresponde entonces precisar, que nuestro acto de trascender, propio y distintivo de lo humano, es desde la realidad a la irrealidad de la ficción. Está claro que éste es un modo peculiar de entender aquello denominado “trascendencia”, respecto de la cual, hay varios hitos en la historia de la filosofía, principalmente los siguientes:

1. Su introducción con el mundo de las ideas platónico - cuestión que sería de orden ontológico-metafísico.

2. La trascendencia como el “trascendental” kantiano, que encaja con el apriorismo de su filosofía – cuestión que sería ahora de orden gnoseológico.

3. La trascendencia hegeliana, que tiene el carácter de una trascendencia inmanente del *Weltgeist* – cuestión que significa un replanteamiento ontológico-metafísico.

4. El trascender jaspersiano que se baraja en una dimensión existencial-metafísica.

Situándonos en el trascender, como lo piensa Jaspers, supone precisamente esta señalada duplicidad dimensional, a saber:

1. En la dimensión existencial (y concerniendo esto justamente a la reveladora concepción del yo, que nos ofrece este psiquiatra-filósofo), se trata de trascender desde los “esquemas” (*Schemata*) del yo-cuerpo, yo-rol, yo-logro, yo-recuerdo, yo-carácter (entendido también como “ser-así”, *Sosein*) al “ser-sí-mismo” (*Selbstsein*), que, recordemos, supone únicamente que nos asumimos en propiedad como “poder-ser” (JF I, p. 15 ss.).

2. En la dimensión metafísica, el acto de trascender supone saltar desde el ser, delimitado en la fisión sujeto-objeto (*Subjekt-Objekt Spaltung*) al “ser mismo” (*Sein selbst*) que estaría en una “escritura cifrada” (*Seinschiffre*) (JF II, p. 493 ss.).

Finalmente ¿qué queremos decir con todo este análisis del acto de trascender (y acotemos esto al estadio existencial) en conexión

con el sentido? Que nuestro yo narrativo que trasciende al mencionado ámbito ficcional, desde allí está dotando de sentido a algo o alguien. ¿Siempre y en todo momento? Probablemente no, desde el momento que, volviendo a Jaspers, el yo está entre dos modos de ser que, al enfrentarse entre sí, lo desgarran (lo que se refiere a la *Zerrissenheit*, ‘desgarro’, como otro aspecto del pensamiento de este autor). Este desgarramiento es a su vez entre realidad y posibilidad, ya que el primer modo de ser corresponde a lo que llama *Dasein*, nuestro ser meramente dado “nada más que ahí” (*bloss da zu sein*), el cual, en lo que atañe al yo, corresponde a aquellos esquemas que lo determinan (y a la vez que lo potencian, lo acotan): cuerpo, rol, logro, recuerdo, carácter; ésta es pues nuestra “realidad” y gran parte de la dotación de sentido provendría desde allí, no incluyendo ello el acto de trascender. Y el otro modo de ser, el que tiene que ver con que nos asumamos como posibilidad y poder-ser, que equivale además a nuestro ser-sí-mismo, y que Jaspers llama al mismo tiempo *Existenz*, a éste sí que le precede el trascender.

Otro aspecto de peso en esto es que con el trascender tiene lugar un salto (*Sprung*) desde nuestro mero *Dasein* a la *Existenz*, y como este salto va acompañado de riesgo y osadía, se descubre en ello un acoplamiento con el juego de vértigo. En otras palabras, nos las tenemos que jugar por ese salto.

Y no podríamos omitir aquí una cuestión de fondo: que la concepción del ser humano de Jaspers supone que somos esa dupla *Dasein-Existenz*, lo que atraviesa por lo tanto todo su análisis existencial. Ello toca al modo de concebir la voluntad, la historia, la comunicación y – lo que más nos interesa ahora – la libertad. Ella también está determinada, a nivel del *Dasein*, como libertad del saber, libre albedrío, libertad trascendental, libertad de la idea, viniendo luego el salto y parejo acto de trascender a la libertad existencial, la libertad del ser-sí-mismo.

