

El abandono del proyecto «ilustrado» humanístico. Razones para una «ética excéntrica»

The Abandonment of the «Enlightened» Humanistic Project. Notes for an «Eccentric Ethics»

Ortega Chacón, Orlando; Duarte Arias, Daniel Augusto

 Orlando Ortega Chacón
orlandoortega@ustavillavicencio.edu.co
Universidad Santo Tomás de Villavicencio, Colombia

 Daniel Augusto Duarte Arias
danielduarte@ustavillavicencio.edu.co
Universidad Santo Tomás de Villavicencio, Colombia

Revista Filosofía UIS
Universidad Industrial de Santander, Colombia
ISSN: 1692-2484
ISSN-e: 2145-8529
Periodicidad: Semestral
vol. 22, núm. 2, 2023
revistafilosofia@uis.edu.co

Recepción: 10 Marzo 2023
Aprobación: 02 Mayo 2023

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/408/4084557012/>

DOI: <https://doi.org/10.18273/revfil.v22n2-2023005>

Resumen: este artículo busca avizorar, desde el terreno de las pretensiones del humanismo, la posibilidad de una ética desprovista de «centro» que se asiente en la compasión. Se buscará comprender la necesidad de abandonar los intentos de retornar al proyecto «humanístico» para intentar formular una ética no antropocéntrica y así evitar su mayor riesgo: el «cínico ilustrado». Adicionalmente, se considerará «el humanismo» como el solemne destello de una «estrella que murió hace mucho» pero que da señales para la construcción de una ética excéntrica fundada en la compasión y el dolor. Para tales efectos, se presentarán tres secciones: a) *el humanista un cínico ilustrado* b) *mecanismos de evasión. La miseria y el modo de vida burgués* y c) *la ausencia de centro y la posibilidad de una ética excéntrica*.

Palabras clave: Ética, humanismo, cinismo, compasión, antropocentrismo.

Abstract: this article seeks to envision, from the field of the claims of humanism, the possibility of an ethic devoid of a «center» that is based on «compassion». It will seek to understand the need to abandon attempts to return to the «humanistic» project to try to formulate a non-anthropocentric ethics to avoid its greatest risk: the «enlightened cynic». Additionally, «humanism» will be considered as the solemn flash of a «star that died long ago» but that gives signals for the construction of an eccentric ethic founded on compassion and pain. For such purposes, three sections will be presented: a) *the humanist an enlightened cynic* b) *evasion mechanisms. Poverty and the bourgeois way of life* and c) *the absence of a center and the possibility of an eccentric ethic*.

Keywords: Ethics, humanism, cynicism, compassion, anthropocentrism.

1. INTRODUCCIÓN

El humanismo antropocéntrico^[1] promovido a modo de «proyecto de ilustración» tuvo su punto máximo en el siglo XVIII. No obstante, hoy no resulta tan clara la pertinencia de continuar recurriendo a ese tipo de humanismo como medio de cohesión de la humanidad, menos aún del establecimiento de «autores clásicos» para su lectura obligada. Empero, pese a la anacronicidad de esos intentos, pareciese que todavía se intenta

promover un «renacimiento contemporáneo» en las disciplinas dedicadas marginalmente a conservar «los bienes espirituales de la humanidad». Las facultades de música, literatura, filosofía, teología, parecieran resistirse a aceptar la trivialización de su pureza y asumen el papel de protagonizar una lucha por lo clásico en donde la historia es el «campo de batalla». En efecto, así como estrellas que murieron miles de años atrás siguen iluminado, el «humanismo» continúa inspirando las intenciones de unificar en torno a ideales, leyes, textos, normativas, ODS, etc. A pesar de la probada violencia implícita de todo «proyecto universal», se sigue promoviendo el retorno a las lógicas universales, en el fondo, un retorno a Hegel. A este panorama se suman también las aceleradas conjeturas que genera el transhumanismo cuando plantea afirmaciones como «la muerte de la muerte», «la vejez como enfermedad» o la liberación de la «pesada carga de lo biológico». Así, sucede que «el humanismo» se estremece y señala con alarma los peligros de la pérdida de la esencia de lo humano o incluso de su condición moral^[2].

En el panorama histórico sobresalen también los variados trabajos de los «filósofos de la diferencia». En ellos suele reafirmarse la idea de abandonar la tradición sustancialista de la historia de la filosofía para hacer énfasis en la pluralidad, la multiplicidad e incluso, la irracionalidad. En efecto, parece haberse dado un fenómeno de renuncia al centro (específicamente al estructuralismo) que hace posible un nuevo anti-sujeto contemporáneo en el que lo único afirmable sería la multiplicidad o, siguiendo a Deleuze, el rizoma. Esta combinación de circunstancias históricas y filosóficas parece haber producido una nueva personalidad contemporánea: el «cínico ilustrado». Su inteligencia está desprovista de ideales y la melancolía lo lleva a promover el panorama esquizoide de emular un «pasado humanista» en medio de una sociedad de masas des-centrada. Esta nueva personalidad contemporánea será abordada en el segundo apartado.

Finalmente, queda enunciado que este artículo solo busca señalar la posible dirección en la que puede plantearse una ética sin centro. No obstante, aunque su alcance es reducido, contribuye a los esfuerzos por repensar el humanismo en medio de los vertiginosos avances de la ciencia biomédica y los retos que plantea el transhumanismo. Para tales efectos, el artículo se divide en tres partes: a) *el humanista un cínico ilustrado* b) *mecanismos de evasión. La miseria y el modo de vida burgués* y c) *la ausencia de centro y la posibilidad de una ética excéntrica*.

