

EL HUMANISMO QUE VIENE Infinitud, justicia y libertad

MARIO TEODORO RAMÍREZ COBIÁN*

Resumen: En este breve ensayo nos proponemos exponer, basados en el pensamiento del filósofo francés Jean-Luc Nancy, una idea crítica del humanismo, la única (creemos) que cabe sostener hoy día. Un humanismo crítico (un ultrahumanismo) es aquel que piensa desde una noción extendida de “existencia” (humana y extra-humana) y ontológica de libertad. Sobre esta base es posible retomar la idea de justicia como compromiso ético básico de un humanismo crítico. Es de lo que nos ocupamos hacia el final del ensayo.

Palabras clave: cuerpo, existencia, fenomenología, realismo, piedra.

* Profesor-investigador en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, marioteo56@yahoo.com.mx

THE COMING HUMANISM Infinity, Justice and Liberty

MARIO TEODORO RAMÍREZ COBIÁN*

Abstract: In this brief essay we propose to expose, based on the thought of the French philosopher Jean-Luc Nancy, a critical idea of humanism, the only one (we believe) that can be sustained today. A critical humanism (an ultra humanism) is that which considers an extended notion of “existence” (human and extra-human) and ontology of freedom. Upon this basis, it is possible to reconsider the idea of justice as the basic ethical commitment of a critical humanism. The final part of the essay is devoted to this idea.

Key Words: Body, Existence, Phenomenology, Realism, Stone.

* Research Professor, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, mario-teo56@yahoo.com.mx

¿Qué quimera es, pues, el hombre? ¡Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicción, qué prodigio! ¡Juez de todas las cosas, imbécil gusano, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y excelencia del universo...! Reconoced, pues, soberbios, qué paradoja sois para vosotros mismos. Humillaos, razón impotente; naturaleza imbécil: sabed que el hombre supera infinitamente al hombre...

BLAIS PASCAL,
Pensamientos

Ante la extensión de una concepción instrumentalista, economicista y materialista de la vida social, frente al regreso o la persistencia de formas dogmáticas y fundamentalistas del pensamiento, frente a la injusticia que parece ser lo único que se ha logrado globalizar, ante el nihilismo que parece cundir, particularmente en nuestro país (delincuencia demencial, violencia, desánimo existencial, suicidio), resulta ciertamente necesario hablar hoy de humanismo —de humanidad, de humanidades, de humanitarismo. Pero es cierto también que no podemos usar esta palabra de manera ingenua, acrítica y superficial. En principio, no se trataría simplemente de retornar a algunas de las formas en que se ha hablado de humanismo en la historia y en la tradición intelectual (humanismo moderno, cristiano, marxista, existencialista, etc.);¹ no se trataría, en fin, de pensar bajo la idea de una supuesta esencia humana o incluso de un valor indiscutible *a priori* de lo humano. A la vez, no se trataría ya de ofrecer como solución, como tarea, una mera desalienación, es decir, la recuperación de una supuesta esencia humana, el restablecimiento de una verdad propia y autárquica de lo humano. No se trataría de ninguna “vuelta”, de ningún “retorno”, de cualquier forma de reensimismamiento (del típico retorcerse sobre sí mismo del

¹ Ver nuestro texto: Mario Teodoro Ramírez, *Humanismo para una nueva época. Nuevos ensayos sobre el pensamiento de Luis Villoro* (México: Siglo XXI, 2011).

sí mismo). Todo lo contrario, se trataría, hoy, de ir más allá, de abrir el espacio, de abrir la mente, de “abrir” simplemente...

Desarrollaremos enseguida una concepción del humanismo y del ser humano que busque ir más allá de las fórmulas comunes, auto-condescendientes, acríticas, simplistas, y que, sin embargo, nos permita esbozar una idea de las tareas del pensamiento actual y, más allá, de la vida social y política en nuestro tiempo. Básicamente proponemos, basados en la reflexión del filósofo francés Jean-Luc Nancy, una definición de lo humano como “finitud abierta a la infinitud”, es decir, no desde la infinitud ni como pura finitud, sino como “relación” de lo finito y lo infinito. De aquí vincularemos, redefiniéndolas, dos grandes categorías, cruciales para nuestra época: justicia y libertad. A manera de conclusiones ofreceremos de forma breve y puntual algunas implicaciones de nuestra exposición para el campo de la praxis socio-política y cultural.

