



La estructura narrativa del ser humano

Iª Parte.

Enrique Anrubia
Universidad Católica San Antonio de Murcia

I. CONTARNOS LO QUE SOMOS.

“Les contaré mi vida a los
hombres
para que ellos me digan quién
soy”
León Felipe.

Entre todos los seres vivientes el hombre es el único que tiene que darse una interpretación acerca de sí mismo. Ningún otro tiene que preguntarse qué es, qué fines y qué sentido tiene su vida. En ese contexto bien puede decirse que el hombre es un ser inacabado o, mejor, que es tarea para sí mismo y que intrínsecamente forma parte de su existencia y de su *modus essendi* la tarea de descubrir el sentido de estar vivo y de ser humano.

Podemos encontrar entre las preguntas más repetidas a lo largo de la historia del pensamiento, y quizás por causalidad, aquella que se plantea entorno a la inteligibilidad de la persona: ¿qué es el ser humano? Kant planteaba cuatro grandes preguntas que giraban alrededor de la dilucidación de una filosofía en un sentido cósmico, una *ciencia de las máximas supremas de la razón*: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar?, y ¿qué es el hombre?. A esta última, dice Kant, responde la antropología (*anthropos logos*: palabra sobre el hombre). Pero la cuestión que nos interesa ver ahora no son las posibles respuestas que pueden haber a esta cuarta pregunta, sino las implicaciones que se originan en un ser que contiene en sí la posibilidad de plantearse qué es, o dicho con otras palabras, las connotaciones que se hilvanan en la esencia de un animal que tiene la necesidad de contestarse qué es él mismo: el juego que brinda la pregunta misma.

Sólo en un animal que es capaz de preguntarse qué es se vislumbra la idea de que en la respuesta que se dé se pone en juego su mismo ser. El hombre es un ser de sentido, un ser que se ha de autointerpretar justamente porque no le viene dada de suyo la respuesta que le guíe hacia aquello que es. La “desnudez” de sentido implica que su respuesta no se direcciona hacia aquello que es desde su comienzo o desde sus umbrales, sino más bien hacia sus fines, hacia aquello que tiene que conformar y configurar. La respuesta a qué es el hombre, pone de relieve la necesidad de la *pregunta*, en tanto en cuanto la visión de una “naturaleza humana” estratificada o como *sub specie aeternitatis* queda descompuesta por la precariedad de su misma naturaleza.

Ser un animal racional, o un ser de sentido, ser europeo o iroqués, son respuestas que ponen su énfasis, en última instancia, en la relevancia de la pregunta “¿qué es el hombre?”. El que no se nos proporcione la respuesta desde un principio implica que la dificultad de contestarla se cifra en que *no hay un criterio humano absoluto* de resolución para ésta, de la misma forma que no se nos facilita y se nos asegura la validez de una posible contestación de manera total. El hombre es un ser que ha de desvelarse a sí mismo, que no sabe desde su raíz lo que es porque justamente tener un velo es lo propio de un ser que se oculta a sí mismo. “Dar verdad” al ser humano es adherirse a la noción griega de *aletheia*, puesto que desvelar lo que estaba oculto es mostrar lo verdadero.

Desde esta óptica la reflexión socrática del “conócete a ti mismo” encuentra una legitimidad carismáticamente humana y terrena. La idea de que uno debe conocerse a sí mismo implica dos cosas al menos. La primera, antes anticipada, es que aquello que se nos incita a conocer no se da de forma originaria y que, por lo tanto, lo que se quiere conocer puede mostrar aquello que somos o hemos sido, pero, sobre todo, aquello que podemos ser, o diciéndolo de otra manera, la afirmación de que se es tal o cual sujeto y de que su esencia es tal ésta o tal otra, puede enseñar la raíces de lo que se es, pero lo más revelador es que dicha declaración mostrará y marcará el camino (*méthodo*) de aquello que dicho sujeto puede o *debe encaminarse a ser*. La segunda es apuntalar que la misma implicación de conocerse revela que no sé sabe lo que se es, o que la consideración de conocerse lleva en sus entrañas la consideración de que posiblemente “sólo se sabe que no se sabe nada”. El sujeto cognoscente que conoce objetos y hechos pero no se conoce a sí mismo no conoce propiamente, o quien conoce dicho objetos o hechos pero no se conoce de alguna manera a sí mismo, se puede decir de él que conoce deficitariamente. De lo contrario, sería algo así como afirmar que tiene sentido conocer algo -un perro, un elemento químico o el fucsia de los cuadros de el Greco- pero sin un alguien que lo conozca, o que existe el conocer como acto o como verbo pero sin sujeto que lo ejecute. No es esta la postulación de un “yo trascendental kantiano que acompaña todas mis representaciones”, sino la involucración antropológica en la esencia del preguntar, esto es: la interpelación a entender al hombre como contador de historias, de su propia historia.