2. EL «HUMANISTA», UN CÍNICO ILUSTRADO

Jean François Lyotard al acuñar el término «posmodernidad» señaló un «duelo» no resuelto que la modernidad debe gestionar con respecto a su ideal cohesionador, la idea de un «sujeto universal»^[3]. Como en todo duelo, también en este caso se experimenta la etapa de la negación. La privación puede tomar, entre otras, la forma de un «llamado» nacionalista a la pertenencia a una tierra, una lengua, un sistema económico, etc. Efectivamente, ante la imposibilidad de reconocer la «pérdida del sujeto moderno» se consolidan fanáticamente «nuevas» identidades titánicas que reagrupan las sociedades. Siguiendo a Sloterdijk, el peligro al que se exponen las sociedades es a una «titanomaquia» con una triple violencia antropocéntrica: bolchevismo, fascismo y americanismo (Sloterdijk, 2011, p. 208). Ciertamente, los ciclos de violencia se renuevan unos sobre otros.

La ruptura con el proyecto moderno generó un nihilismo inusitado. La posmodernidad con sus excesos abonó el deseo de un renacimiento contemporáneo y la vuelta al paradigma de los grandes sistemas filosóficos que plantean inconscientemente la necesidad de un «sujeto universal». En efecto, el duelo del sujeto moderno se experimenta en la negación implícita del «llamado» a una «misión espiritual» de cuidado [*Sorge*] de «lo humano». Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* deja entrever algo de ese duelo estancado: en lugar de invitar a la reconstrucción de Europa tras la Segunda Guerra Mundial, señala una «misión espiritual» en la que el ser humano debe estar a la altura de su posición: ser «pastor del ser» (Heidegger, 2014b, pp. 280; 342). En definitiva, un síntoma de «negación».

El profesor Arturo Leyte crítica lúcidamente la «actitud» de Heidegger tras la Segunda Guerra Mundial. Ciertamente, en el prólogo a la traducción que realiza Jesús Adrián Escudero de la conferencia *Construir, habitar, pensar*, se pone en evidencia la absoluta negación del filósofo alemán a las tremendas necesidades de una Alemania devastada. Leyte critica el tono de la conferencia al poner en evidencia la situación en la que se encontraba Berlín: no había edificios residenciales que pudieran albergar a la población y en lugar de señalar esa urgencia (Leyte como se citó en Heidegger, 2015, p. 76), Heidegger decide eludir su responsabilidad en una consideración que pareciese promover un retorno a una época inexistente en la que el hombre habitaba una «proximidad del Ser». Es precisamente esa dimensión la que se busca exponer en el título de este apartado.

El cinismo es una corriente filosófica antigua que se extendió aproximadamente hasta el siglo III d.C. Su mismo carácter contrario a las instituciones le permitió subsistir sin los limitantes de una fundación filosófica formal y permeó, con su irreverencia, épocas distintas a la Helenística. Sin embargo, la deformación que la historia ha dado a la tremenda coherencia entre pensamiento y forma de vida en la que se desarrolló el cinismo antiguo, resultó en lo que hoy llama Sloterdijk los «cinismos cardinales»: el cinismo militar, estatal, sexual, médico, religioso y del saber (Sloterdijk, 2019, p. 327ss). Todos ellos conservan del cinismo clásico su probada capacidad de dar respuestas lúcidas y, para la contemporaneidad, de ser el último reducto de la ilustración.

Como ocurre con el cinismo, el humanismo tal como fue conocido antes de la invención de la radio y la televisión existe hoy solo como una actividad marginal pero aparentemente articuladora de la actividad humana. Ciertamente, la cultura de la lectura obligada de los clásicos fue reemplazada por la capacidad de la tecnología de ofrecer sustitutos al proyecto ilustrado. La función que tenía la escritura y la lectura de impactar en la formación de las emociones morales se vio disminuida por la proliferación de nuevas formas de difusión del conocimiento. Así, las «invaluables colecciones» de la antigüedad empezaron a aparecer junto a saberes incipientes que prometen ahorrar el trabajo de aprender el oficio de leer y escribir. Desde luego, la palabra humanismo, como lo sugiere su etimología es una consecuencia antigua de la alfabetización (Sloterdijk, 2011, p. 197) y en ese sentido, está fuertemente influenciada por la técnica, el rito, la comunidad de lectores, etc. Incluso podría decirse que la alfabetización es una «forma de vida» preocupada por las buenas maneras; como si se tratara de un acto de rebeldía contra la propia animalidad. Sin embargo, la pretensión de una «humanidad» educada por los clásicos cede a sus ambiciones cuando las fragmentaciones al interior del humanismo burgués lo hacen insostenible. Básicamente se trata de la irrupción de los medios de comunicación masiva y la proliferación de información en el ámbito de «lo clásico».

El profesor Adriano Fabris en su artículo *Por un nuevo humanismo* hoy presenta en el primer apartado la «situación actual» del humanismo en los siguientes términos:

Todo se concentra en el individuo, a lo sumo en el grupo al cual pertenece, y se considera obvio salvaguardar el espacio de acción de cada uno de sus miembros. Lo único que queda al individuo, una vez salvaguardado su espacio, es concentrarse en él, gozarlo e incluso contemplarlo y analizarlo, conservando igualmente su propio aislamiento (Fabris, 2020, p. 17).

En este sentido, lo que siguió a los esfuerzos del humanismo por cohesionar a la sociedad en torno al conocimiento de «los clásicos» fue lo totalmente opuesto: un individualismo exacerbado que sólo se contempla a sí mismo. Continúa el profesor Fabris (2020):

En la época del individualismo triunfante, el individuo mismo es dueño de un espacio cada vez más reducido, ya sea de expresión o de acción. De esta manera aumenta la desazón, aunque este espacio operativo le resulte suficientemente amplio y, en general, cómodo” (p. 17).