1. “El hombre supera infinitamente al hombre”

¿Qué puede significar esta enigmática frase expresada por el apasionado pensador del siglo XVII Blaise Pascal y retomada en nuestro tiempo por el filósofo francés Jean-Luc Nancy en varios de sus textos?² En primer lugar puede entenderse en el sentido de que el ser humano es aquel cuya esencia resulta indefinible, indeterminable o inapresable: que lo humano siempre es más de lo que podamos decir de él o de lo que él pueda decir de sí mismo. O, de otra manera, que la definición de lo humano ha de incluir no solamente lo que él es sino todo lo que —infinitamente— *no* es, todo lo que lo “supera”, lo que está más allá de él y que, sin embargo, lo atraviesa; de alguna manera lo define o hace a su ser. En tanto que ser finito abierto a lo infinito, en cuanto cuerpo conectado con todo lo que le rodea, en cuanto existencia concreta expuesta y compartida con un sinfín de existencias, el ser humano es, de alguna manera, *todas* las cosas, está con ellas, entre ellas, en ellas. Es por eso que hoy debemos decir, más allá del provincianismo del humanismo clásico —del antropocentrismo, de todo egocentrismo o monocentrismo— no que “soy humano y nada humano me es ajeno”, sino que “soy humano y nada humano y no humano, me es ajeno”. El humanismo que viene será un humanismo terrenal, planetario, cósmico incluso; un humanismo del otro hombre, como quería Levinas,³ y todavía más, un humanismo de lo no humano o de lo que rebasa a lo humano, como

² Por ejemplo en Nancy Jean-Luc, *La verdad de la democracia* (Buenos Aires: Amorrortu, 2009), p. 26.

³ Cfr. Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre* (México, Silgo XXI, 1974).

quieren Deleuze, Nancy, Agamben⁴ y otros pensadores de nuestro tiempo. No solamente somos responsables de nuestra existencia y de la humanidad entera, como quería Sartre,⁵ sino que somos responsables de toda existencia, de todo lo que existe. La existencia como tal, en cuanto tal, es nuestra responsabilidad.

Decir que el ser humano es lo que *es* y lo que *no es* es muy distinto a decir —la fórmula del humanismo clásico, incluido el marxista— que el ser humano es lo que es y lo que *puede ser*, donde el plus del humano se remite a la posibilidad de una voluntad, de un querer ser y un poder hacer. El ser humano era definido —de Pico della Mirandola a Sartre— como el ser de las “posibilidades puras”, el ser que podía ser todo lo que quisiera, todo lo que le viniera en gana (“obtener lo que desee, ser lo que quiera”, decía el humanista italiano).⁶ Esas posibilidades estaban ya contenidas en su naturaleza informe, en su ser meramente indeterminado. Es en esta concepción que se sustenta toda la “irresponsabilidad” humana —el humanismo irresponsable que sólo responde por el ser humano y por nadie más— y sus desastrosas consecuencias: el descuido, la destrucción de medios y ambientes, de otras formas de vida, el control de los espacios, la cerrazón, al fin nihilista, sobre sí y en sí mismo, el ensimismamiento total. Es esta imagen, la más común en la visión humanista típica, lo que un nuevo humanismo, un ultrahumanismo o sobrehumanismo debe cuestionar y superar.

Ser lo que *no es* y ser lo que *puede ser* son entonces dos opciones muy distintas. La primera, la que aquí queremos construir, no implica la concesión de ninguna potestad o poder al ser humano sobre lo que “no es”, aunque eso forme parte de su ser. Eso que “no es” permanece inapresable, aún determinando la esencia del humano, se trata, en todo caso, de una determinación negativa. Solamente se señala la pertenencia humana al ser, más precisamente, a la existencia. El humano es un existente entre otros —entre otros humanos y entre otros entes no humanos. Y es en este existir y coexistir, en esta exterioridad, espacialidad, comparecencia, compartición —los términos que usa Jean-Luc Nancy para comprender la existencia—⁷ que el humano “es” algo. Su existir es su ser, su inesencialidad es su esencia.

⁴ Cfr. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. de Carmen Artal (Barcelona, Anagrama, 1971); Nancy Jean-Luc, *El olvido de la filosofía*, trad. de Pablo Perera (Barcelona, Arena, 2003); Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera (Valencia, Pre-Textos, 2005).

⁵ Cfr. Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, trad. de Victoria Prati (Buenos Aires, Sur, 1947).

⁶ Giovanni Pico de la Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, trad. de Adolfo Ruíz (México: UNAM, 2003), p. 6.

⁷ Aunque se encuentra presente a lo largo de su obra, el concepto de “existencia” se puede seguir particularmente en Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*, trad. Pablo Perera (Madrid: Arena, 2001); y *Ser singular plural*, trad. de Antonio Tudela (Madrid: Arena, 2005).

