

## NATURALEZA, CORPOREIDAD Y LIBERACIÓN

ARTURO ANDRÉS ROIG\*

Homenaje a Ricardo Maliandi

### RESUMEN

¿Cómo es posible la *mediación* entre hombre y naturaleza? Este artículo recorre cuatro momentos de la reflexión sobre la *cultura* entendida como la mediación necesaria entre estos dos puntales. Los primeros en descubrir el hecho inevitable de la mediación fueron los cínicos y los epicúreos. El ideal de vida simple de los cínicos fue heredado por los estoicos, quienes agregaron a la meditación de aquéllos, a propósito de la relación entre *bíos* y *zoé*, un aspecto teórico de singular importancia. Tanto cínicos, estoicos y epicúreos, intentaron establecer los principios de la moral a partir de una filosofía de la corporeidad, de la cual la *okéiosis* griega y la *conciliatio* romana, fueron categorías básicas.

Señales de estas antiguas filosofías son rastreables en el pensamiento de Ignacio Ellacuría, quien, inspirado en su maestro -Xavier Zubiri- y ante las amenazas de un futuro de destrucción y de muerte, considera que es necesario acogerse a una filosofía de la corporeidad, que permita un pensamiento integrado que nos ponga otra vez más allá de la realidad escindida ideológicamente.

---

\* Investigador principal, Conicet. Buenos Aires, Argentina.

### 1. EL MOMENTO DE LOS CÍNICOS: DIÓGENES DE SÍNOPE

ENTRE nosotros y la naturaleza se da necesariamente una *mediación*. A ésta podríamos caracterizarla afirmando que el único acceso que tenemos para "llegar" a la naturaleza, se encuentra en la creación necesaria de una "segunda naturaleza". Dicho en otros términos a la naturaleza únicamente tenemos acceso a través de la cultura.

Los primeros en descubrir el hecho inevitable de la mediación fueron los cínicos y los epicúreos y llevaron a la práctica un intento de salvarla mediante una especie de "regreso a la naturaleza". ¿Fue posible? El "regreso a la naturaleza", en verdad no fue sino una simplificación de la cultura, algo así como un "acercamiento", pero nunca una eliminación de la mediación.

Evidentemente, lo que hicieron cínicos y epicúreos fue reducir la complejidad de la vida humana, derivada de la acumulación de prácticas y de bienes culturales, a un ideal de "vida simple", que siempre fue, a pesar de todo, un modo cultural de vivir. Frente al rechazo de los refinamientos de una vida llena de convencionalismos, relacionada, además con el lujo y lo superfluo, ellos creyeron que la solución se encontraba en barrer con esas mediaciones innecesarias.

Cabe, sin embargo, que nos preguntemos si la mediación es en sí misma un mal y si no hay formas diversas de mediación, algunas de las cuales no sólo no son un mal, sino que sin ellas no podríamos plantear ni siquiera la cuestión de naturaleza y cultura. Si pensamos el asunto tal como se da a propósito del lenguaje, evidentemente que el "regreso a la naturaleza" no podría darse como un rechazo de la palabra y un regreso a formas comunicativas de los animales, aun cuando los animales podían servirnos de modelo en otros aspectos, en favor de aquella "vida simple" que se preconizaba.

Lo que decimos surge claramente si nos planteamos la función del lenguaje. El signo es, por su naturaleza y definición, la mediación de las mediaciones, a tal extremo que necesitamos del

signo para poder hablar del signo. Y el signo es el alma de todo lenguaje. Cabe preguntarnos si debido a este hecho los lenguajes nos incomunican respecto de lo significado por el signo. En verdad, lo que debemos reconocer, inevitablemente, es que los signos nos "alejan" y que, gracias a ese hecho ciertamente asombroso que constituye, tal vez, una de las capacidades más ricas del ser humano, podemos "tomar distancia" de las cosas y hablar de ellas. Y esa "distancia" es tan importante que de ella depende nuestra constitución como sujetos de enunciación judicial.

