

UNIVERSIDAD DE CHILE

**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGÍA
DOCTORADO EN PSICOLOGÍA
CÁTEDRA: ÉTICA Y PSICOLOGÍA**

**ÉTICA, MORAL, Y SU RELACIÓN
CON LAS PRIMERAS CONCEPCIONES ANTROPOLÓGICAS**

**DIRIGIDO A: CRISTÓBAL HOLZAPFEL
ESTUDIANTE: MARÍA CRISTINA SILVA DE LOS RÍOS**

SANTIAGO, 10 DE AGOSTO DE 2011.

El ser humano tal como hoy existe se ha formado a través de una doble transformación – genética y cultural - la cual ha cursado desde sus orígenes hasta la actualidad sin encontrarse jamás completa por su condición de proyección ilimitable. Los hombres y mujeres que hoy conviven en la tierra cuentan con un acervo de modificaciones genético-biológicas depositadas en su cuerpo y con herramientas e imaginarios que han quedado grabados en la herencia cultural recibida de las generaciones anteriores. Ésta se despliega en una transgeneracionalidad que va mucho más allá de la familia de origen y se proyecta hasta los antepasados más antiguos de la especie. Es así como en la cotidianidad del hombre persisten signos y símbolos heredados desde los inicios de la historia humana, y aun cuando no se mantenga normalmente una conciencia que permita reflexionar acerca de su origen, ellas siguen siendo efectivas en medio de la vida moderna.

En el presente ensayo se busca abordar los tres primeros *estadios antropológicos* propuestos por C. Holzapfel en su libro *Ser Humano: Cartografía Antropológica*, rescatando sus características principales, para a su vez ligarlos con las diferentes concepciones sobre el *bien*, el *mal*, la *conciencia* y la *ética*, las cuales fueron emergiendo desde los inicios de la historia humana. Este recorrido permitirá revisar una serie de fenómenos que siguen siendo propios del ser humano, incluso en la época actual, en la que supuestamente se ha abandonado toda irracionalidad en pos de la ciencia y la tecnificación del mundo. El interés por hacer este recorrido surge de la intuición de que el hombre siempre porta consigo una herencia recibida desde los albores de la humanidad, la cual es innegable y, en virtud de una mayor conexión con su historia y el mundo, debería ser rescatada junto a las características distintivas de la modernidad, para en algún momento acceder al estadio final propuesto por Holzapfel: el del ser humano *conciente*.

Los inicios de la humanidad: el *homo sacer*

Para entender al ser humano más allá de la racionalidad y la religiosidad tal como las comprendemos actualmente, es necesario volver la mirada hacia nuestro antepasado más antiguo, al cual Holzapfel otorga el nombre de *homo sacer*. En su *cartografía antropológica* se refiere a este “hombre arcaico” como un estadio de la humanidad en el que primaba una vivencia del mundo centrada en una serie de arquetipos que determinaban la actividad y la vida espiritual del hombre. Respecto al nombre elegido y las características de este primer estadio, Holzapfel manifiesta lo siguiente:

Escogemos esta denominación para referirnos al tipo humano que Mircea Eliade describe como “hombre arcaico”. De hecho, ocasionalmente él mismo denomina también “*homo sacer*” al hombre arcaico. Este último se llama así porque su modo de ser está determinado por arquetipos que expresan relatos – mitos y leyendas – en los que está cifrado un sentido relativo a su mundo: su entorno, los caminos que recorre, los astros, flora y fauna, los utensilios que ocupa para la agricultura, sus armas, y los más diversos actos que realiza, como la pesca, la caza, la siembra, la cosecha, la celebración del nacimiento, del matrimonio, de la muerte. Hay relatos y leyendas en los que el hombre arcaico cree, que le dan sentido incluso a sus sueños, sus estados anímicos, sus sentimientos. Y los arquetipos, así considerados, son ante todo sagrados, es decir, objetos, sucesos, fenómenos, actos que son sagrados en la medida que remiten a estos arquetipos (Ser Humano, pp. 45-46).

Para entender mejor este estadio es necesario definir qué se entiende por *sagrado (sacer)*. En nuestra concepción actual lo sagrado está remitido principalmente a una religión y a un rito asociado, el cual cumple una serie de reglas instaladas desde la institucionalidad de la misma (por

ejemplo: la misa cristiana, el *shabat* judío, las oraciones hacia La Meca en el islamismo). Sin embargo, lo sagrado va mucho más allá de las religiones tal como las conocemos hoy, ya que puede manifestarse en una serie innumerable de eventos y fenómenos del mundo. El *homo sacer* vive su universo de tal manera que lo sagrado puede depositarse en manifestaciones tan simples como una roca o una flor, o tan complejas como las divinidades, los antepasados o las jerarquías de espíritus que viven en el mundo trascendental. Para definir lo sagrado en términos que puedan abarcar la vivencia de mundo propia del *homo sacer*, se recurrirá al concepto de *hierofanía*, desarrollado por Mircea Eliade en su *Tratado de historia de las religiones*. Él afirma que la hierofanía es la manifestación de lo sagrado como un *algo más* que se agrega a un objeto y que lo hace distinto de él mismo. Acude al ejemplo de las piedras sagradas, existentes en la mayoría de las culturas arcaicas, y expresa lo siguiente:

...esas piedras sagradas son veneradas tan sólo en la medida en que *ya no son* simples piedras, sino hierofanías, es decir, *algo distinto* de su condición normal de “objetos”. La dialéctica de la hierofanía supone una *selección* más o menos manifiesta, una singularización. Un objeto se convierte en sagrado en la medida en que incorpora (es decir, revela) *algo distinto* de él mismo (Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 79).

Así, el objeto hierofánico – *sagrado* – se separa cualitativamente del resto de los objetos, que pueden ser de su misma categoría pero quedan depositados en el orden de lo *profano*. Incluso esta separación del objeto sagrado se hace respecto de su propia naturaleza, quedando trasladado ontológicamente a un orden distinto de sí mismo. Eliade explica esto en los siguientes términos:

En todo caso el objeto hierofánico se separa por lo menos *de sí mismo*, porque no se convierte en hierofanía más que en el momento en que deja de ser un simple objeto profano, en el momento en que adquiere una nueva “dimensión”: la de la sacralidad (p. 79).

Eliade rescata un rasgo perturbador de los objetos y fenómenos sagrados: ellos no son expresión de la benevolencia o de la maldad puras, sino que llevan en sí tanto al mal como el bien, sin separación, coexistiendo ambas características no como una ambivalencia cognitiva sino como rasgos que le son propios a toda hierofanía, en tanto axiológicamente lo sagrado siempre implica algo que está *maculado*.

La ambivalencia de lo sagrado no es sólo de orden psicológico (en la medida en que atrae o repele), sino también de orden axiológico; lo sagrado es a un mismo tiempo “sagrado” y “maculado” (...) sacer puede significar a la vez “maldito” y “santo” (p. 81).

La *ambivalencia* de lo sagrado y lo maculado no es la única coexistencia de caracteres “opuestos” que se puede encontrar en las hierofanías. Para Eliade esta coexistencia también se manifiesta en mitos referentes a una divinidad andrógina, que cuenta con características femeninas y masculinas, tal como se las entendía en los albores de la historia humana. El dios cazador es a la vez un dios maternal, que al ofrecer una tierra fértil, también es capaz de fecundarla. Otros mitos que implicarían una coexistencia de caracteres “opuestos” serían aquellos que se refieren a la androginia humana en el inicio de los tiempos, luego de la cual los sexos se habrían separado y lograrían volver a “ser uno” en el acto sexual. Concepciones similares pueden encontrarse incluso en períodos posteriores de la historia, por ejemplo, en el surgimiento de la química a través de la *alquimia*. Los alquimistas creían que la *coincidentia oppositorum* era uno de los pasos cursados en las transformaciones de los elementos, las cuales tenían como fin último encontrar una piedra sagrada de valor inigualable. La coincidencia de los opuestos se convierte así en una fuente de creación y fertilidad, ahora trasladada al mundo inanimado.

Pero antes de seguir avanzando es necesario definir con mayor precisión la noción de *mito*. En primer lugar, éste tendría una *función*, tal como lo manifiesta Eliade: “La función principal del

mito es fijar los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las acciones humanas significativas” (p. 575). En el mito según Holzapfel se manifestaría el relato de “...un tiempo inicial fundacional donde se manifestó lo sagrado, al modo de una hierofanía, en que el dios, el espíritu, el antepasado, el héroe inmortal, dieron con sus actos un sentido a todo tiempo venidero” (Ser Humano, p. 47). El *homo sacer* vive el presente a través de una referencia persistente a los mitos, y por esta razón es que se puede concebir su temporalidad como no lineal. En palabras de Holzapfel: “La imagen que mejor representaría este tiempo cíclico es la del cuerno o cono que claramente nos muestra cómo lo actual, que sucede en la boca, está determinado hacia atrás por un remoto hecho inmemorial” (Ser Humano, p. 47).

A su vez, el *homo sacer* vive el mito a través de una multiplicidad de ritos, los cuales permiten rememorar y rematerializar constantemente el momento fundacional. Eliade lo expresa claramente, relacionándolo con la hierofanía:

Tendremos ocasión de ver que, como el rito consiste siempre en la repetición de un gesto arquetípico realizado *in illo tempore* (en los comienzos de la “historia”) por los antepasados o los dioses, los hombres intentan “ontificar”, mediante una hierofanía, los actos más triviales y más insignificantes. El rito coincide con su “arquetipo” por la repetición; el tiempo profano queda abolido (p. 103).