Las máximas socráticas de “conócete a ti mismo” y de “sólo sé que no sé nada” se entrelazan mutuamente de forma casi gratuita, ya que quien debe conocerse a sí mismo, debe también *re-conocer* que como mucho sólo sabe que no sabe lo que es. La apelación antropológica es simple: si uno no sabe lo que es, o por lo menos no intenta averiguarlo, difícilmente puede llegar a entender correctamente lo que son los demás y el mundo que lo rodea.

Obviamente, ambas sentencias no tienen propiamente una efectividad lógica, pues el sólo sé que no sé nada es un contradicción *in terminis*, y el conocerse a uno mismo nunca se da desde un punto cero o nulo; más bien, su significado se encauza por derroteros vitales y existenciales, por veredas y caminos que ilustran que lo específicamente humano es no saber lo que somos, que no sabemos nada de antemano y que en el hombre la aparición de la pregunta ¿qué es él? se confiesa como la de un ser que ha de autointerpretarse. Por eso, el ser humano queda mejor definido como un ser que necesita preguntar que como un ser que conoce.

De cierta forma podríamos decir que la existencia de un ser como el hombre ilumina la idea de que las preguntas, los interrogantes, están más vivos que las respuestas, en cuanto que estos son más originarios para la vida humana. Preguntarse es más humano que responder, en cuanto que la pregunta misma ilumina el mismo ser de aquello que se pregunta. Quizás por eso la dialéctica platónica es un cúmulo de preguntas, donde incluso, en algunos diálogos, el mismo Sócrates -o Platón en boca de Sócrates- lo acaba sabiendo que no ha respondido la cuestión planteada al iniciar dicho diálogo.

Como percibe Gadamer, en “el intercambio cuasicómico de preguntas y respuestas, de saber y no saber que muestra Platón, se puede reconocer que para todo conocimiento y discurso que quiera conocer el contenido de las cosas *la pregunta va por delante*” Y algo por el estilo presenta Jacinto Choza en su afirmación de que el hombre es la voz consciente del universo que habita, y en cuanto su voz, su reflexividad a nivel cognoscitivo. Sería la forma en que el universo se hace presente a sí mismo a través de la pregunta.

Si esto es así, obviamente la naturaleza humana ha de entenderse en un sentido teleológico, en un sentido finalístico, donde la respuesta a qué es el hombre no se contesta mostrando los orígenes del mismo, ya sea una origen biológico o espiritual, sino cuando se manifiesta la actuación plena de dicho hombre. Es la tesis de A. Gehlen de intentar hacer una antropología, una explicación del hombre, sin que su esencia tenga que recurrir a principios exteriores a él, entendiendo por exteriores no personales. Desdeñar las que han sido las posiciones más comunes: un empirismo extremo o un teísmo recalcitrante.

Es en los fines donde se desvela la verdadera naturaleza del hombre, y es en su realización donde va compareciendo dicha naturaleza. La respuesta a qué es el hombre, si es de por sí sustancial al hombre mismo, no tiene sentido encontrarla en su procedencia puesto que lo que nos encontraremos mirando a la naturaleza en su origen es la *pregunta misma*.

La comparecencia de la pregunta se atisba en el “hacer-se” de las respuestas: la respuesta no es sino un flujo sociohistórico que se adueña por su misma facticidad -por estar el hombre “desnudo” y en la “historia”- de la esencia humana. No es un devenir histórico-cultural, el hombre, pero si es éste el marco donde dramatiza y ensaya su propio ser. De lo contrario sería algo así como responder a un amigo en el teatro y antes de empezar la obra, a quien es Hamlet sin haber empezado la función, o dicho con Geertz, “tratar de poner Hamlet en escena sin el Príncipe”. Obviamente hay una forma de saber quien es Hamlet y de contestar atinadamente, de la misma forma que hay una manera de decir qué es la naturaleza humana afianzándola en sus comienzos sin haberse “puesto en escena” ésta. En el caso de Hamlet la posibilidad radicaría en ya haber visto la obra, pero esto implica no ser un mero espectador, (el que espera con la visión al espectro, al personaje), que quiere descubrir lo que le pasa al príncipe de Dinamarca propiamente, (pues todo lo que espera en verdad ya lo ha visto, ya ha sido esperado anteriormente). En el caso de la naturaleza humana, apuntalarla certeramente y con *verdad* en el origen (biológico o espiritual, o de cualquier forma posible), implica ser capaz de ver la vida desde fuera de la propia vida, contemplarla desde el exterior, desde un punto de vista no inserto en la humanidad, ser capaz de saber qué es en su totalidad, de la misma forma que se intenta ser capaz de conocer qué es la obra de teatro sin haberla visto; pero eso es estar muerto o ser un Dios omnisciente.