Así, pues, en sí mismo, el hecho de la mediación no es un mal. Pero las formas de mediación no se reducen a la del signo y, junto con él, a la de los diversos lenguajes. Son, en verdad, múltiples y diversas, son tan complejas como la cultura misma. Y si bien el signo se instala en el acto mismo de absolutamente toda mediación, tanto en las sociedades simples como en las complejas, hay otras formas de mediación que no juegan un papel equivalente en el sentido de "mediación necesaria". Se trata de las innúmeras que surgen de las prácticas sociales tendientes a satisfacer necesidades muchas veces superfluas.

Y aquí vemos cómo la cuestión de la mediación se conecta con el problema de las necesidades y de las prácticas que esas necesidades generan, muchas de las cuales resultaban para la exigente moral cínica, no fundadas racionalmente. Por cierto, se trata de una racionalidad que se expresaba en aquella exigencia de "vivir conforme naturaleza", que implica la difícil cuestión de averiguar la compleja textura semántica del referente al que debemos adecuar nuestra vida. Sin embargo, el asunto no resultaba imposible en la medida en que por "naturaleza" se entendía ese horizonte que aproxima el *bíos* a la *zoé*, a saber, "la vida de cada día" (*kath'heméran bíos*), a la "vida", en cuanto lo contrario de la muerte (*thánatos*).

¿Para mantener la "existencia" (*zoé*) es necesario ordenar "la vida de cada día" (*bíos*)? Evidentemente. Una vida desarreglada, la acorta; una vida ordenada, la resguarda, aun cuando todo esto no lo sea necesariamente. El problema de esa "cotidianidad" (*bíos*), que es a su vez "historia", radica, pues, en nuestra actitud ante las "necesidades de la vida" (*ai perí ton bíon jréiai*).

¿Cayeron los cínicos con su pretensión de eliminación de mediaciones en una ingenuidad? ¿No cayeron, a su vez, en una "deshumanización", siendo que pretendían alcanzar una humanización perdida? Diógenes de Sínope, apellidado también el Cínico, en su exigencia de congruencia llegó a negar lo "cocido" y a afirmar la necesidad de "regresar" a lo crudo, lo que le llevó a intentar alimentarse con carne en esas condiciones (Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres*, "Diógenes", VI, 34). En cuanto creyeron poder "horadar" toda mediación e instalarse en la "naturaleza", utopizaron. Pero gracias a eso dieron un nuevo contenido al "deber ser", expresándolo, además, sobre una particular simbólica. La sociedad ateniense, impulsada por el "espíritu prometeico" (algo así como la "razón instrumental" de nuestros días), había "encubierto" la "naturaleza" hasta hacerla ignorar. Era necesario retomar la tradición del héroe de los "doce trabajos" (*dodekázlos*), Heracles, no el héroe que con el fuego transforma y trastorna la naturaleza y a los hombres, sino el héroe que se inmola en un fuego purificador, símbolo, justamente, de la superación de las mediaciones<sup>1</sup>.

## 2. EL MOMENTO ESTOICO: CRISIPO Y SÉNECA

EL IDEAL de vida simple de los cínicos fue heredado por los estoicos, quienes agregaron a la meditación de aquéllos, a propósito de la relación entre *bíos* y *zoé*, un aspecto teórico de singular importancia. No se trata en ellos de imitar la vida simple de los animales y con esa *praxis* desprenderse de los refinamientos y complicaciones de la vida ciudadana y todas sus formas de opresión, sino de algo más profundo. En efecto, los seres humanos, ellos mismos, en una etapa de su vida, muestran un comportamiento primario común con todo ser vivo y, en tal sentido, verdaderamente universal. Según Crisipo, de acuerdo con el conocido texto que nos ha transmitido Diógenes Laercio en su obra ya men-

---

1 ROIG, ARTURO ANDRÉS: "El 'regreso a la naturaleza' como liberación en el mundo antiguo", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, Centro de Investigaciones Filosóficas -CIF-, vol. XVII, N.º. 1, 1991, p. 97-115.

cionada<sup>2</sup>, el impulso (*hormé*) de conservación que todo ser vivo muestra y que se expresa en una sensación (*synáithesis*) de su propia constitución (*systasis*), supone una "apropiación de sí mismo" (*oikéiosis autó*). Así, pues, todo animal ejerce un acto de "posesión de sí" que le es "familiar", vale decir, un acto que si bien es cumplido por parte de cada uno, lo es dentro de un ámbito común para todos, la naturaleza en cuanto *oikos* u *oikía*, acto al que se denomina *oikéiosis*. No hay, pues, "esclavos por naturaleza", ni la mujer depende de leyes que le sean específicas, las de los "dioses subterráneos", frente a los varones que viven el régimen legal de los "dioses celestes", sino que todos somos iguales sobre una base que nos es común con todo ser vivo.