La repetición constante del mito a través de los ritos lleva al *homo sacer* a *vivir el eterno retorno* en su vida cotidiana. El hecho fundacional no es un ejemplo que haya quedado plasmado en la historia escrita y en el pasado, sino que es una vivencia *actual* repetida en los actos más simples, los cuales se vuelven significativos por su carácter sagrado. Respecto al eterno retorno y su vivencia, Holzapfel manifiesta lo siguiente:

Uno de los aciertos de Eliade radica indudablemente en haber reconocido la relación entre el eterno retorno y el modo de ser del hombre arcaico. Este modo de ser es particularmente ritual y sus ritos consisten precisamente en la perpetua rememoración de los arquetipos, relativos a una deidad que trae la primavera, que cura las enfermedades, que produce buena cosecha, que promueve la paz, que infunde valor en la guerra, que provoca ciertos sueños, que ilumina al jefe tribal a tomar decisiones apropiadas (Ser Humano, p. 46).

El hombre arcaico, por el contrario, por decirlo así, vive el eterno retorno en la perpetua rememoración ritual de los arquetipos. Mas ello se debe a su vez a que él percibe que lo temporal es cíclico, y ello le da su sello a todo el acontecer de vigilia y sueño, de nacimiento y muerte, de marea alta y baja, de las fases de la luna (Ser Humano, p. 47).

El mal: de la *externalidad* a la *introversión*

Habiendo entendido mejor al *homo sacer* junto a sus mitos y ritos, es posible avanzar hacia las *concepciones del mal* que han existido desde los inicios de la humanidad. Éstas han variado significativamente según el estadio al que se haga referencia, sin embargo, el mal en sí siempre ha sido parte de la vida del hombre, sea en la forma de espíritus, sucesos naturales, catástrofes, o como una característica individual inalienable de la condición humana.

La vivencia – y existencia – del mal también es abordada por Holzapfel en su *Cartografía Antropológica*, tomando como referente principal a Paul Ricoeur, quien en su obra *Finitud y Culpa* hace un análisis exhaustivo de los distintos estadios de transformación de la vivencia del mal en el ser humano. El supuesto básico es que el hombre ha situado la fuente del mal en distintos puntos a lo largo de su historia, pasando desde una *externalidad* inicial hacia una *internalización* como efecto del proceso de individuación, el cual acompaña a la disolución de los clanes y comunidades

originarias en el transcurso de la historia - por lo menos tal como ésta se ha desplegado en las grandes civilizaciones de occidente.

Respecto a la primera fase del primer estadio - de *externalidad* del mal - es posible hacer un vínculo con la moral existente en el *homo sacer*. Holzapfel explica que:

Si atendemos a lo que puede haber sido la moral del *homo sacer*, pienso que la explicación que Ricoeur ofrece de ello es esclarecedora (...) Ricoeur plantea que tanto el bien como el mal son percibidos en aquellos tiempos remotos como externalidades. Esto quiere decir que mal y bien para una tribu sobrevienen sin que en el primer momento del estadio de la externalidad esté lo bueno o malo mediatizado por alguna culpa. Esto se refiere no únicamente a catástrofes naturales, las cuales de por sí son externalidades, sino también a hechos humanos como un robo o un crimen. Se trata en estos casos de que el miembro de la tribu que ha realizado alguno de estos actos está poseído por una fuerza extraña – tal vez algún demonio o antepasado. Es por ello que aquí tiene lugar el estigma que puede pesar sobre algo o alguien (Ser Humano, p. 50-51).

Así, en esta fase todos los actos cometidos por personas son atribuidos a una externalidad, ya que no existe la concepción de *culpa* o culpabilidad en el *homo sacer*. Si algún miembro del clan comete algún acto nocivo para los otros se asume que hay un *estigma* que pesa sobre él, el cual tiene un origen externo y no es considerado como una característica o tendencia individual. Esto cambia en la segunda fase del estadio de la externalidad, momento en que surge la noción de *culpa* mas no como la entendemos hoy en día. Al respecto aclara Holzapfel:

En el segundo momento del estadio de la externalidad – externalidad del mal en particular – la culpa se ha vuelto colectiva. Ya Nietzsche destaca en la Genealogía de la moral que en una tribu alguien puede haber cometido un crimen, y se sabe quién fue, mas el modo de superar esta situación embarazosa es a través de la práctica de ritos sacrificiales de expiación del mal. Con el fin de ofrecer algo de valor a la divinidad, espíritu o demonio que provoca ese mal, a saber, algo que se aprecia y se ama particularmente, se sacrifican tal vez algunos de los mejores guerreros o la princesa, la hija del jefe tribal (Ser Humano, p. 51).

En esta segunda fase la culpa pesa sobre el colectivo y es depurada a través de ritos de expiación y sacrificio, los cuales implican dolor para las personas que conforman el clan. Sacrificar algo querido o valorado, dejar ir algo que es muy especial o que ha costado mucho obtener, es la forma en la que se exorciza el mal y la culpa.

