

COLMENARIO

REFLEXIÓN INCIDENTAL SOBRE LA CRISIS DEL HUMANISMO A PROPÓSITO DE LA GUERRA Y LA PAZ. HACIA UNA ÉTICA DE LA PAZ

PRESENTACIÓN

El presente trabajo es una breve meditación en torno al ser humano contemporáneo, visto bajo la lupa de la guerra y la paz.

El hombre es un ser relativo, producto de sus circunstancias. Una circunstancia común que envuelve a nuestro tiempo es, sin duda, la asechanza de la guerra. Esto justifica, a la vez que promueve, la reflexión por la paz.

No representa novedad alguna la noticia de que el humanismo atraviesa por una crisis. Nuestra tesis sostiene que esta crisis moderna del humanismo adquiere definición a partir del siglo XIX. Un primer efecto de esta crisis, como lo dice Martín Buber, se ve reflejado en la expulsión del hombre, entendido como razón, del centro del ser. Cuando el hombre es expulsado de su *ethos* casa, pierde el camino y se derrumban sus ideales reaccionando ante esta expulsión con agresividad contra sus semejantes. Para nuestro gusto, un común denominador en las guerras del siglo XX y lo que va del XXI obedecen mas bien a esta pérdida de norte.

Concluimos sugiriendo que esta crisis del humanismo propicia un replanteamiento en torno al puesto del hombre en el cosmos. Asimismo se

hace énfasis en que la guerra es una instancia im-
potente para resolver los problemas sociales. Por
último afirmamos que el sentido del hombre es la
vida.

I

La tácita presencia de algo se hace propiamente más
explícita en su ausencia. Es decir, algo refulge con
ahínco en su presencia precisamente cuando acaece
su ausencia. La normalidad de las cosas se mues-
tra cuando se interrumpe su regulari-
dad; enseguida se muestra el
semblante de la barca de
una crisis. Tratamos
aquí de abordar el tó-
pico de la paz, no
sin el temor de
verla amenaza-
da cual flor ex-
puesta a las in-
clemencias gra-
ves del tiempo.

Enunciamos el
término paz en-
vuelto en un áni-
mo de temor, de va-
lor y esperanza. La
vida tiene que apelar a
la paz para alentarse y
para desvanecer el temor
que siembra la amenaza de
la no-
paz. Hablamos de paz sólo cuando suele estar ame-
nazada; pareciera como si este tipo de circunstan-
cias apremiara la urgencia de las meditaciones. La
paz no es más que una frágil mariposa silvestre
expuesta al frío y la lluvia. Tan frágil como suele
ser la vida de cada uno de nosotros.

Cada hombre vive y muere una sola vez, por
eso la paz es deseable. Lo que ya fue es la condi-
ción a nuestro presente, y esto que ya sucedió es un
testimonio candente de que el pasado ha sido tejido
constantemente por la interrupción recurrente de la
paz, la cual es concebible dialécticamente y por con-

traste con la "guerra", pero también
es una meta permanente del hombre.
La paz, en este sentido, será por un
lado, *un estado de no-guerra*, asimis-
mo *es un anhelo constante de la huma-
nidad*.

No es que cada cual de estos dos
sentidos de la paz puedan andar por
separado, antes bien, habría que de-
cir que el uno conlleva forzosamente
al otro. La idea de paz como no-gue-
rra implica la noción de guerra, la que
obliga la emergencia del anhelo de
paz perenne. Tanto la no-guerra
así como el anhelo de paz son
producciones del hombre,
por esto es que decimos que
una conlleva a la otra, am-
bos sentidos de paz coinci-
den en su causa eficiente: el
hombre.

Las páginas de la filoso-
fía política, están abundante-
mente socorridas por diversas
teorías acerca de la guerra. Po-
dría decirse que en la teoría políti-
ca existe toda una tradición que ha
hecho suyo dicho tópico. Sin embar-
go, no puede hablarse con similares
términos acerca de la paz. Norberto
Bobbio señala al respecto, "quien se
detenga un solo momento a conside-
rar la historia de la filosofía política,
no puede abrigar dudas al respecto:
existe una gran filosofía de la guerra
en cuanto fenómeno positivo; pero no
existe una gran filosofía de la paz"
(Bobbio, 1992: 161), y, más adelante,
reitera, "no ha habido otro fenómeno
social que haya provocado, más que
la guerra, la interrogación del filóso-
fo sobre el sentido de la historia", tan-
to que inclusive el sentido de la paz
ha sido propiciado y justificado por el

fenómeno de la guerra. La meditación por la paz viene ocasionada, la mayoría de las veces, por la presencia o la amenaza de la guerra.

El tiempo presente se forja entre la sombra de la amenaza de la no-paz. La no-paz entendida como la guerra arrasa con toda modalidad de vida, desconoce la medida y niega toda forma de respeto. El anhelo sería acabar con esta asechanza porque va de por medio la vida.

Hablar de la guerra no equivale a versar sobre temas tales como el arte o la religión, en éstos no se compromete la vida, más bien, es estar hablando de la muerte, de un posible punto final a nuestras vidas, final ante el cual todos estamos expuestos. De aquí la razón por la cual el hombre suele meditar y anhelar la paz.