La vida simple preconizada por los cínicos y los epicúreos, se apoyaba, para los estoicos, sobre un dato de experiencia, el de la *oikéiosi*, y todo alejamiento de la naturaleza como "hogar común", (*oikía*), a la vez que como "animalidad (*zoé*), llevaba inevitablemente al mundo de las mediaciones y, con ellas, al desconocimiento de aquella igualdad profunda.

Séneca a la *oikéiosis* la denominó *conciliatio*, que en él significa, según nos lo explicaba Goldschmidt en la Sorbona, el acto de 'afirmarse a sí mismo' y de 'apropiarse de sí mismo'<sup>3</sup>, pero también 'conciliarse' con su propia naturaleza (*constitutio*) y con la Naturaleza (*natura*). En la importante Carta CXXI, a Lucilio, Séneca nos dice que si todos los animales tienen el sentimiento de su constitución (... *omnibus constitutiones suae sensus est* 121,9) y, por eso mismo, cada uno "procura primeramente por sí mismo" (*primum sibi ipsum conciliatur* 121,17) ¿cómo no lo ha de hacer el ser humano que desde niño, si bien "no sabe (racionalmente) lo que es ser animal, sin embargo, se siente animal (*et quid sit animal nescit, animal esse se sentit* 121,12)"? De este modo, la universalidad del principio de la *oikéiosis* o *conciliatio*, venía a justificar desde el nivel de la *zoeidad* (animalidad) las ansias de una vida (*bíos*) autónoma, es decir, libre, en el sentido de

2 DIOGENES LAERCIO: *Lives of eminent philosophers*, Harvard University Press, 1950, II, p. 192 (Parágrafo 85 de la notación griega).

3 GOLDSCHMIDT, VÍCTOR: *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris, 1953, p. 127-128.

"desatamiento" (*lyomai*), dentro de los ideales de la tradición heraclea que hemos mencionado. Quedan de este modo denunciadas las mediaciones surgidas dentro de una sociedad que a más de haber alcanzado el refinamiento que acarrea el lujo, se encontraba organizada crudamente sobre el esclavismo y el machismo. La naturaleza que se invocaba ahora y según la cual se debía vivir (*zen katá physis*), ya no tenía, sin duda alguna, el sentido que surge de la afirmación aristotélica de que "hay esclavos por naturaleza", como tampoco el sentido sofocleo de la "naturaleza femenina" sometida por el hado a dioses que le eran específicos<sup>4</sup>.

### 3. EL MOMENTO LATINOAMERICANO: IGNACIO ELLACURÍA

TANTO cínicos, como más tarde estoicos y epicúreos, intentaron establecer los principios de la moral a partir de una filosofía de la corporeidad, de la cual la *okéiosis* griega y la *conciliatio* romana, fueron categorías básicas.

Señales de estas antiguas filosofías son rastreables dentro de la tradición del senequismo hispánico y no es extraño que nos encontremos, en nuestras tierras americanas, interesantes documentos relacionados -y no por casualidad, ciertamente- con la situación de los esclavos defendidos recurriendo a categorías estoicas<sup>5</sup>.

Mas, no es nuestra intención por ahora rastrear tan amplio tema. Nuestro deseo es completar la rica temática que vimos en cínicos y estoicos, ocupándonos, aun cuando no con la extensión que debiéramos, de la obra dejada por Ignacio Ellacuría, uno de los mártires de la filosofía y de la *praxis* de la liberación en América Latina. La necesaria 'conciliación' o reencuentro con nuestro real y verdadero mundo, la *oikía* que compartimos con los demás seres vivos, es uno de los ejes de su pensamiento. Inspirado