A nivel del *Dasein* todos esos esquemas de la libertad son necesarios y valen como condición de que seamos libres: sin saber ... sin la elección del *liberum arbitrium* ... sin el apego a la ley (libertad trascendental) ... sin la lucha (histórica) por la idea correspondiente, no hay libertad. Mas, la libertad en propiedad recién se despliega cuando nos asumimos como una posibilidad que tiene que desenvolverse, siendo ésta la libertad existencial.

Pues bien, como vemos, el salto y aparejado acto de trascender es tanto al yo-mismo como a la libertad existencial, lo que quiere

decir (como ineludible implicación) que sólo el yo-mismo goza de la libertad existencial, que es la genuina libertad.

Terminemos diciendo, a propósito de las disquisiciones en torno a la díada sentido-juego, que por ser tal el peso y determinación del juego, como diapasón de fondo en el que siempre estamos – el estar en juego – ni siquiera cuando nuestro yo narrativo ha saltado y trascendido hacia un ámbito ficcional (en el que nos asumiríamos como poder-ser y seríamos libres) puede desligarse de que en ese juego, están las señales de nuestro destino.

12

Sentido y valor

12.1

De acuerdo a cómo lo viera Lévinas, la relación primordial que tenemos con el mundo es de naturaleza ética. Esto es de una extraordinaria relevancia. Es cierto que en la relación con el otro humano, con el prójimo, esto es marcadamente así y que en la relación con las cosas el aspecto de índole ético disminuye, pero igual sigue siendo lo más relevante. Ya cuando algo nos parece curioso, interesante, notable, desconcertante, extraordinario, maravilloso o despreciable, estamos, sin lugar a dudas, valorando. Es cierto también que luego se impone una segunda actitud, que es de orden cognitivo, en torno a preguntarnos qué es aquello y por qué es como es.

Al tenor de lo anterior, cabe reconocer entonces que la relación ética con el mundo y todo lo que hay en él, se manifiesta ante todo en el acto de valorar. Esto revela un íntimo nexos con el sentido, ya que primero apreciamos algo, para luego encontrarle un sentido.

Cuando hablamos de “valorar”, hacer juicios de valor, se incluyen en esto palabras afines, como aquilatar, apreciar, dando éste lugar también a un menospreciar, como además el estimar, conectado esto con una autorrelación de cada cual consigo mismo (según Kierkegaard, somos esa autorrelación). A su vez la estima puede

presentarse como exceso y defecto a la manera de sobrestima o subestima, lo que puede enmarcarse en un cuadro nosológico como patología psiquiátrica, remitiendo todo ello a los alicientes dotantes de sentido. Con esto queremos decir que el valorar, con todo lo “evidente” que es en su modo de hacerse presente en todo momento, y que simplemente se traduce en un hábito sobre el cual no nos detenemos a reflexionar, conlleva toda una complejidad, en la que nos queremos detener.

Ya sabemos que los alicientes del sentido son el sentir, recordar, imaginar, querer, y el pensar (como acto de la razón). El valorar (el cual, como lo vio Nietzsche, puede expresarse también como desvalorizar) está ligado a todos estos alicientes. Pongamos como ejemplo, el querer, y aunque sea a nivel básico como desear, va irrevocablemente unido con cierta valoración de lo querido. Si bien, cabe decir, que en el caso del querer esto sucede de esta laya casi *per definitionem*, el sentir, recordar o imaginar no se sustraen a esto.

Se suma a estos alicientes el pensar, el cual, con su introducción de una universalización – puesto que se vale de conceptos y definiciones, que se expresan luego en juicios y razonamientos – actúa en todos los alicientes, sobre todo en términos de cierta exigencia de justificación que tendría, por ejemplo, lo que estamos sintiendo de una persona, ya sea que nos resulte atractiva, indiferente o desagradable. Y, como vemos, en ello entra en la lid el valorar.

Se trata en esto a la vez ineludiblemente de una cuestión de poder, puesto que el pensar no sólo delimita y define, sino que domina, y en casos extremos, suele no dejar hablar a los otros alicientes.