Sin embargo, nuestro contexto histórico suele acompañarse de un matiz único e inaudito, el cual refulge con una clara diferenciación respecto de la noción clásica de guerra. El hecho es que en el pasado se guerreaba o bien para conquistar territorios y posesiones o bien para defenderse de alguna invasión. Esta última modalidad de la guerra se la identificó como guerra justa, en la cual los contrincantes, de algún modo, aspiraban cada cual a alcanzar cierta gloria, y de entre sus filas podía apostarse también a forjar héroes. La batalla campal permitía medir fuerzas y hacer vencedores y vencidos. Sin embargo, en el contexto de nuestra época, la amenaza se extiende ya no tanto por el peligro de la obsesión del héroe, sino por el creciente ímpetu de la llamada carrera armamentista. El pasado y el presente siglo nos dejan, literalmente,

cimbrados en plena época de la era atómica. La guerra nuclear, querámoslo o no, es una latente amenaza que pulsa sus cuerdas sedientas de placer, su sombra cubre y encubre todo nuestro entorno. No obstante, una guerra tal teóricamente viene a romper todos los esquemas convencionales, porque ya no



acae- cería lo propio de la guerra, a saber la batalla, no habría cabida para vencedores ni vencidos, mucho menos para los héroes. La guerra atómica representaría el fin de todas las guerras sucumbiendo bajo sus garras toda manifestación de vida.

Dice Thomas Hobbes, en su *Leviatán*, que la guerra corresponde al estado natural precivilizado del hombre, y que la civilidad se instaure para poner fin a la guerra (*Cfr.* Hobbes, 1990: primera parte). Este testimonio puede servirnos para indicar que el

hombre en el fondo siempre es un esfuerzo, es decir, es un esmero que igual puede confluír a su crecimiento que a su destrucción. El hombre tiene en su haber la posibilidad de crecer y hacer crecer a sus semejantes, pero también tiene la posibilidad de elegir no crecer y morir.

Este dato proporciona una idea más, a saber, sólo después de haber superado el estado precivilizado de la guerra es cuando podemos hablar del surgimiento propiamente del *humanismo*. En éste se forja un ideal de hombre que exige el reconocimiento mutuo; el humanismo exige que al hombre se le vea como un fin y no como un medio. No hay una fecha propiamente dicha del surgimiento del humanismo; sin embargo, nosotros, los modernos, somos producto de éste. La civilización es producto del respeto mutuo, y este estado se apresura sólo en tiempos de paz. El humanismo se caracteriza, entre otras cosas, por colocar al hombre en el centro del ser digno de todo respeto, y como "género", medida del conocimiento.

Sin embargo, la guerra, en tanto estado natural y salvaje, podríamos afirmar con Hobbes, es un juego pasional donde se arriesga lo único que cada hombre posee: su vida. No obstante, igualmente a partir de esa idea viene la noción de la paz pero como un empeño que se persigue con esfuerzo, con trabajo y mediante la razón. Esto quiere decir, ante todo, que la paz es una "construcción" que ha de hacerse mediante el concurso de todos. Digamos que la construcción de la paz requiere el compromiso voluntario de todo ser racional.

II

Por otro lado, la meditación en torno a la guerra, en tanto destrucción, conduce irremediamente a la consideración de la *violencia*. Por violencia se entiende el uso de la fuerza física dirigida hacia un objeto deseado y no consentida por la otra parte. Señala Bernard Boudouresques: "es violencia todo lo que niega a la persona humana en su dignidad [...] esta negación presenta distintas formas: no-respeto, destrucción, eliminación" (Boudouresques,

1995: 25). El motor y el agente de la violencia es la fuerza, la fuerza no da ni conoce razones, opera imponiéndose sobre lo que se le opone. Desde luego que hay grados y niveles de violencia, no obstante, todos ellos tienen el común denominador el ser negación de la cordura y el respeto. En la violencia, el tú, el otro, se rebaja a un simple objeto, se vuelve una simple cosa. Podría afirmarse que la violencia niega todo vestigio de humanismo, sobre todo si coincidimos en que éste es una construcción medida y racional. La violencia es fuerza pero no razón y toda violencia va dirigida contra la razón. En esto se suscita una paradoja, a saber, el ser de la razón por la violencia estaría autonegándose, hecho que delata una anomalía en la esencia del humanismo.

De acuerdo con Fromm existen dos modos básicos de violencia, la activa y la reactiva (Cfr. Fromm, 1992: 20-35). La activa que es la ofensiva y agresora, es la respuesta al sentimiento de frustración del sujeto, mientras que la reactiva es la respuesta que subsecuentaría a la provocación y a la violencia causa. La violencia tendría cierta justificación si se emplea en pro de la vida, en la protección de la vida, y no para su negación. Procurar el cuidado de la vida es un fin común que mueve a todos los hombres. No obstante, la civilización contemporánea promueve un cierto tipo de vida que raya en la paranoia.

Los tiempos modernos que se remontan a Bacon, quien introduce una nueva actitud hacia la naturaleza, vista ahora como simple objeto de conquista y de dominio—que atraviesa por

la "revolución industrial"—fincó las bases para un modo de sensibilidad entre los hombres tipificada por la competencia egoísta.

Lo cierto es que la posesión y, a su vez, la desposesión tanto de los medios como el producto del trabajo, finca distancias y recelos entre los hombres. Marcuse expresa, en su texto *El hombre unidimensional*, que con la emergencia de la modernidad, primero se trató de la conquista racional de la naturaleza, posteriormente se trataría de la conquista racional del hombre por el hombre (Marcuse, 1987: 161-186). Entonces surgen las bases para la crisis moderna del humanismo.