Por lo tanto, dar un interpretación que se base en un razonamiento teórico que sitúe lo que es el hombre en su origen, o en un fundamento principal carece de sentido, porque lo que hay en el origen del hombre es la necesidad

misma de dar una interpretación. Sin embargo, sería un descuido no reconocer que hay teorías e interpretaciones que nos siguen diciendo qué lo natural en el hombre, su esencia primigenia, se exterioriza en su principio sin atender a la realización que el hombre tiene que hacer *de* y *desde* sí mismo.

Esto nos lleva a considerar otras afinidades que conlleva la pregunta de qué es el hombre: es la necesidad de una interpretación en cuanto que esta es una mediación primordial a un animal que no sabe lo que es. Como bien dice Gehlen “existe un ser vivo, una de cuyas propiedades más importantes es la de tener que adoptar una postura con respecto a sí mismo, haciéndose necesaria una ‘imagen’, una fórmula de interpretación” (Gehlen, 1974: 9). Bajo este punto de vista la característica fundamental no es considerar que entre lo que el hombre es y lo que dice que es *media* una interpretación, una “imagen de sí mismo”, sino que aquello que el hombre es comparece, cuanto menos, bajo una fórmula interpretativa, bajo una mediación cognoscitiva, o bajo un “decirnos lo que somos”. No hay algo así como “lo que somos verdaderamente”, una especie de realidad última y abstrusa de conocer y explicar por un lado, y otro algo que es “lo que nosotros decimos que somos” -algo que resuena demasiado a los discursos *etic* y *emic*-, sino que aquello que somos viene atenuado y empapado de aquello que decimos que somos, del mismo modo que aquello que nos contamos acerca de nosotros mismos - nuestra forma de expresar el mundo, nuestro *modus vivendi*, o nuestros cuentos para niños- configura lo que en verdad somos.

En este sentido, la afirmación de aquellos que dicen que la verdadera naturaleza del hombre radica en su origen queda comprendida bajo la necesidad apremiante de un ser que “tiene que dar una interpretación de su ser y partiendo de ella tomar una posición y ejercer una conducta con respecto así mismo” (Gehlen, 1974: 10).

II. SACANDO AL MUNDO LA INTERPRETACIÓN.

“La Poesía detiene las vagas visiones que frecuentan
los interlunios de la vida y velándolas, o con el lenguaje
o con la forma, las envía entre la humanidad”
Shelley

Desde esta perspectiva también cabe entender el por qué se pueden dar interpretaciones que no sean connaturales a la noción intrínseca del hombre como ser que autointerpreta su propia naturaleza, y es que la misma idea que apunta a la necesidad humana de darse una interpretación también señala que dicha interpretación es múltiple, *naturalmente* diversa. El no tener desde un comienzo dicha interpretación determina justamente la no determinabilidad de una única interpretación, o dicho con otras palabras, la viabilidad del hombre como ser que interpreta su ser lleva a descartar la noción de que sólo hay una y unívoca interpretación de él mismo. De hecho, la misma contemplación a la historia del pensamiento nos ofrece de por sí la reflexión de cuántas y cuán diferentes explicaciones pueden darse sobre qué es el

hombre. Desde la filosofía a la sociología, desde la medicina a la física, o desde la economía a la literatura, ofrecen versiones de un personaje llamado hombre, cuyo papel no está escrito ni determinado desde su inicio en su andadura por el mundo.

Ahora bien, se podría pensar que la contestación a qué es el hombre viene marcada por una introspección cognoscitiva, o por una afirmación que se encuadre dentro de los parámetros internos del mismo hombre, de tal manera que para saber qué es no hace falta conocer, ni antes ni después, el mundo que le rodea. Desde esta posición, contestaciones del tipo “lo que es el hombre es un *animal racional*”, serían del todo plausibles, convincentes y muy generalizadas a lo largo de la historia de las Ciencias Humanas. Ya los pensadores latinos siguiendo la posición aristotélica siguieron esta tesis, de la misma forma que ésta quedó “racionalmente fundamentada” en la Modernidad. Su fracaso anunciado por el postmodernismo, y su posible subsanación por otras definiciones es una constante del estilo de la necesidad de interpretarse que hemos mencionado más arriba. No obstante para ser fieles a Aristóteles, éste no define al hombre como un animal racional -esto sería, concretamente, la traducción latina que se hizo de forma posterior, *animal rationis*- sino más bien, como un “animal que *tiene* razón”, donde la razón es un elemento, más o menos específico del ser hombre, al igual que también se posee o se tiene los hábitos, la amistad, o la *polis*.

A la hora de dar cuenta de qué es el hombre, de dar una interpretación de lo que es, creer que ésta se encuentra en su intimidad reflexiva -el entendimiento- es creer erróneamente que en los fueros internos de las leyes lógicas de la razón se encuentra el contenido de lo distintivamente humano.

