

# Entre compensación y disponibilidad: a propósito de ciertos temas de la condición humana en Arendt y Marquard\*

Alicia Nathalie Chamorro\*\*

Universidad Santo Tomás

*El hombre experimentado conoce los límites de  
toda previsión y la inseguridad de todo plan*

H.G. Gadamer

**Recibido:** 7 de abril de 2009 • **Aprobado:** 12 de mayo de 2009

## Resumen

En el presente texto nos ocupamos de la condición antropológica del hombre desde su ser finito; de esta manera, se analiza la propuesta del hombre como ser de compensaciones del filósofo Odo Marquard, y se analizan las posibilidades de la razón límite para captar un sentido finito que es propio de la condición humana, a decir de Arendt. El sujeto necesita narrarse, inventar historias, porque no existe un sentido absoluto y fuera del tiempo, por ende, se duplica en las narraciones para *compensar* tal nostalgia del absoluto. Creamos ficciones y narrativas como forma de construir el sentido del mundo a través de la posibilidad. La intención final del texto es formular que solamente desde la razón límite, entendida como risa y llanto –expresiones de la racionalidad al topar con el límite de lo incompensable y lo contingente–, se logra el acercamiento más fundamental al deseo de pensar la experiencia de lo imprevisible y vulnerable.

**Palabras clave:** Marquard, Hanna Arendt, compensación, finitud, antropología, razón límite.

\* Artículo científico que la autora presentó como resultado de investigación en el seminario sobre Hanna Arendt en la Maestría en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana.

\*\* Docente del Departamento de Humanidades de la Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: [sinvoz001@gmail.com](mailto:sinvoz001@gmail.com)

# Between compensation and availability: speaking on the subject of the human condition in Arendt and Marquard

## Abstract

The present article is outlined like a anthropological reflection anchored in a proposal of the philosophy of the end. This way, the proposal of the man as a being of compensations of the philosopher Odo Marquard is analyzed, in correlation with the man as a subject that acts of Arendt, to locate us in an analysis of the importance and the place of human thinking between the action and the inaction, trying to sustain from here the reason limit as the possibility of fundamental approach to the humanity of the other, whereas it implies a reflective and positional position before the problems concerning all of us all, that is to say the public.

**Key words:** Hannah Arendt, Odo Marquard, philosophical anthropology, human condition, compensation, availability.

## Introducción

El presente artículo se perfila como una reflexión antropológica anclada en una propuesta de la filosofía de la finitud; de esta manera, se analiza la propuesta del hombre como ser de compensaciones del filósofo Odo Marquard, en correlación con el hombre como sujeto que actúa, de Arendt, para situarnos en un análisis de la importancia y el lugar del pensar humano entre la acción y la inacción, buscando sustentar desde aquí la razón límite, como una posibilidad de acercamiento fundamental a la humanidad del otro, por cuanto implica una posición reflexiva y posicional ante los problemas que nos conciernen a todos, es decir, lo público.

Así, partimos del análisis del hombre desde la finitud que es comprendido como *homo viator* y *homo narrador*. Sujeto que está en proyecto y es libre de

crear mundo a la vez que necesita del otro y con éste interactúa a través de la palabra. El sujeto necesita narrarse, inventar historias, porque no existe un sentido absoluto y fuera del tiempo se duplica en las narraciones para *compensar* tal nostalgia del absoluto (Marquard, 2001). Creamos ficciones y narrativas como forma de construir el sentido del mundo a través de la posibilidad. Desde aquí, pasamos a analizar la figura del pensamiento desde el apartamiento, en su característica peculiar de tomar distancia de la acción, en correlación con la razón límite postulada por Marquard, como pensamiento situado.

## La acción y lo contingente como lo radicalmente humano

Nuestro primer punto es analizar la comprensión antropológica del hombre desde su condición de ser finito, que, como bien lo expresa Joan Carles Melich: “la finitud es la vida que uno sabe limitada, la vida anclada en el tiempo y en la contingencia” (Melich, 2002, p. 29), ello da razón primero de la condición temporal del hombre de tener un principio y un final, nacemos en un mundo ya existente y construido que en algún momento dejaremos a causa de la muerte; pero, más allá de esta evidencia fáctica de la finitud se encuentra el “uno sabe limitada”, es decir, la comprensión y asumir la conciencia de los límites de nuestra existencia, que se refleja en los límites de nuestro conocimiento y, en últimas, en los límites de nuestro lenguaje.