En la revolución industrial, el sentimiento de acumulación habría de encontrar no sólo un justificante, sino también un detonador, el cual ponía en guardia a cada hombre, uno frente a otro. El precio de la propiedad privada, cuando no se sabe poseer, es la hostilidad entre semejantes. No en vano Hobbes dice *homo hominis lupus*, el hombre es el lobo del hombre. Por lo tanto, la práctica y el desarrollo del sentimiento de acumulación habría de reafirmarse en un grado más extremo en la época contemporánea, con el auge de los mercados y la tecnología.

La publicidad financiada por los dueños del capital a través de los medios de información bombardean por doquier y a todo momento ofreciendo un producto, compeliendo, obligando inevitablemente a caer en el juego del consumo. Se hace ver que quien no adquiere dicho producto llámese ropa, computadora o disco no es un sujeto cabal; se requiere comprar para ser, hay que poseer para ser

(Cfr. Fromm, 1990: *pássim*). Habitamos bajo el imaginario de un sujeto que para ser requiere, ante todo, tener, es decir, poseer. Esta es la encarnación más cara del ideal de la modernidad: portar la imagen de un hombre condenado a ser un vasallo de la naturaleza.

Pero el problema no es tanto comprar o no comprar un producto; para la psicología, la sociología y la filosofía radica en que esta actitud arroja un cuadro de comportamiento del hombre contemporáneo que raya en la locura. Fromm llama a este sentimiento "obsesión de acumulación" y lo compara con el comportamiento de un necrófilo. Necrofilia se predica de aquel que gusta tener relaciones con los muertos. "Literalmente, 'necrofilia' significa 'amor a la muerte' [...] suele emplearse esta palabra para designar una perversión sexual, a saber, el deseo de poseer el cadáver" (Fromm, 1992: 38).

En este sentido, el hombre que habita en la época y en la cultura del consumo viene a ser una especie de necrófilo. El hombre contemporáneo ama el llenarse y atiborrarse de un sinfín de bienes inútiles, se hace rodear de cosas muertas, el sistema crea y forja necesidades innecesarias; "nuestra actitud frente a la vida se está haciendo cada vez más mecánica. Nuestro propósito principal es (*adquirir y*) producir cosas, y en este proceso de idolatría de las cosas nos convertimos en mercancías", de modo que el ser del hombre es "atraído por todo lo que es mecánico, y predispuesto contra lo que es vivo" (Fromm, 1992: 61-62).

Lo muerto ahora da sentido a la vida. Marx denunciaba este hecho llamándolo fetichismo, el cual consiste en la sumisión del arquitecto ante su propia creación (Marx, 1983: 124-125). El reino de las cosas somete al hombre. Esto último conlleva otra complicación, el hombre viaja directo hacia el mecanomorfismo, es decir, hacia la mecanización de todos sus actos.

Este amor a lo muerto cobra factura en el fetichismo de la cosa útil como prospecto e instancia de valor en sustitución del hombre. Muchas voces, como Heidegger y la Escuela de Frankfurt, han denunciado que el hombre de ahora vive confundido

entre las demás y tantas cosas, el hombre se encuentra extraviado en la bodega de sus propios escombros, no encuentra su sitio, es un ente más entre los demás entes (Cfr. Heidegger, 1979: 39-56). Y en este contexto el hombre se ha devaluado, no vale más que cualquier cosa. No se requiere ya de un hombre o mujer físicos si se tiene internet, por ejemplo,

para practicar el sexo, o el auge de la ingeniería genética aplicada a la clonación del hombre; a este paso

pronto
mamá y
papá
ca-



re-
cerán
de todo sen-
tido. El útil sus-
tituye al hombre.

Se pierde todo interés en el semejante, y el egoísmo va creciendo en proporción a la soledad e indiferencia comunal; a esto hace falta anexar la gradual pérdida de nuestra capacidad de asombro, poco o casi nada nos conmueve el daño ajeno, gozamos inclusive con el terror del otro; la grada del sanguinario circo romano ha evolucionado, se ha trasladado hasta la sala de cada una de nuestras casas convertida en espectacular pantalla de televisión. Vivimos en una suerte de violencia

recreada por los promocionales espectaculares, en medio de una violencia "cinematográfica" hollywoodense. Esta violencia recreada es una especie de ambiente en el cual nos movemos día con día. Y esto nos está volviendo cuasi insensibles al dolor ajeno.

El hombre contemporáneo está perdiendo la esperanza en sí mismo, por eso se vuelca desesperado sobre este fetiche llamado tecnología, y al esoterismo en sus múltiples versiones, como si en éstos encontrara una respuesta a sus males.

El hombre moderno da la impresión de ser un zombie caminando entre cadáveres. El sistema ejerce en esto la violencia más radical destructiva y eficaz, la cual se inyecta en *dosis de humor*, permitiendo el esparcimiento pero evitando la conciencia.

III

Aparentemente vivimos una cultura de paz, sin embargo la batalla está siendo ganada por la indiferencia, por la envidia, la codicia y la muerte. No toda modalidad de la paz es conveniente, no cuando es pasividad e indiferencia.

Solemos pensar sobre la paz como un estado armónico que puede sobrevenir al estado de guerra. La guerra, de acuerdo con el testimonio de la historia, suele ser el antecedente y la condición para la paz.