Es relevante referirse a la desazón que anota Fabris porque junto a la soledad y el aislamiento es como se construye el mundo de la vida del melancólico contemporáneo. Sloterdijk lo tematiza en la *Crítica de la razón cínica*, presentándolo como un profesional desesperadamente inteligente (pero falto de todo ideal) que logra mantener a raya sus síntomas depresivos para poder trabajar (Sloterdijk, 2019, p. 40).

El cínico contemporáneo es urbano, sibarita, culto, profesionalmente capaz, pero «carente de estrella», es decir, desprovisto de un horizonte de sentido en dónde construir simbólicamente el mundo y, además, carga con el peso de una “sonrisa fatalmente inteligente” (Sloterdijk, 2019, p. 39). En este contexto, Sloterdijk formula la “falsa conciencia ilustrada” (Sloterdijk, 2019, p. 40) y aborda los cinco colosales apóstoles del cinismo: Diógenes de Sinope, Luciano el Sarcástico, Mefistófeles de Goethe, el Gran Inquisidor de Sevilla y el *das Man* de *Ser y Tiempo* (Sloterdijk, 2019, p. 247). Los primeros dos son personajes históricos y los tres siguientes, de la literatura o de la filosofía. Este artículo se centrará en Mefistófeles, el «diablo» capaz de tentar al doctor Fausto.

Mefistófeles aparece en *Fausto* como el máximo representante de la cultura de su época. Bien podría parecerse al individuo que hoy se esfuerza por ser el más educado de su entorno: ostenta varios títulos académicos, se comunica de modo fluido en tres o cuatro lenguas, etc. Preocupado por estar a la altura de su rango: el «diablo» no escatima en gastos. A diferencia del espíritu insobornable y soberano de Diógenes (emancipado del teórico, del político, del poderoso), Mefistófeles se esfuerza por mantener sus comodidades burguesas y a partir de él es posible comprender la «situación» del académico que sabe que el «humanismo» es cosa del pasado pero que, aun así, sigue defendiéndolo.

Mefistófeles se presenta también como el portador de los buenos legados literarios, de las «buenas costumbres», y por ello, da pie para establecer una «buena moral» en la que es posible clasificar a la sociedad binariamente entre cultos e incultos, correctos e incorrectos, conocidos y desconocidos, etc. No obstante, a pesar del amplio conocimiento de «lo correcto», no repara en promover la violencia, la indiferencia, la invisibilización de la alteridad. Incluso puede advertirse en su comportamiento la lógica cruel (Mèlich, 2014, p. 132) que tematiza el profesor Mèlich.

La labor del «humanista» hoy tiene un trágico parecido al personaje de la imaginación de Goethe. Efectivamente, el humanista se presenta bajo la forma del portador de un conocimiento extremadamente importante para la humanidad, pero sin reconocerse en democracia. En otras palabras, alberga la idea de ser parte de un «pueblo escogido» llamado a una peligrosa misión espiritual de conservación de lo clásico. Sin embargo, parece no ser lo suficientemente cauto (como el cínico) de advertir la propia banalidad de su «batalla».

Quizá suceda de vez en cuando que, en el transcurso de semejantes búsquedas en los sótanos muertos de la cultura, los papeles no leídos hace tiempo empiecen a centellar, como si lejanos relámpagos cruzasen el espacio sobre ellos. ¿Puede también el sótano de los archivos convertirse en claro? Todo indica que los archiveros y archivistas han asumido el papel de los humanistas (Sloterdijk, 2011, p. 220).

Hasta este punto se ha querido mostrar la labor del humanista-antropocéntrico como una actividad marginal que hunde sus raíces en la nostalgia de un tiempo pasado que enseñó «el camino» para la unidad de la especie humana. Quien reconoce la violencia implícita del proyecto humanista y además comprende la pérdida del «nosotros universal», se enfrenta a la contradicción. Ciertamente, por un lado, cuida de unos textos considerados clásicos por la misma formación que recibió y, por otro, se enfrenta al peligro que el mismo proyecto ilustrado promueve. Así, vivir en la contradicción instaura un modo de ser melancólico que no lo incapacita, pero que le impide dejar de cargar el peso de ser un «cínico ilustrado». En este punto, podría preguntarse ¿por qué no entregarse al «juego gozoso» de la pérdida del centro? Incluso puede preguntarse también ¿cómo retornar a un «humanismo» que no tenga al hombre como centro, sino que logre reconocer la relación ontológica entre todos los seres que conforman el entorno? ¿Es el reconocimiento de la finitud y su radical vulnerabilidad el «sendero» a seguir?

La vulnerabilidad de todo mamífero es patente en sus primeros minutos de vida, sin embargo, la del mamífero humano es extrema porque necesita de la asistencia de otros durante varios años. En ese contexto, la exhibición de carencias encuentra un punto final cuando aparece la posibilidad de ganar el mundo ontológicamente en el lenguaje. Podría decirse que de allí proviene el respeto por las palabras (habladas o escritas) y el afán de construir en el lenguaje un «refugio» que cubra la propia y dramática desnudez. En este

sentido, el abandono de ese ámbito de inmunidad no es en lo absoluto fácil, pues implica la elaboración de un duelo y su ineludible etapa de negación.

3. MECANISMOS DE EVASIÓN. LA MISERIA Y EL MODO DE VIDA BURGUEÉS

Sloterdijk define el *humanismus* como el puente «amistoso» entre los clásicos y las sociedades preocupadas por mantener a raya el embrutecimiento, la rudeza bélica y la bestialización de los juegos sangrientos (Sloterdijk, 2011, p. 202). A propósito de los festivales organizados en la antigua Roma, los humanistas cultivaban la vergüenza como la emoción moral propia de la vida pública. En palabras del profesor alemán, “lo que los romanos cultivados llamaron *humanitas* sería impensable sin esta exigencia de abstenerse de la cultura de masas en los teatros de la crueldad” (Sloterdijk, 2011, p. 202). En este orden de ideas, el «humanista» procuraba distanciarse de la brutalidad y la animalidad de lo humano. A modo de contraste, puede pensarse en uno de los colosos del cinismo antiguo: Diógenes. Este rompió con la tradición culta de su época y lejos de disfrutar las disertaciones socráticas y las enseñanzas sofísticas, se dedicó a ser el «argumento viviente» en contra del ocultamiento de la dimensión animal de la vida humana. En este sentido, puede decirse que el Filósofo Perro es el germen y alternativa del «final del humanismo». Diógenes es el espíritu insobornable que no evade la propia condición de vulnerabilidad en las falsedades de la riqueza, el poder, el saber o la vida pública.