Pero que el humano no tenga esencia no quiere decir que no sea nada o que pueda ser cualquier cosa, su “existencia” le da un ser pleno aunque inacabable, indeterminable. No está determinado totalmente, pero tampoco puede él determinar lo que existe, ni siquiera puede determinar —definir, decidir, construir— su propia existencia, al menos, no totalmente, no de forma absoluta. Retomamos aquí la idea de la *ambigüedad*, de Maurice Merleau-Ponty, para caracterizar la existencia humana: *determinada*, en tanto siempre finita y “en situación”, *indeterminada* en cuanto abierta ilimitadamente al mundo —por su ser *corporal*, precisamente, como insiste el filósofo francés.⁸ No podemos eliminar ninguna de las dos dimensiones que nos constituyen, la determinabilidad y la indeterminabilidad de nuestro ser, la finitud e infinitud que sin solución a su desfase persisten en nuestro ser. Finitud, en cuanto somos una existencia corporal, una materialidad o un cierto punto en la espacialidad de la existencia; finitos, pues, en cuanto el punto de vista que “somos” es insuperable e irreducible. Nuestra finitud es irremontable, “finitud absoluta”, dice Nancy, somos “infinitamente finitos”, total y absolutamente, sin discusión ni solución, finitos.⁹ No obstante, y a la vez, nuestra finitud se abre a la infinitud, no a un infinito “malo”, puramente negativo, como lo innumerable o lo indefinido, es decir, como infinito representado, concebido, siempre en potencia, sino a un infinito positivo, en acto, presente de alguna forma (como el estadio de lo virtual según la filosofía de Gilles Deleuze),¹⁰ infinito de “apertura” (de *Offenheit*), decía Merleau-Ponty.¹¹ Son las *relaciones* las que son infinitas y son ellas las que nos constituyen. Infinitud relacional que abre nuestra finitud sin eliminarla, ni diluirla o disolverla en la nada de una infinitud sin figura y sin sentido —sin orientación.

2. Existencia, sentido, libertad

La concepción de Jean-Luc Nancy, una verdadera metafísica de la existencia (una paradójica metafísica anti-metafísica), resulta totalmente radical y preci-

⁸ Cfr. Particularmente el capítulo final, sobre la libertad, de Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, trad. de Jem Cabanes (Barcelona: Península, 1977). Ver nuestro texto: *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty* (México: FCE, 2012).

⁹ Cfr. Jean-Luc Nancy, *Un pensamiento finito*, trad. de Juan Carlos Moreno Romo (Barcelona: Anthropos, 2002), p. 33.

¹⁰ Cfr. Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, trad. de Alberto Cardin (Madrid: Júcar, 1988), particularmente pp. 338 y ss.

¹¹ Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible* (Barcelona: Seix-Barral, 1966), p. 210. Más adelante dice Merleau-Ponty: “Para mí, la infinitud del Ser de que se puede hablar es finitud *operante*, militante: la abertura de *Umwelt* —No admito la finitud en sentido empírico, existencia fáctica que tiene límites, y por eso defiendo la metafísica. Pero igual que no está en la finitud fáctica, tampoco está en el infinito” (pp. 302-303).

sa. La existencia es para él el concepto *absoluto*: es lo que hay o aquello único a lo que nos podemos referir; es el tema, la obsesión, el deseo del pensamiento. Se trata con él, de un *existencialismo ontológico* más que meramente antropológico. Es decir, la existencia no es privativa del humano como sostenía el existencialismo tradicional. Contra Heidegger, Nancy afirma: *la piedra existe*; existe tanto como el *Dasein*.¹² Ciertamente, la existencia es siempre coexistencia, más que materialidad u objetividad es “espacialidad”, partición, exposición o comparecencia, ser-con-otros o entre-otros. La existencia nunca es aislada, y es, como tal y sólo como tal, es decir, como pluralidad y articulación, el “sentido” mismo. A la pregunta por el sentido —pregunta teológico-metafísica por excelencia— Nancy responde en la línea de Wittgenstein: hay que deshacer, deconstruir la pregunta, y cualquier respuesta, naturalmente. No hay sentido, al menos no lo hay como algo separado, objetivado: esto es en realidad lo que llamamos *significación*; y craso error confundir, identificar sentido y significación. El sentido no abre un segundo orden sobre la existencia, y la existencia es un mundo de singularidad infinita.