Existe una realidad oficial que nos induce a pensar que la paz sólo es concebible en referencia a la guerra. El presente es producto de lo que ya fue, de lo que ya no es, y esto nos permite realizar esta inferencia, a

saber, que la paz acontece luego de la guerra.

Las distintas filosofías de la historia, como la de Kant o la de Marx, anhelan como propósito y culminación de la historia la paz perpetua. Ninguna filosofía de la historia anhela como propósito de la historia una guerra perpetua. Pero la paz debe construirse entre los hombres, y ésta, para que sea justa no debe ser impuesta por quien posee el fuego o la fuerza; sin embargo cuando así se impone ésta suele ser una paz endeble y frágil. En el fondo no es una verdadera paz, sino un modo de continuar la batalla embozadamente.

No obstante, si bien solemos pensar que la paz sobreviene a la guerra, resulta conveniente afirmar que una auténtica paz sólo puede ser entre iguales, y ésta debe ser consciente y libremente asumida por las partes. No puede haber paz verdadera entre partes desiguales y tampoco puede llamarse propiamente paz a aquella que no ha sido conscientemente asumida. Por supuesto que este propósito no puede operarse si no existen ciertas condiciones sociales y materiales propicias. Y decimos iguales no porque estén simétricamente armados, sino como en el relativismo cultural y episte-

mológico, la paz requiere el concurso de todas las voces.

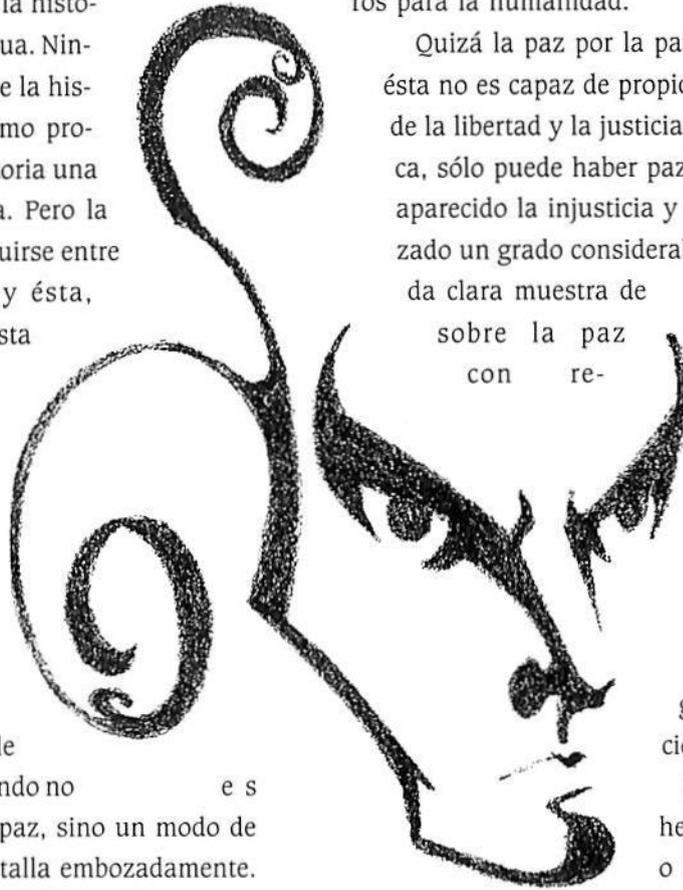
Pero cabe resaltar que sólo en un ambiente de paz es en el que podrán suscitarse la libertad y la justicia cuyo afán representan los valores más caros para la humanidad.

Quizá la paz por la paz no valga tanto si ésta no es capaz de propiciar el acaecimiento de la libertad y la justicia de manera recíproca, sólo puede haber paz ahí donde ha desaparecido la injusticia y donde se ha alcanzado un grado considerable de libertad. Esto da clara muestra de que la meditación sobre la paz debe efectuarse con reflexión sobre la idea e ideal del hombre, porque a fin de cuentas es él quien representa el centro de gravedad en torno al cual gira dicha meditación.

Los hombres no son hechos por la guerra o la paz. Antes bien, son los hombres quienes

pueden desencadenar una guerra, o bien, pactar la paz. La paz es construcción de razón, mientras que en la guerra sucede una desconexión total de la razón. La guerra no conoce de razones, ahí ya no se piensa ni se toman decisiones, es la pura fuerza embrutecida de la pasión la que a golpe de sangre quiere imponerse sobre quien se le opone. En la guerra la razón se niega, ocurre un eclipse de la lucidez. Y al hombre se le ve naufragar por los arroyos más turbios e ignominiosos. En la guerra se cumple aquello que los viejos griegos habían mencionado como el decremento de los límites del hombre, en la guerra no crece, al contrario, se niega a sí mismo, cerrando el camino al ser.

Ocurre que en la guerra desaparecen del horizonte las múltiples opciones viables, no hay alter-



nativas, y con esto decimos que la condición del hombre se ha alterado, ya que incapaz de decidir, ha dejado de ser libre. En su lugar aparece una fijación impuesta por una razón de fuerza mayor, a saber, eliminar al adversario. ¿Qué sentido tiene esto? La guerra es locura y es embrutecimiento.

IV

Pensemos ahora por un momento en la paz internacional, consideremos por un ratito las guerrillas y las guerras suscitadas actualmente alrededor del mundo; vemos cómo nos descubren una dialéctica que coloca a los contemporáneos en la disyuntiva entre la urgencia de recordar y mantener los valores del hombre como el objeto y centro de las decisiones tomadas en el mundo y el programa de la conquista eficaz de la naturaleza y las conciencias en pro de una equiparación del hombre con las cosas.