Aunque Diógenes ofreció uno de los caminos alternos al humanismo, fue odiosamente apodado «el perro». En efecto, el apodo no le hace justicia porque dentro de los animales domésticos uno de los más mansos es el perro. No obstante, Diógenes está más cerca del perro «que muere» que de la mascota mansa. La comparación sirve para diferenciar el nivel de compromiso que un cínico tiene con su filosofía. Sloterdijk, por ejemplo, acuña el término «quinismo» para nombrar la práctica del cínico que enseña sus pensamientos con actos cargados de simbolismo^[4]. Por otro lado, los «cínicos» contemporáneos concuerdan más con la descripción del perro doméstico pues son lo que «baten la cola» al poder y gozan de los privilegios de la «vida casera». En este punto, cobra sentido el título de este apartado: la miseria y el modo de vida burgués.

El profesor Fabris define el humanismo como “el modo mediante el cual [el ser humano] se *relaciona consigo mismo y con sus semejantes*. En una palabra: se ratifica verdaderamente de modo auténtico como ser humano; llega a ser propiamente aquello que es” (Fabris, 2020, p. 22, cursivas añadidas). La definición parece lo suficientemente amplia como para evitar el compromiso de definir el humanismo como un proyecto violento y excluyente. Empero, la alusión a la relación con los semejantes arrastra de modo implícito la presencia latente de criterios de exclusión bien definidos; en otras palabras, toda comunidad con criterios de mismidad bien definidos adolece de incapacidad para relacionarse con lo otro. De allí la necesidad de abandonar el sentido del humanismo tradicional y abrirse a un posible «humanismo metafísico». A modo de hilo conductor puede pensarse el «dolor» como el desencadenante de una condición hermenéutica particular^[5], el conocimiento de los propios límites y, en consecuencia, de «sí mismo». A continuación, algunas consideraciones sobre el dolor.

La *International Association for the Study of Pain* (IASP) define el dolor como “una experiencia emocional y sensorial desagradable relacionada con lesión real o potencial de un tejido, o descrita en función de dicha lesión” (Rosenzweig et al., 2005, p. 312). Sin embargo, el dolor suele venir acompañado de otra experiencia emocional que en ocasiones es análoga: el sufrimiento. Cassel define este último como un estado de aflicción grave asociado a la amenaza de destrucción de la integridad de una persona y que, sin embargo, trasciende las fronteras de lo físico (Cassel, 1982, p. 640ss). La crítica que hace Stan van Hooft a la definición de sufrimiento de Cassel centra su atención en la imposibilidad de una investigación objetiva del mismo porque este acude al concepto de persona (Van Hooft, 1998, p. 127ss). No obstante, para la consideración sobre el dolor y el sufrimiento no debe dejar de señalarse que estos también tienen una función biológica. En efecto, el dolor

busca rechazar y evitar la fuente que lo produce (Guillazo Blanch et al., 2007, p. 66) y el sufrimiento, avizorar la amenaza de destrucción de la persona.

De las diferencias entre Cassel y Van Hooff puede entresacarse la necesidad de abandonar la pretensión de medir (objetualizar) el sufrimiento^[6] para poder adentrarse en ellos desde su riqueza fenomenológica. Por ejemplo, Svenaeus (2020) concibe el sufrimiento como un fenómeno afectivo de transferencia que tiene atmósfera, sintonía y disposición (p. 336). Así, el sufrimiento sería más bien un fenómeno complejo que involucra la experiencia del cuerpo propio, la relación comprensiva-significativa-intencional, los valores vitales nucleares, la articulación narrativa, etc. En definitiva, se trata de un fenómeno multidimensional. Se advierte que se utilizará de modo intercambiable las palabras «dolor» y «sufrimiento» para tomar en consideración su dimensión afectiva.

El sufrimiento, lejos de ser «algo» localizable al final de un nervio, es más bien, siguiendo la expresión de Nietzsche, una «llave que nos abre al mundo» (Nietzsche como se citó en Valle, 2018, p. 167). En este sentido, puede encontrarse en la experiencia del dolor, «que lo atraviesa a uno por completo», la herramienta para cuestionar, por ejemplo, hasta las verdades más inveteradas sobre las que se erige la vida cotidiana. Así, lo que Heidegger advirtió como el Uno [*das Man*] (Heidegger, 2012, p. 146) y que constituye el conjunto de «opiniones axiomáticas» puede ser reorganizado cuando la experiencia del dolor y el sufrimiento lo estremecen todo. Ciertamente, dada la inmediatez en la que se habita el mundo cotidiano, en el estar-interpretado [*Ausgelegtheit*], sucede que no es posible advertir las estructuras previas al comprender (Grondin, 2002, p. 139) que Gadamer entendió como los prejuicios (Grondin, 2003, p. 138). Hace falta un detonante que obligue a promover una situación fenomenológica en la que se sometan a examen las propias verdades y las formas de violencia en las que se asienta la vida cotidiana.

La rudeza del dolor se impone porque este tiene la forma “de una invasión que en su despliegue rompe toda significación posible, demandando, a la vez, que se emprenda la movilización de los recursos más íntimos de nuestro ser para poder encarar su desafío” (Cardona, 2019, p. 56). En este sentido, la experiencia del dolor revela los propios límites, pero también obliga a la «puesta en marcha» de la restauración del equilibrio. Así, las respuestas a las situaciones límite, cuando no acaban con la vida, la engrandecen pues logran lo excepcional. Por ejemplo, Peter Sloterdijk desarrolló bellamente esta idea en *Has de cambiar tu vida* en el apartado *Solo los lisiados sobrevivirán. La lección de Unthan*. El profesor Sloterdijk muestra las objeciones que «los lisiados» interponen a sus mismas limitaciones. En efecto, Unthan nació sin brazos, pero aprendió a tocar el violín con sus pies e incluso logró ser admitido al Conservatorio de Leipzig (Sloterdijk, 2012, p. 62).

La repulsa que siente Unthan hacia toda clase de compasión nos recuerda posiciones análogas en la filosofía moderna de Nietzsche. Solo la existencia de dolores permanentes sería posiblemente capaz de carcomer a un impedido como él: «Todas las otras anomalías las vence la voluntad, abriéndose camino a la luz del sol» (Sloterdijk, 2012, p. 65).

Ante el caso Unthan es difícil no detenerse en la consideración sobre el sufrimiento al que estuvo sometido. Sin embargo, fue precisamente ese límite el que lo llevó al desarrollo de sus capacidades y alcanzó el nivel de lo prodigioso. En este sentido, podría decirse que quien ha sufrido más, logra distinguir mejor los matices del sufrimiento y no puede estar en mejor condición para abrirse al sufrimiento del otro; el sufrimiento se ofrecería como una pauta ética (Cardona, 2019, p. 63). En este horizonte de sentido, podría pensarse el humanismo como un «refugio temporal» de compasión y la vuelta al mismo no tendría la intención de caer en el supuesto de idealizar el pasado y desconfiar de lo nuevo. Así las cosas, promover el estudio de «lo clásico» para ahondar en el misterio de dolor y perseguir la promoción de la compasión no es una «revolución conservadora» o un «renacimiento contemporáneo». No obstante, la faceta más ominosa de todo humanismo es el «llamado espiritual» que parece acompañarlo. Al respecto, debe promoverse una actitud de excentricidad como la de Diógenes en la antigüedad que, lejos de ser el fundador de una escuela helenística, mantuvo el temperamento de un espíritu insobornable y libre de instituciones.

Así las cosas, la promoción de la compasión no es fruto de un monólogo infinito de la subjetividad sino una afrenta que se recibe del misterio del dolor. En palabras de Unamuno, la compasión no se da de otra forma que a través del conocimiento de la propia finitud; en el reconocimiento de la finitud del otro.

Amar en espíritu es compadecer, y quien más compadece más ama. Los hombres encendidos en ardiente caridad hacia sus prójimos, es porque llegaron al fondo de su propia miseria, de su propia aparencialidad, de sus naderías, y volviendo luego sus ojos así abiertos, hacia sus semejantes, los vieron también miserables aparenciales, anonadables, y los compadecieron y los amaron (Unamuno, 2011, p. 168).

El siguiente apartado planteará a Antígona como un modelo de talante compasivo ante una «situación ética»^[7] en la que no hay respuestas preconcebidas. Se verá que el «dolor» funge como la llave que abre al mundo (Nietzsche como se citó en Valle, 2018, p. 169) y empodera a la protagonista de Antígona para «detonar» sus cadenas de significación habituales. En este orden de ideas se tomará en consideración la muerte como uno de los acontecimientos que revela la «propia finitud» e instaura una «nueva» comprensión de mundo; incluso una nueva decisión, siguiendo la terminología heideggeriana, de la «esencia de la verdad» (Heidegger, 2014a, p. 63). En efecto, la muerte de Polinices se traduce para Antígona en la experiencia de dolor que la atraviesa por completo. En palabras de Mazzetti: “la muerte como fenómeno deja huellas imborrables que marcan la subjetividad de las personas porque el duelo inaugura trayectos de introspección, desorientación y soledad” (Mazzetti, 2017, p. 67).

4. LA AUSENCIA DE CENTRO Y LA POSIBILIDAD DE UNA ÉTICA EXCÉNTRICA

La condena que dicta Creón sobre el cuerpo de Polinices es la pena máxima para cualquier griego piadoso: “que se le deje sin sepultura y que su cuerpo sea pasto de las aves de rapiña y de los perros y ultraje para la vista” (Sófocles, 2006, *Antígona*, 205). Polinices padeció la soberbia de su hermano y por ello reclamó lo que consideraba justo; ocupar el trono de Tebas. Sin embargo, la suerte del príncipe no lo llevó a las altas dignidades sino a la ignominia. Antígona, su hermana, fue llevada al límite de su humanidad cuando esta guerra de familia terminó con la inaceptable sentencia de Creonte.

Antígona es fruto de la imaginación de un gran dramaturgo trágico de la antigüedad, pero terminó cobrando un lugar propio en la literatura por el pozo de significación en el que se convirtió. Para los efectos de una «ética excéntrica» hace falta la monstruosidad femenina en el contexto de la obra trágica. Antígona encarna un límite ominoso pues no solo actúa como hombre sino que se pone a sí misma por encima de todo varón cuando con sus obras terminó, por ejemplo, reescribiendo la ley de Creón. Ciertamente, la gravedad de los actos de Antígona va más allá de la mera sepultura que brinda a su hermano Polinices pues es el dolor la que la lleva a los límites de sí misma y, en consecuencia, a la trasgresión de todo límite humano. Al respecto comenta el soldado que la observó:

Lanzaba gritos penetrantes como un pájaro desconsolado cuando distingue el lecho vacío del nido huérfano de sus crías [...] prorrumpió en sollozos y tremendas maldiciones para los que habían sido autores de esa acción. En seguida transporta en sus manos seco polvo y, de un vaso de bronce bien forjado, desde arriba cubre el cadáver con triple libación (Sófocles, 2006, 420- 430).

