

DAR (SE) CUENTA DE LA FRAGILIDAD

Pablo ETCHEBEHERE

Resumen

El presente trabajo aborda la cuestión de si debemos negar la fragilidad o bien debemos aceptarla plenamente. Dar cuenta de la fragilidad implica una búsqueda de explicación, una causa al tiempo que una responsabilidad. Pero la fragilidad exige, a su vez, encarnarla, es decir, no basta con dar cuenta de los hechos sino también darnos cuenta que somos frágiles (dar-se cuenta). De la mano de diferentes autores, pero principalmente de Pascal, quiere aproximarse a una *gramática de la fragilidad*, para describir en los cambios de época, sus significaciones y valorizaciones.

La filosofía sintió en un principio que, frente a la amenaza, había que erigir al hombre en algo inmune a todo, pero, así, lo “deconstruyó”; tan alto en grandeza que se volvió inhumano y su fortaleza se volvió debilidad: el nihilismo y el absurdo fue su entorno. También, frente a la miseria humana, el hombre responde con la evasión de la diversión, que, desde el punto de vista pascaliano, da cuenta de nuestra débil humanidad puesto que no se puede estar siempre en tensión; pero en nuestro tiempo se deja arrastrar para escapar de la miseria y de sus consecuencias, que banaliza lo real y al hombre mismo.

Nos preguntamos entonces, ¿no será necesario buscar otra forma de ser humano donde la fragilidad pueda ser vivida? Se trata de *buscar gimiendo* (tarea del homo patiens) y desarrollar una patética, es decir una filosofía de la afectividad en la cual describamos lo que nos acontece y cómo nos afecta pero no con el afán de dirigirlo como enseña la ética, sino para simplemente sentir lo que nos adviene.

Abstract

Realice (oneself) fragility

This paper addresses the question of whether we should deny fragility or accept it fully. To account for fragility implies a search for an explanation, a cause as well as a responsibility. But fragility requires, in turn, to embody it, that is, it is not enough to give an account of the facts but also to realize that we are fragile (realize-oneself). Hand in hand with different authors, but mainly Pascal, it wants to approach a *grammar of fragility*, to describe its meanings and valorisations in the changes of time.

Philosophy felt at first that, faced with the threat, it was necessary to make man immune to everything, but, thus, it “deconstructed” him; so high in greatness that he became inhuman and his strength became weakness: nihilism and absurdity was his environment. Also, in the face of human misery, man responds with the evasion of fun, which, from Pascal’s point of view, accounts for our weak humanity since we cannot always be in tension; but in our time he lets himself be dragged away to escape misery and its consequences, which trivializes the real and man himself.

We wonder then: is it not necessary to look for another way of being human where fragility can be experienced? It is about searching groaning (homo patiens task) and developing a pathetic, that is, a philosophy of affectivity in which we describe what happens to us and how it affects us but not with the desire to direct it as ethics teaches, but simply to feel what comes to us.

Palabras clave: Fragility. Finitude. Vulnerability. Homo patiens.

Key words: Fragilidad. Finitud. Vulnerabilidad. Homo patiens.

Introducción

Durante mucho tiempo creí que las palabras servían para comunicar aspectos de la realidad, que su sola función era permitirnos referirnos a las cosas y así entendernos unos con otros. Las palabras eran, para mí, el instrumento del conocimiento, el signo de una razón lúcida: los límites del lenguaje eran los límites de la razón. Poco a poco fui viendo que ésta era una mirada parcial. Poco a poco fui notando que las palabras, además de significado, incluyen, de suyo, valorizaciones. Cada palabra, entonces, no sólo habla a la razón sino que también expresa y esconde una pasión, carga en sí con una pasión. Y creo hoy que, una de las tareas de la filosofía es, frente a cada palabra, distinguir estos dos ámbitos: el del significado,

que habla a la razón, y el del valor, que habla a la pasión. Tomemos como ejemplo una palabra como *pandemia*. Poco nos dice la etimología y el diccionario ante el miedo o el enojo que nos despierta. Estas pasiones y otras más que nacen al escuchar la palabra modifican la marcha del pensar. Es más: ya no podemos pensar sino que aparecen lugares comunes, *escuché a un amigo que me dijo que le habían dicho que..* y así al infinito. El pensar se silencia.

Sirva lo anterior como confesión de método. Nos abocaremos a una palabra, *fragilidad*, frente a la cual los senderos se bifurcan y muchas veces nos han confundido y perdido. Mirada desde la razón parece ser de fácil comprensión, pero en cuanto la empezamos a pronunciar y la oímos afectivamente, no sabemos ya cómo abordarla. ¿Acaso frágil es un sinónimo de debilidad y despierta en nosotros el desprecio? ¿O esa misma fragilidad nos llena el espíritu de compasión? ¿Debemos evitar toda caída y cuidarnos hasta el agotamiento o simplemente una vez sucedido lo irremediable barrer los pedazos y arrojarlos a la basura? ¿Debemos ser conscientes de nuestra fragilidad y dedicar nuestra vida al cuidado y fortalecimiento o vivir sin importarnos el quiebre, el naufragio?

