

La oportunidad de la condición humana en los desafíos contemporáneos

The opportunity of the human condition in contemporary challenges

Carlos Eduardo Pérez Jiménez

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México

carlos.perez@unicach.mx

Oscar Cruz Pérez

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México

oscar.cruz@unicach.mx

Germán Alejandro García Lara

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México

german.garcia@unicach.mx

Jesús Ocaña Zúñiga

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México

jesus.ocana@unicach.mx

Resumen

En el presente trabajo se esboza la necesidad del estudio de la condición humana ante las crisis de nuestra época, para lo cual se da un trazo que discierne entre la búsqueda de la naturaleza humana y la condición humana. En tal sentido, se propone que la condición humana abre la reflexión hacia la consideración de la otredad, además de poner la conciencia en el reconocimiento y responsabilidad por el otro, lo cual exige un esfuerzo por encontrar el punto de semejanza en los seres con los que la humanidad convive.

Palabras claves: condición humana, otredad, semejanza.

Abstract

In the present work the need of the study of ñ human condition before the crises of our time is outlined, for which a discernible line between the search of human nature and human condition is given. In this sense, it is proposed that the human condition opens the reflection towards the consideration of otherness, in addition to putting the conscience in the recognition and responsibility for the other, which demands an effort to find the point of similarity in the beings whom the humanity coexists.

Keywords: human condition, otherness, similarity.

Fecha Recepción: Enero 2018

Fecha Aceptación: Junio 2018

Introducción

El difícil discernimiento de “lo humano” ha sido una preocupación que se puede ubicar en la filosofía naturalista, especialmente después de la filosofía socrática. Si bien, no sea el interés puntal en este escrito, la interrogante sobre lo humano trae preguntas sobre las particularidades de sus acciones, de su existencia en el espacio, de su evolución en el tiempo y de su devenir. Heráclito señala que el problema del conocimiento de la naturaleza podría solucionarse descubriendo los secretos de la naturaleza humana —particularmente el pensamiento humano—, sin embargo, no tiene el propósito de inaugurar una nueva postura filosófica, sino continuar con las problemáticas de la filosofía presocrática. Más aún: desde que esta preocupación tiene presencia en el mundo, no hemos construido certezas ontológicas o teleológicas de lo que llamamos “humano”. Por eso, quizás la observación más apreciada haya sido la propuesta por Pascal, quien consideró al ser humano como un absurdo, pues su constitución —al menos teológicamente— deriva de la invisibilidad divina, que no muestra su rostro. En tal sentido, Pascal invita a pensar en lo siguiente: la esencia humana es oculta, lo oculto es su esencia.

Diferentes corrientes filosóficas y científicas han ocupado su intelección a la naturaleza o a la esencia para encontrar algo que dé respuesta a saber la particularidad de lo humano. Las escasas repuestas a la “naturaleza” o “esencia” humana han sido la base de los modelos y

proyectos de lo que debería ser el humano, presentando a este inamovible, clausurado, sin posibilidad de devenir. Ante ello, la filosofía creciente de la segunda mitad del siglo XX procuró más atender la condición humana que preocuparse por la naturaleza humana.

Los desafíos de la condición humana

Sartre propone que “por condición entienden con más o menos claridad el conjunto de los límites a priori que esbozan su situación fundamental en el universo” (Sartre, 2009, pp. 65-66).