El hombre que intenta conocerse, que quiere saber lo que es, parte del mundo que le rodea, de lo que se encuentra y de lo que hace, pues para conocer a la razón misma, como dice Choza, “el entendimiento humano [...] ha de partir del exterior” (Arregui, Choza, 1992: 74). Es decir, que de alguna forma la misma interioridad de la razón se ha de referir al mundo, a un objeto exterior a él. El hombre “*tiene* intimidad subjetiva, pero no *es* su intimidad subjetiva” (Ibid: 74). La razón es algo intrínseco y humano, pero el ser humano no se define esencialmente por ella, ni se agota la pregunta de la realidad de lo que es el hombre con la afirmación de su racionalidad, pues como se muestra, incluso la razón misma está también de algún modo referida al mundo exterior. A este respecto, en el plano de la identidad personal, y ante la pregunta del propio sujeto de “¿quién soy yo?”, H. Arendt, P. Ricoeur o M. Bubber han mostrado como es “más que probable que el ‘quién’ que se presenta claro e inconfundible a los demás, permanezca oculto para la propia persona”, y donde la contestación a la pregunta “¿quién soy yo?” quepa responderla de forma más atinada por un “tú”. O para ejemplificarlo de otro modo, el ser humano no puede entenderse como el barón de Munchausen que cruza el lago andando tirándose de su propia coleta; ya que “la esencia de quien es alguien no puede reificarse por [y desde] sí misma”, dice Arendt.

También es curioso, y estudiado por psicólogos y pedagogos, observar como en los niños pequeños el uso de la palabra *yo* es de difícil aprendizaje, pese a que toman conciencia de su propia identidad y de las realidades sensibles que le rodean mucho antes de su uso correcto. De hecho se suelen asignar a ellos mismos palabras o nombres en primera persona que sustituyen erróneamente al primer pronombre personal del singular, tales como “tú” - pues oyen que así se les llama- o “me”. Este dato, cuasi anecdótico, reafirma el hecho de que lo que primeramente el hombre se encuentra es un mundo que se le abre a los sentidos, con el que tiene que hacer algo, y sobre todo al que le tiene que asignar un nombre, darle un sentido.

Decir qué es algo, o quien es alguien, es asignarle un nombre, pero el nombre que se da a ese algo a ese alguien no es un indicio de una mera fonética o signos escritos arbitrariamente. Los nombres muestran lo que las cosas son en tanto que aquello que son sólo tiene sentido si se les asigna un nombre, puesto que nombrar es decir qué es algo, darle un sentido, y si se dice qué es significa que es pronunciable, nombrable, puede ser escrito o narrado. Cuando algo no tiene sentido, cuando un objeto no sabemos lo que es o un hecho no logramos entender como ha sucedido, no sabemos nombrarlo, no sabemos contar lo que ha ocurrido, o lo contamos pero malamente y de forma incompleta, justamente, porque lo que nos faltan son palabras, nombres, para contar e interpretar lo que esa cosa era, o lo que allí sucedió. Contar historias, narrar, y en un nivel más elemental, nombrar, es una de las formas en las que el hombre da un sentido a la realidad y a sí mismo. De hecho, es la manera más común que el hombre tiene para interpretar y comprender la realidad: cuenta como es, ofrece una historia, da cuentas de algo, brinda una explicación: relata.

Quizás habría que aclarar que, para Aristóteles y muchos filósofos del lenguaje y lingüistas contemporáneos, la unidad mínima de significación no es el nombre, sino la proposición. Cuando en una noche de estrellas alguien dice el nombre “casa”, o, como ET, se señala un punto casi imperceptible en el espacio y se dice “casa”, o incluso “teléfono”, no quiere decir que el sustantivo sea la unidad mínima de significación. En esa situación “casa” o “teléfono” quieren decir “esta es mi casa” o “quiero llamar a mis amigos para ir a mi casa”. Del mismo modo, se puede explicar que la capacidad de otorgar un significado a un sustantivo, conlleva la actitud proposicional, o la capacidad mínima que dictamine “casa es eso” o “teléfono significa ‘quiero llamar a alguien’”.

III. SENTIDO, RAZÓN Y VERDAD: PROLEGÓMENOS PARA CONTAR HISTORIAS.

"Érase una vez..."
Literatos y Científicos diversos

Tratar al hombre como un “contador de historias” no ha sido tampoco algo inusual en la historia del pensamiento. Autores como Heidegger o Marín así

lo han visto. El animal que cuenta historias, es el viviente que encuentra y da sentido al mundo y a sí mismo mediante la palabra. Kant no se equivocaba al pensar que la disciplina más acertada para resituar y entender qué es el hombre era la antropología, ya que, a pesar de que su marco teórico distaba mucho de lo que estamos exponiendo, la *antropología*, etimológicamente, no es sino el tratado, la historia, la palabra, que intenta hacer inteligible, decir qué es, dar una versión, de ese animal que cuenta historias y que interpreta. La historia de por qué contamos historias.