Los motivos de Antígona están más allá de la ley civil y de la fuerza del ejército del rey. Antígona apela al pueblo, a los dioses y a las «leyes no escritas» para justificar sus actos. Por esa razón, no niega lo que hizo, tampoco se siente culpable: una mujer tomando la palabra en público, recriminando al rey sus decisiones, declarando su trasgresión, poniéndose del lado de los dioses, en fin, desempeñando el papel de lo monstruoso. El título del artículo señala la necesidad de una excentricidad en la ética. La idea surge de la observación del comportamiento de Antígona, empero, es más bien una actitud metafísica, de inspiración levinasiana, lo que se propone para entenderla como modelo de acción ética. Cito a continuación un pasaje central de *Antígona*.

No fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la justicia que vive con los hombres de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Estas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron (Sófocles, 2006, 445- 455).

Ciertamente el autor trágico logró poner, en un personaje marginado del poder, el principio excéntrico-metafísico de una actitud ética compasiva. Claro, Antígona tiene la condición de ser mujer y, por su mero nacimiento, es ya un insulto para la razón, sin embargo, ella apela a una autoridad indefinida en las «leyes no escritas» de las que parece emanar la legitimidad de sus decisiones. Su importancia no es menor.

Veinticinco siglos después de la escritura de Antígona sucede que Emmanuel Levinas, filósofo lituano, víctima del campo de concentración, planteó la necesidad de cultivar el «anhelo metafísico» de infinito (Levinas, 2012, p. 38). Con ello, el pensador lituano reposiciona lo inaprehensible, inconmensurable e innombrable en el lugar del que debe emanar la legitimidad de una ética más allá de la *ousía*, lo objetual y lo nombrable.

El caso de Antígona permite comprender el recurso a unas «leyes no escritas» en la extrema necesidad de reconstruir su subjetividad sometida al dolor de la pérdida. En efecto, la ausencia del cuerpo de Polinices impide la realización de los ritos tradicionales con los que gestionar «el dolor». En ese sentido, Antígona estaba ante la necesidad de calmar, aplacar, y suavizar su sufrimiento, por ello, las acciones desarticuladas de su contexto la llevaron a «buscarse» en medio de un “mar de temores, desconcierto y desvelo” (Mazzetti, 2017, p. 67). Las líneas en las que Sófocles materializa la ejecución del ritual prohibido logran transmitir silenciosamente la gravedad del sufrimiento humano en general. La escena es silenciosa, nocturna, austera, esencial.

Antígona lleva los elementos necesarios para sepultar a su hermano: un puñado de tierra, unas gotas de leche, vino, miel; la acción transcurre como si estuviese «más allá de la palabra». En ese sentido, son los gestos lo que importan; es la relación con el cuerpo de Polinices la que da el talante místico a la tragedia. Así, la experiencia religioso-poética del lenguaje solo se hace presente si el gesto adecuado, el lugar y el tiempo indicado son posibles^[8].

¿Puede encontrarse otro sentido a “ética excéntrica” que otorgue un nuevo significado de vida? Algunos transhumanistas lo entienden como eupraxofía^[9], sin embargo, un término que se adecúa más a esta ética excéntrica es la filosofía extrópica. Ciertamente, el proyecto de una filosofía del extropianismo (cf. More, 1990) se compadece del humano hasta el punto de incluso desear eliminar el dolor. Así, la preocupación humana ya no radica en que su cuerpo sea el centro, sino que obedece a un «Imperativo Hedonista»^[10] que puede ser la raíz de una nueva ética: la urgencia de acabar con todo sufrimiento porque la mayor compasión con nuestro cuerpo es escapar de él. Empero, no se vislumbra una fuga como delirio místico, sino como un escape de sí mediante la posible concepción de «vida tecnológica». En este orden de ideas, el cuerpo biológico limitaría la plenitud de una especie que se ve desprovista de razones para continuar viva. Esta ética excéntrica no invita al nihilismo sino a encontrar el «significado de vida» más allá de los límites de sí.

El humano, carente y despojado de su libertad evolutiva, no soporta el centro porque de hecho nunca se ha pertenecido a sí mismo. En cambio, siente compasión al liberarse de él en una salida extrópica en que una voluntad consciente de paso a una nueva especie *posthumana* en la que se puedan asumir las riendas de su propia condición. Ya no es necesario sentirse cobijado por una imagen divina o por el sentido de finitud o la vulnerabilidad ante la muerte. El Extropianismo, el Imperativo Hedonista o si así se quiere llamar, la ética excéntrica, reclama para el ser humano un nuevo significado de vida pues «observa dentro de sí» para liberarse. Dicho de otra manera, la autocompasión del reconocerse despojado de vida invita a vencer el doloroso envejecimiento y por qué no, la muerte.

5. CONCLUSIONES

La apuesta por una ética excéntrica se nutre de los límites que trae el mundo de la vida para vivos y muertos, extranjeros y nacionales, hombres y mujeres. Sin embargo, una ética sin centro, rizomática, desestructurada, anti institucional no puede subsistir si no se ofrece al menos un hilo conductor o, en palabras de Deleuze^[11], una «línea de fuga» (Deleuze y Guattari, 2001, p. 8). En este sentido, la apuesta por una ética de corte metafísico que sobrepase cualquier institucionalidad y logre incluso que «el otro» sea recibido a pesar de su nombre, sin restricciones, es la compasión.

Derrida plantea bien la dificultad de ser hospitalario con el otro cuando en su texto *La Hospitalidad* advierte la colisión entre la «ley» de la hospitalidad y las «leyes» de hospitalidad. Empero, como en toda antinomia, sucede que las dos leyes encontradas se anulan mutuamente y se hace imposible entonces la hospitalidad misma. Cito un fragmento clave.