Esta definición comprimida ofrece la oportunidad de interrogar el conjunto de límites *a priori*, es decir, a qué se refería Sartre con ello, principalmente cuando advierte una aproximación a la comprensión —“con más o menos claridad”—; quizá reanimando, forzosamente, lo que ya propuso Pascal, pues al final se trata de lo humano. Sin embargo, el alcance de esta postura permite alejarse de esa cristalización que fundamenta los modelos y proyectos a partir de la “naturaleza” o la “esencia” humana. Los primeros pasos para acercarse a tal entendimiento están en las situaciones *a priori*, pues se trata de una expresión —si no luminosa, al menos grata— de lo que la filosofía contemporánea condensa en el “don”, “lo dado”, el dar del otro; aquello que está cuando aparece *lo humano*. Esta perspectiva posibilita atender el esbozo de la situación fundamental en el universo, pues el don —lo *a priori*— ubica al ser humano en espacio y tiempo, en compañía de otro para su supervivencia, y que siempre lo precede. Con ello aparece el carácter singular (que también es dado) y aleja el riesgo de la uniformidad de los modelos de lo que debería ser el humano; cada ser humano se ubica en la singularidad. La ubicación única espacio-temporal del humano y la compañía del otro ponen en juego el término de igualdad, pues aunque este sugiera el devenir de un modelo de humanidad, se trata más bien de semejanza y de compartir, en lo posible, las situaciones *a priori*.

Además, la conciencia de la singularidad del ser humano, o de los seres humanos, permite lidiar con las situaciones *a priori*, pues nos ofrece la oportunidad de saber que puede haber otras situaciones, otras condiciones, que podrían ser construidas con la conciencia de los desafíos que exigen, o evitar aquellas que resulten riesgosas. Ello otorga dinamismo a los sujetos, más que coagularlo en el determinismo natural o de cualquier otro proyecto del imaginario.

El estudio de la condición humana, entonces, no debe desdeñar la preocupación por la teleología y ontología de la humanidad, pues su interés debe considerar cada propuesta y respuesta a las interrogantes que no se han resuelto, principalmente por las consecuencias que ellas generan. En efecto, al trabajar la teología y la ontología humana se encuentra un aporte hacia el estudio de la condición humana, pues permite reflexionar sobre los modelos y proyectos de la humanidad, saber su articulación, las edificaciones que se mantienen cristalizadas, las formas de producción y reproducción de las situaciones *a priori*. Por ende, en lugar de abandonar este campo de estudio, debe ser recibido para emerger al sujeto crítico de su condición.

La historia de los cuestionamientos hacia las consideraciones esencialistas o naturalistas de lo humano no es reciente, ya que sus orígenes pueden encontrarse en el periodo helénico con los cínicos y estoicos, así como en la Edad Media con san Agustín e incluso con los pensadores renacentistas. La fuente de la crítica, como lo apunta Fernández (2005), se encuentra en las situaciones empíricas y contingentes que permiten a los sujetos moverse de las condiciones que lo ubicaron en la relación con el mundo.

Los lugares de la crítica hacia las posiciones esencialistas están situadas, según Guadarrama (2011), en torno a las ideas de la naturaleza humana, la relación del ser humano “con la naturaleza, Dios, el Estado, la escuela, la sociedad civil, la pareja humana, las generaciones, las razas, las clases sociales, la solidaridad, etcétera, y el papel que desempeña la educación en el proceso de perfeccionamiento humano” (Guadarrama, 2011, párr. 10).

Desde las perspectivas naturalistas y esencialistas se adhieren las críticas que, como apunta Fernández (2005), trae a la memoria las propuestas de Arturo Ríog, quien concibe a lo humano como *natura naturata*, es decir, una naturaleza creada que revela la sentencia de su existencia a partir de un modelo previo, que lo ubica en el mundo como una “realidad sustantiva y acabada”: un ser producido sin la posibilidad de producirse. Sobre este aspecto, es pertinente subrayar la *sentencia de la existencia* en el sentido que pone en evidencia la producción de lo humano, pues el modelo de lo que debe ser humano resulta de una orden, un mandato, una decisión proveniente del lugar que hospeda la autoridad. Las ideas esencialistas, con su carácter sentencioso, han contagiado, y por ello legitimado, los pensamientos que iluminaron los abismos del conocimiento. Ante ello, Fernández (2005) da cuenta de la legitimación que ocurre desde el pensamiento aristotélico: “Los esclavos, las mujeres, los bárbaros, son la alteridad que incomoda

al pobre paradigma humano de Aristóteles” (p. 87), pues su consideración de estos sujetos de la alteridad estaba signada por la naturaleza que ellos contenían. En otras palabras, la razón de ser, y con ello su imposibilidad de trascendencia, se explicaba desde la esencia que resultaba inamovible.