El sentido es la existencia misma, y esta asunción, a la vez, cierra toda la pregunta por el sentido —de alguna manera, cierra el espacio de la filosofía misma— y abre el sentido de la existencia, el acaecer, la presentación posfilosófica de la existencia como tal. “De esa manera —explica Nancy— el sentido es, antes que nada, esto por lo que, o más bien esto en lo que, o incluso esto como lo cual hay un ser del sentido, o un existente cuya existencia está por sí misma, de entrada, en el elemento del sentido, antes de toda significación”.¹³ Ahora bien, cabe hacer aquí una digresión fundamental: para Nancy, el existente sólo es el “hombre” (el ser humano) si hablamos más allá del hombre del humanismo, esto es, de él como el donador de sentido; más bien debemos partir de esta verdad de Perogrullo: el sentido es *dado*, y el hombre es, o debería ser, el “receptor” del sentido. Debería ser, y quizá su indisposición a serlo, o a sólo serlo a costa de un retorno religioso, es lo que nos empuja a ir más allá del hombre y más allá del humanismo. En principio, tenemos el *cuerpo*¹⁴ para hacer este movimiento de trascendencia, de trascendencia desde dentro; y luego tenemos el *pensamiento*, cuya única e incomparable función estriba en esa capacidad de “recepción”, de poder recibir, acoger al sentido, a lo abierto, a lo que excede y trasciende.

¹² Cfr. Jean-Luc Nancy, *El sentido del mundo* (Santiago de Chile: La Marca, 2003), pp. 99 y ss.

¹³ Nancy Jean-Luc, *El olvido de la filosofía*, trad. de Pablo Perera (Madrid: Arena, 2003), pp. 66 y 67.

¹⁴ Cfr. Jean-Luc Nancy, *Corpus*, trad. de Patricio Bulnes (Madrid, Arena, 2003).

Una tesis fundamental del filósofo francés, que retoma un tema presente en varios pensadores del siglo XX, es que el “sentido” no es la “significación”,¹⁵ y que el equívoco de toda la discusión en torno a la crisis de sentido de que se habla en nuestro tiempo tiene que ver con que se identifiquen ambos términos. La diferencia es clara: mientras el sentido remite a la existencia y es, por ende, necesariamente abierto, la significación remite al lenguaje y, por ende, tiende necesariamente a conformarse en un sistema cerrado y acabado. Si se entiende al sentido como significación —lo que ha hecho siempre la filosofía en su historia—, entonces resulta claro que el sentido es insuficiente, se agota, falta, está en crisis, etc. Por su propio carácter, la significación es insuficiente, ella conlleva la “crisis de sentido”. Así, lo que está en crisis en nuestro tiempo no es tal o cual significación sino la significación como tal, esto es, el querer resolver la cuestión del sentido respondiendo con una significación. Pues ésta produce, instaura necesariamente un distanciamiento del mundo, de la verdad, de la realización, de la vida. El problema no es sólo que la significación no es la cosa (como es claro) sino el querer hacernos creer que sí lo es, o que incluso es superior: que en la significación está contenido todo el ser o la esencia de la cosa. Reducido a significación, el sentido va aparecer así y siempre como presente-a-distancia, prometido y siempre pospuesto, insuficiente y en crisis permanente.

Reducir el sentido a la significación es lo que, propiamente, podemos llamar “metafísica”: la filosofía en cuanto da el sentido en la forma de un sistema de significaciones, de una “visión del mundo”. Pero, explica Nancy, “un mundo del que hay que dar una visión es un mundo que no está presente por sí mismo, que no se ofrece desde sí mismo o, incluso todavía, que no es el lugar de la existencia. En efecto, el ‘mundo’ de la metafísica es opaco, caótico o ilusorio”.¹⁶ En el momento en que la filosofía se constituye en metafísica, el mundo queda alejado y perdido irrecusablemente, y, a la vez, el sujeto queda desfigurado, abstraído y enajenado. En verdad, al menos para Nancy, no hay sujeto sino como sujeto de una representación, de un sistema de significación; ambos términos, el sujeto (el hombre) y el sistema de la significación se constituyen mutuamente y son necesariamente interdependientes. Sigue diciendo Nancy: el mundo “adquiere forma y sentido en la representación del sujeto. Pero, en cuanto tal, el sujeto de la representación (el sujeto del querer-decir-el-mundo) no es *de* este mundo como tampoco lo es su representación. El *sujeto* significa la actividad autónoma, subsistente por sí misma y que se relaciona consigo, *de*

¹⁵ Por ejemplo, E. Levinas, *op. cit.*; Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, trad. de Miguel Morey y Víctor Molina (Barcelona: Paidós, 1989), particularmente Primera serie.