Es como si el dueño de casa fuera, como dueño de casa, prisionero de su lugar y de su poder, de su *ipséité*, de su subjetividad (su subjetividad es rehén). Así pues, es precisamente el dueño de la casa, el que invita, el anfitrión que invita el que se vuelve rehén -quien en verdad lo habrá sido siempre- (Derrida y Dufourmantelle, 2014, p. 123).

Pensar la compasión como el elemento inspirador de una ética excéntrica, metafísica podría ofrecer un punto intermedio para «el paso» entre la «ley» de hospitalidad y las «leyes» de hospitalidad. Efectivamente, la compasión no admite convertirse en una norma (para una ética normativa) porque la situación en la que emerge es siempre de radical excepcionalidad (Mèlich, 2010, p. 89). En ese sentido, si ha de necesitarse algo así como una «emoción central» para la «ética excéntrica» puede pensarse en la compasión como el rasgo fundamental del *ethos*.

Finalmente, Deleuze reconoce que incluso en la más amplia de todas las multiplicidades es necesario al menos algo que cohesione. Por ejemplo, cuando el filósofo francés desarrolla la noción de «cuerpo sin órganos», reconoce que algo del «yo como unidad» debe conservarse.

Hace falta conservar una buena parte del organismo para que cada mañana pueda volver a formarse; también hay que conservar pequeñas provisiones de significancia y de interpretación [...] también hay que conservar pequeñas dosis de subjetividad, justo las suficientes para responder a la realidad dominante (Deleuze y Guattari, 2015, p. 165).

La compasión podría llevar a la destrucción del anfitrión, y a estratos de desmoronamiento suicida o demente. En último término, la compasión podría llevar a la disolución del yo. Sin embargo, al igual que Antígona, que fue pensada aquí como el prototipo de excentricidad, la compasión también puede llevar al asentamiento gozoso de la multiplicidad y pluralidad; en palabras del poeta alemán “donde hay peligro, también aumenta lo salvador” (Hölderlin, 2014, p. 451).

REFERENCIAS

- Cardona, L. F. (2019). El sufrimiento humano como pauta ética. *Revista Facultad Nacional de Salud Pública «Hector Abad Gómez»*, 37(1), 55-63. <https://doi.org/10.17533/udea.rfnsp.339735>
- Cassel, E. (1982). The Nature of Suffering and the Goals of Medicine. *New England Journal of Medicine*, 306(11), 369-645. <https://doi.org/10.1056/NEJM198203183061104>
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2001). *Rizoma: Introducción* (C. Casillas y V. Navarro, trads.; 3. ed.). Ediciones Coyoacán.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2015). *Mil mesetas capitalismo y esquizofrenia* (J. Vázquez, trad.). Pretextos.
- Derrida, J. y Dufourmantelle, A. (2014). *La hospitalidad* (M. Segoviano, trad.; 4. edición). Ediciones de la Flor.
- Fabris, A. (2020). *Por un nuevo humanismo hoy* (M. C. Llenera del Castillo, trad.). *Cuestiones de Filosofía*, 6(26), 15-28. <https://doi.org/10.19053/01235095.v6.n26.2020.11164>
- Fukuyama, F. (2003). *El fin del hombre: Consecuencias de la revolución biotecnológica*. Ediciones B Grupo Zeta.

- Gil, R. (2007). *Neuropsicología* (A. Arroyo y E. María, trads.; 4.^a ed.). Elsevier Masson.
- Grondin, J. (2002). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer* (C. Ruiz-Garrido, trad.). Herder.
- Guillazo Blanch, G., Redolarm Ripoll, A., Torras García, M. y Vale Martínez, A. (2007). *Fundamentos de neurociencia* (C. Soriano Mas, Ed.; 1. edición en lengua castellana). Editorial UOC.
- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós.
- Heidegger, M. (2012). *Sein und Zeit* (J. E. Rivera, trad.). Trotta.
- Heidegger, M. (2014a). Época de la imagen del mundo. En H. Cortés y A. Leyte (Trad.), *Caminos de bosque* (pp. 63-90). Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2014b). Carta sobre el humanismo. En H. Cortés y A. Leyte (Trad.), *Hitos*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2015). *Construir Habitar Pensar: Bauen Wohnen Denken* (J. A. Escudero, trad.). La Oficina.
- Hölderlin, F. (2014). *Poemas* (E. Gil Bera, trad.). Debolsillo.
- Kurtz, P. y Madigan, T. J. (1989). Eupraxophy, Ethics, and Secular Humanism. *Free Inquiry*, 09(2), 4-5.
- Levinas, E. (2012). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme.
- Lyotard, J. F. (2008). *La posmodernidad: (Explicada a los niños)* (9.^a reimp). Gedisa.
- Mazzetti, C. (2017). Nombrar la muerte. Aproximaciones a lo indecible. *Andamios*, 14(33), 46-76.
- Mèlich, J. C. (2010). *Ética de la compasión*. Herder.
- Mèlich, J. C. (2014). *Lógica de la crueldad*. Herder.
- More, M. (1990). Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy. *Extropy*, 6, 6-12.
- Pearce, D. (s. f.). *The Hedonist Imperative*. David Pearce. Recuperado 8 de marzo de 2023, de <http://www.hedweb.com/hedonist.htm>
- Rosenzweig, M. R., Breedlove, S. M., Watson, N. V. y Morgado Bernal, I. (2005). *Psicobiología: Una introducción a la neurociencia conductual, cognitiva y clínica* (2.^a ed., act). Ariel.
- Sloterdijk, P. (2011). *Sin salvación: Tras las huellas de Heidegger*. Akal.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida: Sobre antropotécnica* (P. Madrigal, trad.). Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2019). *Crítica de la razón cínica* (M. Á. Vega Cernuda, trad.). Siruela.
- Sófocles. (2006). *Tragedias* (A. Alamillo, trad.). Gredos.
- Svenaeus, F. (2020). To die well: The phenomenology of suffering and end of life ethics. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 23(3), 335-342. <https://doi.org/10.1007/s11019-019-09914-6>
- Unamuno, M. (2011). *Del sentimiento trágico de la vida*. Austral.
- Valero Sánchez, G. J. (2019). La visión de lo sagrado: Religiosidad en Hölderlin y Nietzsche. *Revista Filosofía UIS*, 18(1), 207-221. <https://doi.org/10.18273/revfil.v18n1-2019010>
- Valle, J. (2018). Dolor y autoexplotación en la era digital. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XXIII(3), 163-180.
- Van Hooft, S. (1998). *Suffering an the Goals of Medicine. 1*, 125-131.