12.2

Con apoyo en Ricoeur, podemos decir que el desarrollo humano va de la mano con los procesos de innovación y sedimentación.²⁸ Esto se advierte claramente en el conocimiento: descubrimos algo nuevo, innovamos, y una vez ganado esto, hay que guardarlo, preservarlo, lo que equivale a la sedimentación. Y fijémonos que lo sedimentado corresponde, en definitiva, a representaciones que tenemos de esto o lo otro.

.....
28 Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Taurus, 1991, p. 77.

A nivel axiológico ocurre lo mismo, ya que valores, normas, ideales que la moral ha sedimentado y establecido, provienen de innovaciones, que se deben a nuestras conciencias éticas.

También aquí viene al caso hacer hincapié en que aquellos valores, normas e ideales morales corresponden nada más que a representaciones que se traducen en valoraciones, las que, por cierto, igual que las representaciones cognitivas, tienen un poder movilizador, esto es, mueven a actuar. Probablemente la principal realización de las representaciones cognitivas se plasma en tecnología, que es de tal alcance, que es capaz de transformar, imprimiendo e imponiendo nuevas formas, al mundo entero. Las otras representaciones, que podemos llamar simplemente “valóricas” (igual, o tal vez más poderosas que las anteriores) orientan la acción humana especialmente a través de política, economía y religión en el plano colectivo.

Precisemos, en lo que se refiere a este aludido plano colectivo, a nivel del plano individual ocurre algo similar, por cuanto cada cual *hace su vida*, por decirlo así, movilizado por ambos tipos de representaciones. Lo que estamos diciendo visiblemente se conecta con la distinción aristotélica (y que Kant, un par de milenios después retomará) entre razón teórica y práctica.

Conviene, a continuación, poner bajo la lupa lo que hemos sostenido más arriba.

Por de pronto, digamos que el asunto es que ciertas representaciones cognitivas que tengo de cosas, hechos, situaciones, las valoro, les aplico juicios de valor, lo cual nos tendría que llevar a percatarnos de que tanto en el espacio cognitivo como valórico (de la razón teórica o práctica) en cierto modo flotamos como en una nube (símil filosófico que prefiero al de la “jaula de la conciencia”, de la que habla Heidegger, y criticando a Husserl en este punto). O, si queremos ahondar más en la metáfora de la nube: se trata de que vamos por el mundo envueltos en una nube, que dispone de un registro no sólo sensorio-intelectual, sino sensorio-intelectual-valórico.

Cuando vemos las cosas así, sale a relucir nuevamente la relevancia de la ética negativa que, en términos de suspensión del juicio o de predisposición al retiro de las valoraciones o de las definiciones que tenemos de los valores, nos lleva a apercebirnos de esta nube en que flotamos sobre las cosas. Valoramos y definimos valores *desde la*

nube y que se aplica a lo que sea que tenemos enfrente en nuestras mentes. Pero ello, analizado a fondo, es simplemente un “algo” que nos representamos y valoramos de ésta u otra forma.

11.3

Hay varios binomios decisivos respecto de lo que es la ética en general, sea ésta afirmativa o negativa y que hacen surcos en su historia, principalmente los siguientes:

1. Conciencia – valores, leyes, normas.

Aquí se trata de que hay una conciencia que plantea valores, propone normas y establece leyes, lo cual inevitablemente se traduce en deberes que se imponen, o deberían imponerse.

2. Autonomía – heteronomía

(que remite a Kant) y que, con el más amplio alcance, podemos entender de la siguiente manera: si, en concordancia con el punto anterior, enfatizamos una conciencia libre y responsable que precisamente con plena libertad plantea valores, normas y leyes, estamos ante una ética autónoma que, históricamente nace con Kant (debido a lo cual parte la historia de la ética en dos mitades). Y, cuando, por el contrario, enfatizamos más el lado de valores, normas y leyes, a los que debemos ajustarnos y, más encima, que ellas son lo principal, porque únicamente con el ajuste de las conciencias individuales y ciudadanas a ello, es posible un orden que, idealmente puede extenderse a un orden mundial, estamos entonces envueltos en una ética heteronómica.