Desde este planteamiento, se podría completar una definición simbólica del hombre con aquella que da Higinio Marín: “bípedo con manos que cuenta historias”, que sería, quizás, cierta exégesis de aquella otra que pronunció Marcel, V. Frankl o Cassirer: animal de sentido o animal simbólico. El hombre es el animal que le encuentra sentido al mundo con sus manos y con sus historias, pero ese encontrar no es un mero hallar, es un hallazgo mediado por la invención. Se podría objetar que esta definición sería un símil de aquella otra que enmarcaba al hombre dentro de su racionalidad específica, intentando hacer creer, inútilmente, que allá donde antes encontrábamos al entendimiento ahora está la capacidad de dotar de sentido.

Sin embargo habría que observar dos cosas. La primera sería la distinción que los hermeneutas de este siglo han mostrado entre la verdad, criterio lógico de adecuación de la razón al mundo que envuelve al sujeto, y sentido. *Decir* algo verdadero siempre tiene sentido; cuando en un accidente de tráfico uno de los conductores implicados explica la versión de los hechos acaecidos correctamente, esto es, diciendo lo que realmente sucedió, no sólo está diciendo algo con sentido, si no también algo verdadero. Sin embargo, cuando el otro conductor también implicado ofrece la suya, y lo hace descaradamente mintiendo pero de forma persuasiva y convincente, no sólo está declarando algo falso, sino que, y es lo primordial, también su declaración tiene un sentido. Mientras que en los criterios meramente racionales la falsedad, las historias que no se ajustan al mundo que nos rodean, queda descartada, en la noción de sentido sí que encuentra cobijo. La noción de sentido es, al menos lingüísticamente, anterior a la noción de verdad, ya que lo falaz también tiene sentido. Así lo interpretó Wittgenstein al entender que en una proposición cualquiera, el sentido de ésta era su poder ser verdadera o su poder ser falsa. Si continuamos el argumento cabría decir que aquello que el hombre puede genuinamente hacer es sobredimensionar la realidad, dar una interpretación, un sentido a las cosas que en verdad no tienen ellas por sí mismas. Hasta tal punto se puede obviar la realidad sensible que aquello que en un primer momento podría parecer creíble, con sentido, deja de tenerlo. De la misma forma que si la mentira es demasiado exagerada nadie se la cree porque no tiene “sentido” que los hechos ocurriesen así. Ya Aristóteles decía en su *Poética* que la tragedia, la forma de contar las historias dramáticas, debe contar las acciones de los hombres de forma *verosímil*, pues, de lo contrario, no conseguirían el efecto catártico deseado en el espectador ateniense. Sin embargo, sería equivocado pensar que lo genuino en el hombre es mentir, ofrecer versiones erradas de lo que nos pasa y de lo que somos, puesto que, en último término, tampoco la mentira tiene sentido. Es más, si se continúa la argumentación, también podríamos

distinguir, por un lado, entre “el sentido de que un hombre diga un mentira”, esto es, el significado de la situación o de la acción, y por otro, el que la mentira, en última instancia, no tenga sentido. Pues, en un nivel cuasi-ontológico, expresar una mentira es decir lo que no es, decir como no son las cosas, y lo que no es no tiene sentido nombrarlo.

Más bien, el hecho de la existencia de las interpretaciones desacertadas sólo sugeriría lo que más arriba ya hemos dicho: que no existe una y única interpretación válida para el hombre y la naturaleza que lo circunscribe, y que, por lo tanto, no hay una absoluta garantía fidedigna de poseer la interpretación verdadera. Por último, en el caso de la mentira voluntaria, la de nuestro embustero conductor, habría que decir que en ese caso se es consciente de que sí que existe una interpretación más correcta y atinada que la que él mismo expone.

La segunda objeción que aclara que el hombre es, sobre todo, un animal de sentido, vendría amparada por lo antes expuesto. Más arriba hemos mencionado que lo que primariamente el hombre se encuentra ante la pregunta de qué es él es la pregunta misma, y no la racionalidad. Pero, a su vez, podemos observar que la pregunta ¿qué es el hombre? tiene también sentido, y no sólo gramaticalmente, sino que, además, también tiene *un* sentido, a saber, que la opción más razonable que puede hacer un animal que no sabe su propia historia es preguntársela, intentar averiguarla cuestionándose qué es. Desde luego, no todo el mundo se pregunta “¿quién es?”, pues incluso si peca de decirlo a sus allegados puede ser tachado de “filósofo o antropólogo”. Sin embargo sí todo el mundo responde a esa pregunta, pues las acciones y las palabras que se hacen a lo largo de un vida es el modo de afirmar quien es uno. La consciencia o explicitación de la pregunta no anula a la pregunta misma. Hacerse cargo de esto es apadrinar la tesis de que un animal que busca su propio sentido abarca igualmente la idea de que es un ser que se pregunta, es decir, que engloba a la vez al sentido mismo de la pregunta y del preguntarse. Por eso, cabe mantener como Cassirer que “la razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pues todas esas formas son formas simbólicas” (Cassirer, 1944: 49).