NOTAS

[1]Podría pensarse un humanismo previo a toda forma de antropocentrismo, sin embargo, este humanismo, si aceptamos su existencia, ha sido relevado a priori de su capacidad de impactar en un panorama como el actual, en donde la necesidad de la cuantificación, predicción y dominación de lo ente es hegemónica. Por otro lado, para pensar un humanismo no antropocéntrico tendría que darse voz a las religiones, la poesía, la metafísica, los saberes ancestrales indígenas, etc. En otras palabras, sería necesario el abandono del proyecto moderno de objetivación de lo ente. Finalmente, para precisar el alcance de la palabra humanismo se señala que «humanismo» hace referencia a la forma más elaborada del antropocentrismo: bien sea por vía kantiana (la autonomía) o por el cristianismo (la filiación divina).

[2] Clasifican como apologetas contemporáneos del humanismo: Fukuyama y Habermas en *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica* (Fukuyama, 2003) y *El futuro de la naturaleza humana ¿hacia una eugenesia liberal?* (Habermas, 2002) respectivamente.

[3] Lyotard en *La posmodernidad explicada a los niños* plantea la necesidad que tiene la contemporaneidad de “elaborar el duelo de la unanimidad y encontrar en la melancolía incurable de ese objeto perdido (o de este sujeto imposible): la humanidad libre” (Lyotard, 2008, p. 38). En efecto, los grandes relatos que servían para unificar a la humanidad bajo un «sujeto universal» “se han tornado poco viables” (Lyotard, 2008, p. 40) y debe darse lugar a la adopción de proyectos sustitutos que reafirmen la pluralidad.

[4] Por ejemplo, se han hecho famosas las protestas de algunos activistas del cambio climático cuando burlan los sistemas de seguridad de los museos y pegan sus manos en las obras de arte. Podría leerse en esos eventos una simple iconoclastia, sin embargo, el discurso que anteponen da visos de quinismo.

[5] Dicha condición de interpretación de sí mismo estaría ausente en el caso particular de la asimbolia al dolor. Esta es un tipo de agnosia especializada (analgognosia o apractognosia algésica) en la que el dolor pierde su significado (Gil, 2007, p. 138). Adicionalmente, el daño puede situarse en el hemisferio izquierdo del cerebro, concretamente en el lóbulo parietal y el giro supramarginal. En este sentido, en el caso de la patología que desencadena un síndrome de desconexión sensorilímbica “las amenazas [serían] identificadas, pero no generan las respuestas motoras [ni] emocionales adecuadas” (Gil, 2007, p. 139).

[6] El cuestionario de McGill para la medición del dolor ofrece un conjunto de palabras que describen tres aspectos a) la cualidad discriminativa sensora, b) cualidad afectiva motivacional y c) cualidad cognitiva (Rosenzweig et al., 2005, p. 312).

[7] Se entiende aquí una situación ética como un espacio de incertidumbre que contrasta con la moral. El profesor Mèlich señala que la ética es la «zona sombría de la moral», porque no hay respuestas preconcebidas; tampoco certezas sobre lo que es correcto o incorrecto (Mèlich, 2010, p. 48).

[8] La ética excéntrica se nutre de esa experiencia sobrecogedora. El profesor Valero lo señala al contraponer la religión a la religiosidad: lo primero está relacionado con lo institucional y lo segundo con el sobrecogimiento del acontecimiento religioso (Valero Sánchez, 2019, pp. 209-211). Antígona se encuentra en la experiencia de lo religioso que hace inviable cualquier religión y siguiendo la interpretación de lo sagrado que hace Valero (criticando a Eliade) este no está separado del mundo, sino que está inmerso en él (Valero Sánchez, 2019, p. 211). Podría pensarse que lo que une lo sagrado con lo profano (lo reservado para los dioses con lo mundano) es el misterio mismo del dolor (siendo Antígona uno de sus paradigmas).

[9] Término acuñado por Paul Kurtz que enfatiza en una cosmovisión ajena a la religión y sobre todo comprometida con una vida ética mediada por la razón y la ciencia (cf. Kurtz y Madigan, 1989).

[10] David Pearce desarrolla este concepto fundamentalmente para mostrar la urgencia de eliminar el sufrimiento de la vida humana. Esto no sólo es deseable, sino que es un deber moral factible. La herramienta para lograr dicha tarea es la tecnología aplicada (cf. Pearce, s. f.). También puede entenderse el Imperativo Hedonista como una de las raíces del movimiento transhumanista

[11] En Antiedipo Deleuze contrapone «calco» a «mapeo» (Deleuze y Guattari, 2015). Lo primero es una re-presentación, lo segundo es un «acto de creación» pues implica una acción de desterritorialización. En este sentido, cuando se utiliza la expresión «línea de fuga», se busca la posibilidad de desterritorializar y dar lugar al «juego de la creación» pues la cartografía desecha la idea del modelo y hace de la figuración algo que no es una copia o imitación; produce la realidad, la modifica.