Son estas aporías las que se nos han presentado sin solución, de ahí que este escrito será una especie de bitácora de naufragio. En el fondo ¿debemos negar la fragilidad o bien debemos aceptarla plenamente? De ahí el título de este escrito. Dar cuenta es una fórmula que se puede traducir por causa y por responsabilidad. Dar cuenta significa también por eso, explicar. Pero la fragilidad exige, a su vez, encarnarla, es decir, no basta con dar cuenta de los hechos sino también darnos cuenta que somos frágiles. En qué medida y cómo es la intención de estas líneas.

Ay de los tiempos, ay de las costumbres.

Es interesante prestar atención en la historia a los cambios tanto de significado como de valorización. Así comprobamos que lo que un día para nosotros era verdad para otra generación es mentira y absurdo. Por eso no debe sorprendernos que, si bien en el siglo XIX Nietzsche pudo afirmar que “el gran resultado de la humanidad, hasta ahora, es que no necesitamos tener constantemente miedo de los animales salvajes, los bárbaros, los dioses y nuestros sueños” (Nietzsche, 1999, p. 20), un siglo después la balanza se haya invertido y hoy nos rodea la sensación de miedo, de inseguridad, de riesgo. Son épocas, las nuestras, de debilidad, vulnerabilidad, de ligereza. Desde el pensamiento débil (Vattimo, 2019) hasta la

sociedad del cansancio (Han, 2012) asistimos a diversas expresiones de la era del vacío (Lipovetsky, 2006).

De este modo podemos decir que nuestros tiempos se rigen por una gramática de la fragilidad que es, paradójicamente, tan poderosa que apenas la reconocemos en la palabra. Ahora bien, ¿cómo ha surgido esta gramática?, ¿por qué se impone, escondiéndose, aquí y allá? Para describir los cambios de época, sus significaciones y valorizaciones nos serviremos, como hilo de Ariadna, de un texto de Pascal.

“Censuro igualmente a los que toman partido por ensalzar al hombre y a los que toman el partido de censurarlo y a los que toman el partido por divertirse; sólo puedo aprobar a los que buscan gimiendo” (Pascal, 1971, pensamiento 421). Seguiremos en nuestro desarrollo las cuatro figuras aquí propuestas: el ensalzamiento, la censura, la diversión y la búsqueda gimiente.

“Vivir quiero conmigo”

David Hume (1990) en su *Tratado de las pasiones*, asigna al temor la primacía entre las pasiones. Podríamos con él decir que la filosofía ha nacido del temor que se despierta frente al caos, a la indeterminación, a la incertidumbre, frente a todo aquello que no tiene razón. En esa huida del caos, la filosofía buscó el límite y allí supo encontrar la seguridad y la certeza. Puso freno al pensamiento gracias a la lógica, y limitó a los afectos gracias a la ética. Tanto con una como con la otra el hombre mide a las cosas y se mide a sí mismo, da cuenta de las cosas y da cuenta de sí mismo. Como afirma Nietzsche “los griegos, en una vida muy cercana a grandes peligros y subversiones, buscaban en la reflexión y el conocimiento una especie de seguridad del sentimiento y un último refugio.” (Nietzsche, 1999, p. 134).

Un ejemplo de esto lo podemos ver en el Oráculo de Delfos. Se cuenta que, grabado en la piedra del templo, figuraba uno de los preceptos delficos: *conócete a ti mismo*. Pero no era el único, junto a aquel se conocían otros como *nada con exceso y comprometerse trae desgracias* (cfr. Foucault, 2006, p. 18). Si bien estos preceptos tenían una impronta religiosa con el paso del tiempo fueron siendo asumidos por la filosofía y creemos ver en ellos los cimientos de cierta filosofía de la seguridad, de la autonomía. El conocerse a sí mismo implica que el hombre encuentra la

verdad indagando en sí mismo, nunca fuera de él. El autoconocimiento le permite saber cuáles son sus virtudes y cuáles sus defectos. Descubre cómo manejarse en el trato con las cosas y le permite dominarse a sí mismo. Para ello es necesario, a su vez, no buscar, no querer nada de un modo excesivo, es decir ilimitado. Este segundo precepto lleva a que el hombre rehuse enfrentarse a lo desmesurado, a lo exagerado: todo tiene que tener su justa medida. Nada debe sobrepasar el límite que el autoconocimiento ha fijado. Finalmente, si bien el último precepto significaría que cuando uno promete algo a los dioses debe cumplir dicha promesa, podemos también interpretarlo desde otra perspectiva. Todo compromiso implica una responsabilidad, esto es, se debe dar cuenta de lo prometido. Pero ante la posibilidad de caer en desgracia ¿no será mejor no comprometerse?, ¿o nuestra promesa nacerá siempre y cuando no nos moleste, no nos exija un esfuerzo? No cabe duda que la palabra *desgracia* juega aquí un papel intimidatorio que re-encierra al hombre en su seguridad: que su vida no corra riesgos. Concluimos: los preceptos delficos crean, a nuestro entender, la ciudadela del hombre. Si te conoces a ti mismo, si evitas el exceso, evitas al Infinito, y si no te comprometes con nada ni nadie lograrás una vida tranquila, sin turbaciones, una vida en paz.