El mal aparece ya desde el *homo sacer* vinculado a lo *maculado*, a lo *manchado*. Es posible pensar que hay una asociación intrínseca con procesos naturales de putrefacción, suciedad o impureza, por ejemplo, la contaminación del agua o del alimento. Es así como luego el manchado de la menstruación o de la primera relación sexual toman el significado de algo “malo” o maculado, en referencia a algo que se perdió o que cambió su condición inicial. Holzapfel expresa la relación entre maculado y inmaculado de la siguiente manera:

Ricoeur centra a su vez su análisis especialmente en el concepto de ‘mancha’, aludiendo con éste que el mal, al manifestarse y hacerse visible, se presenta como una mancha, es decir, una suciedad o impureza, ocurriendo ello en cualquiera de los dos momentos de la externalidad. Por la contraparte, el bien se presenta como pureza, como lo inmaculado, diáfano, impoluto, cristalino. Esto es particularmente interesante porque supone, como también subraya Ricoeur, que el sentido más originario de los parámetros morales y éticos está en lo puro y lo impuro (Ser Humano, p. 51).

Eliade, por su parte, asocia la valoración negativa de lo maculado a la ambivalencia axiológica de toda hierofanía. De este modo, todo aquello que cuente con el carácter de sagrado será a su vez algo maculado, es decir, algo que por estar separado del mundo profano, está consagrado por la mancha y prohibido a la experiencia común del hombre. En sus propias palabras:

Todas las valoraciones negativas de las “máculas” (el contacto con los muertos, los criminales, etc.) se deben a esta ambivalencia de las hierofanías y de las cratofanías. Lo que está “maculado” – por tanto, “consagrado” – se distingue ontológicamente de todo lo que pertenece a la esfera de lo profano. Los objetos o seres maculados están, pues, prácticamente prohibidos a la experiencia profana, a igual título que las cratofanías y las hierofanías (p. 81).

En la cita anterior se hace referencia al concepto de *cratofanía*. Este término proviene del griego, y significa literalmente “*manifestación de una fuerza*”. Las cratofanías son expresiones sagradas de la naturaleza, que emergen en fenómenos naturales y en eventos que provocan temor o pánico en el ser humano. En la categoría de cratofanía entrarán muchos eventos maculados y temibles, en la medida que como expresiones de una fuerza superior “innombrable” provocan terror en el hombre y lo llevan a venerarlos desde una distancia razonable. Muchas culturas arcaicas instalan lugares prohibidos e intocables, los cuales son ominosos pero al mismo tiempo venerados al modo de una hierofanía.

Para entender mejor la coexistencia de lo maculado y lo inmaculado en cratofanías y hierofanías es posible remitir a la explicación que Pierre Clastres rescató de los relatos Yanomami en sus estudios antropológicos. Estos clanes dan un sentido muy profundo y, a los ojos modernos, “perturbador”, para los “eventos negativos que ocurren en el mundo”. En *La sociedad contra el estado*, Clastres relata lo siguiente:

Pero ¿dónde se arraiga esta imperfección que acomete a los hombres y que no hemos deseado? Proviene del hecho de que “las cosas en su totalidad son una”. Articulación inesperada, como para hacer estremecer hasta el vértigo la más lejana aurora del pensamiento occidental (...) la desgracia se engendra en la imperfección del mundo, ya que puede decirse que son una todas las cosas que componen el mundo imperfecto. Ser uno: esa es la propiedad de las cosas del mundo. Uno: es el nombre del Imperfecto (...) el Uno es el Mal (Clastres, p. 142).

Atendiendo a la concepción Yanomami del universo, se entendería entonces que todo evento en el mundo porta en sí el *germen del mal*, no como una característica negativa sino como emergencia de la imperfección del universo traspasada a todos los entes. En la mentalidad “moderna” la necesidad de poseer conceptos “claros y distintos” lleva a considerar dicha ambivalencia como producto de un error del pensamiento. Sin embargo, en el entendido de que se está intentando acceder a la vivencia del *homo sacer*, es necesario empatizar con esta concepción de no-separación e imperfección, la cual es traspasada a la esencia de todos los eventos.

Es con la mácula y con el temor como se instala el *tabú*. Eliade es muy claro al expresarlo: “...*tabú* es precisamente esa condición de los objetos, de las acciones o de las personas “aisladas” y “prohibidas” por el peligro que su contacto lleva consigo. En general, es o se convierte en tabú todo objeto, acción o persona que tenga en sí, en virtud de su propio modo de ser, o que adquiera por una ruptura de nivel ontológico, una *fuerza* de naturaleza más o menos incierta” (p. 82).

Volviendo a los estadios relativos a la vivencia del mal, Ricoeur plantea que en un segundo momento el hombre traslada la culpa al interior, es decir, la *internaliza*. Este es el segundo estadio, que se vincula con el proceso de individuación propio del *animal racional* (posterior al *homo sacer*). Holzapfel describe lo siguiente:

Aquí se trata de cómo el mal es remitido a una interioridad, no siendo más una culpa colectiva, sino individual. Es decir, sucede ahora que, de alguna forma, la mancha, que antes era externa, se internaliza en cada uno y con ello se des-materializa, constituyéndose como culpa individual, en rigor, culpabilidad (p. 51-52).

