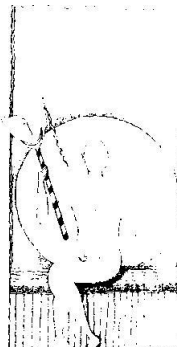
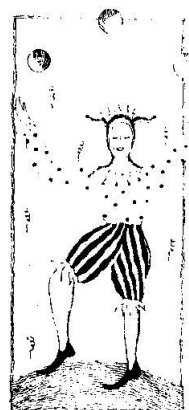
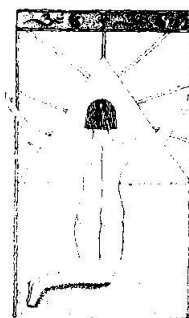


LA NATURALEZA SOCIAL DEL HOMBRE

Por:
MIGUEL
ÁNGEL RUIZ G.
Lic. en Filosofía y letras.
Profesor de la U.P.B.



Estas líneas insinúan un espacio de reflexión, son claves de lectura, en torno a algunos paradigmas que han permitido conceptualizar los procesos de socialización que constituyen al hombre. Se trata de un ligero acercamiento a la consideración de Aristóteles del hombre como ser social, lo que equivale a decir, aunque olímpicamente, de la naturaleza cívica, ciudadana o política del hombre, consideración por demás siempre expuesta a nuevas interpretaciones. El ejercicio explicativo que aquí se emprende intenta exhibir la manera como ha sido pensado el hombre con relación al escenario en el que se moviliza. Obviando la problemática que ello comporta, provisionalmente se admite una complicidad entre la antropología y la sociología, en el sentido de que la idea que el hombre se forma de sí mismo, en un momento determinado de su devenir, resuena en la comprensión que él mismo tiene de la sociedad. Dicho de otra manera, todo acuerdo (teórico o pre-conceptual) que busque despejar un asunto social, encuentra su fundamento en la caracterización del hombre. El suelo de formación de los conceptos que aclaran lo que es la sociedad lleva implícita una decisión a propósito de lo que el hombre en esencia es.

Con la tesis de la naturaleza social del hombre se inaugura, en la historia del pensamiento occidental, el despliegue de relatos legitimadores de los procesos de socialización, es decir, de prescripciones que explican y deciden la validez de las estrategias que garantizan una interacción entre los socios.

En una perspectiva diacrónica se reconocen, a este respecto, diversos relatos, entre los que interesa recordar: El *homo est animale rational* de Aristóteles; la tesis del pensamiento cristiano del hombre como *ens creatum*; la propuesta fenomenológica de los teóricos de la religión, Rudolf Otto y Mircea Eliade, del *homo religiosus*; el estudio del *homo ridens* realizado por el pensador francés Henri Bergson; las reflexiones del holandés Johan Huizinga sobre el *homo ludens*; el análisis del hombre prótesis inaugurado por el crítico de los medios de comunicación Marshall McLuhan.

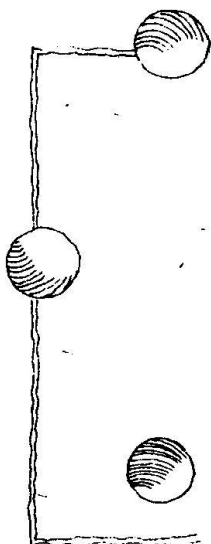
Desde algunos elementos que se ofrecen en lo indicado, se pretende orientar la reflexión en torno a lo que las frases que sirven de epígrafe insinúan. De este modo, la tendencia a formar asociaciones se cumple de múltiples maneras: cuando el hombre piensa, calcula, construye, fabrica, cree, ora, festeja,

celebra ritos, juega y ve jugar, ríe y hace reír, **baila**, escucha música, **asiste** a conciertos; cuando **inventa** prótesis y las **integra** a su cuerpo; cuando va al cine, ve televisión, escucha radio, lee libros, en suma, cuando de algún modo se muestra, se adorna, se maquilla, se moviliza, se comunica, escucha, habla; incluso cuando planifica estrategias bélicas pone en evidencia su constitutiva tendencia socializadora. Esta multiplicidad revela diversos modos de estar en el mundo, mecanismos que le permiten a todo hombre ser-con-los-otros, crear y experimentar, otorgándole significación a los encuentros interhumanos cotidianos, esto es, posibilidades del sentirse vivir, del moverse en el disfrute de la existencia, formas variadas de propiciar gestos que distinguen al hombre de otros seres (incluso de los animales que, por efecto de la domesticación, más se nos asemejan).

En virtud de la abundancia conceptual a la hora de aclarar la inclinación asociativa del hombre, es preciso reconocer que no se trata de puntos de vista opuestos, sino del intento de discurrir sobre el plexo de condiciones de posibilidad del trato interhumano o, lo que es igual, de la variedad de motivos que hacen posible el despliegue del mundo de la vida. Los esfuerzos re-

cientes de explicación del tema no se instalan en un territorio fijo sino que cada vez más se abren en una constelación de elementos; admitir una definición del hombre que se ofrezca como explicación última y determinante, significa apostar por formas disimuladas del reduccionismo y la exclusión, es decir, por intereses terroristas camuflados. Delatar la ilusión fundamentalista no representa un compromiso con el relativismo, antes bien, constituye la afirmación misma de la incertidumbre conceptual que asiste tanto a la antropología como a la sociología. La incertidumbre teórica que atraviesa a estas disciplinas expresa, positivamente, el territorio donde circula la pasión acelerada que ellas tienen de especializarse. Poniendo entre paréntesis la discusión epistemológica sobre el estatuto y legitimidad de los discursos antropológico y sociológico, abrimos paso a los relatos que históricamente han tenido una incidencia paradigmática en la comprensión del hombre como ser social.