¹⁶ Nancy, *El olvido...*, *op. cit.*, p. 44.

la representación en tanto que no es el mundo y lo significa a distancia".¹⁷ El discurso de la significación —la metafísica— se enrolla y se cierra sobre sí mismo en la figura del sujeto, es decir, en la figura del "hombre"; y el humanismo se aparece entonces como el último *significado*, la significación nuclear y paradigmática, la madre de todas las significaciones metafísicas. De ahí que el humanismo se presente, en principio, más como un cierre, como una clausura, como la base del nihilismo, que como un inicio, una posibilidad, o un sentido. "Porque lo que se acaba diciendo, en cada contexto, es que el 'hombre' es él mismo su propia significación: y es, a fin de cuentas, de eso de lo que sería necesario poder separar el sentido del 'hombre'".¹⁸ Liberar el sentido del hombre de toda significación, de la significación como tal, liberarlo de toda esencia y quizá de todo concepto, abrirlo al límite de su propio existir, he ahí la tarea de una filosofía no metafísica, posmetafísica y, al fin y por fin, postteológica —pues como había quedado claro desde Nietzsche, la muerte de Dios va aparejada de la muerte del hombre, al menos del hombre de la metafísica. Todo humanismo posee una raigambre teológica que es necesario superar en definitiva. No tendremos una verdadera comprensión de lo humano en su existencia efectiva, en su inesencialidad constitutiva, mientras sigamos constreñidos por el pensamiento metafísico-teológico.

Ahora bien, el predicado más conocido y quizá el más relevante que se ha atribuido al humano es el de la libertad. ¿Cuestionar el humanismo típico implica cuestionar la idea de libertad? ¿Podemos mantener, repensar, la idea de libertad más allá del humanismo, de forma tal que incluso un humanismo redefinido pueda tener todavía lugar? Creemos que ésta es la opción que nos propone Nancy: pensar la libertad sin el supuesto humanista y desde ahí —desde un pensamiento extrahumano de la libertad— volver a pensar lo humano, el humanismo incluido. La tesis de Nancy respecto a la libertad, expresada en la forma más breve y contundente, dice: "la libertad no designa quizá nada más, pero también nada menos, que la existencia misma".¹⁹ Sobre esta identidad, sobre la igualación de existencia y libertad, Nancy construye una argumentación que a la vez "libera a la libertad" —por así decirlo— de sus restricciones y circunscripciones, y de las aporías a las que el humanismo la conduce, nos "libera para la libertad", es decir, vuelve a hacer de la libertad un poder de trascendencia, de verdad y de creación. Más que una propiedad, un atributo privativo del ser del hombre o, incluso, más que un atributo del propio Ser, el

¹⁷ *Ibid.*, p. 44.

¹⁸ *Ibid.*, p. 67.

¹⁹ Jean-Luc Nancy, *La experiencia de la libertad*, trad. de Patricio Peñalver (Barcelona: Paidós, 1996), p. 15.

humano y el Ser se dicen de la libertad, son una “propiedad” de la libertad. *Ella es lo primero*. Existir es ser libre. “Así, pues —escribe Nancy—, no se trata sino de esto: liberar a la libertad humana de la inmanencia de un fundamento o de una finalidad infinitos, y liberarla, en consecuencia, de su propia proyección infinita y al infinito, donde la trascendencia (la existencia) es, ella misma, trascendida, y así, anulada. Se trata de dejar a la libertad existir por sí misma”.²⁰ Se trata, pues, de recuperar la noción de, y ‘la’ existencia misma, en todo su alcance y en toda su potencial filosófico: esto es, la existencia como lo que hay, como lo absoluto; como lo no producido, deducido, ni fundado en ‘nada’ más que en su propio y simple ‘existir’; la existencia como pura factualidad (como un “hecho”) y como esencial facticidad (como no siendo más que *hecho*), como siendo “una” con su esencia (la esencia de la existencia es el existir mismo). De esta manera, la existencia es el lugar, el otro nombre, de la libertad; o, de otro modo, la libertad es el otro nombre de la existencia. No hay, desde este punto de vista, más oposición o extrañamiento entre el mundo y el humano.