Pero, si hablamos de un estadio de internalización del mal, a raíz del cual sucede en definitiva que acabamos llevando una mancha inmaterial en nosotros – la culpabilidad – que, diríamos, nos humaniza, ya que nos predispone a contraer culpas particulares, todo esto se apoya en el supuesto de que históricamente ha nacido el *individuo*, esto es, que se ha superado la etapa del ser gregario del hombre, que ya no es simplemente miembro de una tribu, sino que comienza a ser de modo incipiente un “yo” (p. 52).

Sin embargo, si bien se logra internalizar el mal como culpabilidad, existe la posibilidad latente de vivenciarlo como externalidad en cuanto éste se repite y *estigmatiza* a alguna persona o grupo en particular. El pensamiento arcaico vuelve, “retorna” constantemente, en la vivencia del mal como algo que viene desde afuera. Esta posibilidad sigue estando vigente incluso en las sociedades más distantes del *homo sacer*. “Ricoeur plantea que apenas el mal se multiplica, es decir a alguien o a un grupo comienza a irle mal en muchos aspectos, reaparece entonces la externalidad del mal con todos sus fueros. Justamente entonces quien es afectado por ello se siente estigmatizado y los demás también lo ven así” (Holzapfel, Ser Humano, pp. 53-54).

Del mito al logos: *animal racional* y surgimiento de la *ética*

Holzapfel describe como segundo estadio antropológico aquel en el cual el hombre abandona el mito (aunque luego se verá que nunca es un abandono completo) para entrar en la *razón*. En sus propias palabras:

... el tránsito del mito al logos permite el nacimiento del animal racional y constituye la más grande transformación que haya tenido la humanidad hasta ahora (...) esta transformación es la más grande desde una doble perspectiva: hacia atrás y hacia delante; hacia atrás, por cuanto se supera el estadio mitológico de la humanidad (...) hacia delante, por cuanto el animal racional claramente sigue marcando el rumbo de la historia de la humanidad (Ser Humano, p. 56).

Este paso se divisa en los relatos griegos, dado que por una parte surge individualizado el personaje del *héroe*, y además éste no acepta su destino tal como le es entregado, sino que se le opone o intenta modificar el curso de los acontecimientos. Es el paso del *amor fati*, posteriormente rescatado por Nietzsche, a la racionalidad, en la que cada persona tiene poder de elección y cuenta con la libertad para llevar a cabo sus propios planes. Citando a Holzapfel: “En lo que concierne a la tragedia, el tránsito del mito al logos se verifica allí en términos de una autonomía cada vez mayor que alcanza el héroe trágico (...) el héroe trágico en Eurípides ya no acepta simplemente su destino trágico y reclama a los dioses” (Ser Humano, p. 59).

A la par con la libertad y la racionalidad, centrales en este estadio, se despliega radicalmente el *proceso de individuación* mencionado previamente en relación con la etapa de internalización del mal descrita por Ricoeur. El animal racional “... supone también un proceso de individuación, y junto con ello la constitución del sujeto y, en definitiva, del yo (...) desde el animal racional en adelante el hombre empieza a mirar el mundo y juzgarlo más desde su propia perspectiva individual y menos a través de la ranura de lo colectivo y lo que dicta la tribu o el Estado” (Holzapfel, Ser Humano, p. 69). El proceso de individuación propiamente tal ha sido descrito por teóricos del ámbito de la psicología; entre ellos es destacable el caso de Carl Gustav Jung, quien afirma que este proceso es tanto un logro del ciclo vital como la actualización de ciertos arquetipos existentes en el inconsciente colectivo. A lo largo de su vida el hombre recorre el *camino del héroe*, el cual consiste en una serie de pasos que se dan para conquistar el verdadero self. Llama la atención la compatibilidad entre la visión de Jung y el ejemplo de la tragedia griega antes citada. Al parecer el camino de individuación es visto por diversos teóricos como un camino dificultoso de acceso a la razón y la libertad, por las cuáles hay que hacer un sacrificio personal – antes depositado, quizás, en el sacrificio ritual ligado al mito en el *homo sacer*.

Si se vincula el proceso de individuación con el surgimiento de la culpa internalizada, se puede suponer que ahí donde se establece una macula interna – una *culpabilidad* ya no materializada – se ha formado un individuo, y al mismo tiempo, ha surgido la *ética*. El surgimiento de un *principio interno* que permite reconocer los propios actos como buenos o malos es una condición para la emergencia de valoraciones que procedan ya no de las costumbres del clan o del grupo de referencia, sino que de la propia manera de pensar y juzgar los acontecimientos. Este principio interno es, en definitiva, la *conciencia*. Holzapfel lo resume como sigue:

En buenas cuentas, lo anterior quiere decir que el individuo nace con la ética, con el reconocimiento de que hay algo en cada cual, un principio interno, que juzga y distingue entre lo bueno y lo malo: la culpabilidad, la cual finalmente se insertará en una conciencia ética individual. La culpabilidad es el primer paso para que, a fin de cuentas, se constituya esta última – la conciencia (Ser Humano, p. 52).