En este contarse la historia de lo que se es y de lo que se vive, el hacer efectivo el oráculo de Delfos del “conócete a ti mismo”, o el afán de hacerse consciente de que se es un tarea para sí mismo en tanto en cuanto el hombre tiene el ineludible cometido de decirse que es, se manifiesta con otras palabras en el pensamiento heideggeriano de que el hombre es el único ser que problematiza el ser. Tampoco por mera coincidencia, para la escuela pitagórica la sentencia del “conócete a ti mismo” era la respuesta a “¿qué es lo más difícil?”. Pese a todo, esa historia de lo que somos cobra un gesto irremediable y de paso obligado existencialmente si se *despliega* la idea de que aquello que se es viene formalizado por aquello que uno, o a uno, le explican que es.

IV. HISTORIAS EN EL TIEMPO.

"No sé en que clase de historia habremos caído"
J.R.R. Tolkien.

Pero quizás, una explicación certera con respecto a por qué el ser humano se revela lo que es en las manos que utiliza y en las historias que narra, la ofrece Hannah Arendt, cuando advierte que es “mediante la acción y el discurso, [donde] los hombres muestran quienes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano” (Arendt, 1958: 203). Es en la acción y en el discurso donde los hombres se presentan unos a otros, no como objetos físicos, no como un *qué*, sino como hombres únicos e irrepetibles capaces de actuar donde antes nada se hacía, o contar historias que nunca habían sido contadas; capaces de lo inesperado, de dar una versión originaria y original de sí mismos y de los demás, es decir, de aparecer en el mundo como un *quién*. Ante esta situación, la acción y la voz son los modos con los que, dice Arendt, se responde a la pregunta “¿quién eres tú?”. Ante un hecho tan trivial como la pregunta “¿de quién es ese coche blanco?”, cabría contestar que “de Juan”, pero ante la pregunta “¿y quién es Juan?” solo cabe narrar la parte de la vida de Juan que detalle y enmarque las acciones y las historias que aclaren quien es, esperando que, efectivamente, el coche sea suyo.

Las historias que se hacen con las manos, al igual que las historias que se relatan, no tienen todas el mismo carácter, ni hacen comparecer lo humano de la misma forma. Hay historias mejores y peores que otras, hay historias donde lo propiamente humano se revela por la excelencia de las acciones del individuo que las personifica, y si son valiosas y ejemplificadoras para los otros hombres de otra, o la misma, época entonces esa historia se vuelve un clásico, y ese individuo un modelo, un héroe o un santo. También hay historias y acciones que narran y muestran la contrariedad que el hombre puede enseñar y ensañarse a sí mismo. Hay historias donde lo humano puede volverse inhumano, donde la excelencia puede volverse maldad y los personajes que la ejecutan pueden volverse monstruos, esto es, seres que, como diría Descartes, deforman la naturaleza o que son deformes por que no se les entiende como fruto de ella. Este hecho es posible por la reflexión que hemos mencionado antes de que justamente lo primordialmente humano es tener que escribir, interpretar y actuar la historia de uno mismo y el mundo que le toca vivir sin tenerla prescrita o pre-escrita absolutamente con anterioridad. Pero, pese a ser lo *primordialmente* humano, esto no quiere decir que todas las historias estén en el mismo plano, ni que todas tengan un sentido auténticamente humanitario. Si todas las historias y las interpretaciones fuesen correctas, entonces cualquier hombre que hiciera una historia, con las manos o con las palabras, acertaría siempre, daría un sentido verdadero. Por otro lado, si la naturaleza humana sólo fuese pura interpretación, si aquello que somos sólo dependiera de aquello que decimos que somos, entonces siempre se atinaría. Y si así fuera, ¿qué sentido tendría contemplar dos interpretaciones antagónicas y situarlas en el mismo plano de certeza, de bondad y de importancia? La cuestión estriba más bien en que no hay que confundir el que “todas las interpretaciones de lo humano valen” con

el que, por una parte, no haya una única y absoluta interpretación valedera sino múltiples y variadas, pues así somos los hombres: múltiples y variados; y, por otra, con que no exista, por consiguiente, una fiabilidad definitiva en la interpretación que se da. Ante esto, se puede disponer la consideración con la que empezábamos cuando decíamos que lo primigenio en el hombre es preguntarse “¿qué es el ser humano?” y el mundo que lo circunscribe, para decir ahora que la trascendencia de la pregunta “¿qué es el *ser humano?*” reside propiamente en que en su contestación se fragua otra pregunta de mayor compromiso existencial: “¿qué es ser *humano?*”