Resulta claro que la equivalencia que establece Nancy entre existencia y libertad tiene como condición precisamente una modificación simultánea de nuestras concepciones de ambas categorías. Primero, se trata de no pensar a la existencia como entidad objetiva (como una cosa, como el objeto físico o el hecho objetivo), y segundo, se trata de no concebir más a la libertad como una característica privativa del sujeto humano (del *Dasein*), esto es, como un rasgo de la voluntad o de la conciencia. La libertad de la existencia, libertad ontológica, “no es primero la libertad de tal o cual comportamiento en la existencia; es primero la libertad de la existencia para existir, para estar ‘decidido por el ser’, es decir, para acceder a sí misma según su trascendencia propia”.²¹ Pues el ser trascendencia continua es el carácter de la existencia, su estar permanentemente en el “límite”, ser el límite mismo. Y esta trascendencia intrínseca, éste no poder cerrarse nunca sobre sí, es su carácter de “libertad”, es la libertad. Así, la superación de toda metafísica humanista y subjetiva planteada por Heidegger es, según Nancy, la condición ineludible para sostener un pensamiento radical de la libertad. Somos libres porque y en cuanto que existimos. Con ‘existir’ basta para ser libres.

Nada como esta comprensión ontológica de la libertad que Nancy nos propone para un ajuste de cuentas con las suposiciones y los privilegios que se adjudica el humanismo. Pues, en última instancia, es el valor de la libertad lo que justicia la valoración del humano en tanto supuesto sujeto de la libertad. Pero el problema no consiste precisamente en que le atribuyamos al humano ese don, sino que al hacerlo volvemos imposible la libertad y al humano lo im-

²⁰ *Idem*.

²¹ *Ibid.*, p. 31.

posibilitamos para la libertad. Ella permanece sólo como una “posibilidad” del individuo subjetivo, debatida permanentemente en la disputa de la voluntad y la acción, entre el querer y el poder, entre la ilusión ideológica y la realidad efectiva, o bien, somos llevados a las dicotomías típicas: determinismo o voluntarismo, libertad positiva o libertad negativa, libertad individual o libertad colectiva, libertad o igualdad, etc. Al desantropomorfizar la libertad, Nancy nos ofrece una comprensión de los límites y las posibilidades del ser libre. Éstas no dependen en ninguno de los dos casos de nuestra voluntad, de nuestra idea de las cosas. Dependen del contexto. Es el “existir” en cuanto tal el espacio, el lugar de la libertad. No somos puramente pasivos, ciertamente; podemos influir en las condiciones de nuestra existencia con nuestras propias acciones y nuestra capacidad de comprender. Sobre todo con nuestro actuar: la libertad pertenece, como insiste Arendt, al mundo del hacer, del poder hacer, no al del querer o al del mero pensar.²² Ciertamente, nuestra incidencia tiene límites. El campo donde aparecemos y actuamos —el mundo— no nos pertenece, no está bajo nuestro dominio; pero no está bajo el dominio de nadie: es “libre”. Ser libres significa simplemente abrirnos a ese campo, participar de él y saber estar en él siempre, con toda la entrega, la atención y la responsabilidad que nos quepa.

En síntesis, respecto a la libertad, hay que decir que es humana y ultrahumana a la vez y sólo en esa medida es que ella puede ser efectiva, real. El “ultra-humanismo”, ir más allá de lo humano, llevar al humano a su propio “más allá”, es la condición para que el humano pueda guardar y hacer verdad aquello que más ha valorado de sí: la libertad, el estadio de lo abierto, la indeterminación que es condición de la posibilidad, de la efectividad o advenimiento de lo libre.

3. Justicia infinita

Comunidad, sentido, libertad, y también verdad, bien, belleza, etc., están remitidos a la existencia, puestos ahí y pensados desde ahí. En esto consiste la operación anti-metafísica de Nancy (la deconstrucción de la metafísica): en repensar todos los conceptos y las categorías del pensamiento metafísico tradicional, colocándose en el plano de la existencia, en una inmanencia que no es absoluta, abierta a una trascendencia que tampoco es absoluta. Estos términos —inmanencia/trascendencia— quedan relativizados por completo. No hay inmanencia total, el mundo no se cierra en ninguna representación, en ninguna conciencia o en algún sistema intelectual. Pero la trascendencia tam-

²² Cfr. Hannah Arendt, “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak (Barcelona: Península, 1996), pp. 155-184.

poco es pura, es parte de nuestra experiencia, define a la existencia misma; cierto, es lo que nos rebasa, los que permanentemente nos está rebasando, pero no para constituir un orden de ser aparte, superior, cerrado y acabado. La trascendencia es, en verdad, un “trascender”, el movimiento propio de la existencia (la conectividad que la caracteriza no acaba nunca). Es ahí también, en el plano de la existencia, que debemos ubicar el problema de la *justicia*, la preocupación humana, el tema por excelencia de un humanismo reconfigurado. Pues nada más injusto, nada hace más injusticia a la existencia y a la misma existencia humana concreta que el antropocentrismo.

En un breve texto —una conferencia dictada a niños—, Nancy establece tres ideas básicas respecto a la justicia, cuya precisión y novedad dicen más que muchos y amplios tratados sobre el tema. Para el pensador francés: 1) la justicia no es la ley, no es una generalidad o una abstracción; es la calidad de “ser justos” y esto siempre se prueba en una situación concreta y variable; 2) la justicia es una relación social, interhumana: “lo justo y lo injusto se definen siempre en relación a los otros”,²³ nunca es una relación monológica y nadie puede “hacerse justicia por su propia mano”; 3) en cuanto remitidas a la singularidad del “cada cual” o del “cada caso”, justicia e injusticia son inmensurables, “infinitas”. Según Nancy, nunca somos total o perfectamente justos, y siempre podemos seguir siendo injustos. Pues, si ser justo es “darle a cada cual lo que le corresponde”, ¿cómo podríamos saber lo que le corresponde a cada uno? Es injusto tratar de forma desigual a alguien, pero puede ser injusto tratar de forma igual a todos. La justicia tiene que buscar un equilibrio entre igualdad y singularidad, entre la generalidad y la particularidad. Por eso, estrictamente, ser justos “es dar a cada uno lo que ni siquiera sabemos que le debemos”.²⁴ Sin negar la instancia jurídica, institucional y normativa, la justicia se remite esencialmente a un plano ético-existencial, incluso a la dimensión del don, del amor, pues sólo el amor permite reconocer y afirmar, digamos, aceptar y valorar, la singularidad inconmensurable de un existente, su modo de participar de la infinitud. Más que una consecuencia positiva, una regla que prescriba lo que debemos hacer —cómo ser justos—, Nancy deduce una formulación negativa: lo más que podemos decir una vez que observamos la complejidad de la idea de justicia, de la justicia como tal, es que “nunca somos bastante justos. Pensar así ya es comenzar a ser justo”.²⁵ La justicia es una tarea abierta, inconclusa, interminable.

²³ Jean-Luc Nancy, *Justo imposible. Breve conferencia acerca de lo que es justo o injusto* (Barcelona: Proteus, 2010), p. 25.

²⁴ *Ibid.*, p. 32.

²⁵ *Ibid.*, p. 58.

Tenemos dos implicaciones políticas importantes de lo anteriormente expuesto. Por una parte, cabe decir que fascismos, autoritarismos, dictaduras de toda laya se asientan siempre en la suposición de que hay una definición única y objetiva de justicia. A su vez, moralismos y liberalismos se asientan en la suposición de que es posible “medir” la justicia y que hay manera de ser positivamente justos, “bastante justos”, es decir, que podemos saber con toda precisión, “objetivamente” digamos, lo que a alguien le corresponde, lo que son las necesidades de alguien (en general, que podemos saber, definir, lo que es un ser humano, el ser humano en cuanto tal: en esto consiste la inaceptable suposición del humanismo). Al introducir la noción de infinitud en la definición de justicia, Nancy encuentra el sentido originario, siempre problemático y siempre abierto, de la justicia. Se puede encontrar también en esta formulación un principio crítico, una base para la crítica de los sistemas y las instituciones sociales existentes, para atajar cualquier uso ideológico y político de la justicia, es decir, el uso del ejercicio de la justicia como una forma de dominación y control, uso que implica la absolutización del poder del que imparte justicia, el ocultamiento de que nunca podemos eliminar la implicación injusta que cualquier acto (aún el que presume de “justo”) puede tener.

A la vez, podemos encontrar aquí el sentido que el pensamiento, la filosofía, nuestras conductas, tienen y han de seguir teniendo: hacer justicia a... la existencia, la singularidad, el otro, la humanidad concreta, el mundo mismo. Pues, precisamente, aquello que puede servir para definir el gran equívoco del pensamiento metafísico-teológico es la injusticia que produce, la injusticia que quizá lo define. Metafísico es ese pensamiento incapaz de hacer justicia, incapaz de dar más, de reconocer el “exceso”, la infinitud como una cualidad de la existencia, de los existentes y del ser-en-común, la trascendencia que articula y constituye a todo lo que existe.

