

Desde la Antigüedad, la filosofía con su afán insaciable de acercamiento a la verdad, ha sido trascendental en la comprensión de la realidad y del devenir de la humanidad. Por su carácter cosmovisivo, todos los acontecimientos histórico-sociales, políticos, económicos, científicos, ideológicos, éticos y culturales se han visto reflejados, de algún modo, en el conjunto de concepciones y reflexiones que la han conformado a lo largo de su historia.

La presente *Antología de Historia de la Filosofía*, colección de seis tomos, es un esfuerzo sabio y certero de profesores-investigadores de vasta experiencia en la docencia universitaria, que buscan transmitirnos una visión integral, histórico-conceptual del pensamiento filosófico universal a lo largo de su desarrollo, y tiene como objetivo esencial, mostrarnos en cada volumen, de manera ordenada y a partir de un estudio preliminar orientador, el pensamiento de los clásicos de la filosofía, a través de sus textos originales más representativos. De este modo, cada volumen logra transmitirnos una visión de conjunto, sobre el decursar de la filosofía en cada uno de los más importantes períodos por los que ha atravesado en su historia, y en la voz de sus protagonistas.

Este sexto tomo está dedicado a la filosofía contemporánea, especialmente a la europea, y recoge textos completos, selecciones y fragmentos de los filósofos más representativos de esta rica etapa en la historia del pensamiento filosófico que se ubica en el período que comprende desde principios del siglo XIX hasta nuestros días en pleno siglo XXI.

Juan Francisco Fuentes Pedroso. Licenciado en Historia (1976) por la Universidad de La Habana y Doctor en Ciencias Filosóficas (1985) por la Universidad de Leningrado. Jefe del Departamento de la Especialidad de Filosofía y Presidente del Consejo Científico de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana. Profesor Titular de Filosofía Política y Filosofía Contemporánea. Ha publicado artículos y ensayos en Cuba y el extranjero, y ha participado en eventos nacionales e internacionales, obteniendo en su trayectoria relevantes logros científicos.

VI

Juan Francisco Fuentes Pedroso

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

ANTOLOGÍA

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Tomo
VI



FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Juan Francisco Fuentes Pedroso

EDITORIAL  FÉLIX VARELA



ANTOLOGÍA
.....
HISTORIA
DE LA FILOSOFÍA

Tomó
VI

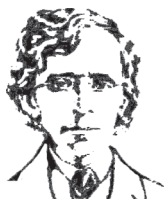
FILOSOFÍA
CONTEMPORÁNEA

Dr. Juan Francisco Fuentes Pedroso

Directora Académica
Dra. Rita María Buch Sánchez

EDITORIAL  FÉLIX VARELA

La Habana, 2012



20 aniversario
Editorial Universitaria
FELIX VARELA

Edición y corrección: Lic. Alejandro Cabal Soler

Diseño de cubierta, interior y realización: Yalier Pérez Marín

Diagramación: Yohanka Morejón Rivero

Ilustración de cubierta: “La persistencia de la memoria” de Salvador Dalí

© Juan Francisco Fuentes Pedroso, 2012

© Sobre la presente edición:
Editorial Félix Varela, 2012

ISBN 978-959-07-1621-8 Obra completa

ISBN 978-959-07-1815-1 Tomo I

ISBN 978-959-07-1622-5 Tomo II

ISBN 978-959-07-1698-0 Tomo III

ISBN 978-959-07-1699-7 Tomo IV

ISBN 978-959-07-1700-0 Tomo V

ISBN 978-959-07-1701-7 Tomo VI

Editorial Félix Varela
Calle A No. 703, esq. a 29
Vedado, La Habana, Cuba

efelixvarela@epfv.com.cu

A Joan Goicoechea Morales *in memoriam*



Deseo agradecer especialmente a la Lic. Marxlenin Pérez Valdés por su colaboración y apoyo en la realización de la presente antología, así como a la dirección de la Biblioteca Central de la Universidad de La Habana por haber accedido al préstamo de ejemplares invaluable sin los cuales no se habría podido concluir el proceso de selección, revisión y cotejo de las obras incluidas.



Índice

Introducción / 1

ESTUDIO PRELIMINAR

Aproximación al pensamiento contemporáneo / 5

¿Crisis interpretativa o interpretación de la crisis? / 5

Teoría crítica y Postmodernidad / 12

Modernidad, racionalidad y postmodernidad / 15

Globalización y hegemonía. Fundamentos teóricos y prácticos
de la filosofía política actual / 26

NOTAS BIOGRÁFICAS

Arthur Schopenhauer (1788-1860) / 37

Soren Kierkegaard (1813-1855) / 38

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) / 40

Edmund Husserl (1859-1938) / 43

Henri Louis Bergson (1859-1941) / 44

Max Scheler (1874-1928) / 46

Ernst Cassirer (1874-1945) / 49

Martin Buber (1878-1965) / 50

Martin Heidegger (1889-1976) / 52

Jean Paul Sartre (1905-1980) / 54

Émile M. Cioran (1911-1995) / 56

Michel Foucault (1926-1984) / 58

Gilles Deleuze (1925-1995) / 59

Jacques Derrida (1930-2004) / 60

Jean François Lyotard (1924-1998) / 63

Jürgen Habermas (1929-) / 63

Slavoj Zizek (1949-) / 65

SELECCIÓN DE FRAGMENTOS Y TEXTOS DE LOS FILÓSOFOS

Arthur Schopenhauer

Sobre la voluntad en la naturaleza / 69

Soren Kierkegaard

Tratado de la desesperación / 83

Friedrich Wilhelm Nietzsche	
<i>Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral</i>	/ 105
Henri Louis Bergson	
<i>Introducción a la Metafísica</i>	/ 114
Ernst Cassirer	
<i>Antropología Filosófica</i>	/ 140
Edmund Husserl	
<i>Filosofía naturalista</i>	/ 159
Max Scheler	
<i>La idea del hombre y la historia</i>	/ 180
Martin Heidegger	
<i>De la esencia de la verdad</i>	/ 199
Martin Buber	
<i>¿Qué es el hombre?</i>	/ 214
Jean Paul Sartre	
<i>El existencialismo es un humanismo</i>	/ 249
Michel Foucault	
<i>Las palabras y las cosas</i>	/ 265
Gilles Deleuze y Felix Guattari	
<i>Rizoma</i>	/ 275
Jacques Derrida	
<i>La Diferencia</i>	/ 295
Jürgen Habermas	
<i>Conocimiento e interés</i>	/ 315
<i>Modernidad versus postmodernidad</i>	/ 326
Jean-François Lyotard	
<i>Qué es lo postmoderno. Reglas y paradojas</i>	/ 337
E. M. Cioran	
<i>Breviario de podredumbre</i>	/ 344
<i>La caída en el tiempo</i>	/ 351
Slavoj Zizek	
<i>The Matrix, o las dos Caras de la Perversión</i>	/ 359
Bibliografía	/ 377

Introducción

La presente *Antología de Historia de la Filosofía* tiene como objetivo fundamental complimentar requerimientos docentes y por tal motivo ha sido concebida y está destinada fundamentalmente a estudiantes de Filosofía y otras especialidades de Humanidades, así como a todas aquellas personas interesadas en el conocimiento del pensamiento filosófico universal.

Este sexto tomo está dedicado a la filosofía contemporánea, especialmente a la europea, y recoge textos completos, selecciones y fragmentos de los filósofos más representativos de esta rica etapa en la historia del pensamiento filosófico, que se ubica en el período que comprende desde principios del siglo XIX hasta nuestros días en pleno siglo XXI.

La selección de los textos que conforman este libro no es todo lo amplia que se quisiera, pues algunas corrientes y pensadores contemporáneos han quedado fuera debido a elementales requerimientos editoriales y a limitaciones de espacio, propias de una antología, por lo cual, en ningún caso, quienes lo consulten podrán quedar satisfechos o considerar que su lectura asegura un conocimiento íntegro del pensamiento contemporáneo.

Como podrá apreciarse, en la selección de textos originales se han priorizado obras que nunca habían sido publicadas o de muy poca circulación en el país.

Esta obra ha sido estructurada en tres partes. La primera contiene un Estudio Preliminar intitulado “Aproximación al Pensamiento Contemporáneo” en el que se exponen los elementos fundamentales que caracterizan este período; en la segunda encontrará el lector notas de presentación de los pensadores así como de su pensamiento y de la obra que se incluye en la antología; y en la tercera se presenta una selección de textos y fragmentos originales de los pensadores contemporáneos.

No quisiera finalizar sin antes resaltar la colaboración en la selección de textos y elaboración de notas biográficas y de presentación de las obras

Introducción . . . 1

de los profesores Dr. Jorge Daniel Rodríguez Chirino, Lic. Joan Goicoechea Morales y Lic. Jorge González Arocha.

Esperamos que la edición de este material contribuya sensiblemente a apoyar la docencia universitaria, al poner en contacto directo a estudiantes e investigadores con el pensamiento contemporáneo europeo en su versión original y facilitarles la comprensión del importante legado que representa para la cultura universal.

Estudio preliminar

.....



Aproximación al pensamiento contemporáneo

¿Crisis interpretativa o interpretación de la crisis?

Estudiar o ensayar sobre algunas características de la Filosofía Contemporánea tiene muchas lagunas y algunas luces de unidad de acción, por cuanto no existen líneas de orientación de proyectos únicos desde uno o varios fundamentos, sino un conjunto de tendencias que parten de diferentes principios o fundamentaciones plurales y diversas. Ya no se trata de la construcción de grandes sistemas dentro de los marcos de una gran totalidad, como ocurría en la Filosofía Moderna. Las grandes polémicas de antaño que sentaron épocas ya no se discuten, como ocurría entonces —empirismo versus racionalismo, materialismo-idealismo, etc.—. Por supuesto, existe el eterno problema que señalaba Hegel en su *Ciencia de la Lógica* cuando se preguntaba: ¿Cuál debe ser el comienzo? Por lo tanto, el comienzo mismo de la Filosofía Contemporánea es asistemático y es este uno de los aspectos más complejos cuando se intenta brindar una sistematización de la misma.

Vivimos en una época compleja que es de crisis interpretativa, desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad, en la medida en que los sujetos sociales de este período, así como otras fundamentaciones teóricas epistémicas que denominamos “lo contemporáneo”, no han aflorado en todo el mar de contradicciones que supone un mundo de grandes rupturas.

Por otra parte, un elemento que se ha de tener en cuenta es la caída paulatina de la *Metafísica*, producto del amplio despliegue de las ciencias naturales vinculadas a un proceso de diferenciación de discursos. Empero, el desarrollo de estas ciencias naturales conlleva un ritmo de crecimiento mucho más rápido que las posibles interpretaciones epistemológicas, y las propias ciencias naturales no necesitan de la filosofía para sus grandes descubrimientos, pues por sí mismas son autosuficientes para lograrlo, aunque la filosofía debe tener —y tiene— la capacidad de saberlas interpretar y aumentar así su arsenal cultural.

Otro elemento a tener en cuenta es la crisis de la razón moderna, la cual, descontextualizando a Hegel con su frase: “todo lo real es racional y todo lo racional es real”, se convierte en el siglo XIX en un cuestionamiento que podría expresarse en “que no todo lo real se ha convertido en racional, ni todo lo racional es real”.¹ Lo que se quiere señalar con esta frase es la llamada *crisis de racionalidad moderna*, del orden progresivo, teleológico, de la novedad y el final feliz de la historia.

Comparto el criterio de que esta crisis de cuestionamientos comienza en el siglo XIX con cuatro figuras cimeras: Shopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche y Marx. Estos coinciden en la misma época, aunque es bueno destacar que no existe constancia de que se hayan conocido, a excepción de Shopenhauer, quien fue conocido por Nietzsche. Ambos pertenecen al mismo período y ofertan direcciones muy diferentes a la cúspide de la filosofía moderna, siempre en dirección contestaria y de reclamo hacia sus predecesores. Veamos algunos ejemplos.

Si para Kant (gran luminaria de la filosofía moderna) existe una distinción entre noúmeno y fenómeno, como entidades objetivas de lo que acontece en la realidad y existen límites de ese conocimiento para su aprehensión, para Shopenhauer el conocimiento es mística, ilusión y solo existe un camino que es la voluntad infinita. Pero ante el optimismo kantiano y hegeliano, este filósofo desemboca en el pesimismo y la frustración. No por gusto, en su obra *Mundo como representación y voluntad*, aflora su teoría sobre un mundo que yo me represento y lo llevo a mi voluntad, donde el sujeto —el hombre— queda excluido o fuera de ese mundo y sometido a su causa o devenir causal. Así, la vida es lo que la voluntad hace en sí misma. Con razón, en su selección de lecturas de Filosofía Contemporánea, Jorge Luis Villate señala que “Schopenhauer anticipa acertadamente todo un período en que se hace común el cuestionamiento del orden racional de lo real”.²

La idea del orden racional de lo real fue común en la filosofía moderna europea hasta el primer tercio del siglo XIX, época en que la “quimera de la razón”, alcanza su máximo esplendor en el panlogismo hegeliano.³

El mundo para Schopenhauer no es otra cosa que representación y voluntad. “El mundo es, por una parte, representación y nada más que representación, por otra, voluntad y nada más que voluntad”.⁴ El mundo se nos aparece como una apariencia, que llega al hombre a través de la voluntad como energía, vitalidad, aspiraciones, deseos.

Otro gran rechazo que marca la contemporaneidad dentro del mismo siglo XIX es el de Soren Kierkegaard, quien expresa una de las rebeliones contra el idealismo de Hegel, pero más que esto, al igual que Schopenhauer, expresa una reacción al espíritu del gran sistema o a la “quimera de la razón”, como creencia del orden moderno.

¹ Tomado de Herbert Marcuse: *Razón y Revolución*, Editorial Madrid, 1982.

Hegel no se refiere a esta frase en su filosofía del derecho a la realidad sino al despliegue de los conceptos en su lógica, por eso utilizo el término.

² *Selección de Lecturas*, T. III, Editora Universidad de La Habana, 1989, p. 9.

³ *Selección de Lecturas de Crítica a la Filosofía Burguesa Contemporánea*, T. III, Notas de Presentación y Compilación Lic. Jorge L. Villate Díaz, La Habana, 1989, p. 9.

⁴ *Ibid.*, p. 25.

En este autor encontramos una oposición radical a la dialéctica hegeliana, sobre todo a la concepción de la totalidad, pues si para Hegel el devenir parte de contradicciones y la negación da origen a lo nuevo (pues en cada fenómeno se parte de tesis-antítesis-síntesis, con un conjunto de oposiciones que siempre nos llevan a un resultado superior que implica desarrollo), a esta reflexión objetiva Kierkegaard contrapone la subjetividad vinculada a la existencia humana como algo singular, que no puede ser absorbido ni disuelto en la razón. Por lo tanto, la verdad es un proceso con que la existencia se le apropia, la hace suya y la vive en su existir, es decir, el sujeto pensante se incluye a sí mismo en el pensar y no pretende reflejar objetivamente la realidad, al constituir un ser existente, que piensa y siente. Por tanto, la concepción de la existencia humana es un complemento con la subjetividad humana individual y es conciencia de sí misma.

Así, las alternativas de la existencia humana tienen su expresión en su libro *O lo uno lo otro*. No hay síntesis, ni relación donde cada estadio o alternativa tiene su forma de diferencia y no de unidad; las alternativas las elige el *yoy* no pasa del uno al otro. “Esto parte del principio que el hombre es absoluta negatividad y de distintas posibilidades”. Estas posibilidades son opciones a las que el existente debe asumir a través de su elección.

En resumen, toda relación social se sustituye por la elección de la existencia humana del individuo, que no es un ente, sino un existente, ya que la propia individualidad es lo que importa al hombre.

Como vemos, se trata de una rebelión muy fuerte hacia la tradición filosófica occidental, que cambia totalmente el giro filosófico de lo establecido en el mundo académico.

Otro gran alzamiento, muy parecido a los anteriores, pero con un mayor impacto, es el de Frederick Nietzsche, quien sin lugar a duda, con su excesivo radicalismo, rompe los moldes de la modernidad a partir de un nihilismo desmedido, si bien los filósofos anteriores fueron también nihilistas, al sustentar una filosofía de la crisis o una crisis de la filosofía. En Nietzsche se expresa una crítica radical a la cultura occidental desde diversas perspectivas; el hombre, la moral, la metafísica, la religión, etc., caen bajo su mirada penetrante, a través de la cual expresa un resentimiento hacia la decadencia de esa cultura en obras tales como *Humano demasiado humano* (1878), *Aurora* (1881) y *La Gaya ciencia* (1882), que se enmarca en una crítica a la filosofía socrática, a Platón y a la tradición judeo-cristiana.

En un segundo período aparece su obra cumbre: *Así habló Zaratustra*, donde su famosa frase “Dios ha muerto” expresa el fin de los fundamentos de la tradición cristiana, como algo que convierte la vida en mera sombra, por haber sido el fundamento de la vida moderna. Por lo tanto, esto debe engendrar la idea del superhombre, ya que la muerte de Dios desorienta al hombre por cuanto es decadencia y ruina de la civilización; con la muerte de Dios como hecho consumado, la metafísica puso al mismo en un más allá; por eso el superhombre es el devenir un nuevo comienzo en la historia de la humanidad como el sentido de la tierra. Por eso, en esta obra se expresa: “Yo predico al superhombre”.

“El hombre es algo que debe ser superado. Vosotros, ¿qué habéis hecho para superarlo?... ¿Qué es el mono para el hombre? Un motivo de risa o una

dolorosa vergüenza. Pues eso mismo debe ser el hombre para el superhombre: un motivo de risa o de vergüenza afrentosa”.⁵

Realmente Nietzsche quiere destruir el mundo ficticio, supraterráneo, metafísico e invertir valores; no por gusto exclama su famosa frase en esta obra: “El que crea, destruye”. Estamos ante la propuesta de un nuevo devenir, a partir de la voluntad de poder, ya que toda fuerza impulsora de esta voluntad es como un impulso que nos lleva a la forma superior de todo lo existente.

Otra gran figura del siglo XIX es Carlos Marx, quien aunque ha sufrido diferentes perspectivas de análisis e interpretación, se convierte en un gran movimiento contestatario de este siglo. A diferencia del nihilismo de los anteriores, Marx trata de salvar la historia y sigue la línea moderna del racionalismo hegeliano, aunque desde posiciones de cambio y enfoque. No se trata solo de una inversión, sino de fundamentos de denuncia y crítica de la sociedad capitalista, la cual debe cambiar y ser sustituida por una sociedad más plena y justa. Para esto apela a la propia dinámica real de la evolución del gran mercado capitalista.

Ve la enajenación humana en la explotación económica, política y social, y no como los contemporáneos de su época, a saber: **La fe como salida a la angustia existencial** (Kierkegaard), **la decadencia de Occidente y la muerte de Dios, y en su lugar la creación de un superhombre con una voluntad de poder** (Nietzsche), **o la voluntad de vivir** (Schopenhauer).

En el caso del marxismo, se trata de un cambio del sistema económico-social que logre un amplio desarrollo de las fuerzas productivas en el marco de la totalidad social (clase obrera o laboriosa). O como bien señala el notable investigador cubano Jorge Luis Acanda: “La formulación de la categoría de trabajo enajenado fue un resultado de la reflexión teórica desarrollada por Marx, y a la vez un punto de partida para resultados posteriores. Constituyó un fundamento conceptual importantísimo, para encauzar la preocupación ética por los caminos de la objetividad en la búsqueda de criterios de valoración”.⁶ De ahí que los hombres en el trabajo realizan su propia esencia y desarrollan su subjetividad como expresión de “necesidades, deseos, aspiraciones, sensibilidad”.⁷ Para Marx, producción es también creación humana y social.

Lo que hemos señalado hasta aquí nos lleva al planteamiento que el siglo XIX presenta un enfoque de ruptura y discontinuidad, y esto está dado por el cambio de problemáticas filosóficas, donde se muestra una creciente hostilidad a los sistemas racionalistas de la tradición occidental. Estos cambios acaecidos pudieran apreciarse como movimientos desesperanzadores, a excepción de Marx, por la falta de fe que muestran los sometimientos de la racionalidad occidental, los cuales ya no son necesarios para las prácticas históricas de este período. En este sentido Marx acude a un cambio de racionalidad sin renunciar a lo racional. Se trata de un cambio de perspectiva en el progreso social de la humanidad.