Es por ello que desde Nietzsche asumimos que la ciencia no llega a ninguna verdad absoluta –en la medida en que sus mismas representaciones adolecen de la finitud de quien las crea–, antes bien, nuestras verdades son metáforas olvidadas que están radicalmente inmersas en el tiempo y el espacio, en otras palabras, nuestro conocimiento es finito y contingente en cuanto se basa en interpretaciones y acercamientos basados desde las mismas interrelaciones de la cultura; como afirma Scavino, un pensamiento finito es un pensar sin certezas (Scavino, 1999)<sup>3</sup>.

3 De este proceso es punto nodal la reflexión de índole nietzscheana: “¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son” (Nietzsche, <http://www.mietzscheenespanol.com/textos>, 3 de marzo del 2009).

Dicho pensamiento sin certezas es muy distante del pensar moderno que busca en la autoafirmación volitiva del sujeto el centro de su propio quehacer. Ya no vamos tras las certezas cartesianas, claras y distintas, que geometrizan el mundo en un haz de “pesudo-evidencias”, y digo pseudo en la medida en que dichas evidencias lo son solamente para el entendimiento que las ha puesto allí mismo donde luego las busca y las encuentra. El problema es exactamente ése: ya no vamos tras certezas: he aquí el motivo de la contingencia humana, entendida como experiencia de la indisponibilidad, de la fragilidad y de la vulnerabilidad.

Las tres características anteriores apuntan a comprender que como seres finitos nuestra vida no sólo está en nuestras manos, sino también en las manos del otro, al igual que la del otro también depende de nosotros, de tal manera, como afirma Marquad, existe una indisponibilidad, por cuanto el hombre no puede transformar completamente el mundo en el que vive, antes bien, queda inserto dentro de un mundo cultural ya desarrollado. La finitud humana comprende que la vida tiene límites, los cuales no puede traspasar, está limitada dentro de las condiciones de la red de relaciones que se establecen a través de la cultura; en este mismo sentido la fragilidad y la vulnerabilidad apuntan al ser un yo corpóreo y necesitado del otro para sobrevivir. De ello llegamos a la *compensación* como categoría central de la comprensión de lo humano: “el ser humano es el que al ser físicamente inútil, debe hacer, puede hacer y hace algo en vez” (Marquard, 2001) el hombre es el animal que se conserva reemplazando las perdidas y buscando en los males bienes indirectos.

A fin de cuentas, la contingencia como carácter antropológico evidencia la necesidad de la reciprocidad y de que nos construimos entre y con los otros. Tal reciprocidad, que si bien implica un polo negativo de indigencia dentro del planteamiento de Marquard, puede ser conectada con la natalidad, concepto trabajado por Hannah Arendt, que implica ver al hombre como un acontecimiento que llega a un mundo determinado siendo él mismo no determinado, por ende, es imprevisible, desafía el orden, es único y singular. De la misma manera entra en la esfera pública a partir del reconocimiento de igualdad por parte de todos los sujetos: “la igualdad [...] no nos es otor-

gada, sino que es el resultado de la organización humana [...] no nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales" (Arendt, 2004, p. 380).

Asimismo, esta consideración trae de presente la importancia de la acción en la configuración de lo humano, por cuanto es la capacidad de insertar algo completamente nuevo en el mundo, de aquí que la autora hable del natalicio –posibilidad de novedad– como la salvación de la muerte. Así se puede afirmar que la acción es "en su sentido más general tomar una iniciativa, comenzar, como indica la palabra griega *arkhein*, o poner algo en movimiento, que es el significado original del *agere* latino" (Arendt, 1995, p. 103). La acción, a diferencia de la labor y del trabajo, no parte ni de la necesidad ni de un proceso, sino de la libertad. Y en cuanto es comienzo de algo nuevo, dentro de una red de relaciones ya existente, es impredecible en sí misma, tiene un inicio, pero no tiene un final determinado, es imprevisible y en este sentido se aleja del reino de los medios y los fines.

De igual manera, actuar implica el deseo de identificarnos, *crearnos* como un *quien* dentro de la colectividad más allá de producir un *qué*, por ello actuar implica fundamentalmente poner en contacto de los otros nuestra propia visión del mundo para construir mediante la palabra un mundo común, por esto mismo la acción a diferencia del objeto creado por la labor no es destructible, no está en nuestras manos eliminarla "aunque no sabemos lo que estamos haciendo, no tenemos ninguna posibilidad de deshacer lo que hemos hecho. Los procesos de la acción no son sólo impredecibles, son también irreversible" (Arendt, 1995, p. 106). Pero, aún sin saber completamente las consecuencias de la acción, somos completamente responsables de ella y de los efectos que pueda provocar. Tal fragilidad e incommensurabilidad de la acción podría hacer de ella algo *insopportable*, como lo menciona la autora, pero existe la redención para poder soportar y comprender las acciones, tanto para su pasado (irreversibilidad) como para su futuro (imprevisibilidad), esta redención la da el perdón y las promesas. Pero este comprender implica una posición diferente al actuar, implica pensar (Arendt, 2008).

Frente a la indigencia radical que nos agobia por el tiempo y el espacio, el

hombre –como ser finito– la compensa al ser dueño de la construcción del mundo con los otros desde el ser *acogido*, siendo llamado a crear *telos* vulnerables e imperfectos, finitos. De tal manera el hombre desde la finitud es comprendido como *homo viatory* y *homo narrador*. Sujeto que está en proyecto y es libre de crear mundo, a la vez, que necesita del otro.

En este sentido, el ser humano no puede vivir sin mitos, hasta la radicalidad de considerar que la idea de que el proceso histórico es una constante desmitologización es en sí mismo un mito. El sujeto necesita narrarse, inventar historias, porque no existe un sentido absoluto y fuera del tiempo se duplica en las narraciones para compensar tal nostalgia del absoluto (Marquard, 2001, p.63). Creamos ficciones y narrativas como forma de construir el sentido del mundo a través de la posibilidad. De esta misma forma el teórico Wolfgang Iser considera que la función de la ficción literaria es que “completa y compensa las carencias o frustraciones de la existencia humana” (Iser, 1997 p. 53).

## El lugar del pensamiento

Ahora bien, nuestro interés fundamental es ver cuál es la relación entre pensamiento y acción, primero partamos diciendo que el pensamiento, como la acción, debe encontrar un asidero en la relación con el otro; pensar debe implicar tener presente la pluralidad del mundo, así sea de forma imaginada, pues es necesario superar la *contemplación*, entendida en su nivel metafísico, que eliminaba el nivel intersubjetivo.

Como un primer acercamiento podemos desarrollar la idea del *homo narrator* desde su creación ficcional, *esta compensación* del hombre mediante la ficción es índice inequívoco de la imposible intersubjetividad fundada en la estructura común del ser humano como una cadena de *vos* cuya diferencia específica no es más que una determinación material. De esta manera, el rol del pensamiento se *seculariza* de la razón instrumental que lo ve como dispositivo de representación para un control sobre la realidad del mundo, pues el fundamento básico e inaugural del pensamiento en la Modernidad está obtenido como resultado en la búsqueda de certeza, el *cogito*: pienso luego existo.

Por tanto, descentrar el pensar de la certeza implica un desplazamiento de su objeto. En la medida en que el racionalismo se empeñaba en indicar que el único contenido de razón es aquello que puede ser pensado sin contradicción y que, por ende, el fundamento del conocimiento se encontraba en la formalidad del cogito, el empirismo insistía fehacientemente en que los contenidos del pensamiento solamente podían surgir de la experiencia individual y concreta. El resultado de todo ello, en las grandes síntesis ilustradas de Leibniz, Wolff y posteriormente de Kant, culminarán en la consideración del pensamiento como ámbito de la posibilidad. Es así como surgió la conocida diferencia, idealista, entre pensar y saber: el primero implica la posibilidad lógica de la enunciación de un determinado juicio, por cuanto el segundo significa la determinación efectiva en la comprensión de un grupo de fenómenos bajo una determinada categoría intelectual. En este sentido, el pensamiento abarca más de lo que simplemente nos es dado saber, más allá de la verdad lo que intenta encontrar es el sentido.