Como digresión al respecto – y permitiéndonos pasar por un momento de la ética a la política – podría decirse que una de las creaciones de todo punto descomunales de la modernidad es nada menos que el Estado, más que nada atendiendo a la independencia y poder que este adquiere al separarse de la iglesia. Una muestra

descollante de aquello que describimos como descomunal, a propósito de esta creación, es el Estado de Hobbes, al cual, con razón, el filósofo británico recurrió a un relato mitológico para llamarlo “Leviatán”, ya que es tal su poder que el ciudadano no requiere tener conciencia ética de nada, puesto que, además sucede que la verdad viene dictada siempre por aquel monstruo marino bíblico.

En donde se presenta de modo más visible la ética heteronómica es en la religión. Podríamos decir que la ética que toda religión incluye tiene que ser de carácter heteronómico – al menos, si consideramos las religiones que van cursando la historia.

Pero, como podemos observar, y atendiendo a nuestra referencia al *Leviatán*, la ética heteronómica también se puede presentar en el ámbito político, derivándola de cierta filosofía política (como justamente la hobbesiana).

3. Hecho – ideal.

Algo ya adelantábamos, más atrás, al respecto. Toda ética entra en la arena, por decirlo así, teniéndoselas que ver con estar siempre y en todo momento confrontando lo que es de hecho y el ideal que nos guía, el que se alía con el sentido, llevando éste inscrita la misión ineludible de orientarnos – con esto último, dirigiendo la atención a nuestro tema, precisamente del sentido en su acepción como orientación.

Los mayores éxitos o derrotas éticas recorren la historia entera con parajes de luz y oscuridad, y ello en atención a cómo enfrentamos en la siempre áspera realidad el señalado binomio.

Por otra parte, conviene además aducir, en lo relativo a este punto, no sólo que es tema del arte en general, en especial de literatura y cine, sino el *intrínsecus* que se presenta aquí, por cuanto, por ejemplo, a veces el ideal se presenta como guerra, lo que sin duda es una trampa (que hasta ahora no se ha podido evitar), porque genera el círculo infernal entre guerra y paz, en lo que la *pax romana* (hasta cierto punto practicada en el orden mundial por EEUU en la actualidad) viene a ser solamente un caso particular.

Y el binomio que más nos interesa aquí:

4. Libertad – obediencia.

Antes de entrar en este binomio, reparemos en que hay no sólo interacción entre estos binomios, sino interdependencia. Nada más (y ahora entrando en materia) si nos detenemos en el último de libertad y obediencia, se pone al descubierto que al afirmar más la conciencia y la autonomía, afirmamos parejamente más la libertad que la obediencia. Sin embargo, no sucede lo mismo si atendemos a una posible simetría entre el binomio hecho-ideal y el de libertad y obediencia, puesto que, de un lado la obediencia en general encuentra su afinidad con ideales a cumplir, pero como aquellos suelen traducirse en lo que bordea la coacción, viene entonces el revés: la afirmación de la libertad por el lado de los hechos – no pudiendo a la par dejar de reconocer que la libertad también tiene calidad de ideal.

Fijémonos que, desde la riqueza inconmensurable de que disponen los señalados binomios, proviene también un coro de voces del sentido, ora con énfasis en uno u otro: en la conciencia o en los valores, normas y leyes; en los hechos o los ideales, etc. En relación con oír estas voces se debaten también nuestras complejas individualidades.

Son además bellos estos binomios (en lo que reconocemos que sucumbimos a la tentación de invitar también a la belleza en esto). El drama humano e histórico se desenvuelve con ellos y en el enfrentamiento entre ellos: entre conciencia y valores, autonomía y heteronomía, hecho e ideal, como también libertad y obediencia. A diario estamos respirando este aire, el cual suele estar muy contaminado.

12.4

Llegados a este recodo del camino, despuntan ciertos pensamientos que constituyen la base ontológica de lo que venimos planteando, los cuales se los debemos principalmente a Heidegger, a saber:

1. La identidad total y definitiva entre ser y verdad.
2. Que el ser no solamente se revela, sino que se oculta; que hay, por lo tanto, un retiro del ser.
3. Que, al mismo tiempo, y, siendo esto lo más difícil de entender: el ser está también en identidad con la nada.

A propósito de lo cual, habría que decir:

Ad 1: Que, como sea que me represente algo, diga, juzgue y defina aquello, eso sigue siendo lo que es. La representación, la teoría no hace las cosas. La verdad aristotélica como adecuación está siempre girando (y desde la nube) con la mirada dirigida a lo que es. Con esmero y dedicación, propios de la investigación científica, podemos suponer, con fundadas razones, que nos hemos acercado a eso que es, sea esto la caída de un cuerpo, el comportamiento del ornitorrinco o de los hongos, pero desde el primer momento debemos tener claro que la verdad está siempre en lo que es, en el ser en toda su plenitud. De esto se sigue inmediatamente:

Ad 2: Que el ser de ese algo, se retira (*sich entzieht*), pero esto, tal vez, no al modo de un movimiento, como si cada cosa retrocediera, siendo arrastrada, y dejando tras de sí una estela, sino que el retiro es como un “*estar en tal retiro*”, un estar de por sí retirado.

Similar a la figura del ermitaño, a lo largo de la historia, respecto de quien, si preguntamos ¿qué hay con él? diríamos que está retirado en el desierto, la montaña o la cueva, porque se está siempre retirando en sí mismo (lo que se ajusta al modo marcoaureliano de concebir el retiro, respecto de lo cual el retiro físico es algo secundario).²⁹

Pero, en atención a este modo de entender el retiro del ser ¿no se asemeja esto mucho al *noúmeno* kantiano? Diríamos que, desde luego, hay una proximidad, pero también se delata aquí una distinción fundamental, y que podríamos formularla así: que este ser heideggeriano – tanto el ser mismo, de la plenitud de cuanto hay, como el ser de esto o lo otro – con nuestros conceptos, juicios y aseveraciones lo estamos siempre tocando, y cómo no, está la experiencia de tener una y otra vez la sensación (que suele traducirse en

.....
 29 Marco Aurelio, *Meditaciones*, Madrid: Gredos, 1977, IV, 3, p. 81-82.

peligrosa convicción) de que hemos tocado lo esencial de lo que sea el caso, nada menos que su ser propio. Y si más encima se trata no sólo de representaciones, sino de juicios de valor, podemos captar y dimensionar el papel que juega aquí la ética negativa: valoro en tales y cuales términos, pero al menos en el acto mismo de valorar, debería asumir que, a lo mejor ulteriormente, o a veces, en el momento, tendría que retirar las valoraciones que he hecho; es decir, he puesto en práctica la predisposición al retiro de las valoraciones.

Ad 3: Ya desde la diferencia ontológica entre el ser y los entes, formulada en la Introducción a *Ser y tiempo*, se perfila la identidad entre ser y nada, por cuanto el ser y lo que es, los entes, en general, son distintos. Y aclaremos que ‘ser’ también para Heidegger equivale a esencia, sólo que, remitiéndose a Hegel, ésta es una esencia que deviene. Esto nos hace ver que, a la par, el ser es precisamente lo más esencial, de lo que es (*Seiendes*).

Ahora bien, la pregunta que queda, hasta cierto punto, abierta, es si la señalada identidad entre ser y nada se entiende al modo de una identidad entre ser y lo no-ente, o, lisa llanamente, el ser mismo es simplemente nada.

Y esta última cuestión es de enorme relevancia con respecto a lo que se puede diseñar como una “historia del no-ser y de la nada”, que corre a parejas con una “historia del ser” en la historia de la filosofía.

Bien sabemos que la mentada historia del no-ser se inicia con la disconformidad de Platón, expresada en *El Sofista*, de presuponer, como sería en Parménides, que el no-ser, simplemente no es, y esto por definición, de tal modo que no habría nada más de qué hablar. Lo cierto es que el “Forastero” (personaje que incluye Platón en el Diálogo) decide retirarse de la tertulia filosófica cuando capta que la pregunta en torno al sofista, que se permite *decir de lo que es que no es, y de lo que no es que es*, se desliza hacia la problemática del no-ser.

Pero luego recapacita, y decide quedarse, al tomar en consideración de que aquí no se está discutiendo en torno a si el no-ser sería, porque esto es sencillamente una abierta contradicción, sino de que habría modos del no-ser (como en el mismo Diálogo resultará ser la *adiaphora*, la diferencia – el no-ser al modo de que el distintivo de cada ente es su no-ser infinitud de cosas);³⁰ luego, el triple senti-

30 Platón, *Diálogos V, Sofista*, Madrid: Gredos, 117, 257 a1.

do del no-ser como potencia, falsedad y privación de Aristóteles; o aquellos “guardianes de la realidad fenoménica”, como en Kant, al declarar éste que la nada puede ser *ens rationis*, *ens imaginarium*, *nihil privativum* o *nihil negativum*, dándose estas modalidades cuando falta la intuición, el concepto, o definitivamente ambos, como en el último caso.

Así las cosas, nos desenvolvemos, en esa nube que flota sobre las cosas, sin fondo ni fundamento, en el abismo del ser que se retira y que se explaya a la vez como nada, porque es nada de lo que hay, nada de lo que nos representamos (o pudiéramos acaso representarnos).

Con apoyo en el mismo Heidegger, y antes en Jaspers, desde el momento que somos posibilidad, poder-ser, proyección (*Entwurf*) – éste último netamente heideggeriano – vale decir, somos lo que no somos, porque todavía no lo somos y tal vez no lo seremos nunca. Ahora bien, ese lugar, el de la posibilidad, que corresponde a nuestro ser, tenemos que protegerlo como nuestro bien más preciado, debido a lo cual tendríamos que asumírnos, cada cual, como “lugartenientes de la nada”, como “el que sostiene el lugar de la nada”, *Statthalter des Nichts*, como nos concibe Heidegger en ¿Qué es metafísica?³¹

Lo anterior repercute desde luego sobre el sentido, ya que entonces, por de pronto, éste se muestra, sumido en la nada, siendo el sinsentido algo que le es muy próximo.

Podemos suponer que la donación de sentido viene de las cosas, de los entes, de los fenómenos, del mundo, del ser (o incluso acaso de lo *nouménico*) pero la dotación de sentido viene de esta nube que nos envuelve entre la cuna y la sepultura.

.....
 31 Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, en: *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1976, p. 118. / ¿Qué es metafísica?, en: *Hitos*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: 2001.

Sentido y trasfondo

(a modo de Conclusión)

1

Especialmente desde la perspectiva de la filosofía del juego, que hemos desplegado en escorzo, resulta claro que, si nuestro juego agonal en el que predominantemente nos encontramos, siempre debe tener en cuenta que, en cierta manera, “está montado” sobre el estar puestos en juego desde que nacemos hasta que morimos, todos los sentidos que proyectemos y dotemos a partir de nuestros alicientes del sentido, en cualquier momento se desvanecen, y de hecho con la muerte no sólo se desvanecen, sino que se acaban definitivamente. ¿Continuaremos siendo, *post mortem*, como cuestión de fe y que sobrepasa nuestra racionalidad, buscadores de sentido, o habremos llegado a puerto, esto es, habremos llegado a fundirnos con un sentido absoluto ... divino acaso? Pues, no lo sabemos ni lo podemos saber.

Y también, desde la última perspectiva, en la que veníamos profundizando, aquella que nos habla de la identidad entre ser y nada, con apoyo en Heidegger, sugiere lo mismo: que nuestra dotación de sentido, por muy ingente que sea, flota como en una nube sobre ese trasfondo que, a la vez, es abismal.