Sin embargo, estas tendencias mencionadas de corte irracionalistas niegan las relaciones sociales y el carácter de lo necesario, sustituyéndolo por lo

⁵F. Nietzsche: *Así habló Zaratustra*, p. 25. Tomada de la *Selección de Lecturas*, Ob. Cit.

⁶*Traducir a Gramsci*, Editorial Ciencias Sociales, 2007, p. 36.

⁷Idem.

posible —puede ser o no puede ser—, en el sentido de que no existe lo causado, sino lo incausado. Así, el mundo desprovisto de racionalidad se niega a ser aceptado como es y se sustituye por el mundo como yo lo concibo. Estos parámetros no son solo hechos de decadencia burguesa como suele decirse, sino más bien reflejan cambios de orientación social y el comienzo de lo que hoy en día se denomina crisis de la razón, esto es: ¿Hacia dónde nos ha llevado este tipo de racionalidad, entre lo que promete la razón y lo que no cumple?

En otro orden de cosas, los sujetos sociales se sienten más manipulados, el capitalismo se revoluciona incesantemente en sus medios de producción y de consumo, y todo obedece no a una lógica humana, sino a la de un gran mercado que dicta normas a los sujetos sociales, en una economía de mercado que crece constantemente; de ahí que satisfaga solo al capital y no a lo humano.

En este proceso del siglo XIX, que pudiéramos denominar como “una decepción del cambio”, se cuestiona y critica la idea de progreso social, dado el alto nivel de frustración humana que acontece. No por gusto, a mediados del siglo XIX comienza lo contemporáneo y se habla de sospechosos de la modernidad —Marx-Nietzsche-Freud—. Dos de ellos pertenecen a este siglo y señalaron el carácter de una falsa realidad y el desdoblamiento del sujeto, según lo señalado por Paul Ricoeur, donde se había falseado el sentido a partir de la apariencia. Marx mostró el carácter enajenante del sujeto, así como el concepto de falsa ideología, Nietzsche intentó señalar la inversión de valores y un sujeto que debe ser paradigma de la explicación, y Freud el inconsciente reprimido por las censuras sociales y oculto a la conciencia; algo que actúa, pero de lo que no se tiene conciencia.

El siglo XIX marca una nueva ruptura de rebeldía que nos está diciendo que el mundo no es tal como no los habían representado. La interrogante se mantiene: ¿Una crisis de la filosofía o una filosofía de la crisis? Este cuestionamiento no requiere una respuesta simple, pues todo parece indicar que los grandes sistemas teleológicos se agotan y ya no dan respuestas a determinadas demandas sociales. Las ciencias adquieren más su independencia; ya no tienen que ser los filósofos, los que hagan ciencia, sino que las mismas ciencias naturales son autosuficientes por sí mismas.

Con el siglo XX se abren nuevas perspectivas y búsquedas. No pensamos que las filosofías clásicas modernas sean la cúspide; la altura de las mismas está en dependencia de su época y del cumplimiento de las normativas que analizan en su contexto. Tampoco la respuesta puede darse en la simpleza de una filosofía pos-clásica, vulgar o dogmática. Los problemas hay que valorarlos en sus contextos históricos y a nadie se le ocurre pensar en un orden armónico y coherente expresable a través de principios y categorías, en el marco de una primera guerra mundial, con el auge del fascismo (década del 20 ó 30), una Revolución Socialista que trata de volatizar el orden capitalista establecido, o una segunda guerra mundial, etc. Lo cierto es que los problemas filosóficos son otros, que van más allá de la armonía y el progreso.

Entre las figuras representativas del siglo XX tenemos a **Edmund Husserl**. Su fenomenología es hija y vive en este siglo XX. Por otra parte, asistimos a un siglo de importantes cambios científicos y políticos, tales como: 1901, Marconi siente ondas radiales desde Inglaterra; 1905, Teoría de la relatividad (Einstein); 1909, surgen los primeros antibióticos; 1927, la Teoría del

Big Bang; 1939, se descubre el factor Rh de la sangre; y en fin, desde el surgimiento de los automóviles (1910), al año siguiente el primero vuelo en avión, etc. En el orden social, dos guerras mundiales representan dos grandes impactos del siglo, con poco margen de tiempo entre una y otra (1914-1918 y 1939-1945). Tras las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki surge la interrogante: ¿Cómo es posible esta crisis de la humanidad? Es en este contexto que surge la obra de Husserl *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, donde las filosofías europeas son valoradas como tesis y paradigmas de unidad que ejercen su dominio sobre el resto de la humanidad, como trabajo espiritual y como dominante. El filósofo fenomenólogo aparece como un funcionario de la humanidad, como guardia, centinela.

Es en este sentido que la filosofía debe constituirse —en tanto algo que se había perdido— como una ciencia rigurosa y de validez universal, pero teniendo como base las ciencias naturales. Para la filosofía fenomenológica, todo lo científico y humano queda reducido a puros fenómenos, por lo que incita a aislar los diferentes fenómenos del mundo de la vida (natural-estético-social), pues para ella ser desinteresado del mundo es describir y aislar las diferencias en el mundo real. De ahí que el intento de Husserl es tratar de dar razón a todas las ciencias como parte de la unidad de un sistema teórico. Es decir, se trata de una crítica universal, sobre la base de una razón universal. La filosofía es un método, una actitud filosófica y, más que un método, es una actitud. Por su parte, el filósofo, es un centinela o guardián de la razón.⁸

En la descripción fenomenológica el sujeto juega un papel de descripción de sí mismo, por cuanto en su esencia no puede describir lo anterior sin lo exterior; por tanto el sujeto es también el objeto mismo.

El aspecto central lo vemos en la intencionalidad de la conciencia, que es, sin lugar a duda, la conciencia de la conciencia del sujeto (noesis) y el objeto (noema). Se trata pues de qué conciencia tiene el sujeto del objeto y a la inversa, los cuales coexisten en su mutua interrelación y apertura; la conciencia no solo de sí, sino de otro, es lo que da sentido a los datos fenomenológicos.

Uno de los discípulos de Husserl fue el filósofo existencialista **Martin Heidegger**, quien se forma en la fenomenología, aunque su analítica existencial no se adscribe a la misma.

Su tarea central es la constitución de una ontología del ser que es en sí mismo, buscado e interrogado sobre su existencia. Una pregunta sobre el ser es en sí misma su esencia individual; de ahí que el modo de ser ahí —el hombre— sea su existencia, donde se relaciona con el mismo y trasciende hacia el mismo. El fundamento de Heidegger es una analítica de la existencia y significa por tanto que toda relación o enfoque debe pasar por esta analítica humana que es el ser ahí (Daseint) que es existir; solo este se pregunta por su existencia, que es la constitución de su ontología fundamental; la existencia precede a la esencia a partir de una estructura fundacional que es la libertad; el sentido de la vida no es su esencia, ya que la existencia precede a esta; no hay una naturaleza primaria que no sea la

⁸Datos tomados del libro de texto *Historia de la Filosofía* de Juan José Abad Pascual y Carlos Díaz Hernández, McGraw-Hill.

existencia. Solo el reconocimiento de saberes, como es —la existencia— ante la vida, la muerte, la finitud, es lo que lleva a una existencia auténtica.

Uno de los representantes más significativos del existencialismo es, sin duda, **Jean Paul Sartre**. Al igual que Heidegger, Sartre se formó en la fenomenología y desde ella pensó sus categorías filosóficas más importantes: allí donde Husserl hablaba de noesis, habla Sartre de “en sí”. Y si en Husserl, la noesis dotaba de sentido al noema y se enriquecía con el contenido de este, en Sartre, sin embargo, esto no es posible: el sujeto, el “para sí”, busca en el mundo y en los otros, en el “en sí” de ellos, lo que, según el autor francés, no puede encontrar su esencia, su ser, su “realización”, resultado de lo cual es una vida entendida como fracaso, como “drama existencial”.

El existencialismo sartreano trata de develar las estructuras fundamentales de la existencia humana partiendo de una conciencia “para sí” y “en sí”, como individual y singular. Los seres humanos se hacen, existen; de ahí que su análisis existencial sea el de la conciencia como reflexión de sí misma, como conciencia de algo, y de algo que no es conciencia (ser en sí); por lo tanto, el estudio de la conciencia del sujeto no nos permite separarlo de sí mismo.

Por eso todo lo que acontece en el mundo es producto de la libertad humana y de su elección originaria. Lo que ocurre no se puede llamar inhumano, por cuanto el mundo es tal cual yo lo he proyectado.

Dentro de los movimientos contemporáneos gran impacto ha tenido la filosofía analítica, en este caso haremos breves referencia a **Ludwig Wittgenstein**. La Filosofía Analítica ha tenido —y tiene— un gran impacto en el quehacer filosófico, principalmente en el mundo anglosajón, y muy especialmente Wittgenstein. Todos los filósofos analíticos están dispuestos a debatir sobre el lenguaje o, como apunta Ferrater Mora:

Mejor sería decir que los filósofos analíticos se interesan por el lenguaje como “medio” a través del cual se lleva a cabo el análisis. Por tanto es razonable identificar el análisis filosófico con el análisis lingüístico, así como dar a este el nombre de “filosofía lingüística” siempre que no supongamos que los filósofos lingüísticos se interesan únicamente por las palabras como tales. Tales filósofos se han interesado, y se interesan cada vez más, por los “conceptos”.⁹

Se habla, y con toda razón, que Wittgenstein posee dos concepciones filosóficas diferentes, lo que ha ocasionado que se hable del primero y segundo Wittgenstein. El primero abarca la obra *Tractatus*, que coincide con el Círculo de Viena y muy en especial con Russell. En esta obra está la unión de pensamiento y realidad, donde esta última va más allá del pensamiento, que en este caso es la lógica o esquema de los hechos, que viene dada de la realidad. A esto se une el lenguaje, que es el conjunto de propuestas a partir de hechos atómicos y moleculares, o compuestos que son independientes y contingentes. A este último se le agregan otras propuestas más explicativas y descriptivas; así en el *Tractatus* expresa que “el mundo es la totalidad de hechos y no de las cosas”, de lo cual se infiere que el lenguaje debe establecerse con lo real y el papel de la filosofía es determinar lo que tiene

⁹ *La Filosofía actual*, Editorial Alianza, Madrid, 1969, p. 76.

sentido o no, a partir de proposiciones empíricas, lo que nos es dado por su estructura y la significación de los signos.

La obra que lo distancia del *Tractatus* es *Investigaciones filosóficas*, donde el lenguaje actúa sobre la realidad y la describe; aquí la proposición forma parte de un juego del lenguaje a partir de un uso público; hay que entenderlo correctamente y no corregirlo (el hecho); según su opinión, a través del lenguaje la filosofía cumple una función terapéutica, pues su objetivo es mostrar el camino de la verdad; de ahí que la tarea que se propone sea la reforma del lenguaje, mejorar nuestras terminologías; así, las confusiones surgen cuando el lenguaje marcha en el vacío.

Desde el *Tractatus* hasta sus últimos apuntes, la obra de Wittgenstein es una meditación sobre el estatus teórico y epistemológico de la filosofía.

Teoría crítica y Postmodernidad

Es imposible hacer un recorrido por la contemporaneidad, sin tomar en cuenta la Escuela de Frankfurt. La misma representó una crítica a la modernidad, con una denuncia de aquello que ante nuestra mirada se hacía pasar por una razón y era una sin-razón, tratando de vincular la teoría social marxista en condiciones contemporáneas, con vistas a enriquecer la teoría crítica de la sociedad, para sintetizar en los círculos marxistas y no marxistas de su época la discusión sobre la problemática de la crítica cultural.

Habermas en su libro *Teoría de la Acción Comunicativa* presentaba algunos aspectos medulares desde el punto de vista socio-político, donde el presente se le erigía desesperanzador a dicha escuela a partir de los siguientes elementos:

- a) El ascenso del fascismo en Europa con la consiguiente complicidad de algunos segmentos de la clase obrera.
- b) La integración de la clase obrera norteamericana al *stablishment* los dejaba sin base realista alguna para la esperanza.
- c) La degeneración del socialismo en stalinismo.¹⁰

Esto estaba unido a que la famosa racionalidad medios-fines se convertiría en una razón instrumental; de ahí que el presente se les mostrara convulso y sin una posible salida.

Se percatan de que en la nueva realidad, la dominación política asumía formas sumamente refinadas, a través de la inmediata interiorización o identificación represiva, con necesidades y valores propios de la estructura de poder.

Sobre la base de estos elementos, ellos someten a una revisión crítica la valoración positiva que Marx había hecho del progreso científico-técnico, sobre el supuesto de que el desarrollo de las fuerzas productivas tenía el irónico efecto de inmovilizar las mismas fuerzas subjetivas que se suponía habrían de llevar a cabo tal derrocamiento. Así, el sujeto de cambio se encontraba absorbido y ya no tenía capacidad para el cambio. Al respecto Horkheimer señaló: "Los sujetos tienen que conformarse en alma y cuerpo

¹⁰Jurgen Habermas: *Teoría de la Acción Comunicativa*, Introducción, Editorial Taurus.

a las exigencias del aparato técnico, ya no son sujetos potenciales de la Revolución".¹¹

Es en este sentido que el fundamento de la Escuela de Frankfurt va más hacia el análisis cultural de la dominación que al económico —sin menospreciar a este último— y su base metodológica sería la teoría crítica social que será conocida como el núcleo teórico de dicha escuela.

Así, la teoría crítica trata de diferenciar su postura filosófica de la teoría tradicional que se basa en un modelo de racionalidad-lógica, que confía en la razón como su principal fuerza motriz. Sin embargo, esta racionalidad no es de adaptación, sino que es contestataria y de denuncia, por lo tanto, la primera crítica es el concepto de razón que se encontraba vaciado y deformado en su contenido y que ha logrado no solo el dominio de la naturaleza, sino del hombre mismo.

Es bueno señalar que los orígenes de la teoría crítica de la sociedad, como bien señala Martín Jay,

se remontan a la década de 1840, cuando los sucesores de Hegel aplicaron por primera vez sus enfoques filosóficos a los fenómenos políticos y sociales de Alemania. El más talentoso de los denominados hegelianos de izquierda fue Carlos Marx, quien desarrolló la teoría crítica con un enfoque más científico. Sin embargo, a fines del siglo XIX, la teoría social en general había dejado de ser crítica y negativa. Después de la primera guerra mundial se recuperan las raíces hegelianas del pensamiento de Marx, contra el marxismo mecanicista y pasivo de la II Internacional. Dentro del campo marxista, obras como *Historia y Conciencia de clases* y *Marxismo y Filosofía*, de Karl Korsch, trataron de recabar la verdadera dimensión del marxismo. La Escuela de Frankfurt quiere ubicar la filosofía en el análisis social.¹²

De ahí que el pensamiento crítico solo puede existir como una negación de todo lo que aparece en su inmediatez, llamándose verdad, razón, etc. Ya en su propia autonomía, dicha escuela, ante la trágica inadecuación o identidad sujeto-objeto, radica el poder impugnador de la teoría crítica; por eso la crítica debe partir de la heterogeneidad entre razón y realidad, sujeto-objeto; empero el punto de ataque fue contra determinadas tendencias filosóficas, tanto contra el marxismo dogmático como contra el positivismo, puesto que este último se orientaba hacia los hechos y privilegiaba lo existente.

Con respecto a la Ilustración se critica el concepto de razón como fuerza histórica objetiva que hacía de nuestro mundo un lugar feliz y racional de progreso. Pero Hegel tenía una gran equivocación, ya que la razón no se había desplegado en la historia, por lo tanto no había identidad entre razón y realidad. Las sociedades capitalistas actuales no garantizan esa identidad y manipulan a los sujetos sociales, siendo eficaces en sus mecanismos de integración al sistema capitalista y mucho más eficientes de lo que el marxismo podría imaginarse.

Lo que se hace pasar por razón y es una sin-razón, es una reconciliación con el orden existente y la razón se convertía en un instrumento de esa

¹¹ *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, p. 84.

¹² *La imaginación dialéctica*, Editorial Taurus, p. 84.

realidad irracional, por lo tanto es el triunfo del dogma que se reconoce en la realidad, existiendo una violencia del dominio y la tolerancia de la aceptación.

Lo que se condena era un pensamiento (teoría tradicional) que se postulaba como verdad real y que ocultado a los ojos del hombre es una irracionalidad bajo una aparente racionalidad.

Unas de las problemáticas tratadas como principio metodológico con respecto a la aparente racionalidad es el tema de la dialéctica negativa y de la Ilustración.

Si para Hegel el movimiento del concepto hacia su otro culminaba en una síntesis final que abolía la negatividad —según Adorno— para la Teoría crítica la dialéctica era asumida como un estado de tensión constante entre momentos que se producen y distinguen mutuamente en el que no puede existir una síntesis final, porque razón y realidad no coinciden.

La contradicción para Adorno se expresa en una negación permanente y absoluta; por eso la dialéctica es crítica y revolucionaria tan solo si es negativa y no puede representar la tendencia contraria a cualquier forma de positividad, pues la forma que impulsa al método dialéctico radica en esa convicción crítica. Por eso la razón se vuelve impotente para aferrar lo real, no por su propia impotencia, sino porque lo real no es razón; romper las falsas seguridades de los sistemas filosóficos es una más de las tareas de la dialéctica negativa, en la cual la realidad no se disfraza, sino que no es en absoluto racional y es desgarrada; es una salvaguardia de las diferencias de lo individual y lo cualitativo.

La razón perdería su irracionalidad y su dominio si acepta la dualidad sujeto objeto y no su identidad; por eso la dialéctica negativa es más bien una reforma de la razón y del sistema hegeliano, así el método dialéctico de la no identidad parte de lo diferente sin pensar las categorías tradicionales como algo establecido, sino en su negación, para no reafirmar hegemonía y dominación.

En la dialéctica de la Ilustración se realza la dialéctica negativa en una teoría crítica social y cultural, ofreciendo juicios sobre la sociedad moderna.

Ellos interpretan la ilustración como un recorrido de la razón que ha tratado de encajar en la realidad y hacerla suya. En otras palabras, tratan de racionalizar el mundo como una meta del dominio humano, como una iluminación.

Sin embargo, la ilustración se opuso a la autodestrucción y ocurre porque se paraliza ante el miedo. A la verdad, prevaleció la idea de que el saber es más técnica que crítica; se pierde la confianza en la objetividad de la razón y esta pierde su funcionalidad para convertirse en una razón instrumental, la cual se muestra impotente para responder a las interrogantes más apremiantes del ser humano y se encuentra sujeta a un tabú. La razón, al traicionar la realidad y dejarse manipular desde afuera, queda vaciada de contenido y surge la sin-razón como eje central del mundo actual.

Hay algo que llamó mucho la atención a la Escuela de Frankfurt en su época y es el surgimiento de la industria cultural, basándose en que el sistema, ya constituido por una sociedad tecnológica desarrollada, puso en funcionamiento como instrumento el aparato industrial cultural sobre la base de los medios de comunicación como dominación para imponer gustos, valores,

necesidades, conductas, etc., para interiorizarlo en los sujetos sociales como uno de los mecanismos de dominación efectivo; este proceso no ilustra sin que cree un proceso de desilustración al servicio del poder; en vez de eliminar mitos, crea muchos más, por lo tanto el individuo está fijado en el sistema.

En 1964 Herbert Marcuse publicó una gran obra titulada *El hombre unidimensional*, por cuanto desde su punto de vista, el sujeto social vive en una sociedad unidimensional, estructurada y que se justifica a sí misma sin oposición, mediante amordazar la crítica bajo un control total con dos momentos que se presuponen: la racionalidad tecnológica y la lógica del dominio. Al alcanzar una mayor productividad, impone necesidades o las crea falsamente, es decir: las manipula. Al manipular el pensamiento anula la crítica y la negatividad. En esta obra se explican las causas de los actuales sistemas en el sentido de la pérdida de libertad humana y cómo estas sociedades en la misma medida que aparentan una tolerancia, no por esto dejan de ser represivas (tolerancia-represiva), ya que el individuo no puede moverse fuera de los marcos del sistema establecido.