Para entender el pensamiento dentro del planteamiento de Arendt, podemos traer a colación la interesante reflexión que hace de la parábola kafkiana sobre el *él*. Resulta que *él* está situado entre dos adversarios. El primero lo presiona desde atrás, desde el origen, el segundo le bloquea el camino hacia adelante. Uno y otro lo apoyan contra sus respectivos contrarios. Más allá de los adversarios se encuentra *él mismo*, quien, con sus respectivos intereses y experiencias, quiere ascender sobre la dualidad inicial y hacer las veces de árbitro por encima de los combatientes. Esta imagen del pensamiento implica primero que nada la radical relación con lo temporal, en un primer nivel el pensar implica estar situado en un punto (brecha), en el que se enfrenta lo que viene de atrás y lo que viene de adelante, el pensamiento sólo emerge del hombre situado, ubicado dentro del mundo; pero, esta ubicación temporal comienza a tener diferentes aristas: primero, el tiempo es mucho más que una sucesión entre un acontecimiento pasado y uno por venir, el presente es una brecha entre lo que fue y lo que viene que mantiene su existencia gracias a su constante luchar y a su resistir contra el pasado y el futuro. Donde estos dos más allá de ser polos opuestos son fuerzas que vieniendo de una infinitud bien diferenciada ante el punto situacional del hombre comienzan a confundirse, entonces, se comprende que pasado y futuro implica múlti-

bles comprensiones que podemos evidenciar efectivamente en los diversos tiempos gramaticales.

Segundo: el deseo de *él* implica un deseo de salir de la brecha, de tomar una posición separada de la lucha y juzgar desde allí, es decir, la lucha consiste en salir de la lucha, formar una diagonal que permita un espacio *atemporal*, el pensar implica un distanciarse de la acción; en efecto, pasar de actor a espectador, se busca una “mirada imparcial”, por ello tratar de saltar (con muy poca suerte) de la lucha entre pasado y futuro. Tercero: este encuentro entre el *él* y el tiempo es radicalmente nuevo, no es posible heredarlo, pensar es una tarea que siempre inicia y que implica el proceso de meditar, como un paso hacia la no-costumbre, lo no-habitual –aun más si tenemos en cuenta el proceso de verdad trabajado en la primera parte a través de Nietzsche.

[..] el pensar acompaña el vivir cuando se ocupa de conceptos como justicia, felicidad, templanza, placer, con palabras que designan cosas invisibles y que el lenguaje nos ha ofrecido para expresar el sentido de todo lo que ocurre en la vida y que nos sucede mientras estamos vivos (Arendt, 1995, p.127).

En esta misma línea un conmovedor texto de Marquard señala la relación entre la vejez y la capacidad de lo que él denomina teoría: “ver y decir cómo son las cosas. La capacidad de la teoría es la capacidad de resistirse a las ilusiones” (Marquard, 2001, §134); nuevamente, nos encontramos con una definición del pensamiento en relación con una particular característica con el tiempo, entendámoslo dentro de lo que en el primer apartado ya poníamos como compensación, dejar de actuar implica como compensación una particular disposición para pensar. Así las cosas podemos comprender que esta vejez es esa misma sensación de distanciamiento de la lucha entre pasado y futuro (que el autor pone dentro de la juventud).

Aquí pasado y futuro se revisten de contenidos más allá de lo sólo temporal para hacer eco de la tradición y las ilusiones; entendamos entonces que pensar es parte de la vejez, por cuanto ésta es capaz de distanciarse de la lucha de la acción, en cuanto existe una carencia de futuro y de ilusiones (pensadas desde la idea de infinitud, perfección). Ahora, vemos entonces la importancia de pensar, pero el peligro que encierra volver ese pensar un

discurso absoluto e implicado directamente a la transformación de lo actual en pro del futuro, pues se convierte en un pensar sospechoso, en cuanto implica la posibilidad del totalitarismo y la destrucción de lo plural en pro de una idea de progreso, el traspaso del límite comprendido como la pluralidad dada por la palabra y de aquí que todo reflexionar esté inserto en el tiempo –espacio, sea finito y limitado–. Como lo expresa de manera magistral Paul Tillich “Lo demoníaco consiste en algo finito y limitado que ha sido investido de la magnitud de lo infinito” (Melich, 2002, p. 123). Por ello la necesidad de discursos finitos, que busquen sentido, pero que no se impongan como la única verdad.

Entonces si el pensar no implica actuar ¿por qué es radicalmente importante para la acción?, pues, porque gracias al pensar se da el compromiso con la acción, se elimina la acción basada en la simple tradición o fundamentada, solamente en el *cliché*; pensar es la engorrosa necesidad que tenemos ante el mundo que está al límite de convulsionar. Pensar entonces implica la posibilidad de decidir, del juicio entre un sí y un no, “el pensamiento es activo aunque no haga nada” (Boella, 2003), aunque su tarea sea la labor de Penélope y siempre tenga que volver a comenzar. Pero este pensar, el camino pavimentado atemporal es aún demasiado lejano, es necesario comprenderlo desde su origen en el punto mismo donde surge la diagonal ¿qué nos hace pensar?

## La razón inclusiva

Arendt comprende la necesidad de pensar este punto y por ello afirma que tendríamos que volver a la experiencia, y su sentido fundante dentro del pensamiento, ese algo que nos manda hacia el pensar, que nos hace detener y pasar de la acción al pensar. Entonces ¿cómo insertamos al otro dentro del paralelogramo de fuerzas donde está él? Arendt tomará como figura paradigmática a Sócrates; aquí dos precisiones importantes: se toma a Sócrates como paradigma, pese a no tener experiencias más vivenciales, segundo, la importancia de Sócrates es su posición como no-pensador profesional, sino como ciudadano, es decir, volvemos al pensar como necesidad de todos.

La finalidad del pensamiento, y en este sentido de los objetos de pensamien-

to, como la obra de arte y la literatura, no es transformar, sino comprender, retrasar en pro de encontrar sentido. Sobre comprender Hannah Arendt expresa bellísimamente lo siguiente:

[...] pero si el viento del pensamiento, que ahora soplaré en vosotros, os saca del sueño y os deja totalmente despiertos y vivos, entonces os daréis cuenta de que nada os queda en las manos sino perplejidades, y que lo máximo que podéis hacer es compartirlas unos con los otros (Arendt, 1995, p. 125).

En este sentido, podemos ver que el pensamiento se confronta ante el acontecimiento, en cuanto trata de comprender la novedad de los hechos a los que se enfrenta dejándolos sin nombre, con su categoría de perplejidades que debe, que exige interpelar al otro para darles nombre. El pensar entonces procura avisar, mostrar, mucho más allá que cambiar y transformar. De tal forma abordemos lo que se refiere a “la actividad socrática”, comprendida como la función del pensador que dentro del mundo de lo público procura hallar sentido, mas no verdad, mediante la apelación al otro de “detente y piensa”. Así asumiendo las metáforas acuñadas a Sócrates se asume que la *acción* del comprender es:

- Ser como el tábano: *aguijonear* en pro de examinar en cada momento la realidad.
- Ser como la comadrona: que desde su esterilidad –es decir, sin ser acción transformadora– procurar ayudar a *purgar a la gente de sus opiniones*.
- Ser como pez torpedo: que paraliza al que toca para que esté vivo en el nivel de la experiencia del pensamiento.

Son en los momentos de oscuridad del mundo, en los cuales el pensamiento se convierte en acción política, en tanto posibilidad de cuestionar las ideologías que se muestra a todos evidente a partir de una lógica no reflexionada (Canovan, 2000). La cuestión del pensar como acción política es para Arendt fundamental al intentar explicar el porqué de los campos de concentración, por cuanto es un acto que no puede ser comprendido por el sentido común, pero que no fue un hecho oculto, ni rechazado por la mayoría de alemanes; de allí, la hipótesis arendtiana de la construcción de un individuo atomizado

e irreflexivo por parte del movimiento totalitarista, la creación del hombre masa; por ende, el paso de la autora de mal radical en *Los Orígenes del Totalitarismo* al mal banal en *Eichmann en Jerusalén*.

Ahora bien, como ese pensar interviene en una relación entre un yo y un tú, es decir, deja de ser remitida a un *él* para hacer parte de un *quien*, podemos traer a colación la razón inclusiva de Marquard, como aquella posibilidad que permite a nuestro pensamiento destruir los esquemas y traer a *él* lo otro, lo que antes no cabía, permitiéndonos hacer una cita extensa:

La razón inclusiva en tanto razón límite, es decir: como relación con lo que no entra en el esquema, de ninguna manera es algo meramente fantaseado o programado, sino (incluso en las instituciones) algo de gran fuerza vital. Hay dos formas de razón inclusiva que queremos poner de relieve: la razón hermenéutica y la razón histórica [...]. Lo que para una razón exclusiva no entra en el esquema pasa a engrosar el plan de lo contingente, un plan contrario a la planificación. Lo contingente se narra y eso es la historia. Razón hermenéutica o interpretación y Razón histórica o narración como tipos de relación con aquello



en el esquema tiene que ver pues con la risa  
o (Marquard, 2006, pp. 65-66).



Marquard, después de analizar la divergencia entre dos tipos de razón: la exclusiva y la inclusiva, en la cual la exclusiva es la que se ha definido, desde la tradición, eliminando lo que no entra en su canon como "un nada" y la razón inclusiva como la revolución propia de mitad de siglo de pensar sobre lo que se había eliminado, el autor comprende que lo inclusivo más allá de comprenderse como el contenido de lo que se piensa –por ejemplo, el pensamiento del secularismo absoluto en la reflexión política excluyó, a su vez, el nivel de la tradición y la religión con una fuerza casi igual–, implica la posibilidad estructural del pensamiento de asumir lo contingente, lo que no entra; por ello, se correlaciona con la risa del humor y el llanto del dolerse, en cuanto estas reacciones-límites dejan entrar al otro como otro. Por un momento eliminan mis barreras y hacen que el pensamiento desborde al él, al otro, y tenga un nombre, una experiencia y una situación antes no imaginada.

De allí entonces el porqué pensar, y la importancia de los objetos de pensamiento dentro de la acción, se correlaciona con la posibilidad de tener experiencia, una experiencia del dolor y de la fragilidad, como lo afirma el epígrafe de nuestro texto: experimentado no es aquél que conoce la verdad, sino quien advierte el límite y la inseguridad de todo plan; pensar, entonces, implica poder perdonar y prometer dentro de un nivel donde: "La razón humana es: razón inclusiva como reacción límite. Lo exclusivo es demasiado poco. Razón es cuando uno, pese a ello, piensa" (Marquard, 2006, p. 67).

## Referencias

- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2004). *Los orígenes del totalitarismo*. México: Taurus.
- Arendt, H. (2008). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Boella, L. (2003). ¿Qué significa pensar políticamente? En F. Birules. *Hannah Arendt: el orgullo de pensar* (pp. 154-167). Barcelona: Gedisa.

- Canovan, M. (2000). Arendt's Theory of Totalitarianism: A Reassessment. En D. Villa. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (pp. 25-41). Cambridge: University Press Cambridge.
- Iser, W. (1997). La ficcionalización: dimensiones antropológicas de las ficciones literarias. En: A. Garrido. *Teorías de la ficción literaria* (pp. 42-65). Madrid: Arcos.
- Marquard, O. (2001). *Filosofía de la compensación, estudios de antropología filosófica*. Barcelona: Paidós.
- Marquard, O. (2006). *Felicidad en la infelicidad: reflexiones filosóficas*. Buenos Aires: Katz Conocimiento.
- Melich, J.C. (2002). *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Editorial Herder.
- Scavino, D. (1999). *Filosofía actual: pensar sin certezas*. Buenos Aires: Paidós.