Cabría preguntarse en este punto cuál es la relación entre *moral* y *ética*, distinción relevante para entender una de las principales transformaciones que cursan entre el *homo sacer* y su hermano el animal *racional*. Para establecer la distinción se recurre nuevamente a Holzapfel, quien es muy claro al afirmar que: “En este contexto importa también poner de relieve la diferencia entre ética y moral, ya que si la moral tiene que ver con las costumbres (mores) se entiende que ella haya tenido que ser lo primero, y que, por lo mismo, determina al homo sacer y al primer estadio de externalidad del bien y del mal, que le es propio” (Ser Humano, p. 51); “Lo que es de carácter propiamente ético, siguiendo los pasos del análisis de Ricoeur, comenzará con el segundo estadio, que corresponde a la internalización del mal” (p. 51).

Atendiendo a lo anterior, la moral se entiende entonces como el conjunto de costumbres y prácticas que le son impuestas al individuo desde el colectivo, y que deben hacerse propias y acatarse para lograr una buena convivencia. La moral no sólo es determinante en el *homo sacer*, a través de su vivencia mítica y ritual del mundo, sino que es necesaria incluso en los estadios más avanzados de la humanidad propuestos por el autor - incluso hasta el ser humano *conciente*.

Más allá de la internalización del mal, cabe preguntarse si existe asimismo una internalización del *bien*. Por una parte, Holzapfel se muestra reticente a aceptar una internalización del bien tal que sea homologable a aquella que tiene lugar con respecto al mal – el surgimiento de la culpabilidad. ¿Cuál es, entonces, la instancia interna que velará por el cumplimiento del bien, más allá de la moral colectiva y de las costumbres de un grupo humano en particular? El problema que surge al intentar instaurar el bien como una característica interna, es que se naturalice un valor como algo propio de la persona humana, es decir, con independencia del contexto y de la relación que se establezca momento a momento. Una acción siempre es posible de ser valorada como buena o mala, mas en diferentes contextos también varía aquello que se considera como bueno. Se podría pensar lo mismo respecto a la maldad, con la diferencia de que ésta última suele estar anclada a vivencias más cercanas a un universal: el dolor, el temor, el pánico, el terror, el sufrimiento. El bien es, tal vez, imposible de definir en una independencia total respecto de un contexto. Además, las diferentes expresiones de “buena conciencia” o de “bondad interior” suelen ser consideradas como un producto de la hipocresía o de una falsa superioridad o autosuficiencia, tal como sucede en la Biblia con los fariseos. Al respecto aclara Holzapfel:

... desde luego igual corresponde hablar, en algún sentido, de una internalización del bien, en cuanto al forjarse paulatino del concepto de responsabilidad en nosotros y que nos lleva a advertir que distinguimos entre bien y mal a partir de un principio interno y que al procurar “ser buenos” depende también de nosotros, no siendo simplemente algo que venga dado desde fuera como un don. Esta cuestión no deja de ser compleja ya que muy distintos autores – filósofos y teólogos – plantean dificultades respecto de considerar a alguien como “bueno” o poseedor de una “buena

conciencia”; esto equivaldría a fariseísmo, de acuerdo con la Biblia, y en esto coinciden no sólo Ricoeur, sino también desde el cristianismo hasta Nietzsche (Holzapfel, Ser Humano, p. 53).

Es posible resolver este problema revisando en mayor profundidad la noción de *conciencia*, de modo de vaciarla de todo contenido concreto y entenderla como un *principio interno*, o como una *voz* que habla, más allá de un mandato en particular, acerca de aquello que debemos o no debemos hacer. Al mismo tiempo, puede realizarse un vínculo entre esta voz y la religiosidad que acompaña al ser humano desde el surgimiento de las primeras comunidades cristianas, la cual provocó a su vez una enorme transformación respecto a las definiciones del bien y el mal.

La conciencia y sus transformaciones en el *homo viator*

La conciencia, entonces, será entendida más que como una internalización del bien, como un principio interno que habla, y que de manera misteriosa logra dictar al individuo qué es lo correcto o incorrecto, lo bueno o lo malo, en una situación dada. Holzapfel menciona cómo ésta surge ya en el animal racional, en el cual el hombre individual permite a su vez el despliegue de una *conciencia individual*: “... la primera concepción de la conciencia se expres[a] a través del daimon, el cual, por ser además un ser semi-divino, nos hace advertir lo enigmático que es el fenómeno que aquí está en juego, a saber “algo” que habla en nosotros, que es lo más íntimo nuestro y que a la vez dice siempre lo recto y lo verdadero (Ser Humano, p. 70). “Con Sócrates el proceso de individuación que representa su daimon es de tal radicalidad que supone la conquista de una instancia o principio interno del que se supone que ante todo “habla”, y que en ese *hablar* dice siempre lo recto y lo verdadero, vale decir, tiene un carácter infalible” (p. 70).