Ahora no consiste solamente en percibir que no todas las historias, ni todas las acciones, descubren lo peculiarmente humano, sino que la misma noción de “lo humano” es esencialmente epocal o histórica. Como dice Gadamer, “No se hacen experiencias sin la actividad del preguntar. El conocimiento de que algo es así y no como uno creía implica evidentemente que se ha pasado por la pregunta de sí es o no es así. La apertura que caracteriza la esencia de la experiencia es lógicamente hablando esta apertura del ‘así o de otro modo’. Tiene la estructura de la pregunta”(Gadamer, 1960: 439). Cuando algo puede ser otro modo, es contingente, y la forma que se es debe ser contada por ese ser, entonces comparecen las cambiadizas respuestas que se pueden dar. Entra entonces en escena la Historia. Entra entonces en escena el Tiempo. La idea de que la esencia de lo humano, o el mismo ser humano, es atemporal, inmutable y tangiblemente universal, es una postura mantenida por muchos y muy distintos pensadores y humanistas. No lo puede expresar mejor Pedro Salinas en *La voz a ti debida* cuando reclama a su amada, y la nombra:

Para vivir no quiero
islas, palacios, torres.
¡Que alegría más alta:
vivir en los pronombres!

Quítate ya los trajes,
las señas, los retratos;
yo no te quiero así,
disfrazada de otra,
hija siempre de algo.
Te quiero pura, libre,
irreductible: tú.
Sé que cuando te llame
entre todas las gentes del mundo
sólo tú serás tú.
Y cuando me preguntes
quién es el que te llama,
el que te quiere suya,
enterraré los *nombres*,
los *rótulos*, la *historia*.
Iré rompiendo todo
lo que me echaron
desde antes de nacer.

Y vuelto ya al anónimo
eterno del desnudo, de la piedra, del mundo,
te diré:
“Yo te quiero, soy yo”.

(Salinas, 1990: 88. El subrayado es mío)

Entender la esencia del ser humano, sus entrañas más expresivas o su radicalidad última en base a una desnudez de determinaciones histórico-sociales y a la ausencia de peculiaridades individuales, es lo mismo que expresar, con otras palabras, que en un individuo cualquiera y en último término, nada de auténticamente humano dice de su esencia, su nombre, su rótulo o su historia. Llegándose a afirmar que el mejor nombre posible para llamar a alguien sea lo puramente indeterminado, algo así como el “oye, TÚ”. Pero, y pese a que esta postura es más extendida de lo que asemeja, no es exactamente lo que Salinas pretende afirmar. El “tú” de Salinas es un tú sumamente concreto, sumamente conciso e irrepetible, porque ese “tú” no es cualquier persona, y no es indefinido ni aplicable universalmente, ni mucho menos lo es cuando Salinas lo pronuncia, por que ese “tú” es el de la persona amada, no pudiéndose confundir con nadie que se le parezca. La erótica o el amor en plenitud se presenta así como una de las formas de superación temporal que tiene el hombre a su alcance. Pero no como si el hombre superase y se separase de la historia de manera divina, como un Dios, sino del modo en que el hombre, inserto en su historicidad, puede y tiene la capacidad de llamar específicamente a alguien incluso a través “de [todos] los nombres, [todos] los rótulos, y la historia”.

Lo que sucede es que el enamoramiento tiende a absolutizar, a hacer ab-suelta, la persona amada, ignorando la dimensión temporal y lo circunstancial. Resulta mucho más “razonable” entender al hombre dentro de sus particularidades, donde uno es uno porque justamente uno vive como vive uno. Donde las singularidades propias y características definen y concretizan, esto es, narran, lo singular y característico del sujeto. La famosa definición de Ortega de “yo soy yo y mis circunstancias” iría encaminada en este sentido. Es lo circunstancial aquello que define primeramente mi yo, las cosas que me pasan, la sociedad en la que vivo, la familia que tengo, por que el ser humano no se entiende sin vivir en “una circunstancia”. Siempre soy yo y mi circunstancia, hasta tal punto que incluso lo más particular -vs. Universal- y excepcional -vs. lo racionalmente normativo- puede ser lo más meritoriamente humano: de esa clase de circunstancias son los héroes, los santos y los modelos. Y, únicamente probable, no sólo lo particular y lo excepcional sean lo digno de merecimiento, sino que sean también además lo que nos permite y otorga la disposición de llamarnos humanos, pues, como sigue la expresión de Ortega, “yo soy yo y mis circunstancias, y si no salvo mis circunstancias, tampoco me salvaré yo”. Habitualmente se suele silenciar esta segunda parte de la proposición orteguiana.