4. Queda

Esta comprensión crítica y autocrítica del humanismo nos abre caminos insospechados para el pensamiento, para el filosofar. Puntualizamos, finalmente, algunos esbozos de lo que pueden o podrían ser esos caminos:

1. Uno de los grandes aportes de Nancy consiste en haber reintroducido la idea de “infinito” en nuestra comprensión y en nuestra aprehensión del mundo. Infinitud es la cualidad de la existencia como tal, de cada existente, de cada singularidad. Desde esta posición emerge la posibilidad de una nueva comprensión de lo humano, como finitud infinita, como existencia compartida, singular y concreta, y a la vez irreductible a ninguna representación o significación, a ninguna

determinación. Atravesado de infinitud, el humano no está cerrado, agotado, y tampoco es un ser aparte, autodefinido, una “esencia”. Hemos de pensar más allá de la división entre lo humano y lo no-humano, o pensar al humano como el ser que se auto-rebasa, que se trasciende, que es más de lo que es. En ese sentido, podemos seguir hablando de humanismo, entendiendo por esta palabra no una filosofía del hombre, sino una filosofía del *sentido* de lo humano, que es una filosofía del sentido de/en la existencia.

2. Como hemos dicho, la comprensión de la infinitud de la existencia nos da la pauta para un compromiso con la justicia, con el hacer justicia o el ser justos, en su sentido más concreto y radical. La justicia como sentido de la existencia nos lleva a una tarea de justicia en todos los ámbitos: en las relaciones sociales, en la mundialización, en el entramado de culturas y formas de vida, en la singularidad irremontable de cada existente, cuya exigencia de justicia es irremisiblemente exigencia de existencia. En fin, en nuestro tiempo, la lucha por el sentido es lucha por la justicia, y al revés. A la vez, la prevalencia del sinsentido será siempre la prevalencia de la injusticia, la desarticulación de la existencia, su represión, su muerte o destrucción. No tenemos otra manera de “hacer sentido” que haciendo “justicia”.

3. Ir más allá de la oposición entre lo humano y lo no humano, ponernos en la comprensión y asunción de la existencia, puede traer como consecuencia importante la superación de la tradicional oposición entre humanidades y ciencias, y, de fondo, la oposición entre naturaleza y ser humano, entre el ser natural y el ser espiritual. Bajo una perspectiva ontológico-existencial no cabe más ningún esquema de jerarquía ontológica: comprender verdaderamente el Ser es comprender la esencial igualdad entre todos los seres, entre todos los entes, es comprender la singularidad irremontable de todo ente cualquiera. Quizá el único privilegio concedido al humano sea esta capacidad de comprensión del principio de la igualdad ontológica. Toda una nueva concepción de la vida y de la acción puede fundarse en este principio. Por ejemplo, una concepción ontológica de la democracia; la práctica democrática como la praxis ontológicamente consecuente. También una nueva concepción del saber, una epistemología horizontal e interactiva. Más que seguir buscando hacer científicas a las humanidades, u ocurrírse nos hacer humanísticas a las ciencias, de lo que se trata es de entender al pensamiento científico y al pensamiento humanístico como dos vías de acceso a la existencia, y a la existencia como una infinitud que da siempre más de sí. Un humanismo crítico se encuentra con un pensamiento científico que reconoce su propia capacidad de apertura y de producir sentido.

4. Finalmente, la expresión “el humanismo que viene” no debe entenderse como si habláramos de una profecía o una anticipación, del anuncio de algo que va a llegar y que en algún momento va a conformarse, a realizarse en un

presente. Debemos entenderlo en el sentido en que Giorgio Agamben habla de “la comunidad que viene”, en cuanto ese “venir” permanece como tal, no se realiza o actualiza totalmente, aunque a la vez “está llegando siempre”, está acercándose siempre.²⁶ Ni puramente actual, dado, positivizado, ni meramente “posible”, alejado o pospuesto, el humanismo que viene (como la comunidad que viene) expresa una disposición de apertura y confianza, pero, a la vez, de mirada crítica a toda realización, a toda definición acabada, a toda cerrazón. El humanismo que viene está ya aquí, y a la vez, está por llegar, por hacerse y pensarse. Llega y no llega, se asienta y no se asienta. No nos deja quietos, y no nos permite acabar en ninguna conclusión última.

²⁶ Cfr. La reflexión sobre el tiempo, la comunidad y la singularidad de Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, trad. de José Luis Villacañas *et al.* (Valencia: Pre-Textos, 2006); y *El tiempo que resta. Comentarios a la carta a los romanos*, trad. de Antonio Pileri (Madrid: Trotta, 2006).