La postura ética de Heidegger es consistente con esta conciencia vaciada de contenido al hablar de un *pensar a-valórico*, el cual sin embargo es capaz de “escuchar al Ser”, siendo interpelado por él. El autor no escribe una ética valórica – como sí lo hicieron otros autores, entre ellos Aristóteles y Kant – mas se distingue en su pensamiento cierto retorno a esta *voz enigmática* de la conciencia, en el Ser que se muestra y se retira. Sin embargo, los conceptos de conciencia y Ser no son equivalentes; se trata de una comparación útil para comprender que la conciencia no porta en sí misma ningún contenido preestablecido, sino que éste se “llena” en la medida que se establecen valoraciones concretas.

Pese a lo anterior, la conciencia - de lo que es bueno o malo - actualmente está atravesada por una serie de valoraciones procedentes, en nuestro contexto, principalmente de la cosmovisión cristiana. Es en este punto donde es necesario recurrir al tercer estadio antropológico descrito por Holzapfel: el *homo viator*.

Homo viator significa un hombre que está en *viaje*, entendido desde el cristianismo como el paso por la vida terrena antes del juicio final. La instauración del cristianismo como la religión predominante en occidente, y también como una doctrina ético-valórica, permitió una gran permeabilidad de sus supuestos hacia el sentido común y hacia las valoraciones cotidianas del ser humano. Es así como el hombre no sólo abandona el mito, sino que más tarde abandona también la concepción del *anima mundi* propia del *homo sacer* para situar lo sagrado en un mundo supraterráneo, en figuras específicas, ya no en la naturaleza como un todo. Aparece un Dios todopoderoso, omnisciente, cuyo hijo es entregado en sacrificio por una humanidad pecadora. Holzapfel describe este paso como sigue:

En efecto, el cristianismo trajo consigo una decidida desacralización del cosmos y una erradicación de todas las divinidades que lo poblaban. Ello se debe a que la teología cristiana

relegó lo sacro y divino única y exclusivamente a una trascendencia, a una dimensión supranatural completamente separada e independiente de lo cósmico (Ser Humano, p. 48).

Esta transformación del ser humano en *hombre creyente* abre las puertas de la así llamada “salvación” al común de las personas y permite que cada individuo se sienta en comunión con la divinidad, aunque de un modo diferente a aquel del *homo sacer*. “Con el *homo viator*, en cambio, sucede que cada cual puede de pronto nacer como tal (...). Vale decir, el poder transformador que es capaz de provocar la fe, supongamos en una persona cualquiera, que tal vez es campesino, mendigo, hombre de Estado o rey, es tal que es lo mismo que te partiera un rayo: naces de nuevo, tu vida comienza nuevamente, nace un “hombre nuevo”. Éste es el testimonio de la conversión de San Pablo, San Agustín e incontables otros a lo largo de la historia” (Ser Humano, p. 72). Es interesante constatar que aun cuando se haya relegado lo sagrado al mundo supraterráneo, se conserva la noción de una relación directa con la divinidad en la oración y en la conversión. Si bien actualmente las iglesias cristianas están comúnmente asociadas a una infraestructura localizada y a una celebración reglamentada – la misa y el templo – las primeras comunidades cristianas vivían la relación con Cristo de un modo directo, despojado de las ataduras institucionales actuales.

También podría verse un cierto retorno de la divinidad en lo natural a través de la noción del “hombre hecho a imagen y semejanza de Dios”. Si bien Dios se ha retirado de la naturaleza para existir en el reino de los cielos, persiste su presencia en el hombre, quien es parte del mundo y ha sido creado a partir de una *chispa divina* que sobrevive en él. Mas esta chispa a su vez lo hace diferente del mundo terreno, elevándolo por sobre plantas y animales a un estatus de superioridad otorgado por la posibilidad de una vida espiritual. Aquí radica la gran diferencia entre el *homo viator* y el *homo sacer*: mientras éste no se distinguía del mundo que lo rodeaba y todo lo existente era una manifestación sagrada, aquel se separa ontológicamente de las demás creaturas por su alma, su espíritu, el que le permite acceder a Dios en sí mismo. El ser humano es ahora el centro de la creación y porta en sí una característica no atribuible al resto del universo. “Lo decisivo con el *homo viator* es entenderse como *imago dei*, como hecho a imagen y semejanza de Dios. (...). El hombre se siente ahora en el más elevado sitio que le permite un supuesto acceso a lo divino, que además es concebido como absolutamente trascendente, supranatural y supraempírico” (Holzapfel, Ser Humano, p. 73).