Hay una disputa entre dos imágenes acerca de la realidad y el puesto del hombre, por un lado se encuentra esa voz que insiste en que el hombre nunca ha de ser tomado como un simple medio sino siempre como un fin, mientras, por otro lado, existe la voz amorfa con múltiples cabezas, la cual actúa y opera eficazmente confundiendo el papel y el puesto del hombre en el orden de lo real. Nos encontramos ante dos visiones, las cuales versan sobre lo real, la primera visión humanista. Este es el modelo que nosotros lo hemos heredado desde los griegos y concibe *al hombre como el centro del ser, el hom-*



s a n
ra es una
humanis-
de los grie-

bre es el jardinero de la naturaleza, es además la medida del conocimiento y siempre ha de ser considerado como un fin y nunca como un medio. La segunda es una visión abiertamente antihumanista o, por lo menos, denuncia la crisis del humanismo clásico.

Pero estos argumentos no resultan sencillos de explicar; estamos viviendo en la era del auge de la devaluación de los valores, asistimos a la mayor crisis de la moral y de la ética; teóricamente vivimos en la era del posdeber. Pero, esto no es de ahora, si quisiéramos rastrear la genealogía de la crisis en que habitamos tenemos que remontarnos hasta el siglo XIX. No afirmamos que esta crisis haya surgido en aquel siglo, pero sí asomó el rostro de esta dirección. La

bandera vendría enarbolada tanto por la ciencia como por la filosofía. En este sentido vale la pena mencionar sólo a Darwin y Nietzsche.

Darwin aportó a la historia de las ciencias la teoría de la evolución de las especies, la cual confirmaba con argumentos más sólidos aquella vaga idea formulada por Baruch de Spinoza, quien declaraba que en el reino de la vida se establecía una lucha entre los distintos organismos en pro de su unidad ontológica y la sobrevivencia. Darwin decía que en la naturaleza se orquesta una lucha entre los distintos organismos y espe-

cies, de tal manera que sólo los más fuertes y aptos sobreviven y logran adaptarse a las nuevas circunstancias (Cfr. Darwin, 1983: *pássim*). Cada especie en su estado actual es el resultado de múltiples adaptaciones, las especies suelen evolucionar según su fuerza y capacidad de adaptación a nuevas circunstancias. A la luz de Darwin, los organismos son tiempo porque devienen y evolucionan, no hay una esencia inmutable por debajo de los cambios que los defina. Esta teoría puso en entredicho la validez del paradigma sustancialista platónico; la idea de una sustancia inmutable como sustento y explicación del ser de las cosas no encontraba asidero luego de la teoría de la evolución. Los organismos tienden a la complejidad, y cada especie posee su árbol, por así decirlo, genealógico.

Con esto resultaba que el hombre y las cosas, a la luz de esta teoría, no poseía una esencia inmutable, tal como lo habían afirmado el racionalismo sustancialista y *La Biblia*, el hombre entendido como *homo sapiens* vendría a ser el resultado de una compleja cadena de eslabones unida entre sí por el principio de evolución. Esta teoría representaba un duro golpe a la imagen del hombre y del mundo de aquel tiempo. El hombre era expulsado y arrojado a un lugar incierto, lejos de su Dios y de sus padres; ahora ya no tenía claro de dónde provenía, su cómoda morada, que por tanto tiempo habitó, se derrumbaba frente a sus ojos. Podría decirse que así el hombre en el cosmos estaba padeciendo una alteración. La casa que por mucho tiempo abrigó su ser se desmantelaba, y ponía al descubierto una crisis irreversible.

Pero quizá sea en la obra de Nietzsche donde se resumen y se expresan, todavía con más fuerza, las razones de nuestra crisis. En verdad no ha existido una crítica tan profunda y demoledora a la cultura, a la religión y a la ciencia que la emprendida por Nietzsche. Una sola pregunta le basta para cuestionar si la religión y la moral se han obsesionado por el sumo bien, es decir, por el bien absoluto, ahora –yo Nietzsche las reto a que respondan de una vez, ¿cuándo éstas han tenido una experiencia positiva de este bien absoluto? (Cfr. Nietzsche, 1993: 45-50). Desde luego, lo que el autor alemán está demandando a la moral y a la religión es prueba palpable de la existencia de Dios. Pero estas disciplinas saben que dicha cuestión resulta imposible de responder, guardan un mustio e impotente silencio, saben que la pregunta ha herido de muerte su corazón; Nietzsche interviene inmediatamente diciendo, ¿acaso no eso que ustedes llaman dios o sumo bien, con todas las características que les plugue otorgar y pintar ha venido a ser mas bien una invención del ingenio del hombre mismo?, es decir, ¿más que hablar de dios o del sumo bien en cuanto tal, ya como objeto de la religión o de la moral, ha sido el hombre quien se ha proyectado a través de la religión y la moral para hablar de sí mismo y para, desde esta cima, imponer un régimen de poder?