---

4 SÉNECA, LUCIO ANNEO: *Ad Lucilium. Epistolae morales*, Oxford Classical Texts, London, 1980, III, pp. 516-522.

5 Cfr. JARAMILLO URIBE, JAIME: *Ensayos sobre la historia social colombiana.*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1968, pp. 250-251

en Xavier Zubiri, su maestro, nos dice que es necesario rescatar precisamente el *bíos* en la *zo*, la vida, en la 'existencia'. No se trata, sin dudas de un "existencialismo", sino, como él mismo lo afirma, de un materialismo que intenta alcanzar desde la base vital del ser humano, una integración de lo desintegrado por obra de los idealismos y los intelectualismos. Y por cierto que en este sentido toda su obra es una constante inversión de Hegel, hecho que comparte con muchos otros pensadores latinoamericanos<sup>6</sup>.

En su libro póstumo *La filosofía de la realidad histórica* (1991)<sup>7</sup>, nos define la "temporalidad de la realidad humana" sobre la base de las categorías de *bíos* y *zoé*, dos conceptos que ya vimos íntimamente correlacionados en el pensar helenístico-romano. Por cierto que no es nuestra pretensión la de señalar en el pensamiento de Ellacuría inspiraciones senequistas. Nada de eso. Simplemente queremos hacer ver cómo el pensar contemporáneo, ante las amenazas de un futuro de destrucción y de muerte, se ha visto obligado a cubrir la profunda zanja con la que nos hemos separado de nuestra propia naturaleza y, a la vez, de la naturaleza. Y por cierto que la única vía posible se encuentra en una filosofía de la corporeidad, un pensamiento integrado que nos ponga otra vez más allá de esa realidad escindida ideológicamente. No entenderíamos "el tiempo del hombre", nos dice Ellacuría, si no partimos de la "vida" y, a su vez, no entenderemos la "vida" si no alcanzamos esa clara comprensión de sus dos manifestaciones. En efecto, la vida es *zoé*, pero también *bíos*.

Ni el hombre es pura naturaleza -nos dice- ni el hombre es puramente historia; es a la par y unitariamente naturaleza e historia. Tan humano es lo uno como lo otro -propiamente no hay uno y otro- por más que los idealismos antropológicos reduzcan lo humano a lo diferenciativamente humano -a lo no-animal-, mientras que los naturalismos antropológicos reduzcan lo humano a un fenómeno entre otros de la naturaleza. Una consideración del hombre como esencia abierta, pero animalmente abierta, sobrepasa

6 Cfr. ROIG, ARTURO ANDRÉS: *Rostro y filosofía de América Latina*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1993, cap. "La cuestión del modelo del filosofar en la llamada Filosofía Latinoamericana", pp. 145-146.

7 ELLACURÍA, Ignacio: *La filosofía de la realidad histórica*, Editorial Trotta-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1991, pp.478.

esa reducción o ese dualismo haciendo que el *bíos* humano sea zoográfico y que la *zoé* humana sea biográfica<sup>8</sup>.

Ellacuría quiere romper con ese dualismo que ha terminado por hacer olvidar experiencias y que ha sumergido nuestra corporeidad en el olvido, con todo el precio que este ocultamiento ha supuesto para la humanidad. Somos en verdad animalmente humanos y humanamente animales. El rescate de esta verdad nos permite integrar el momento de los estímulos, aquel sentimiento que todo animal tiene de su 'constitución', con el momento en el que los mismos son aprehendidos en cuanto 'reales'. Más tarde vendrá la razón.

(...) al enfrentarse con las cosas como realidad y al habérselas con ellas como realidad, el viviente se comporta integral y unitariamente. Lo que el hombre tiene primariamente en el ejercicio inicial de su inteligencia es la realidad imprevisiblemente sentida; es la sensibilidad animal la que lo fuerza a inteligir y la que hace que el inteligir sea inexorablemente un inteligir sentiente. Sin ese momento estrictamente animal (...) ni la inteligencia, ni la voluntad, ni el sentimiento podrían haber aparecido y, una vez aparecidos, no podrían ejercitarse. La *zoé* es así fundamento del *bíos*, así como el *bíos* liberado de la *zoé* y subtendido dinámicamente por ella será la salvación de la *zoé*, pues el viviente humano no puede seguir viviendo biológicamente más que haciéndose cargo realmente de su situación<sup>9</sup>.