Muchas han sido las críticas a esta escuela, entre las que pudieran citarse como esenciales su exceso de negatividad y no saber a dónde ir con esa conciencia crítica. En mi opinión, esto es cierto por toda una serie de circunstancias históricas que se mencionan al comienzo del trabajo. Sin embargo, tiene sus grandes méritos, tales como la denuncia de una supuesta razón que encubría la no-razón, ya que la irracionalidad se disfrazaba con el manto de la razón; esta denuncia es meritoria para los franfurktianos y quizás esto se expresa en el “Gran Rechazo” o, como apuntara Marcuse, en *El Hombre Unidimensional*: “La teoría crítica no tiene un puente entre el presente y el futuro, sólo sigue siendo negativa y propugna el gran rechazo”, y citando a Walter Benjamin nos dice “Es gracias a aquellos sin esperanza que nos es dada la esperanza”.¹³

Este estudio preliminar se complementa con la llamada post-modernidad basada en su crítica al gran relato, a la universalidad y en su excesiva ruptura con la modernidad.

Modernidad, racionalidad y postmodernidad

Para el pensamiento social contemporáneo, la racionalidad moderna, a pesar de sus vicisitudes, ha sido un punto de obligada referencia, con independencia de los parámetros a los que de forma gráfica o funcional se haya acudido. En sentido general, fue la constante búsqueda de un fin absoluto, donde en la humanidad, a partir de una realización infalible del infinito, el hombre asumía etapas progresivas. Era como una especie de rendición de cuenta contra el pasado, ligada a un optimismo algo desmedido, donde la fe y los sentimientos en cierta medida se articulaban con la razón a la que se hacía alusión.

Sin embargo, los proyectos de la modernidad fueron entrando en el terreno de la “sospecha” ante sus propias ambivalencias y resultados, ya fuera por sus discursos elogiosos de la realidad o por el final feliz de la humanidad que anunciaba, en la medida en que la racionalidad iba a un fin preconcebido o hacia una armonía en sus estructuras funcionales. Una limitación de

¹³Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1968, p. 160.

los pensadores ilustrados fue creer implícitamente en la razón como piedra de toque contra el fanatismo e ilusiones, y que estas se desvanecerían y la humanidad pasaría a construir una familia racional.¹⁴ Klaus Von Boyne señala lo siguiente, como una de las tantas características de la modernidad: “El sentido del tiempo moderno estaba orientado al progreso, con la ideologización de los conceptos, para la aprehensión teórica del mundo moderno se fueron reduciendo los contenidos de la experiencia referidos al pasado, pero crecieron las expectativas respecto al futuro. La democracia, el Estado del bienestar, el socialismo despertaron expectativas y las defraudaron”.¹⁵

En la modernidad existieron tendencias positivas que se fueron dogmatizando, tales como la transformabilidad del mundo, el carácter activo del sujeto con autonomía y potencial creativo, los derechos inalienables, el progreso social, etcétera.

La transformabilidad del mundo sobre la base del cambio, ya fuese por formas bruscas o por perfecta armonía, en dependencia del modelo teórico al que se adscribían los pensadores, quienes trazaron estrategias para el cambio, y todo como una consecuencia de llevar o delinear el progreso social, que en muchas ocasiones —y por exceso— se asumía en forma teleológica, tanto como desarrollo del orden (Comte-Hegel), como sustitución del orden (Marx) o como un todo regulado en su autodeterminación (Parson).

En ese sentido, fue una constante búsqueda innovadora, donde la carga de aspiraciones normativas se mezclaba con determinadas realidades. El todo se desarrolla, el todo cambia y al final de todo viene la novedad. El punto referencial fundamental era la universalidad o las macro-teorías, ya que en los clásicos de la modernidad —tanto temprana como tardía— fue una constante la integración hacia la totalidad, primando los sistemas de una lógica orgánica del desarrollo a un fin, en el que las categorías, con sus respectivos contenidos, se basaban en explicaciones históricas universales, o bien como cantera de la teoría, o como lo necesario para emprender un futuro de hacia dónde vamos, o cómo mantener la armonía de la estabilidad.

Quisiera precisar que por modernidad no debe entenderse solo un época, sino más bien posturas, pronósticos, fundamentos y aspiraciones donde se plasman metas, no de formas armoniosas, única y exclusivamente, sino también conflictivas y no exentas de grandes y profundas contradicciones. Téngase en cuenta que tan moderno es *El Contrato Social* de Rousseau como el trabajo de Stalin *Sobre las naciones*. Es cierto que son épocas diferentes, pero ambas tienen como premisa darle una solución al problema de la historia y sus constantes tensiones. Por eso considero muy exacta la afirmación de Luis Salazar: “Es por ello que debe asumirse que la modernidad —y por su puesto los procesos de modernización— es necesariamente conflictiva. Precisamente porque su rasgo característico es ser abierta, no puede sino generar constantemente crisis, vértigos, nostalgias de lo absoluto”.¹⁶ De aquí surgen precisamente las grandes fundamentos para la culminación de toda tragedia social, como remate, un punto final.

¹⁴Sidney Finkestein: *Existencialismo y alienación en la literatura norteamericana*, Instituto Cubano del Libro, La Habana, p. 221.

¹⁵*Teoría política del siglo xx. De la modernidad a la posmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 27.

¹⁶“Modernidad, Política y Democracia”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 1, abril, 1998, p. 74.

Lo que ha fallado es la racionalidad moderna, entre otras cosas, por ciertas simplificaciones, quizás compulsadas por un ansia de dominio y bienestar social, que han sido los grandes remates de la historia, basados en un gran soporte mítico e ilusorio, quizás por un exceso de teleologismo, como si el mundo fuera solo un proceso unidireccional.

Nadie duda de la sinceridad de los grandes ilustrados, de sus consignas y tesis. Sus anhelos de paz, igualdad y fraternidad no se circunscribían solo a una parte ínfima de la República francesa; tampoco la consigna del poder de la mayoría, que era el proletariado de Rusia, era una frase vacía, aunque en la práctica fuera todo el poder... para la burocracia. Pero realmente ocurrió que la razón tuvo un comienzo y no se desarrolló o desplegó. Así ha ocurrido en gran parte de nuestra historia y quizás los motivos hayan sido que los proyectos se han encontrado con tropiezos o caminos que ella —la razón— no pudo vencer, y lo que era una actividad de racionalización de la realidad, se convirtió en un instrumento de ciertas desviaciones de una realidad, tal vez falta de cálculos realistas o por el impulso de reorientar la realidad, sin tener en cuenta su integralidad o sus resistencias estructurales.

Empero, si bien la modernidad ha tenido un carácter abierto, no ha estado exenta de autocrítica o crítica por parte de la misma racionalidad moderna: Marx, Weber, la Escuela de Frankfurt, así lo demuestran. Ellos trataron de realizar una reconstrucción de la racionalidad moderna con nuevos parámetros y fundamentos, algo distanciados de los modelos o códigos establecidos, pero tampoco ninguno estuvo exento de interpretaciones posteriores, deformadas, ni de los límites indiscutibles de sus propias épocas.

En el caso de Marx, sus tesis son teórico-críticas y prácticas del mundo en que vive, y promueve toda su labor para dejar un camino abierto a la esperanza, entendida esta como emancipación humana, donde las propias contradicciones del sistema social imperante provocarían un cambio en la historia —que él denominaba prehistoria—, para entrar en la verdadera historia de la humanidad. Al respecto señala: “La Revolución Comunista es la ruptura más radical con las relaciones de propiedad tradicionales, nada de extraño tiene que en el curso de su desarrollo rompa de la manera más radical con las ideas tradicionales”.¹⁷ Marx había observado el enorme auge civilizador de la racionalidad capitalista en sus comienzos respecto al pasado, así como su capacidad de progreso científico-técnico cuando afirmó que la burguesía “ha sido la primera en demostrar lo que puede realizar la actividad humana, ha creado maravillas muy distintas a las pirámides, a los acueductos romanos y a las catedrales góticas”.¹⁸ No obstante, se da perfectamente cuenta de hasta y hacia donde llegaba la racionalidad burguesa y ve en esto su fin y negación, ya que había concentrado la riqueza en una minoría, en detrimento de la clase trabajadora. El capital no emancipaba, sino que oprimía la sociedad mediante sus mecanismos —plusvalía, mercado, etc.—; él ve la esperanza en la sustitución de ese orden de cosas por un nuevo tipo o ideal de racionalidad a partir de un agente de cambio —el proletariado— que surge del conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Es decir, en su obra hay propuestas para el cambio, a partir de lo que es y debe ser la sociedad para lograr una modernidad más plena y consciente de sus patologías y deformaciones.

¹⁷ *Obras Escogidas*, T. 1, Editorial Progreso, Moscú, 19??, p. 37.

¹⁸ *Ibid.*, p. 22.

Max Weber —a quien muchos consideran el analista del proceso de racionalidad de Occidente— ocupó un lugar importante en todo este proceso de la razón moderna. Es sabido que para dicho sociólogo, el dogmatismo racionalista reposaba en determinados valores con relación a una cierta religiosidad —por ejemplo, calvinismo, protestantismo—. Según Weber, la racionalidad moderna se había especializado en detectar los medios oportunos para conseguir metas —medios, fines—, cuya culminación debe ser la dominación del mundo puesta al servicio de los intereses humanos. Esta racionalidad, concebida también como teológica, es la “aplicación sistemática de la razón para determinar cuáles son los medios más adecuados en la consecución de los fines perseguidos por la acción humana”.¹⁹ Así, el proceso de racionalización libera el espíritu de prejuicios y errores —algo muy positivo en la ilustración—. Sin embargo, este proceso no viene aparejado de un progreso moral porque se revela como algo ilusorio, donde el desencantamiento religioso, unido a una razón en forma de dominio impersonal de la economía, así como de una burocracia, convertiría a la misma en víctima encerrada en una jaula de hierro. De ahí que para Weber el crecimiento de la racionalidad moderna, capitalista, no se traducía en un enriquecimiento cultural y es lo que denominaba pérdida de sentido y libertad. En el primer caso, la fragmentación de discursos de la modernidad trajo una subjetivación de muchos valores y no tiene más sentido que el que cada cual la da —politeísmo—, es decir, tanto como queramos darle; en el segundo, la pérdida de libertad es la expansión de las instituciones —burocracia-dominación— y la economía. Por eso los diversos discursos quedan en manos de los expertos, lo cual indica un empobrecimiento cultural. Los valores y la religiosidad se someten a un poder con relación a los tipos de dominación.

Para afrontar el futuro o el destino se propone una nueva ética de valores y no la transformación del orden existente, y menos una teoría para hacer historia. En el estuche o jaula de hierro sería donde quedaría aprisionado el último hombre afectado por el proceso de la razón ilustrada, ya que esta se había convertido en una falacia. Richard Bernstein señala acertadamente que la conclusión de Weber es que el crecimiento de la *Zweckrationalität* no conduce a la realización concreta de la libertad universal, sino a la creación de una jaula de hierro de racionalidad burocrática de la que no hay modo de escapar.²⁰

Pero los intentos sospechosos continúan ante el desencanto y precisamente la Escuela de Frankfurt se angustia por darle una solución al problema y su rechazo viene dado por una nueva formulación de teoría crítica. Sin embargo, esta no pudo pasar del gran rechazo y de la negatividad al quedarse desamparada por el exceso de negatividades. Esto quizás ellos mismos lo comprendieron y se expresa al final del libro de Herbert Marcuse, *El hombre Unidimensional*, cuando señala: “La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y su futuro: sin sostener ninguna promesa, sin tener ningún éxito, permanece siendo negativa”.²¹

En la obra *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer tratan de mostrar el proceso de destrucción de la Ilustración, pero su objetivo es la crítica

¹⁹Javier Muguerza: “Ética y comunicaciones (Un discurso del pensamiento ético político de Jürgen Habermas)”, en *Teoría de la democracia*, pp. 109-110.

²⁰Richard Bernstein: *Habermas y la modernidad*, Editorial Auris, 1988, p. 13. Este tratamiento se encuentra con más detalles en el libro de Max Weber: *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

²¹Ob. Cit., p. 233.

negativa, quizás en términos de Walter Benjamín: “Es sólo gracias a aquellos sin esperanza que nos es dada la esperanza”.

La teoría crítica partió de la falta de unidad (identidad) de sujeto-objeto, ya que, de concordar, la razón se convierte en instrumento de una realidad “irracional”, deformada y mercantilizada, puesto que con el orden existente el pensamiento se pragmatiza. De ahí que los principales exponentes de la Escuela de Frankfurt lleguen a la conclusión siguiente: “Haber descubierto con igual claridad que el concepto mismo del tal pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales a las que se halla estrechamente ligado, implica ya el germen de la regresión que hoy se verifica por doquier”.²² Ya el proceso de la ilustración —según los frankfurtianos— se había autodestruido al plegarse a la racionalidad dominante de las instituciones y al sistema burgués del mercado y de la masificación cultural. En este sentido, la razón instrumental se había asimilado al poder renunciando a su futura crítica de que “el mito es ya iluminismo, el iluminismo vuelve a convertirse en mitología”.²³ Empero los teóricos frankfurtianos tratan de mostrar una mayor flexibilidad, no son nihilistas, rechazan que no se cumplan las promesas del pasado y, por lo tanto, piden a la ilustración la conciencia del momento regresivo, así como “preparar un concepto positivo, que lo libere de la petrificación en ciego dominio”.²⁴ Pero realmente no pudieron encontrar en toda su trayectoria ese concepto positivo. Al respecto, Habermas señala: “Al enfocar su crítica a la ilustración en términos tan radicales, es el propio proyecto de la ilustración el que queda en peligro”.²⁵ Pero el propio proyecto, al no coincidir con la realidad o, mejor dicho, con su realización, corre más peligro que la crítica que le pudiera hacer el más eminente cientista social.

Tras la negativa a pactar con lo que acaecía en la realidad social, estaba el núcleo orientador de la Escuela de Frankfurt, ya que el pensamiento crítico existiría como negación de todo lo que apareciese en su inmediatez ante la trágica inadecuación o la falta de identidad entre razón y realidad.

Criticaban el racionalismo de la tradición con la esperanza de encontrar un nuevo tipo de racionalidad. Considero que quizás su mayor error no es el que señaló Habermas, de poner en peligro el proyecto de la ilustración, “sino, que al tener una negación tan radical e inflexible, en tratar de no someterse a la realidad irracional” las mismas negaciones no les permitieron vislumbrar una salida, otra opción, o más exactamente, un horizonte algo más claro, la falta de reconciliación con el orden objeto no les permite una estrategia más amplia sobre la base de lo que es el mundo real.

Por eso, como señala Golda Walkman, es la Escuela de la “melancolía y la utopía”: “La condena es a una razón de dominio que se plantea como verdad pero cuya realidad era un ocultamiento de la sin razón y la identidad reconciliable con esa sin razón destructiva, para configurar lo que es, se basaban en la teoría crítica y se quedaron en el sueño de lo que deber ser”.²⁶

²² Marx Horkheimer y Theodor W. Adorno: *Dialéctica del Iluminismo*, Ediciones Sur, S. A., Buenos Aires, 1970, p. 9.

²³ *Ibid.*, p. 12.

²⁴ *Idem.*

²⁵ *El discurso filosófico de la modernidad*, Ob. Cit., p. 143.

²⁶ Golda M. Waldmas: *Melancolía y utopía en la Escuela de Frankfurt II*, material mimeografiado, Biblioteca de la Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de La Habana.

Hasta aquí he tratado de sintetizar lo común dentro de lo diverso en la modernidad, así como sus intentos reconstructivos, planteándose que no se debe renunciar en su totalidad, sino en los aspectos negativos que la historia tiende a arrasar despiadadamente. Los intentos de la modernidad no fueron solo ilusorios sino también realistas, pero de lo que se trata es de analizar nuevos contextos del mundo en que vivimos. Por eso la crítica a lo negativo de la modernidad, debe ser una constante como una de las formas de restauración y más de sus metas y proyectos. La apología que no toma en cuenta sus aspectos dogmáticos contribuye a destruir los grandes ideales de la modernidad. Por eso es cierto lo que señala Richard Bernstein, cuando afirma: “Hablar de la patología de la modernidad y de la realización deformada de la razón de la historia, presupone un estándar normativo para juzgar lo que es patología y deformado”.²⁷ Pienso que en este sentido Marx calibró lo que es patológico y deformado.

La primera alternativa —o intento— de la racionalidad moderna entrando en la Contemporaneidad fue realmente contra los sistemas filosóficos de una tradición racionalista, hermenéutica y de proyecciones sociales. La crítica a los sistemas que más tarde la postmodernidad llamaría metarrelatos, fue una rebelión o, en términos habermasianos, una contrailustración que encerraba una tradición. Es la época de Schopenhauer y, aunque su período cronológicamente no entra en lo contemporáneo, su influencia comienza a finales del siglo XIX o primeros decenios del XX, cuando se plantea la infelicidad del mundo en su irracionalidad, el alzamiento de Kierkegaard como negación a Hegel a través de lo “uno y lo otro”, la angustia; la desesperación y la categoría posibilidad en oposición a lo necesario, es también la rebelión de Nietzsche con su tesis de voluntad de poder, inversión de valores, eterno retorno, amor fati, superhombre, etcétera.

A las teorías globales se oponen narraciones y descripciones de lo incausado, el caos y aquellos aspectos de la vivencia humana existencial, de la vida, irracional. Así, el mundo desprovisto de racionalidad se sometía a prueba sobre aquellos aspectos desconcertantes que la racionalidad moderna había rechazado. Para esta corriente o tendencia, los aspectos globales de los sistemas no tenían sentido o eran fábulas; la consigna de “basta ya”, así como la idea del progreso social se hizo una constante ante un mundo de incertidumbre, como parte del ser individual viviente en su finitud. Al discurso elogioso de la realidad se impuso otro nada elogioso.

Quiero llamar la atención sobre el hecho de que ha habido mucho maniqueísmo en la interpretación del término irracionalismo. No debe confundirse con lo ilógico, ni con lo irreal. Lo que a veces tiene como premisa lo racional se convierte en irracional, a la inversa, y tiene una explicación; además, dentro de la esfera del conocimiento pueden existir irracionalidades, por lo tanto, puede derivarse que, no todo lo que no pertenece a la esfera lógica es cognoscible.

El llamado irracionalismo, parafraseando a Ortega y Gasset, “es en todo caso la contrapartida del espíritu racionalista, el cual es consecuencia de una aptitud imperativa que pretende legislar sobre la realidad, en vez de aceptar la realidad tal como es y de aceptar, por tanto la resistencia que el mundo ofrece a ser entendido como pura racionalidad”.

²⁷Richard Bernstein: *Habermas y la modernidad*, Editorial Madrid, 1986.

Muchos de los autores contemporáneos han intentado ver en estas corrientes una determinada premisa precursora, y otros como comienzo de la postmodernidad. La base de estos planteamientos es la negación a aceptar el progreso social, la crítica a los metarrelatos o teorías en sistemas y un rotundo no a los pronósticos, si bien no se puede hablar del concepto de fragmentación o localismo; también es cierto que los problemas tratados no se vinculan a la totalidad ni a ningún conjunto de relaciones sociales.

Al libre juego de la razón con sus astucias y movimientos —sea teleológica, evolucionista, revolucionaria, funcionalista, etc.— se opone la fuerza de una filosofía que de forma unilateral se centra en el pensamiento y la incertidumbre. El racionalismo se convirtió en el rey universal de la felicidad armoniosa de la realidad, el irracionalismo quiso arrebatárle el trono para reinar en la incertidumbre y la creencia hacia lo existente negativo. Uno era el optimismo en exceso, el otro el pesimismo desconcertante de la realidad.

El problema central de esta alternativa fue pensar que la razón era un problema teórico especulativo y, por lo tanto, irrealizable en la realidad, como un sin sentido. No por gusto el existencialista Kierkegaard, Nietzsche u otros que criticaban el racionalismo, han sido sentados en el banquillo de los acusados por parte de la postmodernidad e, incluso, muchos de ellos son llamados postmodernos (Nietzsche, Heidegger). Gianni Vattimo señala al respecto: “Tomar la crítica heideggeriana del humanismo o el anuncio nietzscheano del nihilismo como momentos positivos para una reconstrucción filosófica, y no tan sólo como síntomas y denuncias de la decadencia”.²⁸ Más adelante señala que ambos son postmodernos, ya que esta tendencia “indica una despedida de la modernidad en la medida en que quiere sustraerse a su lógica de desarrollo y, sobre todo a la idea de la superación crítica en la dirección de un nuevo fundamento”.²⁹

La postmodernidad es algo inconcluso, como tan inconclusas son sus tesis, es un movimiento que comienza y pienso que el debate en torno a ella no debe simplificarse.