Pero esta misma pregunta Nietzsche la revierte contra la ciencia y la filosofía preguntando de la siguiente manera, ¿qué es la verdad?, ¿qué es el ser?, acaso no en el acto de realizar la verdad se da una adecuación entre el pensamiento con las ideas, hay una convergencia entre la razón y sus propios pensamientos. Y el ser de la metafísica, al igual que el dios de la religión, es mera invención de la subjetividad de los filósofos. ¿Qué es lo que pasa, en suma, con el conocer y el ser? Ambos carecen de fundamento, son invenciones subjetivas y arbitrarias. En el conocer y en el ser se da un antropomorfismo, es decir el hombre se encuentra hablando de sí solo, no dice nada sobre el ser, no dice nada sobre lo otro, tampoco sobre el sumo bien; luego lo que vendrá será la afirmación radi-

cal y contundente del derrumbe de la subjetividad como el centro y fundamento del conocimiento. Esto último, sin lugar a dudas, representaba el vector y el detonador de la crisis moderna del humanismo.

A partir de aquí, el hombre no volverá a representar el centro ni la medida del conocimiento. Con Nietzsche el hombre ha sido sacado del centro y ha sido arrojado a la periferia; no hay ya, en propiedad, un centro. La situación se agrava, el destierro es testificado por muchos factores tales como el descubrimiento de la inconmensurabilidad del universo, el océano infranqueable, inconsciente, el infinito universo atómico.

O, por decirlo de otro modo, como lo anunciaron Heidegger y Vattimo, este destierro era el destino del humanismo "clásico" que habría sido forjado por la metafísica desde Platón y Aristóteles (Cfr. Heidegger, 2000: *pássim*). Podría afirmarse que ahora el hombre no representa la medida de las cosas, como lo pretendió el racionalismo, es decir, éste no es ni puede ser el fundamento del conocimiento. La realidad es mucho más compleja de lo que se creía, es inconmensurable y el hombre conoce sólo una ínfima parte. No está solo, es decir, no es el único ser que amerita respeto. Esto último es, amén de un llamado de atención, una invitación a la humildad, hay que mesurar las pretensiones de la razón, no todo lo que se puede conocer y no todo lo que se puede conocer es lo que hay.



"Al ser sacado del centro el hombre ahora se dirige hacia la X" (Vattimo, 1986: 23); no tiene claro hacia dónde se va, podríamos decir que la brújula se ha vuelto loca, no hay propiamente un norte hacia el cual dirigirse, "Dios ha muerto".

Decía Dostoievski "si Dios ha muerto entonces todo está permitido"; si la razón entendida como cordura ha sido sacada del centro, ahora quien asume la batuta es la fuerza, la voluntad de poder. Y quien posee la fuerza es el que dicta las nuevas reglas de la casa, una de éstas dice que el pez grande se coma al pequeño. Todo está permitido. La fuerza es la medida de las cosas, y quien posee la fuerza se erige en juez y guardián de su propio metro.

Quien posee la fuerza y el poder decide sobre la validez de un valor y marca la medida del conocer, indicando la prioridad en los programas de investigación. Quien posee el poder también decide a quien declararle la guerra o a quien exterminar. Esto es terrorismo. Cuando el poder se acapara en unas cuantas manos refulge, inmediatamente, una serie de atropellos.

El siglo XX también estuvo inundado de guerras, muchas de ellas, como la primera y segunda guerras mundiales, reflejan esa pérdida de sentido en el hombre contemporáneo, no saben por qué ni para qué del sacrifi-

cio de vidas, sólo la vanidad de unas cuantas banderas.

Paradójicamente, en el cenit de la civilización es donde debieran albergarse los distintos optimismos para la paz mundial y el futuro de la humanidad, luego de los holismos o posturas integrales, las cuales han sido fruto de miles de años de esfuerzo. Contrariamente, el odio y la desconfianza resurgen en nuestro tiempo como una estrategia de defensa, reaccionando ante el otro con violencia destruyendo al tú porque representa un rival y una amenaza: tengo que negarlo de lo contrario él me negará anulándome.

V

Finalmente, ¿cuál es la postura que debemos guardar o qué debemos decir sobre la guerra, sobre la deshumanización contemporánea? La palabra de razón se corta en la garganta ante semejante pregunta, la voz no alcanza una claridad refulgente, el pensamiento es intimidado por la gravedad de las cosas. Asistimos a un capítulo inédito y sin precedente de la historia mundial. Las cosas ya no están en el lugar habitual. La razón metódica no sabe a ciencia cierta cómo abordar esta circunstancia, la realidad ha superado la imaginación, la razón no sabe qué es lo que está sucediendo en el ambiente.

Sin embargo, aquí nos asalta un hallazgo que no deja de sorprendernos. Este hallazgo está manifiesto y firmemente presente en cualquier propuesta de teoría filosófica, religiosa, artística y científica, inclusive en propuestas tan demoledoras como las

obras de Darwin y Nietzsche, a saber, todas buscan una afirmación de la vida. Sorprendentemente, la voluntad de vida es lo que predomina a través de todas estas manifestaciones, inclusive en la crítica deconstructivista de los posmodernos y de la transmutación de todos los valores que nos hereda el nihilismo contemporáneo, hay, no obstante, una afirmación de la vida. Se cuestiona un modo y tipo de vida, pero enseguida se propone otro modelo e ideal. Inclusive Heidegger, quien ha emprendido una de las críticas más demoledoras en contra del humanismo "clásico" concluye su *Carta sobre el humanismo* afirmando que su esmero tiene el propósito de velar porque el hombre permanezca dentro de su propia esencia, es decir, que no se deshumanice, sino que dentro de su esencia pueda nombrarse humano. Desde luego, son matices de lo que vendrían a ser atisbos hacia un nuevo humanismo que está en gestación.

Sigmund Freud, profundo conocedor y explorador de la naturaleza humana, entrevió que al interior del ser persiste una brega de pulsiones, un tipo de estas pulsiones tienden al tánatos, es decir al caos a la destrucción, al odio. El hombre tiene arraigada en su ser la tendencia a la agresión y a la destrucción. Freud literalmente nos dice, "ciertamente debajo se halla el gusto por la agresión y la destrucción. Incontables crueldades de la historia y de la vida diaria fortalecen su existencia y su fuerza" (Freud: 1981, 130). En este sentido Freud también nos dice, "la guerra parece estar biológicamente bien argumentada, y es prácticamente inevitable". Las fuentes de la violencia, dice Rollo May, no hay que buscarlas fuera, están arraigadas en la propia la naturaleza del hombre (Cfr. Rollo May: 1980, 44- 47).

Pero al lado de la pulsión del tánatos, en el psicoanálisis de Freud, está *eros*, cuya pulsión induce al desarrollo de todas las capacidades del hombre. Es el *eros* quien propicia la creatividad y la reafirmación de la vida. La ciencia y el arte son producciones del *eros*.

En este sentido, podría afirmarse que la paz es producto del *eros*, mientras que la guerra sería el

reino desinhibido del *tánatos*. Debe predominar el *eros* sobre el *tánatos*; sin embargo, la historia, por cualquier punto que se le avizore, muestra ciertamente el contraste y en cada episodio hay un reavivamiento marcado por la afirmación del *eros*. Con esto nos atrevemos a afirmar que el hombre no es un ser para la muerte, como llegó a suponer Heidegger, antes bien pensamos que es un ser para la vida. La voluntad de poder traducida como voluntad de vida, es voluntad de ser más, es voluntad de venir a más, y ésta no puede negarse a sí misma. En este cuadro pensamos inclusive que el *tánatos* podría entenderse como un modo de afirmar la voluntad de ser más.

Cuando afirmamos que el hombre puede venir a más, queremos decir que está abierto al ser y al tiempo, es decir que tiene en su haber múltiples posibilidades de advenir a ser y además está arrojado al futuro. El porvenir es una hoja en blanco que está repleta de sueños y de ilusiones, el hombre es el único ser que puede auto-trascender sus circunstancias y prever un mejor estado de cosas. El hombre es el único ser que posee esperanza y anhelos.

Finalmente cabe hacer aquí otra observación, la historia da testimonio de que la guerra es un camino inútil como medio para la solución de los problemas del hombre y del mundo, Bobbio al respecto dice, "la guerra es un camino agotado, que tiene

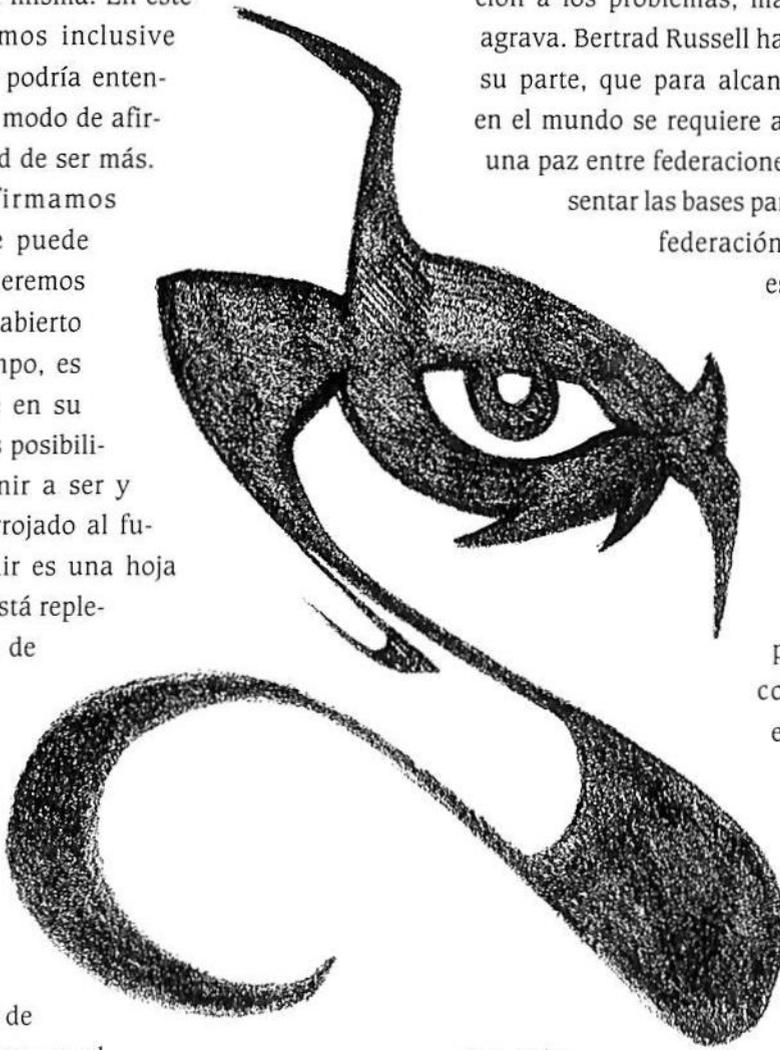
que desaparecer" porque es una vía obsoleta (Bobbio, 1992: 30), o Bertrand Russell también dice al respecto, "la guerra no es camino hacia cosas mejores" mas bien ésta las agrava" (Russell, 1999: 240), y al respecto a la historia le sobran los testimonios en pro de esta afirmación.