Las críticas hacia las posturas naturalistas y esencialistas han denunciado la inamovilidad en la concepción del ser humano. Aunque muchas de ellas han sido producto de intensas reflexiones, este ejercicio ha generado marginaciones alrededor del ideal del ser humano que se ha construido; la complejidad gestada en esta labor desarrolla un discurso donde se pueden anclar a los sujetos y que como consecuencia legitiman las distintas prácticas para soportar el ideal construido. A su vez, estas idealizaciones derivan en propósitos que se expresan en proyectos dirigidos a la formación de los sujetos que cumplan con las caracterizaciones. Se buscan y se construyen instituciones dedicadas a tal encomienda; se disemina el saber legitimante; se restringe, se margina o se niega la presencia de otras manifestaciones.

Este es el riesgo que la humanidad se juega con las consideraciones naturalistas o esencialistas. Un peligro que puede devenir en la homogeneidad sin apertura a otras manifestaciones, así como otras posibilidades. El mismo riesgo que clausura y sentencia la presencia de la penuria en ciertas situaciones humanas.

La posibilidad de reflexionar la naturaleza o la esencia humana no debe desdeñarse, ya que resulta un ejercicio necesario para detonar la potenciación de la condición de cada sujeto en el universo; sin embargo, el riesgo —y la precaución frente a ello— está en forzar un modelo o prototipo universal de lo humano. Cada sujeto tiene la particularidad de su esencia en el mundo, pero al encontrar ello no debe suponer el común en toda la humanidad.

Ante lo expuesto, las siguientes preguntas de Guadarrama (2011) nos ofrecen una serie de reflexiones para pensar la condición humana y su relación —o la ausencia de ella— con las inquietudes de la naturaleza o la esencia humana.

¿Cuál concepto es más apropiado para una adecuada comprensión del lugar y papel del ser humano en el devenir del mundo: naturaleza humana, esencia humana o condición humana? ¿Por qué razón puede ser más apropiado uno que otro para un mejor análisis del ser humano? ¿O en qué medida podrían complementarse si se articulan debidamente? (párr. 27).

Si bien existe la posibilidad de articulación entre la condición humana y las concepciones naturalistas y/o esencialistas, aún se piensa lo humano como una generalidad. En este sentido, no hay nada malo de ello en el ejercicio intelectual. Basta recordar —y tener siempre presente— los riesgos de que ello pretexe pensar en modelos del deber ser humano. Por tanto, se pensaría en una relación tensa y dialéctica, sin que la tensión que se genere sea desfavorable, pero es todo lo contrario, pues expone el diálogo y la reflexión al pensamiento para que ni una ni otra lleguen a cristalizarse. Ahí, en esa posición, es el lugar que da cuenta de los alcances de la condición.

Para entender los alcances de la condición es necesario ubicar su conceptualización, principalmente por el entendido filosófico. La comprensión de Sartre sobre la condición humana es trascendental para estos menesteres. En ella es posible entender el momento en que el pensamiento optaba por *la condición* envés de conducirse por la naturaleza —cabe añadir a la esencia—:

No es por azar que los pensadores de hoy hablan más habitualmente de la condición del hombre que de su naturaleza. Por condición entienden con más o menos claridad el conjunto de los límites a priori que esbozan su situación fundamental en el universo (Sartre, 2009, pp. 65-66).

Además, Alcoberro (s. f.) recuerda que la condición humana —como concepto— tiene una larga tradición filosófica. Para este autor, “expresa una manera de ‘estar en el mundo’ específica, viviendo y actuando en él. La ‘condición’ (cambiante, social) expresa lo opuesto a la ‘naturaleza’ (biológica, eterna, intransformable)” (Alcoberro, s. f., párr. 1).

La condición ubica claramente la frontera que se dibuja con la inamovilidad de la naturaleza; da cuenta del dinamismo y la finitud que confronta con la pretensión perpetua. Estos linderos muestran la diversidad de las manifestaciones humanas; superan la forma única de ser humano. Al respecto, Fernández (2005) apunta:

No se trata de abonar un relativismo autocomplaciente, sino de recordar la génesis “demasiado humana” de la filosofía universal, sin por ello dejar de valorar sus diversas formulaciones como expresión, en cada caso, de un sujeto que se afirma. La legitimidad de esa posición es, empero, susceptible de crítica y podrá ser cuestionada con menor o mayor severidad acorde al grado en que la afirmación de sí comporte la negación de otros hombres, de otras formas de la humanidad (p. 75).

El aporte de la condición humana, en consecuencia, trasciende la forma única de ser humano, ya que posibilita la constitución del sujeto. Dar oportunidad a la consideración del sujeto es hacer visible esa instancia que se resiste a las distintas formas de marginación. Se trata también de pensar lo humano como la libertad y liberación de cualquier reducto producido por proyectos normalizadores y estandarizados en los distintos aparatos ideológicos. Esta libertad es posible gracias a que el sujeto deviene propio y responsable de su historia, a su vez que devela la facultad que tiene para construir y reconstruir el destino de su existencia. Al respecto, Fernández (2005) recuerda que la constitución del sujeto “es lo que marca la diferencia con los demás animales” (p. 80). Además, hay que tener en cuenta que esa diferencia trasciende a los seres humanos, es decir, la capacidad de constituirse como sujetos es también una posibilidad de ser diferente, de ser singular, y en esa singularidad compartir la coexistencia con otros seres.

La misma posibilidad de diferencia y singularidad que se abre al estudiar la condición humana ha hecho que el objeto de estudio de esta se manifieste diverso. Sobre este punto, Guadarrama (2011) da cuenta del carácter evolutivo en el estudio de la condición humana:

Los estudios referidos a la cuestión de la condición humana, desde las primeras manifestaciones del pensamiento recogidas por la historia hasta nuestros días — independientemente de la utilización o no de dicho término—, han evolucionado paulatinamente en la misma medida que también el propio ser humano ha ido cambiando en su relación con la naturaleza, con sus congéneres y consigo mismo (párr. 28).

El trayecto de los estudios de la condición humana dan cuenta de que el ser humano no es un ser solitario, pues su vida se encuentra compartida por otros seres. De hecho, en la decisión de convertirse en un ser ermitaño, la compañía de otros siempre estará presente. Sin embargo, para ser posible la vida social es necesaria la compañía de otros de los semejantes, además de que dentro de la responsabilidad como seres humanos es exigente pensar en la semejanza. Esta es una cualidad bondadosa que permite al ser humano articularse con otros seres, lo que hace posible la coexistencia, de la cual es posible situarnos en un espacio en este universo. Por eso, es posible señalar que en el esfuerzo por ubicar la semejanza, el espacio nos es semejante al mismo tiempo que somos espacio para otros.

Igualmente, la semejanza también es bondadosa, pues permite el juego de la cercanía y la distancia, ya que pone a nuestra disposición el acercarnos al otro, al mismo tiempo que nos permite mantener nuestra singularidad. Gilson (1965, citado por Mas Herrera, 1990) reflexiona sobre este juego con la presencia idéntica entre los seres humanos:

Los hombres somos idénticos a nosotros mismos, sólo lo somos hasta cierto punto. Una cierta distancia nos retiene un poco más acá de nuestra propia definición; ninguno de nosotros realiza a plenitud su propia individualidad; y de esa condición se sigue que en lugar de una manera simple de ser, presentamos el cuadro de un esfuerzo permanente para mantenemos ‘en el ser, para conservamos y podemos realizar’ (p. 108).

Esta misma noción de semejanza vuelve dinámica la construcción del *nosotros*, abierto a distintas formas de ser humano manifiesta, como Alcoberro (s. f.) nos recuerda de Montaigne la concepción de la *humana condición*:

Fue Montaigne quien empezó a hablar de “l’humainecondition”. Cuando Montaigne afirma que “cada hombre lleva la forma de la humana condición” (*Essais*, II, XIII) no intenta en modo alguno definir un concepto de humanidad que ofrezca a cada hombre su norma o su medida. Lo que Montaigne pretende expresar es que no existe una representación universal del hombre, sino tan solo seres humanos concretos (párr. 2).

Tener presente la incapacidad de una representación universal de hombre, y con ello la de seres humanos, es también un camino hacia la otredad que ha sido sacada del proyecto que impera en la modernidad, la cual prometía la salvación de la humanidad, aunque ha trastocado su propia integridad.

Por eso, uno de los retos que exige mayor atención, por las urgencias de nuestra contemporaneidad, está en el campo de la conciencia de nuestros límites, pues pareciera que la humanidad ha perdido el conocimiento de ello, creyendo en la superioridad de nuestras capacidades para resolver los problemas que la contemporaneidad nos presenta. El conocimiento de nuestra condición finita trae preocupaciones que merecen ser atendidas. Por ende, más allá de verse como una preocupación egoísta, convoca a la mirada de lo que queda y de lo que podemos dejar; nos devuelve la esperanza de nuestro legado hacia el otro, trae de vuelta nuestra preocupación y responsabilidad por el otro, desde el semejante hasta el radicalmente otro. Esta preocupación no solo invoca al campo de la finitud del sujeto como ser único, sino que se extiende hacia la humanidad entera; saber de la finitud de la humanidad trae el don de las cosas por trabajar, la noción de que hay urgencias que son impostergables.

Conclusión

Los menesteres de nuestra época, la responsabilidad por el otro exige el esfuerzo de reconocer en el semejante las cosas que compartimos, lo cual se puede entender como el punto de semejanza. Este esfuerzo nos exige encontrar dentro del ejercicio consciente el punto de semejanza con el otro, cualquier otro, porque a través de saber la semejanza que tengo con el otro surge la conciencia de la responsabilidad, es decir, saber y alcanzar la comprensión de nuestra necesidad en la coexistencia con él. Por ejemplo: nuestra crisis ecológica exige reconocer en el otro el punto de semejanza, para lo cual puede plantearse la siguiente interrogante: ¿en qué soy semejante a los animales, las plantas e incluso las rocas? De la respuesta que surja deriva la responsabilidad a partir de saber nuestra íntima coexistencia con lo ecológico.

De igual modo, la consideración del punto de semejanza hace que el sujeto dinamice y descentre su temporalidad, se pregunte por su condición humana temporal, que deviene en la desarticulación de un tiempo lineal y lógico. En ello, el conocimiento y el saber de las diversas manifestaciones humanas son muy hospitalarias para mantener la semejanza que necesitamos reconocer.

Referencias

- Alcoberro, R. (s. f). *El concepto de "condición humana" antes de Hannah Arendt*. Recuperado el 07 de noviembre de 2018 de: <http://www.alcoberro.info/planes/arendt8.html>.
- Fernández, E. (2005). La condición humana como problema filosófico en Arturo Roig. La conformación de la subjetividad en las fronteras de la contingencia Latinoamérica. *Revista de Estudios Latinoamericanos*, (40), 73-92.
- Guadarrama, P. (2011). *La condición humana en el pensamiento latinoamericano del siglo XX*. Ponencia presentada en el Congreso Internacional de Filosofía Contemporánea. Universidad de San Buenaventura. Bogotá. Recuperado el 07 de noviembre de 2018 de <http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=2857&view=1>.
- Mas Herrera, O. (1990). Algunos márgenes de la condición humana. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, (28), 107-111.
- Sartre, J. P. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona, España: Edhesa.