El problema no es tan simple, ya que cierta forma de dogmatismo necesariamente no tiene que sustituirse por una novedad o una nueva manera más exacta de pensar, sino que puede ser sustituida por otro dogma, por un absoluto que aunque niegue los fundamentos puede caer en otros fundamentos —y de hecho la postmodernidad es ejemplo— solo que invirtiendo sus postulados por terror a caer en la misma lógica de una supuesta tradición. De ahí que la post evada y piense que términos tales como reconstruir, renacer, retornar, superación, progreso, etc., representan una tradición de las que el mundo de hoy se despide. Por eso se señala “no pueden criticar ese pensamiento en nombre de otro fundamento más verdadero”.³⁰

Toda la crítica a la modernidad tiene su premisa en dos momentos: desconstrucción y oposición. Estos elementos representan una ruptura total sin asimilación, es la crítica de un estadio inferior en el desarrollo de la humanidad donde no puede tener continuidad porque es discontinua y de

²⁸ *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1990, p. 9.

²⁹ *Ibid.*, p. 10.

³⁰ *Ibid.*, p. 12.

seguir lo continuo sería el mismo círculo vicioso porque tendría en sí la misma lógica del desarrollo, por eso tiene que ser la desconstrucción nihilista, como algo intrínseco a la post, en tanto no queda nada ya de lo anterior a que recurrir, el proceso ha sido consumado.

Para la postmodernidad “la modernidad operaba con símbolos y fábulas y por lo tanto es un mundo de la despedida”.³¹ Por ello, la post debe vincularse a lo que es, no como fue, ni como debe ser. De ahí la concepción de no a los pronósticos, no a las determinaciones, no a las metanarraciones y no a la noción de un yo estable, por eso la racionalidad moderna es tratada como un espacio de inversión de términos, así a la descomposición de los grandes relatos se vincula la disolución de los lazos sociales y, por tanto, deben existir los microrrelatos, porque el carácter de disolución está de hecho en la fragmentación que es plural.

Mientras para la modernidad la superación y la novedad son requisitos, para la post solo hacen permanecer al sujeto en los mismos marcos de la racionalidad moderna. ¿Entonces qué queda? La ruptura total, sin tener como base un fundamento sino la pluralidad en un mundo fragmentado.

Lyotard asegura que la condición postmoderna es el estudio de las sociedades más desarrolladas. Expresa el estado de la cultura y que los grandes metadisursos —Dialéctica del espíritu, Hermenéutica del sentido, Emancipación del sujeto razonable o trabajador—, son ciencias que legitiman la modernidad. Por tanto “la sociedad actual parte más de una pragmática de las partículas lingüísticas, heterogeneidad de los elementos o determinismo local”.³² Es decir, a la retórica moderna opone una semántica post y a la unidad de lo diverso la exclusión de elementos, así como a la gran escala de factores, lo local, ya interrogación directa, ya crítica reflexiva o hermenéutica; en cuanto a valores y objetivos, obstaculiza toda recuperación y lo que hace es reproducir el fenómeno.

Realmente la universalidad moderna tuvo muchos elementos de dogmas y justificación a través de una llamada razón universal y precisamente se justificaba como un proceso unitario donde el desarrollo totalitario de los poderosos narraba sus epopeyas, consignas y la justificación de la realidad era universalista. Así las cosas, los grandes ilustrados se divulgaron en gran parte del mundo, pero también bajo el principio de la universalidad se justificó la desigualdad entre los pueblos: “los pueblos más ricos de la tierra tienen tras de sí —y algunos todavía— un pasado colonialista, mientras que los pueblos pobres tiene un pasado colonial”.³³ Muchas cosas se hicieron en nombre de la universalidad, desde el atropellamiento hasta el subdesarrollo —esto independientemente del carácter civilizador universal—. Lo que apunto con esto es que la universalidad ha sido desigual y, precisamente, lo “desigual es fruto de su relación”.

En este caso la post es muy endeble y frágil porque si bien existe la fragmentación, existe también lo normativo universal. Esto no quiere decir desentendernos de las particularidades.

³¹ Ibid., p. 21.

³² Jean Francois Lyotard: *La Condición postmoderna*, Buenos Aires, 1981, p. 10.

³³ Manuel Mates Reyes: “El derecho y la justicia o sobre la particularidad de la universalidad occidental”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XX, No. 1, mayo, 1994.

La postmodernidad sostiene una tesis muy débil, que se expresa en Vattimo cuando señala: “El término postmoderno sigue teniendo un sentido, y este sentido está ligado al hecho de que la sociedad en que vivimos es una sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los medios de comunicación (más media)”.³⁴ Esto es cierto no respecto al término pero sí en cuanto al planteamiento del problema, pero lo más significativo es su simplificación, ya que trae como consecuencia la disolución de los puntos de vista centrales como una explosión y multiplicación de concepciones del mundo. Creo que la post quiere aislarse y dejar a un lado el hecho de que los medios de comunicación imponen modelos, normas, gustos, slogan, no a escala fragmentada, sino a todo el universo: Michael Jackson es norteamericano y se universaliza, los premios Oscar se entregan en los Estados Unidos y todas las personas están a la expectativa de quién lo gana. Se pudieran poner numerosos ejemplos de los principales países más ricos del mundo.

Creo que se ha agudizado más el universalismo que lo fragmentado —y pienso que ello no es bueno—, pues la gran hegemonía cultural y el valor satánico del mercado se expanden por doquier y en este sentido lo “racional” resulta más totalitario e impositivo. Además, y en esto Vattimo tiene razón, el mundo real se convierte en fábula, pero también tiene razón al afirmar que “la sociedad de los medios de comunicación es lo más opuesto a una sociedad más ilustrada, más educada”. Donde radica nuestra discrepancia es en plantear de modo absoluto que el mundo actualmente es fragmentado y con pluralidad de concepciones, pluralidad que considero es el mismo fin de dominación de las instituciones. Se trata de varios puntos de vista, pero que no violentan el estatus de los poderosos y del dominio, pues todo tiene cabida, mientras no se altere. Quisiéramos precisar algunas breves cuestiones y es que si no se acepta la continuidad, el propio término —postmoderno— es muy oscuro, puesto que si se admite que no es continuidad, el mismo concepto —post— tiene el significado de una carga periodizadora, lo cual se contradice con la crítica postmoderna al proceso unitario de la historia, pero, además, si a la acción normativa, funcional y determinista de la modernidad se opone el sentido de la fragmentación —semántica, post historia, esquizofrenia, microrrelato, meta sujeto, etc.— mi pregunta es la siguiente: ¿acaso no son fundamentos? ¿No pudiera reproducir un dogma invertido? Estoy de acuerdo en que estamos en una nueva condición del mundo, pienso que la modernidad no es infalible y que tuvo dogmatismo, errores, que he señalado en la primera parte del trabajo, pero estoy seguro de que hay postmodernos más o menos dogmáticos..., nada escapa a las limitaciones y tengo la sensación de que estamos en presencia de una justificación de lo dado, de la irracionalidad. Si la modernidad utilizó la retórica, la postmodernidad la trata de sustituir por una semántica que implica un ¡basta que ya no hay razón! En este caso se entra en complicidad con una nueva ideología, que es la de la resignación, pero, por supuesto, esto no excluye que no estemos de acuerdo con algunos aspectos de la crítica a la modernidad, aunque realmente lo que tuvo de dogmatismo no puede ser sustituido por otro dogma, incluso mucho más conservador, que representa el momento reaccionario de la época en que vivimos.

³⁴Colectivo de autores: *En torno a la postmodernidad. ¿Una sociedad transparente?*, Editorial Del Hombre, p. 9.

Es algo inevitable para el género humano el rescate de las tareas inconclusas en los proyectos de la modernidad, a las cuales no se puede renunciar, tales como el ideal del mundo, el devenir, el progreso, así como las utopías o proyectos de emancipación humana; creo que la renuncia sería encontrarnos en un callejón sin salida en aras de un inmovilismo.

Reconocemos que la razón no ha podido realizarse y se ha impuesto más la sin razón, pero el hecho de no haberse podido desplegar o realizarse se hace necesario, incluso para dar un sentido a la vida, una filosofía racionalista, la cual debe partir de la perfectibilidad del hombre y tender un puente hacia el progreso. Si, según declara la postmodernidad, ella ha aprendido a vivir con lo efímero, la razón debe tratar de resolver la circunstancia en que puede desarrollarse, tratando de no anticiparse al mundo dogmáticamente, así como plantearse su relación con la irracionalidad, buscando solucionar el viejo dilema de una razón instrumental subordinada a lo que no es racional. Realmente los proyectos modernos no han podido resolver el enigma de lo irracional.

La filosofía no puede seguir pensando en los juegos de palabras —ni retóricas, ni semánticas— de una llamada teoría del pensar, especulativa y divorciada de la realidad, como si el pensamiento fuera un juego de conceptos dirigidos por un arquetipo que se organiza como reproducción de ciertos elementos de una lógica, que por demás no se sabe de dónde se saca. A esto se le puede llamar novela o ciencia ficción, pero nunca filosofía y mucho menos en la época actual. Los filósofos no pueden seguir estigmatizados por las nostalgias de los grandes sistemas filosóficos que ya la humanidad no demanda, puesto que no los necesita para nada, porque la época de esas fábulas —tomo prestado el término de Nietzsche— ya culminó y fue ella precisamente la que condujo al dogma y a cierta aberración de lo científico especulativo. En este nuevo sistema la postmodernidad pudo basarse en la crítica a los sistemas metafísicos y sacar provecho, así como sentirse abanderada de lo novísimo.

Las circunstancias en el mundo actual han cambiado: la ciencia y la técnica crecen incesantemente, el mercado es lo predominante y lo determinante, tanto en lo material como cultural, sus valores de uso materiales se han extendido a la esfera espiritual; se imponen normas, gustos, creencias; la industrialización invade cada vez más los dominios de la vida humana; estamos en la época de la industria cultural y del comercio, cuando los medios masivos de comunicación y la informática han alcanzado un nivel nunca antes visto en la historia de la humanidad.

Empero, el desarrollo científico y tecnológico alcanzado no ha estado acompañado de cierto nivel de desajenación humana. Incluso, y a pesar del fuerte predominio del mercado en la vida cultural de la sociedad, la enajenación tiende a crecer. Por otra parte, las alternativas que existieron se desarrollaron a partir de los mismos moldes de la sociedad que se alteraba y el nuevo tipo de racionalidad que se propugnaba llegó a convertirse en una sin razón.

La modernidad tuvo sus dogmas al tratar de actuar desde una racionalidad, sin tener en cuenta la sin razón en que esta se enmarcaba, quizás algo al margen de los sujetos sociales, ya que la razón debe trascender hacia lo externo. Se confunde mucho la razón del poder con el poder de la razón, es algo que ha tenido una dosis de dominio. Creo que la realidad social ha sido más deudora de la razón que la propia razón. La premisa

para el triunfo de lo que hoy llamamos razón solo aparece a partir de la emancipación humana.

Si se renuncia a la idea de progreso hay que asumir la idea de estabilidad. Si se busca una alternativa a la modernidad, pues creo debe ser renovada, no puede ser a partir de los conceptos simplificadores de la postmodernidad.

La modernidad siempre fue el mayor crítico de la razón; todas sus historias fueron llevadas a una profunda contrailustración, pues una buena parte de sus pensadores acentuaron la filosofía de la sospecha y siempre fue incansable en la vigilia a las constantes amenazas de la alienación y fue desconfiada ante su propio optimismo.

¿Cuáles serán entonces los presupuestos que debemos desarrollar y crear para un nuevo enfoque de la razón?

1º La articulación de los nuevos fenómenos y procesos de la realidad en que vivimos para desarrollar teorías racionales que puedan imponerse a la realidad acorde con la existencia de esta.

Hay que cambiar conceptos y definiciones que ya no encajan en el momento actual, se trata de una ruptura con todas las proyecciones míticas, porque de lo contrario la ilusión formaría parte de la subjetividad humana. Se trata de un examen crítico y superador, de reconstrucción y nuevos paradigmas; no es el fin de la historia, sino el fin de la metafísica y del pensamiento especulativo que piensa que solo con categorías y leyes que pueden conocer y descubrir la realidad y guiarla hacia un rumbo que siempre es el fin preconcebido del filósofo o el sociólogo.

2º El desarrollo de la subjetividad humana debe ir acompañado de la falta de coincidencia entre razón e ilusión, puesto que estos son términos antagónicos; forjarse las grandes ilusiones ha sido siempre una constante —según Freud— debido al fallo de la razón en el sujeto, es decir, no ha funcionado y ante la incertidumbre la esperanza viene a ocupar su lugar.

El pensamiento social no puede ni debe subordinarse a nada. Solo se tiene que deber a su fuerza crítica, no puede subordinarse a ningún tipo de dominación, aunque sí pueda apoyarlo, etc., pero si se subordina pierde su fuerza crítica y se convierte en una forja de mitologías en función del dominio, es así como crearle una gran fábula que justifique un determinado establishment. Por supuesto, el vínculo con la dominación solo se justifica si es para bien de la mayoría y se ejerce contra una minoría.

3º La filosofía debe pensar y estudiar más lo inmediato que lo mediato, debe ajustarse a lo específico en su entorno social y cultural; un ideal del ser humano para el futuro es válido, pero lo cotidiano se vive en el presente, muy a diario en el sujeto. La filosofía debe ser más integrativa, más plural.

Si somos marxistas consecuentes, debemos enriquecernos con lo mejor del acervo cultural de la historia y la contemporaneidad; no creer que Marx lo ha descubierto todo, ni mucho menos que no haya tenido falsas apreciaciones de la realidad. En definitiva, él ofrece un método, una guía para la acción y desde su desaparición física han surgido nuevos elementos del modo de producción capitalista y, aunque se mantenga su esencia, han surgido nuevas formas en su manifestación y cierto equilibrio en sus relaciones sociales.

4º Uno de los problemas centrales que debe ser estudiado es la falta de coincidencia entre el progreso de la racionalidad científica y técnica, y el de la ética, así como el de la racionalidad de los sujetos pensantes de la cultura y la sociedad. ¿Cuáles son sus límites? ¿Hasta dónde se puede llegar? ¿Dónde el mundo tecnológico pone en crisis la subjetividad?

Si bien la razón se encuentra debilitada, creo que sigue siendo nuestra única opción, a pesar de sus límites; su triunfo es el de más larga espera, precisamente porque se vincula al momento de la emancipación.

El gran mérito histórico del marxismo no es tanto la interpretación del mundo como el de ser la única teoría que se plantea el problema de la emancipación humana y en esto reside precisamente la clave central del pensamiento filosófico marxista en la actualidad. Por eso siempre hemos afirmado que no es el mundo el que debe integrarse al marxismo, sino todo lo contrario: que el marxismo debe insertarse en las coordenadas de este mundo, en un proceso de asimilación y superación; es decir, tomar lo positivo y superarlo, desarrollarlo. En este sentido debemos entender la tesis de Gramsci de que el marxismo se basta a sí mismo.

Globalización y hegemonía. Fundamentos teóricos y prácticos de la filosofía política actual

El actual proceso de globalización o mundialización como algo inevitable, y el cual se pretende encaminar o encauzar por políticas neoliberales, no es solo un fenómeno económico, es también una expansión de la dominación, la cual amenaza los mejores valores de la cultura humana, los aportes éticos y hasta intenta satanizar la subjetividad de los sujetos sociales. Es en este sentido que pudiera tener validez la famosa sentencia de Max Weber ante esta universalidad dominadora, me refiero a la famosa “jaula de hierro en que quedaría atrapado el último hombre de nuestra civilización”.

Se pudiera afirmar que la tesis marxista de la enajenación tiene mucho más vigencia que en los tiempos de Marx, ya que se trata de un fenómeno no solo de la esfera productiva y de la circulación de mercancías, sino que se refuerza mucho más por medio del enorme papel que desempeña la ideología a través de las grandes instituciones culturales, de símbolos o imágenes que se imponen a todo el universal, o, parafraseando a T. Adorno y M. Horkheimer, “la industria cultural se convierte en un negocio de ideología”, es decir, “el hombre paga el acrecentamiento de su poder con el extrañamiento de aquello sobre lo cual lo ejercitan”.³⁵

Nunca antes la ciencia, la cultura y la ideología habían estado tan al servicio de la dominación. El mercado ha acrecentado sus valores de uso en la esfera espiritual, impone normas, gustos, etc. Prevalece una industrialización que invade más los dominios de la vida humana, no solo en valores de uso material, sino en la conciencia de muchos sujetos, lo que agudiza ya la histórica contradicción entre el progreso científico-técnico y el moral. Estamos en una época de acrecentamiento de la industria cultural y de conciencia, donde los medios de comunicación masiva y la informática han alcanzado un nivel de diseminación nunca antes visto en la historia de la humanidad, pero estos medios, al servicio de las sociedades con todo lo

³⁵ Ob. Cit., p. 22.

que poseen de positivo, presentan al mismo tiempo un lado muy tenebroso y es su incesante utilización para ejercer el control y dominio de la mente humana, así como una pérdida de identidad y perspectiva, todo ello unido a un proceso de desilustración que profundiza el ya histórico proceso de enajenación postulado por Marx en su época.

Se pretende inculcar a través de estos medios que los ciudadanos manifiesten una apatía cívica circulada por la industria cultural (¿por qué no monopolio cultural transnacional?) y la política en detrimento de un sujeto educado culturalmente, con una participación activa como base de una verdadera democracia.

La utilización de la ciencia y la tecnología —en el sentido negativo— crea una especie de corporativismo, donde la compleja especialización y coordinación profundiza un abismo entre la mayoría de los sujetos y la minoría que domina (tecnocracia política). Es en este sentido, que nunca antes la política se había tecnificado tanto, ni la técnica se había politizado al nivel que hoy conocemos.

Una aclaración ineludible es que la globalización es tan necesaria a la humanidad, como fue el surgimiento de las naciones o estados nacionales, que vino para quedarse y desarrollarse. Incluso se plantea que si se aspira a otro mundo o modelo, este necesariamente tendrá que ser globalizado. Al respecto, lo que planteamos es una globalización que no sea unipolar, sino diversa, plural y no solo para metrópolis o naciones desarrolladas, sino menos dominadora y más democrática.

Otro problema que se presenta en este universo alterado es que el neoliberalismo ha llevado a su máxima expresión un pensamiento único, donde, aparentemente, se pierden las metas en aras de un solo punto de referencia. Ello es producto de la hegemonía unilateral que trata de dejar a la humanidad sin opciones, al dictaminar un nuevo rumbo sin oposiciones. De ahí que la totalidad aparezca dispersada en aras de una centralización de los puntos de vista de la dominación, por lo cual el fin de estas ideologías es en aras de una sola ideología.

Si bien reconocemos que siempre ha existido la tendencia a un pensamiento único, aunque su universalización ha sido a partir de los paradigmas de las revoluciones inglesa y francesa, quiero señalar que todo pensamiento único ha sido, por esencia, excluyente. Todo poder político ha tenido como base este pensamiento y el mismo ha aparecido como el de la razón y la justicia, y el paradigma de toda realización. Sin embargo, la sustitución de una forma de pensamiento por otra ha estado encabezada por objetivos que pueden ser valorados progresivos o no, de acuerdo con las tareas históricas que se quieran realizar.

Con la internacionalización de las relaciones sociales, viene aparejado un pensamiento único. Lo que ocurre es que el problema no es si es único, sino si es viable o inviable, ya que este siempre ha existido. Thalía Fung apunta con toda razón: "...la unipolaridad tiende a la preeminencia en el pensar de la justificación de dicho hecho; [...] mientras exista la unipolaridad, su sistema organizativo e ideológico buscaría devenir no solo paradigma sino su paulatina extensión mundial".³⁶

³⁶ Ponencia presentada al evento internacional anual del Centro de Estudios de Europa, 1999.