Con la noción de alma o espíritu transformada radicalmente a través del *homo viator*, se puede entender a su vez el cambio en la concepción de la *conciencia*, luego del surgimiento del cristianismo. Holzapfel afirma que “En ello es reveladora la concepción de la *syntéresis* (...) Ella expresa la presencia de Dios al interior de nuestra conciencia humana; más precisamente es la parte superior de la *conscientia*” (Ser Humano, p. 79). De este modo, la conciencia se llena de significado: es ella quien introduce la voz de Dios en nuestra alma, y es la parte superior que dicta mandatos sobre lo bueno y lo malo, derivados directamente desde el pensar de un Dios omnipresente.

Persistencias del *homo sacer* en el *homo viator* y en la actualidad

Eliade es perspicaz al afirmar que el hombre arcaico nunca abandona al hombre posterior. Los arquetipos, mitos y ritos nunca quedan en el pasado absoluto, sino que acompañan al ser humano en la vida racional, espiritual y consciente. El autor refiere lo siguiente: “...el hombre, aunque escapara a todo lo demás, seguirá siendo inexorablemente prisionero de sus intuiciones arquetípicas, creadas en el momento en que llegó a tener conciencia de su situación en el cosmos. La nostalgia del paraíso aflora en los actos más triviales del hombre moderno. Lo absoluto no puede extirparse: puede sólo degradarse. Y la espiritualidad arcaica sobrevive a su modo, no como acto, no como algo que pueda acontecer realmente para el hombre, sino como una nostalgia creadora de valores autónomos: arte, ciencias, mística social, etc.” (Eliade, p. 604).

A modo de ejemplo, y relacionado con el *homo viator*, se puede observar que el cristianismo porta en sí rasgos míticos y rituales que son reconocibles hasta el día de hoy. El credo católico manifiesta en sus versículos algunos de estos rasgos:

Creo en Dios Padre Todopoderoso, creador del cielo y de la tierra
Creo en Jesucristo su único hijo, nuestro Señor
Que fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo
Nació de Santa María Virgen
Padeció bajo el poder de Poncio Pilato
Fue crucificado, muerto y sepultado
Descendió a los infiernos
Al tercer día resucitó de entre los muertos
Subió a los cielos y está sentado a la derecha de Dios Padre Todopoderoso...

La creación del mundo es desplegada por Dios, que en su ser se revela como eterno, omnipotente y omnisciente, expresándose así algunos rasgos distintivos de la cratofanía: un dios que a la vez que se alaba y es sagrado, es temido por su gran poder y fuerza. El sacrificio de Jesús puede ser visto como un rito de expiación de la culpa de los hombres, de su pecado original. Persiste la coexistencia del bien y del mal en el mundo y en el ser humano; el infierno y los cielos son topografías simbólicas para situar los dos extremos de esta ambivalencia divina. La ceremonia ritual – la misa – porta en sí una noción de unión con otros seres humanos, tal como en el origen mítico en el cual no existía una distinción entre los individuos. La comunión es un símbolo (“canibalístico” desde una concepción psicoanalítica) que en su trasfondo lleva consigo las nociones de sacrificio y expiación propias del *homo sacer*, pero al mismo tiempo porta la concepción de una salvación *individual* y de un despertar de la conciencia personal a través del ejemplo de Cristo.

Mucho se podría decir acerca de las persistencias del *homo sacer* tanto en el *homo viator* como en los estadios posteriores de la humanidad. Pero por el momento se deja abierta la pregunta: ¿cuán determinados estamos, incluso hoy y sin saberlo, por nuestros ancestros más antiguos, de los que ingenuamente creemos habernos distanciado radicalmente? La vida cotidiana y las creencias populares tienen mucho que decir a este respecto, sobre todo en países con una fuerte tradición indígena como es el caso de Chile. En los relatos conocidos por gran parte de la población se actualiza constantemente el *homo sacer*, resistiendo el paso del tiempo y el supuestamente “total predominio de la razón y de la técnica”. No hay que ir muy lejos para comprobar que seres míticos como la Pincoya, el Trauko o el Invunche, que historias tradicionales como Pedro Urdemales, y que prácticas comunitarias dionisiacas como la Minga o la Curadera, siguen trayendo a nosotros lo que aun portamos del hombre arcaico.

Referencias

Clastres, P. (2010). *La sociedad contra el estado: Ensayos de antropología política* (Ana Pizarro, Trad., 1ª Ed.). Santiago: Hueders. (Libro publicado originalmente en 1974 por Les Éditions de Minuit, Francia).

Eliade, M. (2000). *Tratado de historia de las religiones: Morfología y dialéctica de lo sagrado* (A. Medinaveitia Trad.). Madrid: Ediciones Cristiandad. (Libro publicado originalmente en 1949 por Ediciones Payot, París).

Holzzapfel, C. (s.a.). *Ser Humano: Cartografía Antropológica*. Recuperado de <http://www.cristobalholzzapfel.cl> en Abril de 2011.