Como podemos observar, aquella metáfora filosófica de la nube se viste ahora además con el traje que podemos llamar “existencial”. Ella es tal no sólo por su índole sénsoro-intelectual-valórica, sino también, y de fondo, existencial. Esto implica al mismo tiempo que como buscadores de sentido vamos navegando, flotando y volando en esa nube, y cuando sucede que hay cierto quiebre, cierta “desatadura” (acordémonos de la trama del sentido), en distintos ámbitos, concernientes especialmente a las fuentes referenciales, programáticas o persistentes, perdemos sentido, y experimentamos angustio-

samente que el sin-sentido (o lo que asintóticamente se le acerca) nos inunda, nos avasalla, a veces, incluso ingresando u ocupando “nuestra casa” para quedarse en ella, sin que lo podamos desalojar.

En todo caso, ya dijimos, hace un buen rato, que nunca llegamos a vivenciar plenamente el sentido o el sinsentido absolutos, quedándonos siempre, a lo más, a medio camino entre ambos.

Es cierto que a veces se abre algún orificio en la nube sensorio-intelectual-valórica-existencial, y esto gracias a que algunos de los integrantes de la tríada *conciencia ética – fe – intuición* ha descornado algún velo, pudiendo entonces sí contactarnos con el supuesto sentido o sinsentido absolutos. Esta vivencia (predominantemente filosófica o artística), que no puede ser sino extática, condimentada con goce u horror, o también manifestándose en la más plena serenidad, equivale a un ser tocados por el ser.

A partir de ello se logra una transformación de nuestro propio ser en la medida en que la mencionada tríada, que ha descornado el velo, está ligada al vínculo, como el primero de los nudos de la trama, suscitándose así una fuente ocasional que eventualmente podría convertirse en fuente persistente de sentido.

2

Por todo lo dicho, cuando hablamos del trasfondo, nos referimos a la doble posibilidad del sentido y sinsentido, en cuanto a que, al imprimirle sentido a algo o alguien, a una situación, un hecho, un acontecimiento, estamos remitidos a fuentes que lo donan y a alicientes que lo dotan, pero si aquella remisión se interrumpe o se corta, nos suminos en las inmediaciones del sinsentido. El trasfondo, como esa doble posibilidad, está siempre ahí, es inerradicable. Nadie podría estar por sobre ello, esquivarlo o pasarlo por alto.

Esto marca una diferencia con el absurdo de Camus o la paradoja del sentido de Deleuze, que reza: “Hay sentido porque no hay sentido”, en cuanto a que, justamente porque no lo hay, tenemos que proyectarlo.

No, más bien, desde nuestra mirada, no es que haya simplemente sentido, ni que no lo haya; hay ambos y ellos se conjugan en el trasfondo.

Es cierto que yendo al plano óntico de lo ente, en términos heideggerianos, podríamos hacer perfectamente entendible esto, arguyendo que por supuesto que tiene sentido esto o lo otro: que me abrigue si tengo frío, que coma si tengo hambre, que coseche el fruto si está maduro, que duerma si es de noche, y demás, todo lo cual nos muestra que en este ámbito óntico inconmensurable hay sentido, *quasi*, diríamos, al modo de un *et cetera* infinito; y que cuando no hago todas esas cosas u acciones, experimento pequeñas porciones de sinsentido. Y el asunto se agranda, por supuesto, cuando con el enamoramiento, un descubrimiento científico, el éxito en el terreno económico, me lleno de sentido, y que, luego eventualmente podría perderlo.

Precisemos entonces que el absurdo de Camus o la paradoja del sentido de Deleuze tienen como marco de fondo las ultimidades de la existencia humana, de por qué estamos aquí, y más todavía, si lo que llamamos “ser” conlleva sentido.

Pues bien, también en este ámbito que, nuevamente con Heidegger, podemos llamar ontológico-existencial, no se trata simplemente de que “no hay sentido”, hay el absurdo o el sinsentido, sino el trasfondo, la doble posibilidad de uno u otro.

Esto se aplica incluso al supuesto de la muerte que pudiera acabar simplemente en nada, y tal vez desde una mirada estrictamente materialista y científica. Como diría Bataille, después de la muerte, viene un largo proceso de putrefacción y descomposición hasta terminar en unos huesos hermosamente blancos. Y no hay más.