En la actualidad el pensamiento único neoliberal presenta al mercado como panacea y centro rector de todo lo real existente; así las cosas, la relación oferta-demanda y la espontaneidad irracional de la misma, se colocan en el centro de todo quehacer humano, como una especie de esfera autónoma. Según este tipo de pensamiento, el mercado ya no es solo esfera de eficiencia, sino asume el sentido de la justicia, es decir, sus leyes dictaminan qué es democrático y no democrático. Por lo tanto, se nos presenta como una esfera autónoma que pretende contrarrestar la política o, mejor dicho, ya no es necesario un pensamiento político de bienestar social, inversiones sociales, etc., por cuanto la esfera autónoma del mercado con su eficiencia resuelve todo. Esto, por supuesto, es una falacia, pues el mercado siempre se ha desarrollado en un marco político-jurídico; además, la racionalidad económica es parcial —la del mercado—; no es la economía, sino los individuos los que deciden qué es racional.

Solo en un pensamiento crítico —que en mi opinión debe ser teórico, práctico y ético— es donde debe residir la función de la filosofía política actual. En el plano teórico es necesario ubicarnos en las nuevas coordenadas en que nos desenvolvemos, de que las cosas ya no son tan textuales como antes pensábamos y que para nuestras aspiraciones el exceso de triunfalismo o una política ultraizquierdista sería catastrófica.

Siempre he partido de la divisa leninista del “análisis concreto de situaciones concretas”. Fijémonos que el marxismo es un hecho histórico concreto y las situaciones prácticas poseen mucho más riqueza que cualquier teoría en un contexto determinado. No por gusto las herramientas epistemológicas son más eficientes para el pasado que para el presente y futuro, entre otras, por las limitaciones epocales, además de que no ha aflorado toda la diversidad de elementos constitutivos de la totalidad.

En el mundo teórico actual se exige creación y no dogmas. El marxismo no puede estar ajeno a esta situación, ya que si no es creativo desaparece como teoría emancipadora. La primera pregunta no es qué aportó —cosa importantísima—, sino qué debe seguir aportando. ¿Es el sujeto de cambio la clase obrera o es un sujeto inmovilizado? ¿Por qué no atender más el problema del poder que a la toma del poder? ¿Cuáles con los retos marxistas ante la incapacidad de la burguesía de obtener más plusvalía y su apelación a la especulación en detrimento del capital productivo? ¿Por qué no incorporar aportes de algunos teóricos no marxistas al marxismo, como hicieron Marx, Engels, Lenin, sin caer en el eclecticismo? Todo parece indicar que el futuro socialismo no tendrá las mismas regularidades y dictámenes para todos, sino que será más diverso, plural y globalizado; por lo menos la praxis en los momentos actuales demuestra esto, como son los casos de China, Vietnam, Cuba.

El marxismo no puede desenvolverse en conceptos estáticos, ni finalistas; pienso que se debe fundamentar teóricamente una concepción de filosofía política que priorice y/o incluya la libertad, la justicia y la moral ciudadana, para lo cual tiene muchos elementos prácticos para realizarla.

Un pensamiento crítico y autocrítico debe ser no solo teórico, sino práctico transformador; de ahí que en el orden práctico trate de crear una conciencia negativa y de propuesta que busque una vía de canalización o especie de realización de la razón, es decir, ¿cómo insertar la participación de los dominados en el actual proceso de globalización neoliberal? Pensamos que solo una crítica transformadora de unidad y no dispersa pudiera lograr

dicho objetivo; esto, por supuesto, sin renunciar a la pluralidad y la diferencia, siempre y cuando no sea para reforzar la centralización de la dominación.

Quisiera precisar algunas cuestiones sobre el problema de un pensamiento crítico para que no se vaya a interpretar que esta es la solución del problema y que el mundo de la razón solo tiene sentido si esta puede penetrar y transformar la realidad. Todos conocemos que está de moda la ética kantiana e, incluso, desde pensamientos diversos como es el caso de Jurgen Habermas y John Rawls, entre otros.

Sin embargo, la razón práctica de Kant (la figura cumbre de la Ilustración) intenta eliminar los límites de la razón pura y, en la práctica, la liberación del hombre a través de la ley moral deviene como una ruptura con los límites que impone la vida teórica. Pienso que una concepción de razón práctica entendida esta como ámbito y circulación de las ideas, así como actividad de ejercicio o actuación de los sujetos, no negaría la tesis de Marx de práctica como actividad transformadora, por lo tanto, debemos ver una relación muy estrecha entre circulación de ideas y actividad transformadora de los sujetos sociales. Un fundamento que debemos tomar en cuenta —y en esto Marx fue mucho más allá que Kant— es la ruptura o aniquilamiento de las resistencias estructurales de la realidad para el triunfo definitivo de las ideas de la razón. Es decir, una praxis para transformar necesita de ideas que circulen siempre y cuando sea para volatizar aquella realidad que instrumentaliza las ideas; de lo contrario se seguirá en el eterno dilema de lo que promete la razón y lo que no puede realizar.

Voy a referirme a un aspecto muy polémico y que quizás no pueda resolver, pero, al menos, plantearemos el problema y es que partiendo del principio de que en una verdadera relación de sujetos sociales, entendidos estos como participativos con capacidad y opinión crítica, donde los problemas sean de interés general, con una opinión pública no tanto de cantidad como de calidad, se hace necesaria la acción comunicativa, en lo que concuerdo con Habermas; por lo tanto, es imprescindible retomar un enfoque comunicativo no al estilo de condiciones ideales o neocontractual (Rawls); pienso que la relación sujeto-objeto debe partir de la relación sujeto-sujeto, es decir, complementarse en el marco de la intersubjetividad o interacción entre individuos; esto puede resumirse en que quien es objeto de mi comunicación e interacción en medios, fines y otros, es un sujeto que participa conmigo. Ni él es mi objeto ni yo el suyo, sino que ambos interactuamos hacia un objeto, con un fin determinado. Como vemos, esta relación no excluye el objeto, sino que lo enriquece; por supuesto, el error de Habermas es que excluye el objeto (por lo menos en teoría) y solo entiende relaciones intersubjetivas.

No obstante, el mundo actual no tiene las condiciones ideales para este diálogo; prácticamente lo que existe es lo monológico, ya que el diálogo actual es dicisionista y se impone con carácter dominante en el mundo globalizado neoliberal.

Lo que apunto es a una acción comunicativa en las condiciones actuales de los afectados, que debe ser plural, sin exclusiones, siempre crítica y no de adaptación, a partir de una ética comunicativa de entendimiento; de lo contrario, todo intento de diálogo no sería factible en el estado actual de cosas, porque solo dialogarían los que dominan, y estos, por supuesto, lo impondrán a los dominados; lo que existe actualmente es una acción comunicativa dominadora de las grandes urbes capitalistas.

La acción comunicativa que excluye la dominación como una de las fórmulas de las relaciones intersubjetivas sujeto-sujeto, podría evitar el diálogo impuesto; esta pretensión es factible, porque ya no es una clase que busca la liberación a toda la sociedad, sino en la actualidad mediata le corresponde luchar en la concepción de todos los afectados dominados, empleados, técnicos, intelectuales, obreros, etc.; el capitalismo corporativista actual atenta no solo contra los pobres, sino contra toda la clase media en general, pequeños y medianos propietarios. El fenómeno de la enajenación ya no es solo privativo de los obreros en la esfera productiva, como apunté en una parte del trabajo, sino de toda la sociedad laboral. Es necesario disponer de condiciones ideales, pero sobre la base de una cierta dosis de objetividad donde primen los mismos intereses y las afectaciones. No obstante, una verdadera comunicación debe basarse en la identidad de intereses, no todos pueden conversar, ya que la supervivencia del que afecta es sobre la base de los afectados, además habrían interlocutores que utilizarían a otros como objetos para sus propios fines.

Un momento necesario en esta exposición es la llamada salida ética ante los problemas del mundo de hoy, en la cual la encargada de realizar esto es la filosofía. Pienso que es un tema interesante, siempre y cuando no se reduzca la filosofía solo a la eticidad. Aunque estamos de acuerdo en que la ética representa una fuerza en el desarrollo humano, también hay que plantearse el tipo de ética que necesitamos, y más importante que esto resulta cómo formar valores en circunstancias difíciles.

Para una salida ética se necesita una conformación estructural y funcional, tanto de participación en los modelos creados, como en una normatividad teórica; es decir, los voceros deben ser sujetos activos y no propiciar una ética impuesta como un sistema de creencias impulsadas; la ética ha de ser formada ante la realidad de los sujetos con un sentido crítico. De lo contrario, sería forjar ciertas místicas o ilusiones.

La palabra ética, al igual que democracia, ha sido utilizada por diversas tendencias o corrientes; con esto apunto a que se habla mucho y se aplica poco; no por gusto se observa en el mundo contemporáneo, y muy principalmente en Estados Unidos, España y otros países, que la actual filosofía política tiene una gran carga de ética desde perspectivas y posiciones que convergen y se diferencian en cuanto a estilos o determinados métodos, pero todos poseen el mismo sentido más bien "reformista", que revolucionario (Ética dialógica, justicia liberal, comunitarista, utilitarista, liberalismo, etc.). Sin embargo, resulta necesaria una ética-crítica, no solo de cuestionamiento, sino de transformación. Muchas de estas filosofías políticas, con una fuerte carga de ética y de filosofía moral en sus planteos, parten de condiciones ideales cuando el mundo no tiene actualmente tales condiciones ideales de diálogo comunicativo, distributivo; por el contrario, la acción comunicativa es más fonológica que dialógica, cuya distribución se concentra en unas cuantas transnacionales, y la universalización es de particulares o de unos cuantos, al resto de la humanidad.

Por eso la propuesta es ¿qué ética necesitamos? Una definición aproximada sería la de buscar formas de cómo aplicarla, pero para realizarla es necesario tener en cuenta que vivimos en un mundo donde los medios de comunicación masiva, vinculados como parte inseparable a los mecanismos de mercado, tienden más a desilustrar. En este sentido la sali-

da ética es equivalente a una nueva ética y no necesariamente la transmisión de ciertas virtudes o valores éticos que se repiten de generaciones a generaciones (sin ser nihilista), y no buscar la buena vida sin tener en cuenta la mala vida social que genera un acérrimo individualismo. Con esto señalamos el carácter elitista de la ética y la democracia que ha padecido la humanidad. En la actualidad, en ese mundo, el futuro socialismo tiene que tener obligatoriamente una salida ética —entre otras— que dé sentido a partir de una ética cívica, que para ser democrática tiene que ser de masas, y que conlleve a una legitimación moral, puesto que todo sistema económico necesita un espíritu moral, el cual debe vincularse a determinado sistema político. El espíritu moral se basa en la relación teoría y práctica donde se espera que la filosofía como “guardiana de la razón” sea capaz de conservar y mantener despierto un determinado sentido de humanidad.

El gran problema de la ética y de la democracia es la no identidad o separación entre pensar y actuar, en que la racionalidad medios-fines (cumbre suprema de la racionalidad) siempre ha escapado a sus propuestas.

Es en este sentido que no puede haber separación entre ética y razón (algo no muy tratado en la filosofía), por eso debe entenderse a la ética como la encargada de fundamentar un punto de vista moral que nos permita establecer normas para el ámbito práctico y que desempeñe un papel tanto ilustrador como normativo de lo que es el bien y el mal, ya que estos conceptos son muy cambiables y manipuladores.

La salida ética solo puede tener éxito sobre la base de un carácter transcendental (Apel) o universal (Habermas) a partir de un concepto de razón intersubjetivamente válido, tanto para el ámbito del conocimiento como para la actuación y el decidir humano; de esta forma, el tema de la ética debe insertarse junto con la filosofía al tema de la racionalidad (guardiana de la razón y de las aptitudes y comportamientos humanos). En este caso la razón en ética debe ser un predicado que puede aplicarse a las personas y a sus manifestaciones, por cuanto la ética en este mundo es más de un uso público y esto no excluye lo normativo.

Este es un tema complejo y es una aspiración del espíritu humano; su semilla de crecimiento —lamentablemente— es florecer ante las grandes crisis y tragedias sociales. Nuestra aspiración está en su realización, por eso la ética debe ser un talante crítico y de su público donde nada ni nadie pueda sustraerse a la misma. Si la Ilustración del siglo XVIII planteaba a la razón como piedra de toque de todo lo existente como medio de ilustrar a través de la educación y de someter todo ante el foro de la razón, la vida demuestra que esto es mucho más complejo, pues razón y realidad no pueden estar separadas. Pero queda lo fundamental y es destruir las resistencias estructurales e instrumentales de la realidad (mercado-poder-unipolarismo, etc.), esto significa romper los mecanismos que instrumentalizan la razón; la mayor dificultad no es la proclamación de las cosas, sino su realización; se pueden proclamar grandes valores, estar todos de acuerdo y no cumplirse los mismos. Es este el gran dilema humano y el papel que le debe corresponder a la filosofía política actual. No obstante queda por decir que quizás el hecho de no tener una salida clara ante el mundo al que nos enfrentamos no significa adaptación, por el momento,

no tengo por qué aceptar un mundo, aunque no encuentre una alternativa; no bastaría solo asumir tener un gran rechazo.

Pero lo más importante es que las grandes soluciones siempre salen y afloran de las grandes crisis.

Uno de los grandes problemas del Tercer Mundo, término que no me agrada mucho porque todos vivimos en un solo mundo, es que los países subdesarrollados, principalmente sus teóricos (izquierda y derecha), no han elaborado una concepción de filosofía política, ni mucho menos de la ciencia política acorde con nuestras estructuras, tradiciones, cultura, etc. De ahí el gran esfuerzo del Grupo de Ciencia Política (GCP) de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana de promover y realizar una ciencia política tercermundista desde el sur.³⁷ Esto, por supuesto, sin renunciar a las conquistas teóricas de la universidad y a los aportes de autores del mundo desarrollado. No se trata de una xenofobia o nihilismo, sino de enmarcarnos en nuestras realidades, de lo que se trata es de no copiar al pie de la letra otros paradigmas que nada tienen que ver con nuestras condiciones iniciales y emergentes, es decir, nuestras realidades.

No obstante, esta tarea tiene que ser asumida por los propios teóricos y políticos tercermundistas, ya que los politólogos de las grandes potencias, difícilmente puedan abstraer sus teorías del mundo en que viven, así que nada de extraño tiene que nosotros pensemos en problemas políticos, de acuerdo con las complejidades del mundo en que vivimos, aunque, repito, sin renunciar a los aportes de la cultura universalista, es decir, insertarnos dentro de ese mundo, acorde con nuestras especificidades.

En resumen, política y dominación, así como la antinomia de la razón del poder y el poder de la razón, adquieren una gran significación y actualidad en estos momentos, si se tiene en cuenta la presente etapa de globalización neoliberal que marca el final de siglo xx y los comienzos del xxi. Nos encontramos inmersos en un problema que ha padecido la historia de la humanidad y que adquiere una forma evidente en los actuales procesos políticos, donde se expresa la dominación con el carácter de la legitimidad. Ya no se trata del estado natural con su estructura de poderes (Hobbes, Locke, Montesquieu, etc.) resultado de una teoría del contrato social que se nos decía legitimaba pueblos y naciones, ni las famosas tesis paliativas del estado de bienestar social (Keynes, Habermas), que intentaban garantizar algunas conquistas sociales mínimas.

Consideramos que la forma de dominación actual se nos aparece con un grado mayor de refinamiento, dado que las nuevas ramas del saber (telemática, tecnologías de punta en procesos productivos, etc.) hacen que el poder político alcance una mayor dominación, mucho más eficiente que las cárceles, la policía y los servicios secretos. La dominación se extiende incesantemente a la esfera de la cultura, la ciencia y la técnica, y así el dominio de la razón del poder se expande a todos los confines del universo. En este sentido, al llamado universalismo ético-político (propio de la Ilustración del siglo xviii) se le opone una ética dominadora mucho más refinada y encubierta, a través de símbolos, imágenes, etc., en la cual el poder dominador “educa” más que reprime violentamente. Los grandes

³⁷ Grupo dirigido por la Dra. Thalía Fung Riverón, adscrito al Departamento de Filosofía-Especialidad, Universidad de La Habana.

ideales del sujeto liberal (si es que alguna vez existieron) se sustituyen progresivamente por un sujeto acrítico, desmemoriado, débil. La razón de dominio aparece como racionalidad social y se intenta que el poder de la razón se despoje de su capacidad emancipadora.

En este sentido, la política como arte o ciencia de la dirección de la totalidad social es mucho más tecnócrata y actúa sobre conciencias que permitan un tipo de comportamiento acorde con la razón de dominio.



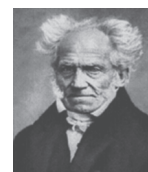
Notas biográficas

.....



Arthur Schopenhauer (1788-1860)

Arturo Schopenhauer nació el 22 de febrero de 1788 en Danzig (actual Gdańsk, Polonia) y estudió en las universidades de Gotinga, Berlín y Jena. Se instaló en Frankfurt del Main, donde llevó una vida solitaria y se volcó en el estudio de los sistemas filosóficos del budismo y del hinduismo, y en general del misticismo. También estuvo influenciado por las ideas del teólogo dominico, místico y filósofo ecléctico alemán Maestro Eckhart, del teósofo y místico alemán Jakob Boehme y de los eruditos del renacimiento y de la Ilustración. A partir de estas influencias producirá una obra filosófica original que se caracterizará no solo por una concepción atea y pesimista, sino también por la maestría literaria en el manejo de la lengua alemana.



La filosofía de Schopenhauer comienza por oponerse al idealismo alemán, específicamente al encarnado por el pensamiento de Hegel, que planteaba una esencia espiritualizada de la realidad. Para ello Schopenhauer comienza realizando una lectura de la filosofía kantiana, acepta la consideración de los límites del conocimiento humano relativos al mundo fenoménico (el mundo como representación), pero difiere en la concepción de la “cosa en sí” incognoscible. El universo fenoménico, que es el tejido espacio-temporal de la realidad, Schopenhauer lo equipara con el Maya de la filosofía hindú, tejido que vela la esencia de la realidad, que no es espíritu ni “cosa en sí”, sino pura voluntad de vida.

De este modo la concepción de la voluntad como “naturaleza” o sustancia última, no exenta de resonancias metafísicas, se opone al esquema ilustrado del hombre guiado por el principio de racionalidad. La inteligencia humana tiene un valor instrumental, como guía de la voluntad, tanto de la universal como de la individual. El hombre se engaña al invertir la relación de subordinación y considerar al deseo como

· previamente racionalizado y elegido. Se manifiesta entonces
· una forma de determinismo teleológico de la voluntad pri-
· mordial que siempre persigue como fin último la supervi-
· vencia biológica de la especie. De esta forma el supuesto
· “irracionalismo” de la filosofía de Schopenhauer no es más
· que una ampliación del principio de racionalidad que da ca-
· bida a la vida como motor de la existencia.

· De las consideraciones precedentes se sigue la necesidad de
· poner bajo sospecha el supuesto pesimismo que caracteri-
· zaría una filosofía semejante. Para Schopenhauer, en efecto,
· la tragedia de la vida surge de la naturaleza de la voluntad,
· que incita al individuo sin cesar hacia la consecución de metas
· sucesivas, ninguna de las cuales puede proporcionar satis-
· facción permanente a la actividad infinita de la fuerza de la
· vida o voluntad. Así, la voluntad lleva a la persona al dolor,
· remedio al sufrimiento y a la muerte; a un ciclo sin fin de
· nacimiento, muerte y renacimiento, y la actividad de la volun-
· tad solo puede ser llevada a un fin a través de una actitud de
· renuncia, en la que la razón gobierne la voluntad hasta el punto
· que cese de esforzarse. Famoso por su misoginia, aplicó sus
· ideas al considerar los principios que constituyen el funda-
· mento de la actividad sexual humana, defendiendo que los
· individuos se unen no por las sensaciones del amor senti-
· mental, sino por los impulsos irracionales de la voluntad. No
· obstante, en la filosofía de Schopenhauer la superación de la
· hegemonía de la voluntad se lleva a cabo mediante una am-
· pliación del criterio de racionalidad, independientemente de
· la renuncia final mediante el ejercicio de la ascesis mística.

· La obra de Arturo Schopenhauer fue de las primeras en pro-
· poner y realizar un diálogo fecundo con el Oriente. Mediante
· su indagación de los impulsos o deseos inconcientes se an-
· ticipó al descubrimiento del psicoanálisis de Freud, y por la
· magnitud de su influencia en autores de la talla de Nietzsche,
· Bergson o Wittgenstein, por solo mencionar algunos, amerita
· una necesaria relectura desde la contemporaneidad.

· Entre sus obras principales se encuentran *Sobre la cuádruple*
· *raíz del principio de razón suficiente* (1813), *Sobre la visión y*
· *los colores* (1816), *El mundo como voluntad y representación*
· (1819), *Sobre la voluntad en la naturaleza* (1836), *Los dos*
· *problemas fundamentales de la Ética* (1841) y *Parerga y para-*
· *lipómena* (1851).

Soren Kierkegaard (1813–1855)



· Soren Kierkegaard nació en Copenhague, fue estudiante de
· teología en su ciudad natal y de filosofía en Berlín con
· Schelling entre 1841 y 1842. Escritor polemista, de existen-
· cia agónica y controvertida, es hoy día considerado como
· uno de los fundadores o anticipadores de la filosofía
· existencial. La vigencia de su figura y de su pensamiento es,
· en todo caso, mucho mayor de lo que fue en su propia épo-

ca. El pensamiento de Kierkegaard, siempre estrechamente vinculado a sus experiencias vitales, es, en efecto, en gran medida un pensamiento anticipador de los temas de nuestro tiempo.

Kierkegaard polemiza continuamente contra las pretensiones a la vez sistemáticas y racionalistas de aquella filosofía que se le aparece como la negación pura y simple de todo lo existencial: la filosofía de Hegel. Contra el sistema, afirma la distinción, la separación, el abismo. Contra la razón, la existencia. Contra la continuidad, la ruptura. Contra la tranquilidad, la desazón, la angustia. La identificación del ser con el pensar, la definición por puras esencias son lo superficial, lo engañoso, lo inconsistente frente al carácter pleno, concreto y subjetivo radical de la existencia humana, que es siempre no solo objeto, sino especialmente sujeto de la filosofía. La abstracción que la filosofía presenta en su universalidad y objetividad como la imagen de la realidad suprema, no es más que la parte periférica de la existencia humana, la cual no consiste en el conocer sino en el existir.

El hombre sabe que su ser es existir y sabe, además, que este existir es temor y temblor, desesperación y angustia. El hombre sabe que vive en el pecado y que su ser es el pecado. Sabe, en suma, que está suspendido continuamente en la nada. Sabe todo esto, pero se lo oculta a sí mismo porque pretende llevar una vida racional y objetiva. Semejante aspiración no es, según Kierkegaard, una manifestación del fondo de la existencia; por el contrario, es una manifestación del horror que siente esta existencia hacia su propio vacío. Para llenar este vacío el hombre se oculta. Pretende ignorar que el existir no puede reducirse a ninguna esencia, que la verdad radica en la subjetividad. El hombre aparece ante Kierkegaard como algo muy diferente a un ente de razón, una naturaleza que piensa. El hombre, una vez más, es un "existente" y, en rigor, "este existente".

Como ente singular, que no puede ser comprendido ni explicado mediante la lógica hegeliana, el hombre intenta definir su lugar en el mundo. Al enfrentarse al problema de la relación, siempre conflictiva, con este mundo, el hombre debe encararse con el problema de la elección entre posibilidades que se manifiestan equivalentes, con lo cual la necesidad de elegir se vuelve paradójica. Al no poder realizar la elección, el hombre se sitúa, según Kierkegaard, en un "punto cero", y la reacción existencial consistirá entonces en el sentimiento de la angustia. Al ser este sentimiento la derivación de una imposibilidad, la angustia queda vinculada intrínsecamente al problema de la nada constitutiva de la existencia.

En el *Tratado de la desesperación* Kierkegaard aborda la otra relación, la del hombre singular consigo mismo. En esta cuestión el yo se enfrenta a la posibilidad de ser "sí mismo" o de ser "otro". Ante la imposibilidad de realizar ninguna de las posibilidades antes mencionadas, el yo queda embargado por el sentimiento de la desesperación, cuyo origen, al igual que

la angustia, pone de manifiesto lo paradójico o absurdo de la existencia humana, en este caso de su dimensión subjetiva. Queda así preparado el terreno para la superación de este absurdo mediante la personalísima concepción kierkegaardiana de la fe.

Entre sus obras principales se encuentran *Sobre el concepto de la ironía en constante referencia a Sócrates* (1841), *Notas concluyentes no científicas* (1846), *O lo uno o lo otro* (2 vols., 1843), *Estadios en el camino de la vida* (1845), *Temor y temblor* (1843), *El concepto de la angustia* (1844), *La enfermedad mortal* (1849), *Migajas filosóficas* (1844), *La repetición* (1843), entre otras.

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900)



El osado gesto con que Friedrich Nietzsche interpela la herencia valorativa y el universo interpretativo de la cultura occidental lo convierten en una de las referencias más recurrentes en el pensamiento del siglo xx. En gran medida fenomenólogos, existencialistas, pos-estructuralistas y pos-modernos se reconocen deudores del filósofo, filólogo y poeta germano. Una demanda acentuada no solo por la rudeza y claridad de sus afirmaciones y su habitual rompimiento con todo convencionalismo, sino también por el inusual carácter autobiográfico de su obra, las polémicas circunstancias del uso, modificación y tergiversación de sus textos, y las circunstancias históricas en que estas se han dado. Primero en boga en la cultura germana de principios de siglo, luego condenado por décadas después de haber sido monopolizado indiscriminadamente por el régimen nazi y, finalmente, a finales de los años 50, rehabilitado por revolucionarios pensadores italianos y franceses.

Su pensamiento está inserto en una coyuntura de crisis de los ideales de progreso y racionalidad ilustrada, de fallecimiento de los grandes sistemas filosóficos, de pérdida de dominio de la religión cristiana y de sus valores³⁸ y de proliferación de mecanicismos y científicismos. Entre aforismos, alusiones a los textos de las grandes religiones y parábolas Nietzsche transita de sus iniciales labores filológicas de estudio e interpretación de la antigüedad clásica griega a una labor *genealógica* que pretende develar las raíces del pensamiento occidental y sus manifestaciones y consecuencias en el ámbito decimonónico. En función de su visión del presente como resultado de un proceso de desvalorización de la vida, del hombre y de su existencia favorecido por el plato-

³⁸Principal síntoma de la sociedad burguesa contemporánea que Nietzsche concibe como nihilismo, una de sus más conocidas teorías.

nismo y el cristianismo, Nietzsche aporta una original interpretación a la corriente vitalista alemana.³⁹

Friedrich Wilhelm Nietzsche nació en Röcken, Prusia, el 15 de octubre de 1844. Hijo de un pastor protestante quedó huérfano a temprana edad, por lo que fue educado bajo la tutela de su madre y su hermana. En consecuencia, la polémica sobre la religión así como su relación con las mujeres marcará su obra de por vida. Formado primero en el humanismo de la célebre Schulpforta, desarrolló su educación universitaria en Filología Clásica entre las Universidades de Bonn y Leipzig. La brillantez con que el joven Nietzsche se proyectó le mereció la invitación a ocupar el cargo de Profesor de Filología Clásica de la Universidad de Basilea, donde desarrolla casi toda su labor académica. La Universidad de Leipzig, por su parte, le concedió el grado de Doctor por sus publicaciones. Años después su precaria salud le llevaría a abandonar la academia e inicia un extenso periplo por el sur de Europa, período en que aparece la mayoría de sus obras. Con el resquebrajamiento final de su salud pasará los últimos diez años de vida internado en asilos y al cuidado de su madre y hermana. Es en esta coyuntura en que su obra, inicialmente foco de fuertes polémicas y reacciones adversas en el ámbito académico, y por demás poco conocida más allá de sus muros, comienza a ser ampliamente difundida y cobra fama incluso en el gran público no especializado. Nietzsche solo alcanzaría a conocer del éxito de sus teorías a finales de la década de los 80, cuando sus obras eran estudiadas en la Universidad de Copenhague. Fallece el 25 de agosto de 1900 en Weimar.

Algunos de los libros del profesor de Basilea son reconocidos hoy como clásicos de las letras germanas. La extensa bibliografía fruto de su pluma ha sido objeto de varias clasificaciones según el alcance de su pensamiento. De manera sintética sus intereses transitan desde la llamada metafísica de artista en que sus obras están marcadas por el influjo de Schopenhauer y Wagner, pasando por un acercamiento de polémico diálogo con el ideal científico ilustrado, hasta desembocar en la consolidación de su teoría, erigida en neologismos que, sin dejar de beber de sus especulaciones anteriores, expresan una originalísima propuesta. Entre sus obras destacan *El origen de la tragedia* (1872), *Humano demasiado humano* (1878), *La gaya ciencia* (1882), *Así habló Zaratustra* (1883-1892), *La genealogía de la moral* (1887) y la póstuma *Ecce Homo* (1908).

De altos tonos vitalistas, en Nietzsche la filosofía deja de ser una adquisición intelectual y se convierte en una visión de acuerdo a la cual el hombre debe vivir. La filosofía construye

³⁹ Sin llegar a ser un movimiento propiamente dicho se refiere a la concordancia de un grupo de filósofos que tratan de recuperar el problema de la existencia, de la vida y de sus fundamentos como eje de la especulación filosófica. Entre estos pensadores se encuentran A. Schopenhauer, W. Dilthey y G. Simmel.

nuestra existencia, ese es según el pensador germano su principio originario, un principio que podemos reconocer en el equilibrio entre vida y logos propio del pensamiento de la Grecia presocrática. En este sentido se explican las grandes tesis nietzscheanas, en particular el enigmático proyecto de superación del nihilismo que es el superhombre nietzscheano.

Según su visión, la modernidad a fines del siglo XIX ha hecho valer su revolucionario proyecto, pero el hombre que le asume y le vive no lo logra, no ha evolucionado, sigue siendo un ser dependiente. Las aspiraciones de dominio del universo le deberían llevar a asumir la responsabilidad de su existencia, donde la vida no necesite justificación externa a ella, donde sea valiosa *per se*, sin embargo, el hombre se sigue aferrando a discursos exógenos legitimadores, oficialistas y determinantes. El hombre moderno, por su cobardía, ha decidido cambiar de asidero, como preso de su miedo ha mudado la institución eclesiástica por la científica, y el discurso teológico y metafísico por el científico, a ese hombre Nietzsche le ha llamado el *último hombre*. El último hombre es el “pero” de todo y de todos en tanto busca el significado de la existencia en la verdad. Ella le valoriza, le eleva. Su contraparte es el superhombre, proyecto nietzscheano de superación del nihilismo *que designa un tipo de óptima constitución en contraste con los hombres modernos*, aquel que asume la vida tal cual es y de ella lo aprecia todo y en todo se reconoce sin negarse ni reprimirse. Es el que supera la angustia de la finitud, que se posesiona de la vida con sentido dionisiaco y trasciende el *principium individuationis*, que se adjudica la transmutación y crea sus propios valores desde su experiencia vital, pero, sobre todo, es el hombre que asume el eterno retorno.

El eterno retorno muy lejos está de reproducir la doctrina de los antiguos. Esta polémica noción nietzscheana, en ocasiones entendida desde la metafísica, se proyecta más desde la dimensión ética del pensador germano. Expresada en esencia como asimilación de los errores fundamentales, asimilación de las pasiones, importancia infinita de nuestro saber, de nuestro errar, de nuestros hábitos y modos de vivir para todo lo venidero. Ese sentido inmanentista de su moral que demanda hacer lo deseado pero aceptando las consecuencias de nuestros actos lleva a Max Scheler a afirmar que su ateísmo era el “ateísmo postulativo de la seriedad y de la responsabilidad”⁴⁰ pues lo realmente importante de su exposición es que no puede ni debe existir Dios, metafísica o ciencia en tanto chivo expiatorio de la responsabilidad individual que termine por justificar y legitimar nuestra existencia.

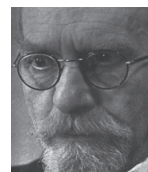
Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, obra que presentamos en esta antología, fue escrita por Nietzsche hacia 1873 pero no ve la luz hasta muchos años después, cuando es recogida en el Volumen X de las obras editadas por F. Koegel. La posición escéptica que en este texto asume

⁴⁰ *La idea del hombre y la historia*, 1926.

Nietzsche frente a la teoría del lenguaje y a la teoría tradicional del conocimiento lo llevan a cuestionarse el concepto fundamental de verdad. Desde el comienzo del texto queda explícitamente planteada su pretensión: evidenciar la inútil propensión humana a buscar la verdad como algo pre-existente y, por extensión, invalidar la fe de la metafísica en la utilización del concepto como expresión de correspondencia con la realidad.

Edmund Husserl (1859-1938)

Edmund Husserl nació el 8 de abril de 1859 en Prossnitz (actual Prostějov, localidad morava que entonces se encontraba bajo soberanía del Imperio Austriaco y que en la actualidad pertenece a la República Checa). Cursó sus estudios superiores (de física, matemáticas, astronomía y filosofía) en las universidades de Leipzig, Berlín y Viena. Doctorado en Filosofía en 1882 por este último centro (con una tesis que versó sobre el cálculo de variaciones); durante su período de formación fue discípulo de los matemáticos Leopold Kronecker y Karl Weierstrass. Pasó a ser ayudante de este en 1883, año en el que también conoció al filósofo y psicólogo Franz Brentano, del que adoptó el concepto de “intencionalidad”. Comenzó entonces a desarrollar un gran interés por la base psicológica de las matemáticas y, tras ser nombrado en 1887 profesor en la Universidad de Halle, escribió su primer libro: *Filosofía de la aritmética* (1891).



Uno de los tópicos de la filosofía de Husserl es su aceptación del principio de Brentano de la intencionalidad de conciencia. Brentano había definido la intencionalidad como la principal característica de los fenómenos psíquicos, consistente en que cada fenómeno mental, cada acto psicológico tiene un contenido que está dirigido hacia un objeto, el objeto intencional. La intencionalidad es así la propiedad fundamental para distinguir los fenómenos psíquicos de los físicos, pues estos últimos carecen totalmente de intencionalidad.

Tanto en su tesis doctoral titulada “Sobre el concepto del número”, como en su primer libro, *Filosofía de la aritmética*, Husserl utiliza como herramienta la psicología descriptiva de Brentano, por lo que ha sido acusado en sostener una postura psicologista. No obstante, tiempo después, en su obra maestra *Investigaciones lógicas*, rechaza toda forma de psicologismo. En efecto, Husserl examina en esta obra las relaciones entre la lógica y la psicología. Partiendo de la consideración de la psicología como una ciencia de hechos, llega a la conclusión de que al hacer depender la lógica de la psicología no haríamos más que hacer de la lógica un repertorio de generalidades empíricas sin la exactitud propia de los principios lógicos.

Posteriormente Husserl realizará algunos descubrimientos claves que lo llevarán a afirmar que para un estudio de la conciencia es necesario distinguir entre el acto de conciencia o *noesis*, y los fenómenos a los que se dirige o *noema*. El conocimiento de las esencias solo sería posible eliminando o poniendo “entre paréntesis” todas las suposiciones o prejuicios respecto al mundo exterior. Siguiendo a los escépticos Husserl llamó a este método *epojé* o reducción fenomenológica método cuyo cometido consistía en hacer de la filosofía una ciencia estricta. La investigación de Husserl, una vez incorporados los nuevos conceptos, se centrará en las estructuras ideales y esenciales de la conciencia. Al introducir la reducción fenomenológica lo que queda es el puro ego trascendental, en oposición al puro ego empírico. La fenomenología trascendental de Husserl consistirá precisamente en el estudio de las estructuras esenciales de la conciencia pura. Esta línea de investigación fenomenológica inaugurada por Husserl tendrá una influencia vasta y profunda en el pensamiento contemporáneo, pudiéndose rastrear sus huellas en autores de la talla de Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, José Ortega y Gasset, Max Scheller, entre otros.

Dentro de la vasta producción bibliográfica husserliana pueden destacarse *Filosofía de la aritmética* (1891), *Investigaciones lógicas* (2 vols., 1900-1901), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913) y *Meditaciones cartesianas* (1931).

Henri Louis Bergson (1859-1941)



Henry Bergson es con toda probabilidad el pensador francés más relevante de su tiempo. El vitalismo espiritualista del galo, roseado por un vigoroso misticismo, destaca entre las numerosas reacciones que a principios del siglo xx genera la preponderancia del positivismo y el materialismo mecanicista en el escenario occidental. Su pensamiento gravita en torno a dos problemas fundamentales que aparecen estrechamente relacionados: la noción de intuición, específicamente la intuición de la duración, y la crítica a la reducción del hombre a la naturaleza que impera en las positivistas interpretaciones del evolucionismo. En defensa de la menospreciada dimensión *espiritual* del hombre, su pensamiento se convierte en un punto de convergencia en que son invocadas la herencia teórica del espiritualismo francés de Main de Biran y Ravisson, y el evolucionismo anglosajón de Herbert Spencer.

Hijo de una joven irlandesa y un polaco de origen judío, Henri Louis Bergson nace en Auteuil, Francia, en 1859. Estudia filosofía en la Escuela Normal Superior y desde muy joven se vincula a la docencia en numerosos liceos franceses. Durante estos años Bergson se familiariza con las obras de muchos de los autores determinantes en la elaboración de sus teorías. En 1889 obtiene el doctorado con dos tesis: “Quid

Aristóteles de loco senserit” y “Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia”. En estos años publica algunas de sus obras más impactantes: *Materia y memoria* (1896), *La risa* (1900) y *La evolución creadora* (1907). La fama que le ganó su trabajo le facilita obtener una cátedra en el célebre *Collège de France*. Durante la I Guerra Mundial Bergson ocupa diversos cargos diplomáticos en representación de la República Francesa, lo que le proporciona una excelente oportunidad para la difusión de sus teorías, llegando a impartir conferencias en distinguidas universidades norteamericanas. En 1914 pasa a formar parte de la Academia Francesa y es reconocido con el Premio Nobel de Literatura de 1928. Fallece en 1941 durante la ocupación de Francia por la Alemania nazi. Bergson, que se había acercado en los últimos años de vida al cristianismo, no concretó su conversión por compartir el lóbrego destino que se anunciaba para el pueblo judío. Otras obras suyas de notable impacto son *Duración y simultaneidad* (1922) y *Las fuentes de la moral y la religión* (1932).

A partir de novedosos conceptos metafísicos, Bergson se propone superar el carácter racional y teleológico con que se ha entendido la teoría evolutiva, reconsiderando su sentido último como un proceso ciego e irracional en el que la energía vital es derrochada sin fin alguno en todas direcciones. De ello deriva su afirmación de que el hombre tal como existe hoy —al igual que todos los organismos vivos— es solo el fruto de una de las infinitas posibilidades en las que podía haber desembocado el proceso evolutivo y no un fin lógico previamente planificado por la naturaleza, pues esta, ni es racional ni actúa regida por patrones. Este proceder irracional, afirma el autor, estará marcado por el desinterés, por el cual el *élan vital* —principio metafísico que recuerda de alguna manera la *voluntad* de Schopenhauer o la *voluntad de poder* de Nietzsche—, se manifiesta pródigamente, sin lugar a privilegios.

La tentativa de reinterpretación de los datos científicos desemboca en un tema recurrente en la obra bergsoniana: el problema del estatus que debía ocupar la filosofía en un mundo en el que impera el discurso científico como valor legitimador. En pos de demostrar que la filosofía podía tener una objetividad similar a la de las ciencias positivistas, con un marcado rigor y precisión, solo que de otra naturaleza —dada por la aceptación de la variabilidad, de lo múltiple—, Bergson escribe ensayos como *Introducción a la Metafísica* (1903).

Magistral intento de renovación metafísica y de un estilo y claridad inusual, *Introducción...* parte de la distinción de dos fuentes de conocimiento: la inteligencia y la intuición; y la incapacidad de la primera de ellas —altamente valorada en la cultura occidental, en detrimento de la segunda—, para explicar los fenómenos vitales. Según Bergson el carácter dinámico de la realidad imposibilita que el intelecto, determinado por establecer tablas mentales y por depender de representaciones, logre captarla en su esencia. “Hay una realidad exterior y, sin embargo, dada inmediatamente a

nuestro espíritu. [...] Esa realidad es movilidad”, la vía por la que se nos da inmediatamente la realidad, enfatiza, es por la *intuición*.

La *intuición* bergsoniana, resultado evolutivo de los instintos, procede en el sentido de la vida y se expresa como superación de la razón discursiva. Entendida como conciencia inmediata, Bergson la convierte en un método que se propone determinar las condiciones por las cuales podemos considerar la veracidad de los problemas. Con ello busca superar la dependencia del símbolo a la que se atienen tanto las ciencias como la metafísica. Estas afirmaciones conducen a una ruptura que se da en esta nueva manera de fundamentar la metafísica en la intuición y, por extensión, como el medio por el cual se desarrolla la filosofía, pues la dimensión espiritual y los fenómenos vitales escapan al dominio del discurso racional típicamente distanciador.

Desde esta formulación de la *intuición* se vuelve sobre la compleja noción de *duración* (tiempo irracional que busca superar la abstracción y la insensibilidad a las diferencias cualitativas del tiempo matemático). De igual manera la *intuición* abre el camino a la diferenciación de naturalezas entre pasado y presente, engendrada en la base de una concepción de la memoria que, en clara oposición a la manera en que la psicología y gran parte de la tradición filosófica le ha concebido, establece un movimiento inverso del recuerdo a la percepción. Todos estos tópicos fueron muy discutidos en la academia. La propia noción de *duración*, en especial la *intuición de la duración*, se torna sumamente polémica.

Con Bergson la posición tensa que genera el tema metafísico para el siglo **xxi** parece relajarse, no antojándose ya del todo ajena. Dotar a la ciencia de la dimensión metafísica que carece y no suplantarse la una por la otra es intención clave de la filosofía del pensador francés. Como ha apuntado Gilles Deleuze: “Continuar hoy a Bergson es, por ejemplo, constituir una imagen metafísica del pensamiento que corresponda con los nuevos planos, relaciones, saltos, dinamismos descubiertos por una biología molecular del cerebro: nuevos encadenamientos y reencadenamientos en el pensamiento”.⁴¹

Max Scheler (1874–1928)



Notorio pensador germano vinculado al movimiento fenomenológico de principios del siglo **xx**, a quien se le reconoce por su extensa labor en el campo de la axiología y el desarrollo de la antropología filosófica. Las más variadas reflexiones de Scheler emanan desde una *sui generis* interpretación del funcionamiento de las interrelaciones que se dan entre los sistemas de valores que rigen *la vida del espíritu* y la oposición que se evidencia entre nuestra vida y nuestro pensamiento.

⁴¹ “Un retorno a Bergson”, en *¿Inactualidad del bergsonismo?*

Su preocupación ética rebasa el plano teórico y supone el trato de problemas contemporáneos en los que se hace notar su influencia, llegando a disímiles ambientes a través de una obra que incluye escritos sobre la guerra, filosofía de la religión y gnoseología. Son notables también sus aportes a la sociología, particularmente en lo que se ha dado a conocer como *sociología del conocimiento o del saber*.

Max Scheler nace en Munich el 22 de agosto de 1874. A partir de 1894 estudia filosofía en su ciudad natal y asiste a clases de medicina. Continúa los estudios de filosofía y sociología en Berlín donde recibe clases de Dilthey y Simmel. Finalmente realiza su doctorado en Jena bajo la tutoría de Eucken, ejerciendo en dicha universidad como profesor no titular hasta 1906. En esos años se pone en contacto con la fenomenología de Husserl y poco tiempo después, mientras ejerce en la Universidad de Munich, encabeza un grupo de fenomenólogos que han quedado prendados de las *Investigaciones Lógicas*. Durante unos años Scheler abandona la academia y no vuelve hasta comenzado 1919 cuando acepta la cátedra de Filosofía de la Universidad de Colonia, ejerciendo simultáneamente como director del Instituto de Investigaciones Sociológicas. En esta época ya es reconocido por su estilo de oratoria y por la capacidad de cautivar a su audiencia por varias horas. Scheler permanece en Colonia hasta 1928 pues abandona su cátedra para ocupar la cátedra homónima de la Universidad de Frankfurt am Main. Poco después de arribar a dicha ciudad fallece repentinamente.

Inicialmente centrado en problemas éticos, lógicos y metodológicos que llegan a convertirse en una constante en toda su labor filosófica, Scheler publica obras como *Contribución a la determinación de las relaciones entre los principios lógicos y éticos* (1899) y *El método trascendental y el método psicológico* (1900). Con el acercamiento al pensamiento de Husserl sus intereses se vuelcan en un intento de aplicar la fenomenología a los problemas éticos. La filosofía fenomenológica, fundamentada en la persecución de los hechos fuera de todos los preconceptos y de todas las teorías, responde al marcado interés de Scheler en el desarrollo de una axiología que demostrara la objetividad y universalidad de los valores. Su trabajo desencadenó desde este momento una extensa obra dedicada al estudio de la naturaleza del valor en su diferencia con el ser, idea que supone la irreductibilidad de ambos conceptos. Mientras las cosas son, apunta Scheler, los juicios valen, es decir, se caracterizan por ser un estado de derecho en tanto poder fundado en una existencia objetiva. El perfeccionamiento de estas teorías le llevaría a superar la fenomenología de la consciencia de Husserl, elaborando toda una fenomenología emocional que concibe desde el a priori de los valores y su jerarquía hasta el intento de develar la trama que explica la capacidad de aprensión intuitiva y no racional de los valores-esencias que posee la *persona*. Todo este entramado le llevará a la reafirmación de la dimensión emocional, afectiva y preconceptual del conocimiento. Frutos

de esta época son sus obras *El resentimiento en la moral* (1912), *El formalismo de la ética y la ética material de los valores* (1913-1916) y *De la inversión de los valores* (1919).

En la década del 20 el problema que concentra por más tiempo la atención de Scheler es el intento de superar las concepciones antropológicas reducidas a ontologías del hombre. En esta época afirma:

...los problemas que el hombre se plantea acerca de sí mismo han alcanzado en la actualidad el máximo punto que registra la historia por nosotros conocida. En el momento en que el hombre se ha confesado que tiene menos que nunca un conocimiento riguroso de lo que es, sin que le espante ninguna respuesta posible a esta cuestión, parece haberse alojado en él un nuevo denuedo de veracidad.; el denuedo de plantearse este problema esencial de un modo nuevo, sin sujeción consciente —o sólo a medias o a cuartas partes consciente— a una tradición teológica, filosófica y científica, como era usual hasta aquí; el denuedo de desenvolver una nueva forma de la conciencia y de la intuición de sí mismo, aprovechando a la vez los ricos tesoros de saber especializado, que han labrado las distintas ciencias del hombre.⁴²

La búsqueda de una disciplina que trate de llegar al hombre en tanto totalidad se da, precisamente, en el reconocimiento de esta pluralidad de fragmentadas visiones, cada una de ellas respondiendo a intereses específicos y por tanto condicionadas en sí mismas. Las ideas primordiales de esta pesquisa quedan recogidas en su texto de 1928 *El puesto del hombre en el cosmos*, considerada como una de las obras que marcan el viraje de las ya tradicionales concepciones modernas de la antropología, hasta ahora mayormente vinculadas a las ciencias humanas y biológicas. Esta obra es considerada pieza clave en el surgimiento de la antropología filosófica contemporánea, disciplina que muy pronto quedaría asentada en universidades germanas y del resto del mundo. Scheler inaugura así una tradición antropológica en Alemania en la que se insertan pensadores como Erich Rothacker (1888-1965), Helmuth Plessner (1892-1985) y Arnold Gehlen (1904-1976).

De sus obras dedicadas al problema del hombre presentamos *La idea del hombre y la historia*, que junto a la antes mencionada *El puesto del hombre en el cosmos* y *El porvenir del hombre*, constituyen la triada de obras más importantes en lo que respecta al tema. La intención de Scheler con *La idea del hombre...*, originalmente un artículo del año 1926, es precisamente ocuparse de *la historia de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo* y los temas antropológicos que conlleva tal preocupación; para ello pretende repasar los modelos ideales

⁴² *El puesto del hombre en el cosmos*, 1928.

de la esencia del hombre que conviven —desde su visión— en la cultura occidental de su época. Partiendo de cinco modelos fundamentales de la idea del hombre muestra las maneras de concebir la historia que encarnan cada uno de estos modelos y las correspondencias que se dan entre ellos.

Ernst Cassirer (1874-1945)

Ernst Cassirer, filósofo y pedagogo alemán, nació en Breslau (hoy Wrocław, Polonia) y se formó en las universidades de Berlín, Leipzig, Munich, Heidelberg y Marburgo. Fue profesor de filosofía en la universidad de Hamburgo desde 1919 y allí enseñó hasta que fue expulsado en 1933 cuando Adolf Hitler llegó al poder. Enseñó después en las Universidades de Oxford y Goteborg antes de ser profesor emérito en la Universidad de Yale en 1941, para pasar luego a la Universidad de Columbia en 1944.



El pensamiento de Cassirer puede enmarcarse dentro de la dirección neokantiana de la escuela de Marburgo. No obstante, en virtud de la amplitud de sus intereses puede considerarse que ensanchó los horizontes de esta escuela. Su filiación a la corriente antes mencionada se manifestó en la orientación epistemológica de su investigación, así como en su análisis histórico del problema del conocimiento en la época moderna. Cassirer defiende lo que llama la gran tradición del idealismo, desde Platón hasta Kant, pasando por Descartes y Leibniz. Investiga los diversos modos de conceptualización propios de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu, pero no desde una jerarquía platónico-aristotélica, sino desde el supuesto de una estructura funcional de estos.

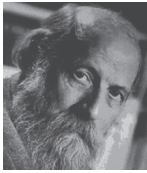
Los conceptos utilizados por la ciencia no son ni “reales” ni puras formalidades vacías; son conceptos funcionales articulados en series no jerarquizadas. Estos instrumentos conceptuales, que no son ni realidades ni ficciones, poseen la objetividad de las referencias y garantizan la posibilidad de concebir los modos de conceptualización como elementos formales universales, acorde a los supuestos de la filosofía trascendental kantiana. Todo ello se advierte en los estudios realizados por Cassirer sobre la filosofía de las formas simbólicas, a partir de diversos estudios históricos. Al incluir en su análisis los universos del mito, la religión y el lenguaje, Cassirer transforma la “crítica de la razón pura” en una crítica de la cultura.

De esta manera, la filosofía de Cassirer concibe al hombre como un animal simbólico (*homo simbolicus*) e incluye los diversos modos de conocimiento como formas del simbolizar. Quedan puestas aquí en un primer plano las cuestiones relativas al signo y la significación, y en sentido general el problema mismo del lenguaje. A partir de estas consideraciones

· fundamenta una antropología filosófica e implementa una
· explicación del problema relativo al origen de la función
· simbólica.

· Entre sus obras principales se encuentran *El problema del*
· *conocimiento* (4 vols., 1953, 1956, 1957, 1948), *Filosofía de las*
· *formas simbólicas* (3 vols., 1923, 1925, 1929), *Mito y lenguaje*
· (1925), *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* (1927),
· *Filosofía de la Ilustración* (1932), *Las ciencias de la cultura* (1942)
· y *Antropología filosófica* (1945).

Martin Buber (1878–1965)



· Figura eminente del mundo hebreo, escritor, teólogo y uno
· de los pensadores más sugerentes de las corrientes
· existencialistas del siglo xx. Su filosofía del diálogo, teoría
· por la que es célebre en Occidente, se ha reconocido mayor-
· mente dentro del marco del existencialismo religioso.⁴³ De
· gran influencia para el movimiento nacionalista judío, su la-
· bor sobrepasa el mero marco teórico y se imbrica en un
· activismo político que se define, a grandes rasgos, en la as-
· piración de colaboración y diálogo entre árabes y judíos por
· la formación de un estado binacional.

· Martin (Mordechai) Buber nació en Viena el 8 de febrero de
· 1879. Fue educado bajo la tutela de su abuelo Salomón Buber,
· quien fuera un reconocido hebraísta y respetada autoridad
· de la Haskalá, el Iluminismo judaico. Buber captó desde la
· adolescencia el espíritu renovador de este movimiento que
· significó la entrada del judaísmo a la vida moderna, abonado
· con una educación multilingüe que le permitió dominar cin-
· co idiomas: alemán, yidis, francés, hebreo y polaco. Estudió
· filosofía y arte en universidades de Viena, Leipzig, Zürich y
· Berlín; en esta última defendió su doctorado en 1904. De
· estudiante se unió a la *Organización Sionista* fundada por
· Theodor Herzl pero muy pronto se separó de la política ofi-
· cial del sionismo para adoptar un enfoque más cultural del
· mismo. Posteriormente fundó el periódico *Der jude* y la edi-
· tora *Jüdischer Verlag*, cuyas publicaciones encaminaron el mo-
· vimiento nacionalista judaico en Europa Central. Para 1923
· la Universidad de Frankfurt am Main le nombra Profesor de
· Historia de la Religión y Ética Judaica y posteriormente de His-
· toria de las Religiones. En 1933 bajo presión nazi renunció a
· sus puestos y en 1938 abandonó definitivamente Alemania.
· En Palestina asumió la cátedra de Filosofía Social de la Uni-
· versidad Hebrea de Jerusalén —de la que ya había sido nom-
· brado titular desde 1935— y laboró también en la formación
· de profesionales para la educación, fundando y dirigiendo
· en sus primeros años el Instituto Israelí para la Educación de

· ⁴³Un aparte difuso del existencialismo en el que suele incluirse también
· al francés Gabriel Marcel.

Adultos. Como parte de su labor para la reconciliación entre árabes y judíos dirigió la asociación *Ichud* (en hebreo Unión). En la última etapa de su vida se dedicó a asesorar en los kibutzim hasta la fecha de su fallecimiento el 13 de junio de 1965, a los 87 años de edad.

En la filosofía de Buber confluyen las raíces de las enseñanzas y el misticismo de la tradición jasídica moderna,⁴⁴ el novel pensamiento de sus profesores Wilhelm Dilthey y Georg Simmel, la filosofía kantiana y las teorías de los decimonónicos Soren Kierkegaard y Friedrich Nietzsche. De una extensa labor teórica dentro del ámbito propiamente filosófico, su legado incluye además innumerables artículos, conferencias y ensayos dedicados a la situación política surgida con la creación de Israel y el contexto de efervescencia nacionalista que le precede. Otros textos suyos de gran valor son los dedicados a las historias de la tradición hebrea, particularmente las referidas al jasidismo, contando con obras de exquisita factura como *Los cuentos de Rabi Nachman* (1907), *Sobre el judaísmo* (1923) y *La fe profética* (1950). En el ámbito teológico destaca su traducción de la *Biblia* judía que comenzó en 1925 junto a Franz Rosenzweig y que tras la muerte de este último en 1929 continuó solo, hasta su terminación en Jerusalén en 1961.

El núcleo del pensamiento de Buber se encuentra en su obra filosófica emblemática *Yo y Tú* (1923), donde define esencialmente los fundamentos de la filosofía del diálogo. Esta teoría tiene su origen en la manera en que se da la doble actitud del hombre frente al mundo, expresadas en los pares de conceptos *Yo-Ello* y *Yo-Tú* (*palabras primordiales* que no tienen sentido sino como parejas que indican las relaciones del hombre dadas en tanto tensiones duales). La pareja de conceptos *Yo-Ello* refleja las relaciones utilitarias del hombre con los objetos, el mundo pertenece a este par de términos en cuanto experiencia. La pareja *Yo-Tú*, por su parte, concibe al Tú como algo que se presenta de manera extraordinaria y que, aconteciendo de forma espontánea, no se puede generar intencionalmente. La única posibilidad de acceder al ser, indica Buber, es precisamente en la identificación con el otro que se da en la relación *Yo-Tú*. En la inmanencia de estas relaciones es que se concibe el mundo, un mundo que se construye en tres esferas: la de nuestra vida con la naturaleza, la esfera de la vida con los hombres y la de la comunicación con las formas inteligibles. En las tres esferas se manifiesta sutilmente el Tú eterno o Tú trascendente, forma en que queda expresada la dimensión teológica de su teoría. Con esta interpretación del ser trascendente Buber niega la teología tradicional por la cual Dios queda resumido a un Ello del que se habla. El Tú eterno viene, además, a suplir la

⁴⁴ Movimiento que se gestó desde el interior de la fe hebrea en Europa Central y que fue iniciado por Israel ben Eliécer de Mesbitsch (Ba'al Schem Tov), a mediados del siglo XVIII.

· deficiencia de la relación con el Tú singular: su finitud, el
· hecho de estar condenado a volver nuevamente al mundo
· del Ello. Para Buber ambas relaciones (Yo-Ello y Yo-Tú)
· son imprescindibles. El problema que el pensador austriaco
· reconoce en su contemporaneidad está dado, entonces, por
· la preponderancia de la relación Yo-Ello en los vínculos
· humanos, en los que el otro es utilizado como un medio y
· no concebido como fin. La necesidad de superar esta difi-
· cultad será la base de su imperativo ético y la relación ver-
· dadera interhumana, la que se establece en el Yo-Tú, su
· aspiración máxima.

· Expresión de esta filosofía del diálogo es el desarrollo de su
· teoría antropológica. Sus ideas al respecto quedan resumi-
· das en el libro *¿Qué es el hombre?* (1942), fruto de un curso
· del verano de 1938. Obra en la cual, tras repasar los modelos
· más significativos del problema antropológico en la Historia
· de la Filosofía, centra sus esfuerzos en develar las deficien-
· cias que impiden a las disciplinas filosóficas y científicas
· abarcar al hombre en su totalidad. La naciente antropología
· filosófica tampoco escapa a sus observaciones. Buber en-
· tiende que al igual que los intentos anteriores de develar la
· totalidad de lo humano, la antropología filosófica convierte
· al hombre en un objeto de estudio: "...porque la posibilidad
· de su trabajo intelectual propio descansa en su objetivación,
· en su deshumanización".⁴⁵ El motivo que mueve su reflexión
· es tratar de superar estas reducciones en aras de alcanzar
· un conocimiento *completo* del hombre que incluye más allá
· de lo pensado y de lo dicho lo vivido, más allá de lo histó-
· rico lo ahistórico, más allá de lo científico lo metafísico,
· superando así todo distanciamiento y oposición del hombre
· al hombre.

Martin Heidegger (1889-1976)



· Martin Heidegger nació el 26 de septiembre de 1889 en
· Messkirch (Baden, actual estado de Baden-Württemberg).
· Cursó estudios superiores de teología y de filosofía en la
· Universidad de Friburgo, donde se doctoró en 1914, siendo
· alumno de Heinrich Rickert y de Edmund Husserl, el fundador
· de la fenomenología. En 1916 comenzó su carrera docente
· en la misma Universidad. Posteriormente pasó a la
· Universidad de Marburgo, en la que permaneció hasta 1928.
· Ese año se convirtió, igualmente, en profesor titular de
· filosofía en la Universidad de Friburgo. Tras el ascenso al
· poder en Alemania de Adolf Hitler en 1933, Heidegger fue
· nombrado rector de la Universidad. No obstante, el progresivo
· deterioro de sus relaciones con las autoridades alemanas (se
· negó a que en el recinto universitario se realizara propaganda

· ⁴⁵ *¿Qué es el hombre?*, 1942.

antisemita) culminó con su dimisión al frente del rectorado en 1934. Pudo continuar sus enseñanzas, aunque estas fueron en parte censuradas, hasta 1944. En 1945, tras finalizar la II Guerra Mundial, Heidegger tuvo que enfrentar las sospechas relativas a la afinidad con el nacionalsocialismo que manifestara en 1933. Por ello, hasta 1951 no fue restablecido en su puesto docente, en el que permaneció hasta 1958.

El pensamiento de Heidegger recibió una poderosa influencia de fuentes disímiles: los pre-socráticos, Nietzsche, Meister Eckhart, Kierkegaard y Husserl. En su obra más importante e influyente, *Ser y tiempo*, Heidegger despliega una indagación encaminada a develar lo que él considera la cuestión filosófica esencial: el problema del ser. La pregunta por el ser lleva directamente a la interrogación por el ser específico del hombre. Esta pregunta, de clara orientación existencialista, se realiza desde la fenomenología en cuanto método de indagación, pues Heidegger se encuentra aún bajo la influencia de su maestro Husserl. Los seres humanos nacen a un mundo que no han creado, que consiste en asuntos potencialmente útiles, que van desde la cultura hasta los objetos naturales. Estos asuntos u objetos llegan a la humanidad desde el pasado o son utilizados en el presente para alcanzar metas futuras, por lo que en su investigación Heidegger propone una relación fundamental entre estos asuntos u objetos, la humanidad y la estructura misma del tiempo.