Desembocamos de este modo en el "proceso de liberación" cuya meta es la consecución de la libertad. El planteo que nos hace el autor es filosófico, dentro de los términos de lo que podríamos considerar como una metafísica o una cosmología. Y por cierto que no es todo esto extraño a esa "moral de la emergencia" que hemos señalado nosotros como propia de tantos escritores nuestros.

La liberación toma el carácter preciso de un proceso hacia la libertad a partir de la naturaleza. Mas, este movimiento no tiene como destino un olvidarnos de nuestra inicial procedencia, tal como sucede en la evolución hegeliana en donde "la aparición del espíritu es la despedida de la naturaleza" y en la que la *Aufhebung*

8 *Ibidem*, p. 315.

9 *Ibidem*, p. 323.



que rige el proceso dialéctico no supone "conservación-superación", sino crudamente, a más de 'despedida', 'abandono' y 'ausencia'. Como bien lo señala Ellacuría no se trata en el autor de la *Fenomenología del Espíritu* de una "dialéctica de la realidad misma", lo que nosotros hemos llamado una "dialéctica real", sino de una "dialéctica conceptual", en suma, una ideología<sup>10</sup>.

Una dialéctica que al organizarse sobre un dualismo, hace que el relato se quede en un nivel meramente discursivo.

No es la intención de Ellacuría, en el libro que comentamos, hablarnos de las formas de opresión que impiden un normal "proceso de liberación" de los pueblos latinoamericanos. Su punto de vista, tal como ya lo dijimos, se mueve en un plano filosófico-cosmológico. Desde ese plano se pueden encontrar posibles respuestas a las situaciones concretas que le llevaron a la muerte.

Podemos ver, así -dice- el proceso entero en la naturaleza como un proceso de liberación hacia esa libertad naturalizada. No se trata de finalidad, como si la libertad moviera como un fin a la naturaleza. Se trata de un hecho que ha ocurrido. El dinamismo de la realidad en su concreta configuración cósmica lleva a formas nuevas de realidad. Las formas inferiores liberan formas superiores. Se trata de un proceso de liberación, no sólo porque en su último momento procesual lleve a la libertad, sino porque en cada uno de sus pasos aparece como algo que no se reduce al anterior ni queda confinado en los límites funcionales de las estructuras que le precedieron. Cada estructura anterior es sólo lo que es, sino que en su interno dinamismo crea un ámbito que la supera y, en ese sentido, libera una nueva forma de realidad: en la culminación de este proceso aparece la libertad<sup>11</sup>.

Superando los clásicos planteos de una "libertad interior", propia de tantos espiritualismos e intelectualismos que reducen el problema moral a un acto de conciencia, Ellacuría entiende que el proceso de liberación "puede verse como un crecimiento de realidad, como un incremento de sustantividad, individualidad y mismidad"<sup>12</sup>. Las formas 'inferiores' van desatando posibilidades

---

10 *Ibidem*, pp. 325-326.

11 *Ibidem*, pp. 330-331.

12 *Ibidem*.

de mayor riqueza vital, proceso que abarca a la naturaleza entera y que en el ser humano adquiere formas específicas.

Y por cierto que todas las mediaciones, tanto teóricas como prácticas, sobre las que se fundan los dualismos, los que entienden que la "cultura" se constituye a partir de un "abandono", una "despedida" y hasta un "olvido" de la naturaleza, deberán ser denunciadas, actitud que no es ajena a la amplia "moral de la emergencia", así como a una nueva y rica versión del "regreso a la naturaleza".<sup>13</sup> Y del mismo modo, todo lo que impide a nuestros pueblos alcanzar una mayor "sustantividad, individualidad y mismidad", todo lo que impida o frene el ejercicio de liberación y de libertad, deberá ser repudiado y combatido desde una praxis política cuyos fundamentos teóricos nos ofrece Ellacuría desde un relato que, a pesar, de las afirmaciones de un Lyotard, posee un peso que no podemos ignorar.

---

13 Cfr. ROIG, Arturo Andrés: "La 'dignidad humana' y la 'moral de la emergencia' en América Latina, en *Ética do discurso e filosofia da libertação. Modelos complementares*, Editora Unisinos, São Leopoldo (Brasil), 1994, pp. 171-186.