Otro ejemplo de la Antigüedad de este miedo frente a la vida son los cuatro remedios del alma propuestos por Epicuro, el *tetrapharmakon*. Ellos son “no temer a los dioses”, “no te preocupes por la muerte”, “el bien es fácil de conseguir”, “lo terrible es fácil de soportar” (Diógenes Laercio, 2017, p. 561). Teniendo ante sí estas opiniones –a modo de vademecum- el hombre conseguía dominarse no dejándose arrastrar por el temor. Podríamos decir que éstas máximas son como un molde que recorran lo excesivo que rodea al hombre, gracias a ellas se establecen los límites de la muralla. Ya nada te turba, nada te espanta, sólo el yo basta...

El último ejemplo que queremos traer es el de Séneca, el filósofo estoico, cuando describe al sabio comparándolo con Hércules o Ulises, porque ambos resultan invictos en las tareas, desprecian los placeres y son vencedores de cualquier terror. De ahí que para él (Séneca, 2003), el sabio “es invulnerable, aunque no porque no recibe heridas, sino porque no resulta dañado” (p. 36). Además no puede perder nada porque, precisamente, “todo lo ha depositado sobre sí mismo” (p. 39). El sabio “es libre, inviolable, inamovible, inconmovible, tan endurecido ante las circunstancias que no puede ser desviado” (p. 39). Así entonces, luego de dedicarse a la filosofía, uno logra la meta deseada: “ser uno y el mismo, en medio de distintas circunstancias” (p. 40). Nadie puede dañarlo ni beneficiarlo “ya que los seres divinos no necesitan recibir ayuda ni pueden ser zaheri-

dos y el sabio está vecino y próximo a los dioses” (p. 44). Y esta es su morada “estrecha, sin adornos, sin ruidos, sin complicaciones... por su umbral... no pasa la suerte” (p. 52).

Tenemos con estos ejemplos, delineado un ideal de vida: el ideal de grandeza, el de una finitud que a fuerza de “finitizarse” se vuelve íntegramente inmune. Como canta Fray Luis de León (2008) cuyo canto encarna el ideal de sabio que hemos propuesto:

“Vivir quiero conmigo,
gozar quiero del bien que debo al cielo,
a solas, sin testigo,
libre de amor, de celo,
de odio, de esperanzas, de recelo” (s/p).

Así entonces podemos ver como una forma de filosofía sintió que, frente a la amenaza, había que erigir al hombre en algo inmune a todo. Pero algo no salió bien. El haber construido al hombre desde la sola condición de grandeza, ese ensalzarlo y volverlo, como dice Séneca, vecino a los dioses, llevó a la deconstrucción de lo humano del hombre y a mirarlo solo desde su miseria. Tan alto en grandeza que se volvió inhumano y su fortaleza se volvió debilidad: el nihilismo y el absurdo fue su entorno.

Nosotros, los divertidos.

Es interesante percibir que la mayoría de los autores se han quejado de la cultura de su tiempo como si fueran tiempos de decadencia. Páginas de Hegel o de Nietzsche dan cuenta de ello como también lo muestran los movimientos revolucionarios que fueron desde mediados del siglo XIX hasta 1968. Ya mucho se ha dicho sobre la muerte de Dios y la muerte del hombre para seguir en la queja. Hoy, en cambio, no soplan esos vientos. Vivimos tiempos en los cuales se mezcla la miseria y la fuga. Ya no censuramos al hombre, los tiempos de nihilismo ya no nos dicen que cada vez es más de noche o que cada vez hace más frío. La mirada al pasado ya no nos dice que hemos perdido algo esencial sino que eso esencial no existe. Creemos que nuestros tiempos dejaron la forma de rebelión frente a la miseria para cambiar a otra máscara: nuestros tiempos adoptaron la de la diversión y así, camuflados, fugarnos de nuestro sí mismo. Algo que, por cierto, no es nuevo. Ya Pascal (1971) había percibido esta necesidad del hombre por divertirse en razón de “un instinto secreto que lo incita a buscar la diversión y la ocupación hacia afuera, el cual proviene

del resentimiento de sus miserias continuas” (pensamiento 139). Pero como podemos leer en su obra la diversión aún se recorta dentro del marco de la miseria, de su nada, siendo además inhumano no divertirse.

“Este hombre, nacido para conocer el universo, para juzgar acerca de todas las cosas, para regir todo un Estado, vedlo embargado por la preocupación de alcanzar una liebre. Y si no se rebaja a esto y quiere estar siempre en tensión, se conducirá aún más tontamente, porque pretenderá superar la humanidad, y, al fin de cuentas él no es más que un hombre, es decir, capaz de poco y de mucho, de todo y de nada: no es un ángel ni bestia, sino hombre” (Pascal, 1971, pensamiento 140).

Así entonces desde el punto de vista pascaliano la diversión da cuenta de nuestra humanidad, de nuestra débil humanidad dado que no se puede estar siempre en tensión. Pero otro es el cariz de la diversión en nuestro tiempo. Un ejemplo lo vemos retratado en la figura del *señorito satisfecho* propuesta por Ortega y Gasset (2009) en una obra casi centenaria *La rebelión de las masas*.

Para el autor español nuestra cultura está signada por una forma de humanidad que se podría llamar de “heredero”, quien encuentra atribuida a su persona unas condiciones de vida que no ha creado, por las que no se ha esforzado en conseguir ni sabe como hacerlo y que, por lo tanto, “no están unidas a su vida personal y propia”, de modo que vivimos de lo que han logrado otros (Ortega y Gasset, 2009, p. 235). De este modo “nos instalamos en un mundo con superabundancia de medios, pero no angustias” (p. 238), por eso existe una “propensión a hacer ocupación central de la vida los juegos y los deportes, el cultivo del cuerpo –régimen higiénico y atención a la belleza del traje- falta de romanticismo en la relación con la mujer, divertirse con lo intelectual, pero en el fondo no estimarlo..., preferir la vida bajo la autoridad absoluta a un régimen de discusión” (p. 236-237).

Y aún más “este contentamiento consigo le lleva a cerrarse a toda instancia exterior, a no escuchar, a no poner en tela de juicio sus opiniones y a no contar con los demás” (Ortega y Gasset, 2009, p. 234). Percibimos así otro modo de autarquía, de autosuficiencia distinto del antiguo. A este régimen de autosuficiencia no accedemos a través de la filosofía como un arte de vivir sino a través de la diversión, del juego. “Vivimos en la broma... humorísticamente” (p. 243).

Esto nos lleva a pensar, como ya adelantamos, que nuestra actitud frente a la diversión no es semejante a la de Pascal. No nos divertimos por que la seriedad, la tensión de la vida, nos destruiría, sino que nuestro talante vital es la diversión, es la fuga ante lo serio. En este clima surge así la creencia de que “nada es fatal, irremediable e irrevocable” (Ortega y Gasset, 2009, p. 240) y entonces “se juega a la tragedia porque se cree que no es verosímil la tragedia efectiva en el mundo civilizado” (p. 243).

De alguna manera tanto el *homo sapiens* como este hombre que sigue las corrientes y se deja arrastrar (cfr. Ortega y Gasset, 2009) escapa de la miseria y de sus consecuencias. Pero mientras que el *homo sapiens* se ha endurecido frente a lo trágico a través del trabajo ético o lógico, el hombre divertido lo ha hecho a fuerza de banalizar lo real y banalizarse a sí mismo. ¿Habrá entonces que sucumbir a la miseria para ser humano? Si uno por defecto de fragilidad y el otro por indiferencia ante la misma ambos escapan a lo humano del hombre ¿no será necesario buscar otra forma de humano donde la fragilidad pueda ser vivida?

Los que buscan gimiendo

Llegamos así a la última estancia de nuestra mirada histórica, nuestra última figura, la de los hombres que no son ni solamente grandes, ni solamente miserables, ni tampoco sólo se divierten, sino que están en tensión y una tensión que clama tal vez en el desierto. O para decirlo con palabras logoterapéuticas: tenemos que hablar del *homo patiens*.

Para ello nos podemos preguntar con Martha Nussbaum (2004) si una vida de autosuficiencia e inmune a los ataques de la fortuna, es una vida humanamente vivida. ¿Acaso podemos planear humanamente nuestra vida soslayando lo irracional? A este respecto recordemos el texto de Rilke citado por Frankl (1987, p. 63): “el que no acepta de una vez con resolución, incluso con alegría, la dimensión terrible de la vida, nunca disfrutará de los poderes inefables de nuestra existencia, quedará marginado y, a la hora de la verdad, no estará ni vivo ni muerto”. Ni vivo ni muerto..., la forma más inhumana del hombre, más aún que la del violento, más aún que la de la víctima. Podemos entonces afirmar que la vida es humana cuando es una vida que busca gimiendo, y esta forma de vida es la propia del *homo patiens*. Para llegar a vislumbrarla describiremos primero una gramática de la fragilidad para luego abordar los rasgos del *homo patiens*, concluyendo con la exigencia de un pensar trágico. Estos

momentos formarán lo que podemos llamar, con Paul Ricoeur (1967), una patética de la afectividad.

Hacia una patética de lo humano.

Así como dijimos anteriormente que los griegos habían desarrollado una lógica y una ética, consideramos que nos cabe desarrollar una patética, es decir una filosofía de la afectividad en la cual describamos lo que nos acontece y cómo nos afecta pero no con el afán de dirigirlo como enseña la ética, sino para simplemente sentir lo que nos adviene. Aquí debemos hacer una aclaración, podríamos haber escrito en lugar de *sentir lo que nos adviene, entender lo que nos adviene* pero con ese giro, si bien más comprensible, hubiéramos caído nuevamente en la lógica, nuevamente en lo racional y no en lo afectivo. De ahí que, en términos nuevamente pascalianos pero retomados por Frankl, la patética pone en el centro ya no a la razón, ya no a la ley, sino al corazón y, ¡ay!, al amor. De ahí que su sujeto ya no es el animal racional, sino el *homo patiens*, el hombre que padece tanto el bien como el mal.

Pero antes de internarnos en la patética del *homo patiens* debemos enfrentar algo esencial y que hasta el momento hemos eludido. ¿De qué hablamos cuando hablamos de fragilidad?

Gramática de la fragilidad

La fragilidad parece aplicarse inicialmente a aquello que se puede romper, a aquello cuya constitución tiene una debilidad tal que no soporta golpes, caídas. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que cada cosa es frágil en su medida y a su modo, aunque aplicamos el término a ciertas figuras como el cristal o la loza (Chrétien, 2017). A su vez debemos distinguir a la fragilidad de la vulnerabilidad. Esta última tiene que ver con la posibilidad de ser heridos, de ser lastimados. Lo vulnerable muestra, como lo frágil, el rasgo de debilidad, pero con una gran diferencia: lo frágil es irrevocable. Mientras que lo vulnerable aún en la herida guarda una resistencia, una resiliencia, que le permite reconstituirse; lo frágil, en cambio, carece de esa capacidad. Una vez roto ya no sólo no es más frágil: simplemente ya no es. Lo que resta de lo frágil una vez roto son sus pedazos, sus añicos y solo resta deshacernos de él.

De esta distinción podemos notar, además, que la vulnerabilidad se da, propiamente, en los seres vivos; mientras que la fragilidad se aplica, también, a los seres inertes. Por otra parte, la vulnerabilidad, como dijimos, apela a algún tipo de regeneración ya sea propia o gracias a otro; mientras que lo frágil sólo puede ser reparado por otro, por el cuidado del otro. Esta característica no es menor: ante la rotura de algo frágil solo nos aplicamos a repararla si nos une a lo otro cierto afecto. Sin ese cuidado, sin ese afecto, lo roto es desechado. De este modo lo frágil, más que lo vulnerable aún, requiere la presencia, y una presencia de tipo afectiva, del otro. Tanto para que no se rompa, “handle with care”, como para ser reparado e incluso para ser considerado una vez reparado, el cuidado afectivo del otro es esencial a las cosas. Este escrito sin ir más lejos, ¿no es acaso un recomponer pedazos rotos de lo que alguna vez fue un saber vivido y sentido y hoy resulta ser una torpe recomposición, una sutura entre rupturas?

Ahora bien, las categorías de fragilidad y de vulnerabilidad, como dijimos, se aplica a lo inerte y a lo vivo. Ambas apelan, a su vez, al cuidado con el cual debemos comportarnos con las cosas y los demás. Pero existe, en el ámbito del lenguaje filosófico, un término que nos abre a horizontes más amplios y englobantes. La palabra es *contingencia*.

El término *contingencia* no pertenece ya a nuestro lenguaje frecuente. Su uso es más bien técnico y nos permite ingresar al ámbito ya no de la *física* sino de la *metafísica*. Lo contingente no se aplica sólo a lo inerte o a lo biológico sino que toca a toda finitud. Su significado más simple sería el siguiente: contingente se aplica a una realidad que es pero puede no ser. Vemos así que asume en sí a la fragilidad y a la vulnerabilidad, pero las asume en el orden del ser, en una dimensión más profunda. Casi podemos establecer un paralelismo entre las dimensiones de lo físico, de lo psíquico y de lo espiritual, donde una es frágil, la otra vulnerable y finalmente la espiritual contingente.

¿Qué nos dice, filosóficamente, la palabra contingencia y por qué lo traemos a colación? En primer lugar porque nos alerta que si bien las cosas son, ellas pueden no ser. Se abre así el horizonte del nihilismo, se incorpora la dimensión de la miseria. Lo que nos rodea, lo que somos, está sujeto a la nada. Pero no es una nada solo de origen a la cual, mediante ejercicios ya físicos ya espirituales, podemos dejar atrás y así volvernos invulnerables, inmunes. No, la nada que afecta a lo contingente está ahí, dando cuenta de nuestra finitud. Esto nos pone alerta y matiza nuestra existencia: el sin sentido, esa caída, esa fuga, nos acecha, siempre. El nihi-

lismo entonces, no es simplemente una moda filosófica, una neurosis de nuestros tiempos, sino una constante a la condición de lo real. Su consideración no nos puede resultar ajena sino que esculpe nuestro existir entre el ser y el no ser.

En segundo lugar la contingencia refiere a lo que ocurre, acaece. Su ámbito no es el de la necesidad, aquello que siendo no puede no ser, sino el del acontecimiento. Esto nos lleva a preguntarnos sobre lo relevante en nuestra vida, sobre qué cosas son importantes y cuáles no. ¿Es que acaso, valga la redundancia, esas cosas definitorias y definitivas fueron, por nosotros, previstas o, en realidad, “aparecieron” sin que medie propósito, intención o voluntad alguna de nuestra parte? ¿Lo que hoy vemos como necesario e irremplazable, no se vuelve algo fugaz con el paso del tiempo? Eso sin lo cual parece que no nos entendemos, ¿estuvo siempre a nuestro lado o en algún momento nos sorprendió en su ocurrir? ¿Acaso el amor o la amistad fueron producto de un plan de vida o fueron irrupción de sentido? Así como Pascal (1971) nos recuerda que una gota de agua basta para matarnos (pensamiento 347), una mirada, una caricia nos devuelve a la vida. Pero todas esas cosas, curiosamente, en su correr tropiezan con nosotros y deciden nuestro ser o nuestro no ser, inconscientemente, lejos de nuestra reflexión.

De este modo lo contingente denota, aunque en otro ámbito, declinaciones de la fragilidad, formas humanas de fragilidad.

La contingencia del homo patiens.

Habiendo tratado de las palabras nos urge ahora ingresar a esta antropología del *pathos* describiendo los rasgos de la contingencia humana. Es llamativo ver en aquellos que buscaron entre gemidos, una semejanza de pensamientos. Así como para Paul Ricoeur (1969, p. 30) (quien estuvo también en un campo en la segunda guerra mundial, aunque no de exterminio) uno de los rasgos del hombre es que no coincide consigo mismo, así también Frankl considera que en el hombre no coincide su esencia y su existencia. De este modo para ambos hay algo en el hombre que está siempre en discordancia, en desarmonía, nada está saciado ni concluido.

Este ser intermedio es una cierta miseria como lo denomina Ricoeur (1969, p.137) en tanto que hace del hombre un ser no seguro, no firme o para decirlo en latín *infirmus*, enfermo. Por su contingencia está siempre

disponible al no ser. De ahí esa búsqueda constante de inmunidad, esa búsqueda casi enfermiza de salud, esa búsqueda de la fuente de la vida, de voluntad de poder. Pero como hemos visto esta búsqueda es vana: nunca llegaremos a ser como los dioses, y sólo conseguiremos, al querer eliminar la fragilidad, volvernos inhumanos.

Pero esta condición de ser intermedio, todo frente a la nada, nada frente al todo (cfr. Pascal, pensamiento 72), hace del hombre algo formidable, en su doble acepción de admirable y terrible. Queremos hacer aquí alusión a la famosa frase del coro de Antígona cuando se dice que entre todas las cosas ninguna es tan formidable (deinon) como el hombre (Sófocles, 1962, p. 630). La claridad y racionalidad de Apolo junto a lo nocturno y excesivo de Dionisio conforman la vida del hombre. Y esta es su maravilla, fruto de ser contingente. Por eso para los medievales el ser contingente implicaba la perfección de la voluntad en tanto que al no estar determinado a algo uno, estaba abierto, referido a diversos. Pero esto es también un reto, en tanto que le cabe al hombre tener que elegir entre los diversos modos que su grandeza y su miseria le ofrecen.

De este modo la libertad aparece en tanto que indeterminación de la voluntad presentándose así lo *admirable* (to deinon), en tanto que uno se determina a sí mismo a ser lo que uno debe ser, pero al mismo tiempo lo *tremendo* (to deinon), porque en esta indeterminación el hombre puede caer en su nada de indiferencia y al cabo del tiempo descubrir que no ha vivido. O en términos franklianos, el hombre por su contingencia tiene en sus manos el hacer real lo posible, el configurar, el dar rostro a los posibles que ocurren, que acaecen.

Ahora bien, esto formidable no sólo se da en el ámbito de la elección sino también en el ámbito del conocer. Ingresamos aquí a un tema más complejo que el anterior en tanto que cuestiona nuestros lugares comunes, nuestras pequeñas seguridades.

Todo nuestro saber tiende a lo inmutable, a lo fijo y estable, a las leyes necesarias, tal vez para preservarnos de la nada. Así al menos nos han enseñado. Pero lo curioso es que lo que nos rodea escapa a esas condiciones. Pareciera como si el hombre buscara lo inalcanzable, lo que está más allá de sus límites. De ahí que en esa búsqueda de transcendencia muchas veces se forman ídolos o dobles de lo real (Rosset, 2015). Nos cuesta soportar lo contingente, lo frágil y vulnerable y por eso tendemos a formarnos un otro mundo, como éste, pero sin imperfecciones. Y nos cuesta también soportar lo contingente porque para el conocimiento es, entonces, incierto.

Nos encontramos aquí frente a la paradoja de un saber que no sabe, de una docta ignorancia. Conocer lo contingente en cuanto tal implica someter nuestro saber a un tipo de certeza no absoluta, sino probable. Lo contingente exige un tipo de conocer que necesita de la opinión de muchos, de las experiencias que otros han tenido con lo real. Dado que lo contingente ocurre, es decir, no puede ser forzado en su aparición, son necesarias las perspectivas, las opiniones de otros hombres a los cuales les han ocurrido estas cosas. De ahí que para los antiguos lo que hoy llamamos primeros principios se llamaban *opiniones comunes*, visiones que de las cosas la suma de miradas han conformado, lo que se podría llamar la sabiduría del sentido común.

Ahora bien, como todo contingente la docta ignorancia, el saber que no sabe, tiene dos lecturas, dos rostros, porque proclamar la incertidumbre solo puede ser hecha después de la certidumbre. Es llamativo que Sócrates fuera viejo. Un joven no puede aceptar la incertidumbre porque ese es su estado, eso es lo que no soporta: no saber. El joven busca lo absoluto, lo eterno. Sólo el viejo después de haber experimentado la contingencia de lo real puede decir que sólo sabe que no sabe. Y esto nos lleva a pensar qué pasa cuando una cultura proclama la debilidad del saber, la incertidumbre, ¿será acaso porque es vieja y está cansada?, ¿puede una cultura viva decir que “nada se sabe”? Mirando la historia del pensamiento descubrimos que las épocas decadentes suelen volverse escépticas, defensoras del no saber, multiplicadoras por desesperación de saberes eruditos. Este escrito, sin ir más lejos, ¿no es acaso una costura de citas viejas?

De ahí que un saber de lo contingente es un saber frágil es decir, sujeto a la condición del que escribe y del que lee, sujeto a las condiciones de vida de cada uno, es un saber *ad personam et ad situationem*. Es desde esas condiciones de donde obtiene su verdad. Y si lo llevamos a nuestro tema de la fragilidad descubrimos que hablar de la fragilidad exige un hablar paradójico, puesto que no podemos hacer de lo frágil, de lo contingente, algo inmune, algo necesario, algo absoluto (cfr. Melich, 2012). Frágil es también el discurso sobre la fragilidad, sin absolutos. Podríamos también preguntarnos si acaso la defensa de lo absoluto no es fruto también del miedo ante lo frágil, pero esto escapa a nuestras fuerzas.

Estas reflexiones nos llevan a postular la necesidad de un tipo de saber especial. Ya no un saber fuerte (como dicen de la modernidad) pero tampoco un saber débil (como dicen de la postmodernidad), sino un saber a la altura del homo patiens, un saber trágico.

Notas del saber trágico

Al tratar el tema de la incertidumbre rozamos algo grave, algo que apenas podemos en este trabajo señalar y que tiene que ver con algo más que un juego de palabras. Los lectores de Frankl en castellano están habituados a sortear la dificultad del término *conciencia*. Porque del alemán dos términos diversos son vertidos al español por uno solo. Así encontramos en el texto original *Bewusstheit* para la conciencia como estado de despierto, de atención, es decir la conciencia psicológica; mientras que la palabra *Gewissen* es traducida por conciencia moral. Ahora aquí surge la dificultad. Lo incierto en alemán es lo *ungewisst*, la incertidumbre la *Ungewissheit*. ¿Significa entonces que la incertidumbre está ligada a la falta de conciencia moral? ¿Será acaso que la incertidumbre es una especie de inconsciencia en un sentido peyorativo de inconsciencia? ¿O tal vez apunte al inconsciente espiritual? ¿Cómo pensar a la conciencia como órgano del sentido y, al mismo tiempo, hablar de la docta ignorancia? ¿O tal vez la conciencia no tenga que ver tanto con el intelecto como con el corazón y descubre el sentido no como una deducción lógica sino como una “corazonada”? Son en el fondo preguntas que se dan solo en el pensar trágico y que lamentablemente exceden, nuevamente, nuestras fuerzas y muestran nuestra fragilidad.

Por otra parte el saber trágico está conformado no por nociones sino, podemos decir, por acciones. De ahí que su manifestación estará más en ámbito de lo teatral, donde se representa una acción que en el ámbito de lo racional. De ahí que, en todo pensar trágico, se hace presente una “amartía”, un error trágico que consiste en querer hacer lo correcto pero, donde esto correcto, depende de una mala comprensión de la situación. Esto implica que no basta conocerse a sí mismo, no basta tener un plan perfecto de vida para evitar la falla. Por nuestra fragilidad y la de lo real, lo fatal acaece y desbarata nuestra vida. Por eso es necesario formarnos en un saber que nos ayude a dar cuenta de lo trágico y absurdo, cuando estos aparezcan.

Algo así nos propone Nietzsche (1999) cuando nos dice que algunos “viven en una seguridad demasiado grande como para poder convertirnos en buenos conocedores del ser humano: uno conoce por afición, el otro por aburrimiento, el tercero, por costumbre; nunca nos encontramos ante el «¡conoce o perece!» Mientras las verdades no se nos graben en la carne con cuchillos tenemos una secreta prevención de menosprecio contra ellas” (p. 305) Desarrollar un pensamiento trágico, alejado de esa segu-

ridad, tal vez sea un imperativo para el homo patiens dado que, como ya dijimos, lo pone de cara a su fragilidad, frente a su límite, frente a lo irremediable e irrevocable.

Retomamos así la idea del doble al cual nos referimos anteriormente. Uno de los desafíos del hombre es hoy vivir no en lo virtual sino en lo real y entendemos aquí por virtual aquello que parece que somos pero no es en realidad. Creemos que la fragilidad nos pone ante la decisión de asumir nuestra desproporción -y de ahí la tríada trágica- o su evasión. Muchas veces, como afirma Pascal (1971), “no nos contentamos con la vida que tenemos en nosotros y en nuestro propio ser: queremos vivir en la idea de los otros con una vida imaginaria, y para ello nos esforzamos en parecer” (pensamiento 147). Es tal vez esta la tarea más importante de un saber trágico: permitirle al hombre descubrir y vivir su propia identidad, su propio sentido y, lejos de la mirada y juicios de los otros, realizar su propia misión.

Finalmente no podemos dejar de identificar al pensar trágico con la frase de Esquilo (1962) en su *Agamenón* “padecer es conocer” (p. 176). Frase que, como todo lo trágico, nos exige una decisión. Porque no sólo refiere a que uno, para conocer, debe padecer, es decir, experimentar, hacer carne lo ideal; sino que también el conocimiento nos abre al dolor, nos pone frente al mal y la falsedad, nos pone frente a nuestra frágil realidad. Por eso cuanto más conocemos más nos acercamos a la expresión pascaliana “cuando considero la pequeña duración de mi vida, absorbida en la eternidad que la precede y que la sigue, el pequeño vacío que lleno y aun el que veo, abismado en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, me espanto y me asombro” (Pascal, 1971, pensamiento 205). De ahí creemos nace nuestra fuga a la diversión. Al conocer descubrimos cierta vanidad en las cosas y en nosotros mismos, descubrimos nuestra miseria y la fragilidad del todo. Por eso nuestra búsqueda es gimiendo. Por eso nuestro saber es, a su vez, coraje para ser.

Conclusiones

El repaso de los temas y autores nos permiten dar cuenta que el olvidar la fragilidad nos lleva a la catástrofe. Como si al tomar el camino que creemos que nos aleja de ella, irremediablemente nos perdemos en ella. Pero esta mirada la debemos volcar a su vez sobre nosotros mismos. Sin lástima y sin lastimarnos, conduciéndonos con cuidado pero sin que

esto implique no vivir. La fragilidad muchas veces nos lleva a una poética de quejas. Creemos que muchas veces nos parecemos al Licenciado Vidriera que por temor a quebrarse andaba siempre en cuidado. ¿Hay algo de grandeza en la fragilidad o en realidad la grandeza es el hombre con su capacidad de oposición a la fragilidad? Tal vez la mayor paradoja de la fragilidad sea que el vivir nos recuerda que vamos a morir.

Pablo ETCHEBEHERE es doctor en filosofía; trabaja como docente y bibliotecario en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina.

Referencias

Chrétien, J. L. (2017). *La fragilité*. Paris: Minuit (édition électronique)

Diógenes Laercio. (2017). *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*. Madrid: Gredos

Esquilo (1962). *Agamenón*. Madrid: Edaf.

Foucault, M. (2006). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: FCE.

Frankl, V. E. (1987). *El hombre doliente*. Madrid: Herder.

Fray Luis de León. (2008). *Poesías. Oda I. Vida retirada*. Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Extraído el 15/12/2020 de http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/poesias—3/html/01e9471c-82b2-11df-acc7-002185ce6064_3.html#I_10_

Han, B-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.

Hume, D. (1990). *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Barcelona: Anthropos.

Lipovetsky, G. (2006). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.

Mèlich, J-C. (2002). *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder.

- Nietzsche, F. (1999). *Aurora*. Barcelona: Alba.
- Nussbaum, M. (2004). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega*. Madrid: Visor.
- Ortega y Gasset, J. (2009). *La rebelión de las masas*. Madrid: Tecnos (Edición de Domingo Hernández Sánchez).
- Pascal, B. (1971). *Pensamientos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Ricoeur, P. (1969). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus.
- Rosset, C. (2015). *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Séneca. (2003). *Diálogos*. Madrid: Tecnos.
- Sofocles. (1962). *Antígona*. Madrid: Edaf.
- Vattimo, G. (2019). *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.