En la década de los años sesenta y setenta en España, en el ámbito poético, se empezaba a fraguar una corriente llamada “Poesía de la Experiencia”, influenciados literariamente por Gil de Biedma. La definición de lo humano

en base a lo cotidiano, lo individualizado y lo concreto de la persona, siendo cada persona *cada persona*, produjo el recurso estilístico de la creación de un *yo poético* de forma generalizada entre los poetas. El yo creado y reflejado en el poema es un yo con nombres, rótulos e historias, cargado de mundaneidad y espolvoreado de cierto desarraigo vital. La circunstancia orteguiana versificada. El caso de Miguel d'Ors y su poema *Radiografía* es un buen ejemplo de ello:

Por gallego esta lluvia
oscura murmurándome en el alma.
Por d'Ors la habilidad para el fracaso.
Por Navarra esta forma de agarrar las preguntas por los cuernos.
Por lo visto poeta.

Y además ciudadano de las nieves
sin nombre, tiernamente amargo como
los cortos de Charlot,
eterno partidario de los ciento volando,
católico a pesar de ser católico,
inesperado como los viejos *Blanco y Negro*,
Salicio juntamente y Nemoroso,
Al margen, reaccionario progresista, extranjero
crónico, capricrónico. Distinto a este poema.

(D'Ors: 1987)

Pero el poema de d'Ors no sólo es la excusa lírica para la contraposición con Salinas, sino que muestra también como el sujeto no queda agotado en la circunstancia de Ortega, es más, ni el mismo Ortega reconoce que la persona quede plenamente comprendida bajo sus dimensiones peculiares e históricas, pues el que necesite vivir en mis circunstancias no implica que yo sea *meramente* mis circunstancias; ya que, más bien, ese sería el segundo yo en la frase orteguiana. El primer yo es el que abarca al yo que vive las circunstancias, es decir, al segundo yo. Yo soy el yo que vive con las circunstancias; circunstancias que son todo el elenco de pasajes vividos que cita d'Ors, pero Miguel d'Ors no es el conjunto formado por todas las vivencias que ha hecho o sufrido. Esa también sería la tesis de Hume, según la cual, el yo sería definido por la totalidad de sensaciones e ideas que tiene un sujeto. Por lo menos en el plano cognoscitivo. Siendo el yo solamente un punto referencial y formal que haría posible la adjudicación de pensamientos a un ente pensante. Sería un yo sin ningún tipo de sustancialidad. Por eso, d'Ors sabe que él es “distinto de este poema”, y, por lo mismo, Ortega afirma que el yo no es simplemente sus circunstancias, sino que es más extendido, que existe un intervalo. De hecho, la capacidad de crear ese yo poético, de mantener esa distancia con respecto a uno mismo, es una manifestación de esa capacidad de entender la identidad del ser humano más allá del cúmulo de experiencias y sensaciones que uno pueda tener. El *Sí mismo como Otro* de P. Ricoeur atacaría esta problemática desde otros puntos de vista. La cuestión podría, de forma un tanto simple, quedar resumida en otro verso de

d'Ors: "que justo que a mí me tocó ser yo". Se trata de la tensión existente entre el yo y el si mismo.

V. BIBLIOGRAFÍA:

- ARISTÓTELES, 1992: *Poética*. Gredos, Madrid.
- ARREGUI, J. V., 1984: *Acción y sentido en Wittgenstein*. Eunsa, Pamplona.
- ARREGUI, J. V., CHOZA, J., 1992: *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*. Rialp, Madrid.
- CASSIRER, E, 1944: *Essays of Man*. Yale University Press.
- D'ORS, M., 1987: *Curso Superior de Ignorancia*. Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia.
- FRANKL, V., 1999: *El hombre en busca de sentido*. Herder, Barcelona.
- GADAMER, H. G., 1960: *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. JCB Mohr, Tubinga.
- GEERTZ, C., 1973: *The interpretation of Culture*. Basic Books, Nueva York.
- GEHLEN, A., 1974: *Der Mensch*. Althenaion Verlag, Franffurt.
- HARENDT, H., 1958: *The Human Condition*. University of Chicago Press, Chicago.
- HAVELOCK, E. A., 1996: *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre la oralidad y la escritura desde la Antigüedad al presente*. Barcelona, Paidós.
- MARÍN, H., 1997: *De dominio público*. Eunsa, Pamplona.
- PLATÓN, 1993: *Diálogos*. Gredos, Madrid.
- SALINAS, P., 1990: *La voz a ti debida, en Antología Poética de la Generación del 27, edición de Arturo Romareda*. Castalia, Madrid.

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Sútese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario