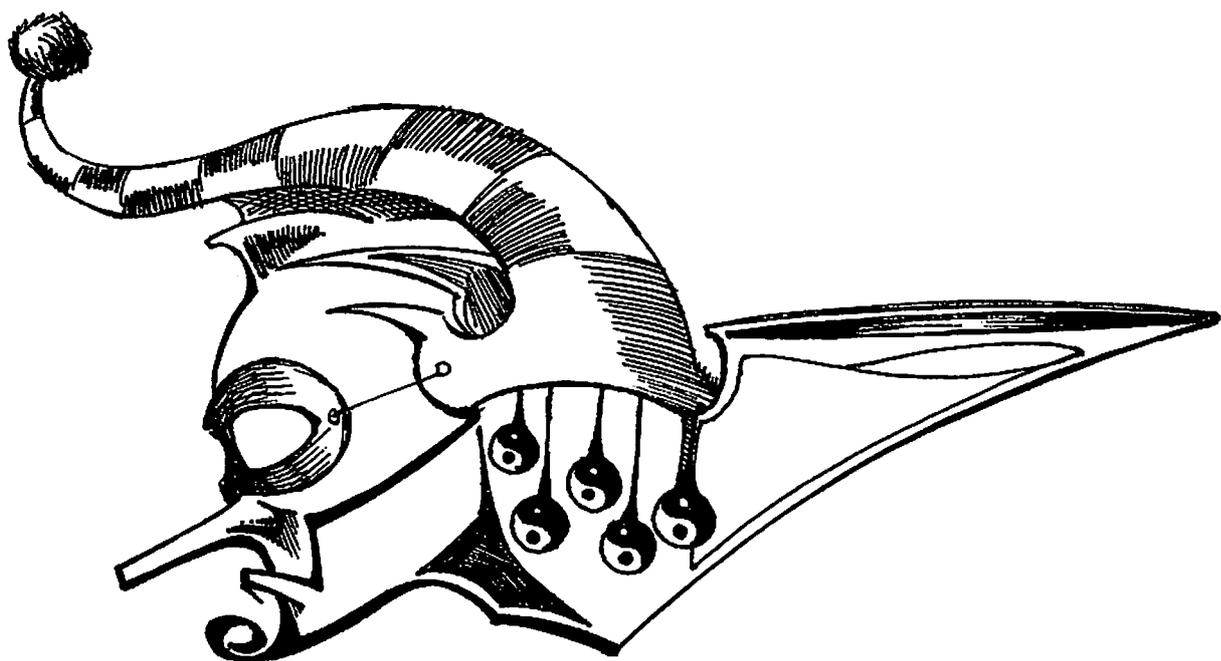
La paz mundial sólo puede provenir del convencimiento de que la guerra es inútil como medio de solución a los problemas, más bien los agrava. Bertrad Russell ha dicho, por su parte, que para alcanzar la paz en el mundo se requiere apostar por una paz entre federaciones, es decir,

sentar las bases para una confederación mundial;

esto sería el primer paso para alcanzar la paz perpetua. Literalmente expresa, "mi conclusión es que una sociedad científica puede ser estable si

se dan ciertas condiciones. La primera de ellas es un gobierno único de todo el mundo, que posea el monopolio de las fuerzas armadas y que sea capaz de hacer respetar la paz" (Russell, 1999: 239). La





segunda condición sería una difusión de la prosperidad y la justicia internacional.

No obstante, debemos ser realistas y ubicarnos en nuestro contexto, para alcanzar la igualdad entre naciones huelga aún mucho, y sin duda huelga aún más alcanzar justicia social. Esto hace latente la sombra y la amenaza del terror, la sombra de la guerra. Sin embargo, sólo un ser como el hombre es capaz de esperar y de esperanzarse, de apostar optimistamente por la vida y la paz. El psicoanálisis de Fromm ha demostrado que el instinto de destructividad no es el destino del hombre, sino que responde a ciertas circunstancias y a cierto ambiente; el destino del hombre es la biofilia. Hay que educar y educarse para la vida. LC

BIBLIOGRAFÍA

- Bobbio, Norberto (1992), *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa.
- Boudouresques, Bernard (1995), *Luchar de manera distinta para defender los derechos humanos*, México, UAEM.
- Darwin, Charles (1983), *El origen de las especies*, Madrid, Sarpe.
- Freud, Sigmund (1981), *Freud*, México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Fromm, Erich (1990), *Tener o ser*, México, FCE.
- ____ (1992), *El corazón del hombre*, México, FCE.
- Heidegger, Martin (1979), *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, S. XX.
- ____ (2000), *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza.
- Hobbes, Thomas (1990), *Leviatán*, México, FCE.
- Marcuse, Henry (1987), *El hombre unidimensional*, México, Joaquín Mortiz.
- Marx, Karl (1983), *Manuscritos de 1844, economía política y filosofía*, México, Cartago.
- Nietzsche, Friedrich (1993), *El crepúsculo de los ídolos*, México, Alianza.
- Rollo May, (1980), *Fuentes de la violencia*, Buenos Aires, Emecé.
- Russell, Bertrand (1999), *Sociedad humana y ética política*, Barcelona, Altaya.
- Vattimo, Gianni (1986), *El fin de la modernidad*, México, Gedisa.