¹. Recientemente Gilles Deleuze y Félix Guattari han retomado el tema griego de la amistad para pensar el territorio que hace posible el pensar. Cfr. Deleuze, G. y Guattari, F. *¿Qué es la Filosofía?* Barcelona, Anagrama 1993.



LA SOCIEDAD DE LOS AMIGOS

Entre los múltiples aportes de la cultura griega se reconoce la valoración del hombre como animal racional. Esta idea, aristocrática en sus inicios y sospechosamente universal en la actualidad, tiene su relevancia en la historia del saber en la cultura occidental, pues ella condensa el horizonte de comprensión que, con relación a otras culturas, la singulariza.

En la antedicha valoración encuentra su fundamento la construcción del edificio ético, político, económico y cultural, y de ella se deriva un tipo de comprensión del mundo vital de los hombres. Cuando Aristóteles, que retoma una tradición y la resemantiza, concibe al hombre desde el plano de la razón, posiciona, al mismo tiempo, la forma que es menester alcanzar para que se oriente en la dirección que lo habilita para realizar la tendencia a asociarse. Lo que legitima socialmente al hombre en su trato con los demás es el empleo que hace de la razón. En griego se dice LOGOS, que es, a un tiempo, raciocinio, escucha, palabra, modo de ser,

comportarse y sentir; en la frase, el hombre es un animal racional, se propone la creación de un estilo de vida. El logos, y no la fuerza (ni del hombre, ni de la naturaleza, ni de los dioses) es el leitmotiv que le permite al hombre moverse en los asuntos de la ciudad. De este modo, y puesto que el concepto de ciudad lo admite, tanto la vida política como el tejido afectivo y pasional están guiados por la razón como principio de gobierno, un principio que surge no según una voluntad exterior sino de un plano inmanente de encuentros que propician los hombres.

El paradigma aristotélico, al afirmar la razón como hilo conductor de los asuntos humanos, instala un ideal de socialización, una manera de concebir las relaciones entre los socios, una forma inmanente del ejercicio del poder que, por supuesto, sirve de estrategia en la formación de los hombres. De aquí emerge la noción política de «la sociedad de los amigos»¹

En la tierra griega tiene lugar la formación, la figura del amigo y del amante. El ciudadano es un amigo de la ciudad, siempre y cuando participe en ella movido por la razón. Sin tematizar en aquel momento aural la experiencia de la tolerancia y el respeto a la diferencia,

el amigo era aquel que con relación a la ciudad tenía pretensiones y que, en cuanto tal, se constituía en rival de otros amigos de la ciudad. No es propiamente el consenso, ni la disuasión, ni el aplauso, ni el mutuo elogio, -esta es nuestra patología- lo que garantizaba la amistad y reunía a los amigos, sino la pasión por la singularidad (que no ha de confundirse con el individualismo personalizado). Con relación al concepto de amistad, es clara la sentencia aristotélica: «amigo de Platón, pero más amigo de la verdad». Es inconcebible la sociedad de amigos como un parloteo al infinito en el que cada amigo se silenciaría frente a las pretensiones de su rival; nada más ajeno a la amistad que el dicho callejero: «respeto sus ideas pero no las comparto», pues el respeto al rival consiste precisamente en desafiarlo, mediante el argumento, para que se vuelva competente en los asuntos propios de la amistad ciudadana. El agón como juego dual de reconocimiento y distanciamiento permitió al griego acceder a una experiencia social que se manifestaba en un acrecentamiento, en una excelencia ética y política. En la sociedad de los amigos todo es sometido a la conversación.

En la sociedad, los amigos tienen asuntos sobre los que se requiere decidir:

el valor, la justicia, el amor, el bien, la belleza, la educación. No debe entenderse aquí la amistad como ejercicio cómplice del «todo va bien». El modelo griego ofrece un tipo de socialización que se hurta a la apatía, al desencanto, a la indiferencia y a la melancolía del «todo vale». La experiencia social de la amistad se desentiende del honor y el prestigio como motivos de obrar, pues el criterio legitimador de ella se anuncia como escenificación de las fuerzas de la razón. Cualquiera de los relatos de Platón hablan de esta necesidad del hombre griego de afirmarse como amigo. Así pues, el hombre como animal racional no es sólo el primer intento de una reflexión sobre las disposiciones intelectuales del alma, sino ante todo, el hilo conductor que fundamentando la amistad, hace posible un estilo de vida con vistas a la socialización.

LA SOCIEDAD DE LOS HIJOS DE DIOS

El proceso de formación del pensamiento cristiano permitió una nueva interpretación del hombre y, en consecuencia, propició un



concepto de sociedad en la cultura occidental. Un elenco de factores intervienen en dicho proceso: la aproximación de dos sensibilidades heterogéneas, la griega y la judía que, cada una a su modo, había realizado una singular lectura del mundo. El encuentro de estas dos sensibilidades tiene como centro el advenimiento de un personaje que le imprime al devenir occidental un sentido diferente. La historia de Jesús, encarnación de Dios en el tiempo de los hombres, el rostro humano de Dios que revela el misterio de Dios, constituye el evento que le da firmeza y dinamismo al cristianismo. El tiempo del mundo como tiempo de Dios es la historia de salvación que se despliega en tres momentos: Un pasado: El estado paradisiaco del hombre original (Adán) y la historia de las relaciones entre el pueblo de Israel y Yahvé, historia siempre animada por el entusiasmo espiritual de los profetas (este primer momento es narrado en los libros del Antiguo Testamento).

El segundo momento es el presente redentor y revelador que se condensa en la vida de Jesús y el ejercicio pastoral de la iglesia, nuevo pueblo de Dios (lo narrado en el Nuevo Testamento y todo el ejercicio hermenéutico del magisterio de los santos padres y

de los teólogos escolásticos). Finalmente un momento **escatológico** (preparado por los dos momentos previos) que anuncia el final de los tiempos, el culmen de la historia salvífica, con la segunda venida de Jesucristo. Estos tres momentos teológicos de la historia encierran el misterio de la Santísima Trinidad: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

La anterior teología de la historia atraviesa todo lo que toca: las relaciones económicas, las estrategias políticas, la experiencia religiosa, las expresiones culturales y el mundo moral cotidiano. Corriendo el riesgo de haber forzado el elenco de factores que determinan la formación del cristianismo en sus aspectos más generales, se afirma aquí el cristianismo como forma de pensamiento que configura y manifiesta un nuevo estilo de vida. Se inaugura, en palabras del Apóstol San Pablo, «el hombre nuevo». En términos epistemológicos, una suerte de complicidad reflexiva entre los datos revelados por la Biblia y el pensamiento griego como instrumento hermenéutico de dichos datos va a operar hasta finales del siglo XVI.

². Cfr. Foucault, Michel *Las Palabras y las cosas*. (Cap. 2 *La prosa del mundo*.) México, Siglo XXI. 1986. pág. 26-52

El pensamiento teológico medieval produce una noción que sirve de clave de comprensión del tejido político, social, económico y moral de la sociedad: La noción de **Ens Creatum**. Esta categoría, inexistente en el pensamiento griego, determinó la valoración de la totalidad del mundo de la vida como escritura de Dios. El mundo es concebido como un gran libro escrito por Dios, leerlo es descifrar los designios de Dios.²

Que el hombre sea una criatura de Dios, hecho según su imagen y semejanza (cfr., Gén. 1,26) constituye el rasgo distintivo de los esfuerzos académicos y pastorales del pensamiento en la Edad Media. Frente al hombre como animal racional encontramos, pues, que el hombre es de naturaleza divina, esto es, que tiene a Dios como su origen (su de dónde) y como su fin (su a dónde). La cuestión metafísica del **Ens Creatum** queda legitimada en el momento que se estima que entre el hombre y Dios existen relaciones de filiación y, en consecuencia, entre los hombres relaciones de fraternidad. La sociedad, entonces, es el conjunto de los hijos de Dios que, peregrinando por la tierra, animados por la fe en el único Dios, caminan hacia la ciudad de Dios. A este respecto es conocido el relato de San

Agustín sobre las dos ciudades o los dos amores: la ciudad terrena (el amor entre los hombres) y la ciudad de Dios (el amor de Dios y los hombres). La sociedad adquiere una connotación religiosa: es el pueblo de Dios, la iglesia, el nuevo Israel. Los hombres son socios de una manera singular: no por el empleo de la razón -aunque tampoco es una renuncia a ella- sino por la fe que los vincula en la dirección de Dios: amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo. Por eso es más conveniente hablar de la **sociedad de hermanos**, hijos de un mismo padre. Para el cumplimiento de este **querer** se dispone de prácticas y actitudes en la vida cotidiana: una vida sacramental ordenada, ejercicios de cuidado del alma como la oración, la confesión, el flagelo, el ayuno, la limosna, en fin, todo un plexo de dispositivos normativos que garantizan, en el espesor de la vida cotidiana, la comunicación entre los hombres. La solidaridad, la justicia, el perdón, la búsqueda del bien, en suma, un tejido de afectos que se legitiman por vía analógica con relación a los atributos de Dios se conjugan en el ideal del amor cristiano entre los socios. Dicho de otra manera, un conjunto de prácticas que van aclarándole al hombre la for-

ma como ha de experimentar sus afectos. Es, pues, otra sensibilidad, otra manera de habitar el mundo, otros modos y perspectivas de socialización. Una moral religiosa que es preciso diferenciar de la ética griega, pues hoy, desde intereses heterogéneos, se retoman ambos relatos para intentar aclarar y orientar el decurso de la historia de cara al flujo de una sensibilidad -la actual- que se debate entre una ética civil humanista y el fenómeno explosivo de la religión de la nueva era.

EL HOMO RELIGIOSUS (O EL OTRO COMO CÓMPLICE)

«El hombre profano, lo quiera o no, conserva aún huellas del comportamiento del hombre religioso, pero expurgadas de sus significados religiosos»³

Se reconoce hoy la época moderna como proceso de absolutización del sujeto. La noción de ENTE CREADO, referida al hombre y a la naturaleza, es impugnada y sustituida por la idea del hombre como sujeto, fundamento soberano de toda valoración sobre el mundo, tan-

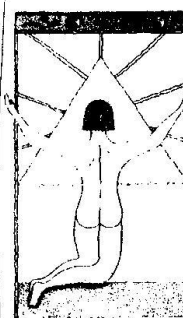
to el natural como el humano. A este respecto es clásica la figura del «Giro Copernicano» para caracterizar el núcleo de este cambio de paradigma. En términos epistemológicos, en adelante no será el despliegue de nociones teológicas las que habiliten una lectura del mundo. El escenario que la época moderna funda y construye para ofrecer una nueva interpretación del mundo es, subrepticamente, un movimiento de desacralización, o como lo afirma Heidegger, una experiencia desdivinizada del mundo.⁴

En este contexto emerge, como contrapartida, la necesidad de socavar la ilusión del hombre como señor de la naturaleza y de la historia. Desde diversos ámbitos teóricos se aventura un ejercicio de sospecha que descubre las vanas pretensiones del hombre, su ilusión de autonomía y libertad. Como bien lo notifica Michel Foucault, dicho ejercicio desenmascarante es realizado por los tres maestros de la sospecha: F. Nietzsche, S. Freud y K. Marx. Cada uno de estos pensadores hacen visibles las fuerzas que atravesando al hombre se le escapan, a saber: El desconocimiento de unas leyes del lenguaje; un deseo que sin cesar de desear se hurta al reconocimiento (el inconsciente) y una historia que se oculta en sus leyes ínti-

mas (lucha de clases). Afirmar que algo habla en el hombre antecediéndolo sin que él lo sepa temáticamente -ya sea en el orden del lenguaje, del deseo o del poder- representa tres movimientos de una «herida narcisista» a la soberanía del sujeto.

La genealogía del sujeto moderno llevada a cabo por estos tres críticos de la cultura occidental abre paso al plexo de miradas que hacen cada vez más explícita la intención de revelar el peligro que dicho sujeto representa. Los planteamientos de Mircea Eliade, J. Huizinga, H. Bergson y J. Baudrillard apuestan también por una exégesis que aclare la aparente legitimidad de un sujeto que se representa a sí mismo como soberano. Expresión orientadora de esta nueva mirada se insinúa en una frase de G. Bataille: «El soberano ya no es un rey, está oculto en las grandes urbes, se rodea de silencio»⁵

En el momento que se hace evidente la desacralización del mundo como efecto de la soberanía del sujeto se emprende una



³. Eliade, Mircea. *Lo Sagrado y lo Profano*. Barcelona, Labor 1992 pág. 171

⁴. Heidegger, M. *Sendas Perdidas (La época de la imagen del mundo)* Buenos Aires, Losada. 1960 pág. 69

⁵. Cfr. Bataille, Georges. Citado por Carlos Vázquez en: *Eclipse de Sol*. Medellín. U.P.B. 1990

comprensión no confesional del fenómeno religioso. Rudolf Otto (*Lo Santo* 1917) y Mircea Eliade (*Lo Sagrado y lo Profano; Mito y Realidad*) proponen una ontología del *homo religiosus*. Son claves en esta ontología las categorías *lo sagrado* y *lo profano* para explicar las conductas que el hombre manifiesta al instalarse en lo real.

Lo sagrado se caracteriza por ser una experiencia de sentido del mundo y de los otros (la alteridad humana y divina) que se cumple según gestos que no pertenecen al orden de la producción, ni de lo útil, ni de lo funcional y ni de lo calculable (ideales de la modernidad). El hombre habita lo sagrado cuando, en lo cotidiano, accede a un objeto, un afecto, una pasión, una palabra y los extrae de su significación instrumental y mercantil y lo experimenta como una realidad gratuita, un ofrecimiento, un don divino. En este sentido todo lo que ingresa en las fiestas, en los juegos, en las celebraciones, en los amores, en los rituales, es experimentado sin otra finalidad que vivir intensamente, celebrar la existencia como canto, o mejor, es el hacerse canto la existencia. Así, lo sagrado no es lo opuesto a lo profano, sino su transfor-

mación: «Al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo, pues continúa participando del medio cósmico circundante»⁶

La exégesis de lo sagrado y lo profano le insinúa al hombre contemporáneo que, tanto en el plano social como en el individual, sus desplazamientos cotidianos, sus temores y sus esperanzas, estructuran en él una sensibilidad que, aunque no lo reconozca categorialmente, unas veces se exhibe religiosamente (como cuando va al estadio, se enamora, asiste a conciertos, juega, cuida su cuerpo en los gimnasios, inventa mecanismos dietéticos y de higiene, también cuando al maquillarse y vestirse se convierte en empresario de su propia imagen), y que otras veces se comporta profanamente (como cuando labora, se alimenta, comercia, ahorra, construye sistemas de pensamiento). En lo profano el hombre se aísla y se extravía del centro de su existencia, asume el estatuto de un sujeto cosificado y calculador; en lo sagrado se exalta, se comunica (comulga con el mundo), se hace cómplice de los otros, en suma, se desobjetiviza.

La fenomenología de la religión delata que, pese al progreso inteligente del hombre, este posee un ca-

lendario en el que su comportamiento lo hace contemporáneo de los seres primitivos (seres fabulosos), o mejor, que solo se comporta civilizadamente con miras a un retorno ontológico de su espesor primitivo (basta con observar los ritos contemporáneos en la variedad de sus espectáculos para reconocer allí la pre-humana delicia de sus gestos).

Así pues, todo gesto de producción es una experiencia profana de la existencia, un modo profano de estar en el mundo y, correlativamente, el gesto de consumo (no en el sentido que lo concibe el capitalismo) es una experiencia sagrada de la existencia, un modo sagrado de acceso al ser. Ilustra mucho, a este respecto, orientar la mirada en la dirección del teatro contemporáneo de la producción y hacia los múltiples escenarios del consumo, como si el hombre infatigablemente produjera con vistas al despilfarro. Por un lado todo el espacio de la producción necesita la mediación de éticas (laborales, profesionales, individuales) para posibilitar vínculos funcionales (hoy decimos humanos) entre los hombres; y por el otro, todo movimiento de despilfarro propicia una relación estética en la que el Otro, más allá de toda normatividad se experimenta como cómplice;

⁶. Eliade, Mircea. *op. cit.* pág. 19

una relación de esta índole es una relación religiosa en sentido lato, así lo han hecho saber no sólo los fenomenólogos de la religión, sino también los fenomenólogos de la existencia, entre los que cabe mencionar S. Kierkegaard, M. Heidegger y G. Marcel.

En la perspectiva de la socialización, las categorías «lo sagrado y lo profano» ponen de manifiesto la estructura que determina los tiempos y los espacios que el hombre habita. Lo sagrado y lo profano constituyen dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia.⁷ Hay unos tiempos y unos espacios profanos que son los de la producción, y unos tiempos y espacios sagrados que son los del consumo. Se trata, en uno y otro caso, de formas de socialización en las que el hombre experimenta diversos niveles de intensidad en su vida. Existen procesos de socialización destinados a la producción de sentido, de valores, de objetos, calidad de vida, apertura económica, progreso, civilización; pero también el hombre se vincula con otros hombres, se socializa, cuando celebra cumpleaños, bautizos, matrimonios, ritos fúnebres, calendarios litúrgicos, programas de vacaciones, diversiones (hoy dirigidas), juegos. La diferen-

cia fundamental entre estas dos modalidades de socialización estriba en el tipo de relación que se establece con el Otro: como cooperador o como cómplice, dos maneras de ser socio. En el primer caso un hombre se distingue del otro por su función en la red productiva; en el segundo se realiza una pérdida de identidad funcional y el hombre se hace contemporáneo del Otro por la generosidad que afectivamente dispense a los encuentros.

Por el camino de una fenomenología del hombre religioso, Mircea Eliade (y también Georges Bataille) muestra el horizonte que en la vida cotidiana es menester adoptar para no reducir la existencia a una cosa, es decir, para acceder a una experiencia social donde lo que realmente cuenta no sea el Otro como funcionario sino como cómplice de un mismo desafío: habitar el mundo desde la alegría y la intensidad del Otro, esto es, propiciar encuentros que posibiliten la generación de estilos (estética) en los gestos. En la dirección de una pedagogía de la complicidad se deben orientar hoy las múltiples fuerzas que nos constituyen.



EL HOMO LUDENS (EL JUEGO SOCIAL)

«La cultura surge en forma lúdica, la cultura ante todo se juega. Eso no significa que el juego cambie o se convierta en cultura, sino que la cultura, en sus fases originarias, tiene carácter de juego, se representa en formas y estados de ánimo lúdicos... la relación entre cultura y juego debe buscarse sobre todo en las formas superiores del juego social, allí donde existe una acción ordenada de un grupo o de una sociedad».⁸

Contemporáneo del homo religiosus y, en consecuencia, otra visión de la sospecha al proyecto moderno de absolutización de la razón, se reconoce hoy la saludable lucidez del holandés J. Huizinga al sorprender en 1939 con la reflexión en torno al homo ludens.

Antes de concebir las múltiples expresiones de la vida en la forma rígida que hoy se le atribuye, el hombre juega. Con una anterioridad asombrosa, los mayas espontáneamente

⁷. Ibid, pág. 21

⁸. Huizinga, J. *Homo Ludens*. Mexico, F.C.E. 1943. pág 79

narraron la presencia de sus dioses como si se tratara de maravillosos jugadores. No sólo los mayas; quizá se haya olvidado lo que las mitologías arcaicas no cesan de revelar: los movimientos lúdicos de los dioses que se divertían creando el mundo y desinventándolo, ensayando formas, conjeturando destinos, inventando jugadas. Es en los universos simbólicos politeístas donde se anuncia la pureza lúdica de la vida, esto es, que sólo en la multiplicidad de máscaras de la divinidad resuena y se auxilia una experiencia elemental del mundo como juego.

«El juego, en su aspecto formal, es una acción libre ejecutada 'como si' y sentida como situada fuera de la vida corriente, pero que, a pesar de todo, puede absorber por completo al jugador sin que haya en ella ningún interés material ni se obtenga en ella provecho alguno, que se ejecuta dentro de un determinado tiempo y de un determinado espacio, que se desarrolla en un orden sometido a reglas y que da origen a asociaciones que propenden a rodearse de misterio o a disfrazarse para destacarse del mundo habitual».⁹

Partiendo de esta definición del juego, se consideran unos elementos comunes: 1. Todo juego se

realiza sobre la demarcación de un espacio, un territorio, un contexto. 2. Requiere de un tiempo definido, pues ningún juego puede ser eterno, hacerlo infinito degenera en aburrimiento. 3. Exige como mínimo dos participantes (reales o imaginarios) 4. Que se comunican por mediación de un reglamento. 5. Inspeccionados por un árbitro. 6. Jugando con vistas a un público espectador, que a veces cumple la función arbitral, aunque sus opiniones pocas veces sean tenidas en cuenta. 7. Comprende unas finalidades (lo que sería el juego puro, jugar por el placer de jugar, no ha sido más que una ilusión humana, y sí una virtud del salvaje y de los dioses). 8. Y que en cuanto tal, determina el tipo de relación entre los jugadores de bandos opuestos, haciendo del juego un agón, una apuesta por el reconocimiento y la demostración de una fuerza, una habilidad, un prestigio, un poder, igual que el juego del potlach entre las culturas originarias. Estos elementos viven allí donde, temática o implícitamente, se juega. Lo primordial en esta noción de juego consiste en tratarse de una actividad como como sí que en su devenir se reglamenta a sí misma. Toda actividad que se realiza conforme a reglas (no a principios ni a leyes)

expresa que se está ante un juego. Afirmar que la sociedad es de naturaleza lúdica significa reconocer la singularidad de las prácticas cotidianas en términos de reglas, pues allí se encuentra el origen de las instituciones.

Si antes se ha hablado de «amigos»(griegos), de hijos de Dios (Cristianismo) y de cómplices (fenomenología de la religión) para localizar la noción de socio, es preciso ahora aventurar la categoría de «jugador» para comprender la constelación de espacios-micro en los que el hombre se comunica con los otros: La institución familiar, las instituciones educativas y laborales, los compromisos afectivos, la vida cotidiana de la ciudad. La intención de quienes comparan dichos espacios es la realización de jugadas. Comúnmente se emplean adjetivos para calificar y distinguir a los buenos y los malos jugadores, a los jugadores lentos y a los habilidosos, a los jugadores honestos y a los tramposos, a los que cumplen con un sistema de juego y a los que improvisan jugadas. Las reglas no están hechas para prohibir jugadas sino que ellas posibilitan el juego, a crear y a imaginar estrategias que garanticen mantenerse en juego, cotizarse. Condiciones de este mantenerse en juego son la disciplina, la

⁹. *Ibid*; pág. 31

limpieza, el respeto por el rival, la concentración, la entrega (hoy es el juego aquel vehículo a través del cual se educa en los valores sociales). Frecuentemente se ignora que diversas actividades humanas respondan a una estructura lúdica y por eso hacemos las veces de «aguafiestas» y nos retiramos del juego.

El hombre no sólo se socializa jugando, sino que la sociedad misma se juega, es como un campeonato que exige buenas jugadas, que consta de tiempos de descanso, en los que no deben trocarse las reglas; es una competencia, una experiencia agónica de los otros. Próxima a la noción de juego es la figura del estratega que hoy se impone como condición del nuevo orden mundial.

EL HOMO RIDENS

(La sociedad
humorística)

«Con la sociedad humorística empieza verdaderamente la fase de liquidación de la risa»¹⁰

«Para comprender la risa hay que reintegrarla a su medio natural, que es la sociedad, hay que determinar ante todo su fun-

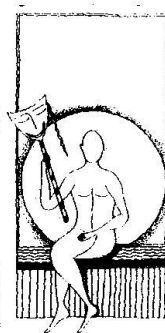
ción útil, que es una función social... La risa debe responder a ciertas exigencias de la vida en común. La risa debe tener una significación social... debe ser algo así como una especie de gesto social».¹¹

El homo ludens es un homo ridens. El ensayo sobre lo cómico (1924) emprendido por el pensador francés H. Bergson constituye una línea de fuga por la que ebulle el sujeto moderno, pues brepticamente se ofrece como una crítica al programa moderno. Interesa aquí retomar algunos enunciados para indicar otro hilo en los procesos de socialización.

El hombre es un animal que ríe y hace reír. Como ejercicio de la inteligencia y de la imaginación, existe una complicidad espiritual (que es como decir moral) entre quienes ríen. La fenomenología de la risa socava el suelo rígido sobre el que se asienta la vida cotidiana «¿Qué hay en el fondo de lo risible? Toda rigidez del carácter, toda rigidez del espíritu y aun del cuerpo es sospechosa para la sociedad, porque puede ser indicio de una actividad que se adormece y de una actividad que se aísla, apartándose del centro común, en torno al cual gravita la sociedad entera».¹² Toda situación que delate rigidez, repetición, mecanicidad, se expone a la risa, sea un ges-

to, una frase, un comportamiento, una idea. Los medios masivos de comunicación, (especialmente la radio y la televisión) han necesitado asumir como asunto de sus programaciones elementos que propicien la risa y que hagan visible la rigidez de posiciones con relación a personajes de gran resonancia en la vida pública, que a su vez han entendido que la forma más sutil de hacerse familiares y humanos (es decir, de suavizar la administración del poder) es introduciendo elementos que generen risa. Sería conveniente orientar la mirada hacia esos nuevos lugares de socialización, pues ellos deciden hoy la posibilidad de una cultura que intenta entenderse a sí misma.

Los encuentros cotidianos demandan también cada vez más el empleo de lenguajes y actitudes cómicas que ponen en evidencia la urgencia de comprender el mundo por otros medios. Es desde la competencia axiológica de un grupo determinado que puede ocasionarse la risa, que entra a suavizar las costumbres y el modo de entender al otro, de aproximarlo, diferenciarlo (como en el caso del humor



¹⁰ Lipovetsky, Gilles. *La Era del Vacío*. Barcelona, Anagrama, 1986 pág. 145

¹¹ Bergson, Henri. *La Risa*. Buenos Aires, Losada, 1991

¹² Ibid; pág. 23

regionalizador: los chistes sobre los negros, los pastusos, los que poseen una deformidad física, o una obsesión, o una mala campaña -los equipos de fútbol-, los que viven con ahínco un ideal religioso, los que se fijan en una moda del pasado). Con relación al extraño y al diferente, hasta hace poco la vía de aproximación hospitalaria era la admiración respetuosa, hoy en cambio se entiende un hospedaje en el tejido de los valores por mediación de estrategias que resaltan la diferencia. Los procesos educativos institucionales también requieren de figuras que posibiliten la risa, que introduzcan elementos que aflojen las estructuras discursivas rígidas; si estas no son ofrecidas por el administrador del saber, entonces son inventadas espontáneamente por los alumnos.

En la actualidad se está lejos de la risa como forma soberana del pensamiento, tal como lo entendieron H. Bergson y G. Bataille: «Si



así lo quiero, reír es pensar. Pero es un momento soberano»¹³ Se trata hoy de la risa vacía, transparente, reír como deslizamiento del tedio, reír para no hacer otra cosa, la risa como sucedáneo del bostezo, bostezo cómico que horada el hastío. La fuerza del humor postmoderno delata la línea de pensamiento que se impone en la cultura Kleenex o, en palabras de Gilles Lipovetsky, en la era del vacío: «lo cómico, lejos de ser la fiesta del pueblo o del espíritu, se ha convertido en un imperativo social generalizado, en una atmósfera cool, un entorno permanente que el individuo sufre hasta en su cotidianeidad... el humor contemporáneo se muestra insustancial y describe un universo radiante... El humor, desde ahora, es lo que seduce y acerca a los individuos... nadie es seductor si no es simpático».¹⁴

Sin anatematizar las múltiples expresiones de la risa, o mejor del humor, es singularmente provechoso pensarla como una experimentación que el hombre hace, desde su cuerpo y su sistema de valores, del mundo, de la vida. A través del humor, sobre todo del humor cool, se realiza también la sentencia aristotélica que ha desatado el curso de estas líneas. Algunas preguntas podrían servir de hilo conductor a lo avistado aquí:

¿De qué se ríe el hombre?
¿Cómo surge la risa?
¿Cuál es el estado previo de un cuerpo que explota en la carcajada? ¿Qué siente un hombre cuando descubre que se ríen de él? ¿Por qué los espacios que promueven la seriedad propician espontáneamente la risa? ¿Qué espacios propician la risa y cuáles la prohíben? Qué expresiones, situaciones o actitudes humanas cotidianas representan, sin que a veces lo advirtamos, el tono cómico de la vida?

EL HOMBRE PRÓTESIS

Con la reflexión en torno al *homo faber* desarrollada por F. Engels,¹⁵ se inaugura lo que actualmente en los análisis sobre las microtecnologías se piensa bajo el epíteto del hombre prótesis. Quien más ha avanzado por este camino es el teórico de los medios masivos de comunicación Marshall McLuhan.¹⁶ El despliegue analítico de los medios como extensiones del hombre permite caracterizar al hombre según el paradigma, no de la diferencia entre el hombre y el animal, sino de la diferencia entre el hombre y la máquina. Frente a la pregunta clásica de raíz aristotélica ¿soy

¹³. Bataille, Georges. *El afeite y otros textos*. Madrid, Alianza. 1981. pág. 45

¹⁴. Lipovetsky, Gilles. op. cit. págs. 137, 142 y 142

¹⁵. Engels, F. *El Papel del Trabajo en la Transformación del Mono en Hombre*. En: *Obras Escogidas*. Moscú, Progreso. S.P.I.

¹⁶. McLuhan, Marshall. *La Comprensión de los Medios como las Extensiones del Hombre*. México, Diana 1973

un hombre, soy un animal?, se interroga nuestra época ¿soy un hombre, soy una máquina?, ¿cuál es la diferencia ontológica entre el hombre y la máquina? es decir, para precisar, ¿entre un hombre que se sustrae al uso de cualquier tecnología (el hombre primitivo) y aquél que integra a su cuerpo piezas (el hombre prótesis)?

Provisionalmente se puede afirmar que una prótesis es una pieza o aparato que se integra al cuerpo para reemplazar un órgano, una función o para ampliarlo (en el sentido que le da McLuhan) o para adornar una parte del cuerpo. Toda prótesis es una invención, una convención, un artificio, de suerte que ella introduce una modificación en el cuerpo y, en consecuencia, transforma las relaciones que el hombre establece con el mundo natural y el humano. Toda prótesis que se integra al cuerpo transmuta el modo de estar en el mundo, cambia el mundo de la vida.

Cada órgano tiene su prótesis. El calzado, el caballo, la rueda, el barco, el tranvía, el coche, el automóvil, el avión, los cohetes espaciales y los futuros vehículos espaciales (que, si creemos, se anuncian como solución al problema vehicular y ambiental de las ciudades) son prolongaciones del pie. La qui-

jada de un animal, luego la piedra, el garrote, la palanca, la flecha, el bastón, el cetro, el cuchillo de obsidiana, las armas de fuego, la bomba atómica, el rayo láser, la pluma y el estilógrafo, son prolongaciones de la mano. El tambor, el cuernófono (si creemos en los picapiédras), el megáfono, el micrófono, la radio, el telégrafo, el teléfono (el tradicional y el celular), y el fax son extensiones de la voz y del oído que, a su vez, tiene otras prótesis como el audífono y los equipos de sonido. La piel también cuenta con una historia: en principio imaginamos las ramas de los árboles y luego las pieles de animales, los tejidos y hoy toda la industria textilera; también la aldea (a la que retornamos en la era electrónica según McLuhan), la familia (el fuego, el hogar), la ciudad (Aristóteles), la nación, el continente, el nuevo orden mundial (la nueva aldea) como extensiones de la piel, así como también los maquillajes (naturales y la cosmética química contemporánea). Con relación a la mirada, se presencian las antiguas columnas de humo, (el fuego) como signos mensajeros visibles de los acontecimientos, de los peligros y los favores; luego el telescopio, el microscopio, las gafas, los lentes de contacto, el cine y la televisión, prolongaciones de la mira-

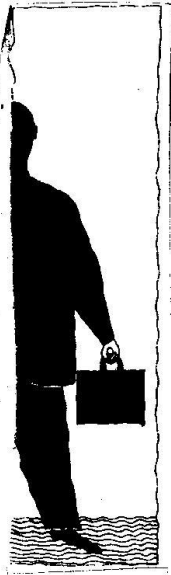
da. Los aromas, los perfumes, los olores, han sido comprendidos como signos de lo agradable y lo desagradable, de la vida y de la muerte, de las pasiones tristes y de las alegres, tanto de lo natural como de lo artificial. La antigüedad semantiza toda una poética de las pasiones fundada en los aromas y en los sabores (cfr. los Poemas Órficos de los perfumes y el Cantar de los Cantares), pero que hoy pasan por el laboratorio y la industria cosmética, exhibiéndose como prótesis para el olfato. La inteligencia, la memoria, la imaginación encontraron en el libro su extensión. A este respecto afirma Borges: «De los diversos instrumentos del hombre el más asombroso es, sin duda, el libro. Los demás son extensiones de su cuerpo... pero el libro es otra cosa: el libro es una extensión de la memoria y de la imaginación». ¹⁷ En la era electrónica el computador se afirma como una prótesis del cerebro: «Si los hombres crean o imaginan máquinas inteligentes, es porque desesperan secretamente de su inteligencia, o porque sucumben bajo el peso de una inteligencia monstruosa e inútil: la exorcizan entonces con máquinas para poder bur-



¹⁷. Cfr. Borges, J. L. *El Libro en: Borges Oral*. Buenos Aires, Bruguera. 1985 pág. 13

larse y reirse de ella. Confiar esta inteligencia a unas máquinas nos libera de cualquier pretensión al saber... pues lo que ofrecen esas máquinas es el espectáculo del pensamiento y los hombres, al manipularlas, se entregan al espectáculo del pensamiento más que al mismo pensamiento». ¹⁸ El sexo no escapa a las prótesis. El poder es una prótesis del sexo (así lo insinúa la obra de Freud y M. Foucault). Así, el condón (antes eran los intestinos de animales), los excitadores femeninos y los masculinos (¿hay excitadores travestis?), el video sexo, el teléfono rojo de la Cicciolina, son prótesis del sexo.

En general, la cultura como prótesis de la naturaleza; la risa y el juego como prótesis del aburri-



miento; el trabajo como prótesis del ocio; los dioses griegos como prótesis de una pasión. ¿Qué se presiente en esta ligera descripción? Digámoslo de una vez: el paso de lo natural a lo artificial. Los medios que el hombre ha inventado no sólo para suplir necesidades (como lo anuncia la publicidad), sino también para renunciar -controlar- secretamente a alguna pasión: la del mirar, la del escuchar, la del oler, sentir, caminar, pensar. Cada prótesis ha posibilitado, aislándolos por un abismo sutil, la comunicación entre los hombres, pero al mismo tiempo ha posibilitado estrategias bélicas, lo mismo que sistemas de protección y de adorno. En fin, toda prótesis indica la siempre renovada aspiración huma-

na de transformarse a sí misma, valorarse y valorar el mundo que, dicho de otra manera, es el no deliberado entusiasmo de suavizar la eclosión de sus pasiones. De este modo del socio aristotélico pasamos al hombre telemático contemporáneo. Entender hoy la tendencia natural del hombre a asociarse requiere, como condición de posibilidad, una descripción detallada de esta prótesis, pues ellas se imponen hoy como el territorio donde nuestra existencia se aventura a movilizarse. En ellas también se condensa el viejo tema de los valores (religiosos, morales, éticos). En el hombre prótesis reconocemos hoy la asombrosa continuidad de la vida.



¹⁸. Braudrillard, Jean. *La Transparencia del Mal*. Barcelona., Anagrama 1991 pág. 58