Aun así, si la muerte es nada más que eso, de esto no se sigue que la existencia humana no tenga sentido, que simplemente porque, en cierta manera, y diciéndolo así de fuerte: “vivimos para morir” (Schopenhauer), la vida y la existencia pueden seguir siendo plenas de sentido, porque se continúan en otras, y que, por lo tanto, se retiró un individuo de la especie para que llegue otro.

Y si extremamos más las cosas, imaginando que por desaparecer incluso la especie humana, se perdería con ello todo sentido, habría que precisar que se pierde para el estadio existencial, pero ¿se pierde necesariamente también para el estadio metafísico del sentido, máxime si pudiera haber el supremo donante de sentido llamado “Dios”? Por lo demás: ¿Somos las únicas criaturas en el universo o multiverso que al menos tenemos conciencia y somos buscadores de sentido o que acaso ya encontraron el sentido absoluto del ser?

3

El sentido suele portar una pesada carga y ser serio, formal, grávido, y el sinsentido puede incrementar incluso aquella carga en especial cuando nuestras fuentes persistentes entran en crisis, se desarman o desarticulan. Pero cuando el sinsentido supone humor y juego, entonces es grácil y aligera. Esto lo tomamos de la concepción nietzscheana del juego, sólo que aplicándolo ahora a ese deslizarnos al sinsentido, y también la pareja concepción de la distancia respecto de todo sentido que nos envuelva y comprometa.

Una de las características del ser humano frágil, recordemos, es aquella que, después de un devenir histórico, pleno de sinuosidades, avances y retrocesos, signado por los hitos que van desde el *homo sacer* hasta el ser humano frágil, es que viene a ser el único y el primero que, de cara a la pregunta por el sentido, acaba finalmente por sincerarse y reconocer la posibilidad del sinsentido. Y esta vivencia se presenta en el siglo XX, expresándose en la filosofía, entre otros, en Camus y Deleuze, como en el arte, más precisamente, en la plástica como en Duchamp o el dadaísmo, o en la literatura y dramaturgia, como en Kafka, Ionesco, Cortazar o Beckett.

Pues bien, podríamos decir entonces, y no para cerrar el tema, sino para continuar abriéndolo, desde el pasado siglo estamos asumiendo que existimos en el trasfondo.

“Háblame, Musa, de aquel varón de multiforme ingenio que, después de destruir la sacra ciudad de Troya, anduvo peregrinando larguísimo tiempo, vio las poblaciones y conoció las costumbres de muchos hombres y padeció en su ánimo gran número de trabajos en su navegación por el ponto”

— Odisea, Canto I

Entre tantas posibles concepciones del ser humano – desde el acento en lo sagrado en las culturas ancestrales, la razón socrática, la fe de la teología cristiana, la centralidad cartesiana, la finitud de Kant, la acción de Fichte, la voluntad de Schopenhauer o Nietzsche, la singularidad de Kierkegaard, la posibilidad y proyección de Jaspers o Heidegger, el homo *ludens* de Huizinga, el ser persona de Scheler, la carencia de Gehlen, y otras – lo entendemos aquí como *buscador de sentido*. Y como cualquier buscador, explorador o aventurero (al modo de Ulises) anhelamos conquistar, poseer el sentido, lo que, por cierto, nunca logramos concluir. Pues bien, en esa afanosa búsqueda hay voces que vienen de “alicientes del sentido”, a saber, en primer lugar, del sentir, recordar, imaginar, querer, introduciendo la razón, a través del pensar, el concepto universal que pretende no sólo darle una dirección a todo lo anterior, sino incluso dominar aquellas “voces del sentido”. Mas, sobre la razón está el *yo*, el cual es ante todo conciencia, la cual a su vez está frecuentemente acechada por el *espíritu dionisiaco* o expuesta a la imposición del *espíritu apolíneo*. Y aun se suma a todo ello la conciencia en su dimensión ética. ¿Cómo logra entonces el yo, sumido en su propia espesura, escuchar, dominar y orientar estas voces?

www.ariadnaediciones.cl