El ser humano siempre está amenazado por la posibilidad de sumergirse en el mundo de las cosas, de las rutinas y comportamientos de las multitudes. Esta es la existencia que Heidegger denomina inauténtica. Mediante la confrontación con el sentimiento de la angustia el ser humano se enfrenta al problema de la posibilidad de la muerte y solo así puede alcanzar una existencia auténtica. La ontología heideggeriana posterior se aleja de la fenomenología existencial y toma senderos más cercanos a la poesía y las cuestiones del lenguaje. No obstante, la intención primaria sigue siendo el recuperar al ser del olvido en que lo ha sumergido la cultura occidental nihilista y pragmática.

No obstante el carácter controvertido de la figura de Heidegger en virtud de sus relaciones en el período del rectorado con el partido nazi, ello no ha podido opacar la originalidad de su pensamiento y la magnitud de su influencia. Jean-Paul Sartre, José Ortega y Gasset, Hans-Georg Gadamer, por solo mencionar unos pocos, son algunos de los filósofos contemporáneos deudores de sus ideas.

Entre sus obras más importantes cabe mencionar *Ser y Tiempo* (1927), *Kant y el problema de la metafísica* (1929), *¿Qué es metafísica?* (1929), *Holderlin y la esencia de la poesía* (1937), *Carta sobre el humanismo* (1949), entre otras.

Jean Paul Sartre (1905-1980)



El existencialismo inauguró una nueva manera de pensar. Para seguidores y adeptos era tan importante la reflexión sobre el pensamiento, como la reflexión sobre la vida que lo condicionaba y Jean Paul Sartre no fue ajeno a esto. Esta nueva exigencia, propuesta desde antes por pensadores como Kierkegaard, Nietzsche, y Schopenhauer, la asumirá y la pondrá en debate con la literatura y la política de la época.

En él se expresan esas contradicciones que atraviesan al hombre de la posguerra, específicamente del período comprendido entre el año 1945 y 1970. A través de su obra se pueden encontrar las respuestas a incontables interrogantes que el contemporáneo las vive bajo formas de crisis, decepción y angustia. No es extraño, entonces, que el centro común de toda su obra sea la libertad.

Ya desde sus inquietos años de juventud y como alumno de la Escuela Normal Superior de París, conoce a Simone de Beauvoir, Raymond Aron, Merleau-Ponty y Claude Levi-Strauss; pensadores que comparten con él esos intereses que lo llevan a preguntarse sobre el fundamento de la libertad absurda del hombre. Una libertad que está constantemente enfrentada a la nada. En esta primera etapa de su vida lo vemos dándole respuesta a este problema desde posiciones psicológicas y un tanto fenomenológicas. A este período corresponden obras como *La trascendencia del ego* (1934), *La imaginación* (1926) y *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939). Las cuales fueron producto también de la influencia ejercida sobre él por pensadores como Husserl y Heidegger, tras visitar Alemania en 1932.

Si bien se trata de “obras menores” no dejan de ser ensayos importantes en su carrera afanosa de filósofo. En estas la libertad es vista desde el prisma de la fenomenología, esto quiere decir que hay una identificación implícita con el concepto de *intencionalidad* de Husserl. O sea, la conciencia no se caracteriza por ser una esencia interior o exterior al hombre, sino un proceso constante de “dirigirse al mundo”, de “ir hacia las cosas mismas”.

Para poderse llevar una visión de conjunto de su obra, hay que tener en cuenta su producción literaria, la cual nunca estuvo divorciada de su actitud como teórico de la filosofía. En este sentido publica en el año 1938 *La Náusea*, su más famosa novela.

Narrada en forma de diario, su personaje principal es justamente el modelo de la búsqueda incesante por un sentido al cual adherirse, es la expresión de una necesidad constante por ir a buscar en el mundo de nuestra cotidianidad los fundamentos de nuestra existencia; que si bien nos esclavizan, al mismo tiempo nos liberan de la Moral y la Razón contemporánea:

Existir *es estar ahí*, simplemente; los existentes aparecen, se dejan *encontrar*, pero nunca es posible *deducirlos*. Creo que hay quienes han comprendido esto. Solo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí [...] Mas qué pobre mentira; nadie tiene derecho; ellos son enteramente gratuitos, como los otros hombres; no logran sentirse de más. Y en sí mismos, secretamente, *están de más*, es decir, son amorfos y vagos, tristes.⁴⁶

En plena Guerra Mundial escribe su gran ensayo *El Ser y la Nada* (1943), un volumen extenso donde lo fundamental es, de nuevo, la libertad. La diferencia con textos anteriores radica en la necesidad que siente de buscar una Moral, una nueva, que permita al hombre ser enteramente auténtico.

Este hecho sirve como antesala a la conferencia del 29 de octubre de 1945, llamada "El existencialismo es un humanismo". En una sala pequeña, atiborrada de oyentes, se deja escuchar el manifiesto de una época y una generación. La conferencia fue programada originalmente para dar respuesta a las críticas de los grupos marxistas, católicos y cartesianos. En estos sectores la recepción de *El Ser y la Nada* no había sido muy buena. Se decía que el pensador francés era pesimista, que recalca demasiado el carácter angustioso de la vida y que sumía al hombre en una vida inmóvil y absurda. Es quizás de esta disputa de donde nazcan las nociones más polémicas, más detestadas y, al mismo tiempo, las más importantes del existencialismo sartreano.

Nociones como *existencialismo, existencia, libertad, responsabilidad, angustia, desamparo, elección y desesperación*, son esclarecidas a la luz de un nuevo contexto. Poco a poco, y luego de esta conferencia, se planteará el objetivo de definir cuál debe ser el papel del intelectual, frente a la vida que le imponen los nuevos sistemas políticos y teóricos. Pero siempre esclareciendo que:

...la verdadera literatura comienza ahí dónde la filosofía se detiene. Como la literatura, la política y la filosofía son tres maneras de actuar sobre el hombre, existe entre ellas cierta relación. Yo diría, incluso, que un filósofo tiene que ser un escritor, porque hoy lo uno no va sin lo otro, porque los grandes escritores de hoy, como Kafka, son igualmente filósofos. Esos escritores-filósofos que, al mismo tiempo, quieren integrarse en una acción, yo los llamaría intelectuales; quiero decir que no son políticos, pero que son compañeros de viaje de los políticos.⁴⁷

⁴⁶Jean Paul Sartre: *La Náusea*, Editorial Arte y Literatura, La Habana, 2005, pp. 148-149.

⁴⁷J. Semprún: "Conversación con J. P. Sartre", en *Cuadernos de Ruedo ibérico*, <http://www.filosofia.org>, Número 3, octubre-noviembre, 1965.

De esta noción de intelectual saldrán nuevas aventuras y nuevas discusiones con su pensamiento. Polemizará con el Partido Comunista Francés, se convertirá en líder del movimiento contra la Guerra en Argelia, visitará Cuba, encabezará las manifestaciones del Mayo Francés, militará junto a los maoístas. Al mismo tiempo, de él tenemos una infinidad de obras, tanto literarias como filosóficas: *¿Qué es la literatura?* (1948), *El diablo y el buen dios* (1951), *Crítica de la Razón Dialéctica* (1960), *Las Palabras* (1964), entre otras.

A pesar de ser el intelectual francés más influyente de la segunda mitad del siglo xx, fue a su vez el pensador más olvidado. Al punto de ser hoy una de nuestras reliquias mejor conservadas en la academia. Tras su muerte en 1980, quedaron precariamente vivas aquellas nociones que definían al intelectual como filósofo y literato, crítico y creyente, expresión del hombre y la Razón. No obstante, a la larga, estas ideas polémicas, como él, debían ser olvidadas.

Émile M. Cioran (1911-1995)



Nacido en Rasinari, Rumanía (entonces parte del Imperio Austrohúngaro) el 8 de abril de 1911, Émile Michel Cioran cursó estudios de filosofía en la Universidad de Bucarest. Su tesis final versó sobre H. Bergson. En 1937 recibió una beca del Instituto Francés y marchó a París donde radicó la mayor parte de su vida. En Francia no llegó a terminar sus estudios y en su defecto dedicó el tiempo a recorrer Europa en bicicleta y a leer. En 1946 renunció a su nacionalidad y eligió la condición de apátrida. Sin vínculo a las academias y consagrado casi exclusivamente a escribir, Cioran afirmó en algún momento que su única ocupación era precisamente no hacer nada. Sus primeras obras, entre ellas *En las cimas de la desesperación* (1934), *De lágrimas y de santos* (1937) y *El ocaso del pensamiento* (1940), fueron escritas en rumano. En su país de origen fueron recibidas con escepticismo y con no poca reticencia, una de las razones que le llevaron a permanecer en París. No es hasta *Breviario de podredumbre* (1949) que adopta definitivamente la lengua francesa, tras la que aparecen otras renombradas y no menos polémicas como *Silogismos de la amargura* (1952), *La tentación de existir* (1956) y *Del inconveniente de haber nacido* (1973). La escritura fragmentada y aforística que las caracteriza denota una manía errática de pensamiento que desemboca, no pocas veces, en angustiadas catarsis. Entre sarcasmo y cinismo Cioran transita del paroxismo a la apatía y más allá de las aparentes indiferencias devela su punto focal en la miseria de la existencia humana. Su melancolía perenne terminó por asegurarle un público que le siguió hasta sus últimas obras aun cuando promulgara hasta la saciedad una entredicha marginalidad. En sus últi-

mos años publica, entre otros, *Ejercicios de admiración* (1986) y *El crepúsculo del pensamiento* (1991).

Deudora de Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, el misticismo del siglo XVIII y el budismo, la calidoscópica especulación de Cioran no se acomoda a ninguna demarcación teórica de su tiempo. Mantiene distancia de las corrientes de pensamiento dominantes en su época —conservando un sesgo de originalidad inconfundible— y en innumerables ocasiones se sirve de ellas para parodiar la inutilidad de la reflexión filosófica y científica en sus intentos de dar sentido a la vida. No obstante, su pesimismo se muestra cómplice del comportamiento de desencanto y desengaño común en muchas de las posiciones teóricas más heterodoxas del siglo XX, no haciéndonos difícil reconocer cierta familiaridad con autores representativos de la llamada filosofía del absurdo.

El contenido de su aforística labor literaria manifiesta el carácter pesimista de un pensamiento que no lleva a ninguna parte, que se ahoga en la desesperanza y que no intenta trascenderla. Toda justificación de la vida se le aparece a Cioran como entramado de artimañas de una humanidad que no soporta el sinsentido de haber nacido, el sinsentido de la experiencia vital y de la existencia misma. Orientado cada vez más hacia el nihilismo, su pensamiento adquiere un tono corrosivo que devela un radicalismo hiperrealista estafalario pocas veces visto. *El mundo no merece que alguien se sacrifique por una idea o una creencia* (Cioran, 1983). En ese sentido toda su obra apunta hacia la irracionalidad de la existencia y la incapacidad de filosofía, religión o ideología alguna de darle sentido. Incluso el nihilismo que llega a encarnar es un dogma que no merece mayor dedicación pues la realidad no será menos irrevocable ni por el nihilismo ni por ninguna otra posición que se tome ante ella, no tiene entonces sentido proponer proyectos.

Précis de décomposition (Breviario de podredumbre) de 1949 es de las obras más conocidas e ilustrativas del pensamiento de Cioran. En esa época el derrotismo heredado de la devastación de años de guerra hace mella no solo en la producción teórica, sino en la sociedad de la que ella es manifestación. Con la decepción que le caracteriza Cioran lleva adelante otra de sus cruzadas contra la herencia humanista más utópica teniendo por blanco de sus ataques las nociones fundamentales que sustentan el discurso humanista. Pretendiendo descubrir su vacuidad mal aparentada hace implosionar el simbolismo que encarnan la humanidad, Dios, la historia y la filosofía. Los fragmentos que presentamos se centran específicamente en el cuestionamiento del valor de la filosofía y del saber. Estos se ven contrastados con una pequeña selección de *La chute dans le temps* (La caída en el tiempo) de 1966 que muestra una de las tantas visiones del hombre que recoge su obra.

Michel Foucault (1926-1984)



Michel Foucault nació en Poitiers en 1926. Fue alumno de Jean Hyppolite en la *École Normale Supérieure* de París, realizó estudios de filosofía y psicología en Alemania y en diversos países. Luego de haber impartido docencia en Túnez y en diversas sedes universitarias francesas (durante la década de 1960, encabezó los departamentos de filosofía de las Universidades de Clermont-Ferrand y Vincennes), desde 1970 pasó a enseñar “Historia de los sistemas de pensamiento” en el Collège de France. Murió el 25 de junio de 1984 dejando incompletas sus investigaciones.

Los principales referentes teóricos de la obra de Foucault son la fenomenología, las reflexiones de los denominados “filósofos de la sospecha” —Marx, Nietzsche y Freud—, el pensamiento del segundo Gastón Bachelard, el estructuralismo y Heidegger, esta última influencia mediada por la psiquiatría existencial de Binswanger. Filósofo controvertido, difícil de clasificar (el calificativo de post-estructuralista es una buena prueba de ello), su estilo “nómada” de indagación, unido a una escritura sugestiva, y en ocasiones oscura, le han valido tantos admiradores como detractores.

En *Las palabras y las cosas* Foucault emprende una investigación encaminada a realizar una “arqueología” de las ciencias. En efecto, en una cultura el lenguaje, los esquemas perceptivos, los intercambios, las técnicas, los valores, etc., están regulados por determinados códigos que establecen los órdenes empíricos en que los hombres viven. Tales códigos conforman el objeto de estudio de un conjunto de teorías científicas y de interpretaciones filosóficas que fundamentan el orden en general. En una zona intermedia entre los códigos ordenadores teorías sobre el orden se encuentran una serie de infraestructuras mentales y de reglas implícitas que son anteriores respecto a las palabras y a las teorías mismas. La arqueología de Foucault persigue sacar a la luz este “campo epistemológico” o “episteme”, que está en la base de los diversos conocimientos de una cierta época.

En obras posteriores como *Vigilar y castigar* o *Microfísica del poder*, el pensamiento de Foucault sufre un “giro” desde la atención al plano de los discursos hacia el de las formas de dominio, convencido de que detrás y dentro de los mismos discursos está ya actuando el poder, por lo que verdad y saber están insertados desde siempre en estrategias de poder que los condicionan y los guían. De esta manera Foucault avanza desde la primitiva “arqueología del saber” hacia una “genealogía del poder”, es decir, una análisis genético-estructural de los microsistemas de poder en la sociedad contemporánea.

La novedosa teoría sobre el poder que adelanta Foucault, para muchos lo mejor de su obra, difiere de la concepción jurídico-liberal y de la marxista clásica, las cuales, considera

Foucault, comparten un “economicismo” de fondo. Si en la primera el poder político encuentra en el proceso del intercambio y de la circulación de bienes su modelo formal, en la segunda el poder es interpretado como producto del dominio de clase correspondiente a determinadas relaciones de producción. Para Foucault el poder no se da, ni se concibe y tampoco se cobra, sino que se ejerce y no existe más que en acto. La única manera adecuada para entender el poder es considerándolo no en términos económicos o represivos, sino como lucha, conflicto, guerra (en la fase final de su obra Foucault aplicará estas concepciones al análisis de la historia de la sexualidad).

Dentro de sus obras principales se encuentran *Enfermedad mental y psicología* (1954), *Historia de la locura en la edad clásica* (1961), *Nacimiento de la clínica* (1963), *Las palabras y las cosas* (1966), *La arqueología del saber* (1969), *El orden del discurso* (1970), *Vigilar y castigar* (1975), *Microfísica del poder* (1977), *Historia de la sexualidad (La voluntad de saber* (1976), *El uso del placer* (1984), *El cuidado de sí mismo* (1984)), entre otras.

Gilles Deleuze (1925-1995)

Nacido en París en 1925, Gilles Deleuze cursó entre los años 1944 y 1948 estudios de filosofía en la Sorbona, donde tuvo profesores eminentes como Ferdinand Alquié, Georges Canguilhem, Maurice de Gandillac y Jean Hippolyte. Luego de finalizar sus estudios se consagró a realizar una serie de monografías sobre algunos filósofos como Hume, Kant, Spinoza, Nietzsche y Bergson, los cuales, más allá de su valor académico, contienen el germen de su pensamiento original. La consolidación de sus ideas fundamentales se pone de manifiesto en sus obras posteriores *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. Luego escribe a dos manos (con el psicoanalista Félix Guattari) *Capitalismo y Esquizofrenia*, dividida en dos partes, *El anti-edipo* y *Mil mesetas*. También escribió sobre literatos como Kafka, Alfred Jarry, Proust y Sacher-Masoch, y sobre cine. Durante sus últimos años de vida sufrió una grave insuficiencia respiratoria y terminó con su agonía suicidándose en 1995.



La obra de Gilles Deleuze suele inscribirse dentro del contexto del post-estructuralismo. En *El anti-edipo*, primer volumen de *Capitalismo y esquizofrenia*, su reflexión avanza, multifacética y ecléctica, desde el psicoanálisis, la economía, la sociología y la historia, poniendo de manifiesto los modos en que el capitalismo opera desde una “economía libidinal”, canalizando los deseos.

En el segundo volumen, *Mil mesetas*, Deleuze adelanta su propuesta de un crecimiento rizomático menos estructurado, en contraposición a la estructura arborescente tradicional. El libro está compuesto por una serie de mesetas, que

· corresponden a una era o fecha que haya tenido un rol
· fundamental en la historia. En el rizoma, como modelo
· descriptivo o epistemológico, la organización de los
· elementos no sigue líneas de subordinación jerárquica, por
· lo que cualquier elemento puede incidir sobre otro. El rizoma
· carece de centro, y si bien en el modelo arbóreo lo que se
· afirma de un elemento superior de la estructura es
· necesariamente válido para uno subordinado, en el rizomático
· el valor de incidencia de un elemento no es relativo a la
· posición dentro de la estructura.

· En esta epistemología de la diferencia deleuziana la estruc-
· tura del conocimiento no se deriva por medios lógicos desde
· una serie de primeros principios, sino que se elabora des-
· de la interacción recíproca de los elementos de la estructura
· rizomática. Esta concepción epistemológica y psicológica
· pone de manifiesto que la estructura convencional de las dis-
· ciplinas del conocimiento no es simplemente un “correlato”
· de la estructura de la naturaleza, sino que configuran la dis-
· tribución del poder en el cuerpo social. El modelo rizomático
· descentrado tiene un valor de herramienta de resistencia,
· mientras que el modelo arborescente traduce en términos
· epistemológicos una estructura social opresiva.

· La obra deleuziana incluye títulos como *Empirismo y subjeti-*
· *vidad* (1953), *Nietzsche y la filosofía* (1962), *Presentación*
· *de Sacher-Masoch* (1967), *Diferencia y repetición* (1968),
· *Lógica del sentido* (1969), *Capitalismo y esquizofrenia* (2vols:
· *El anti-edipo* (1972), *Mil mesetas* (1980)), *Foucault* (1986),
· entre otras.

Jacques Derrida (1930–2004)



· Jaques Derrida nace en 1930 en El-Bihar, Argelia, entonces
· colonia gala. Estudia en varios Liceos de Argelia y Francia
· hasta ingresar a la Escuela Normal Superior donde cuenta
· con el apoyo de Louis Althusser. Durante su juventud es
· influenciado por las obras de Rousseau, Hegel, Nietzsche,
· Bergson, Camus, Sartre y Heidegger. Gracias a la obtención
· de una beca, continúa su formación en la Universidad de
· Harvard, donde le marca profundamente la obra de Husserl y
· la fenomenología. Regresa a Argelia para cumplir con el
· servicio militar como maestro y terminada su obligación se
· vincula a la docencia en algunas instituciones francesas.
· Funge como ayudante en La Sorbona y en 1964, por
· recomendaciones de Althusser y Jean Hyppolite, es nombrado
· profesor ayudante en la Escuela Normal Superior. Participa
· en los desfiles de mayo del 68 y junto a otros intelectuales
· franceses convoca a la organización de los Estados Generales
· de la enseñanza y de la investigación. Imparte cursos en
· universidades norteamericanas, entre ellas la Universidad
· Johns Hopkins, la Universidad de Nueva York y la Universidad
· de Yale. En 1983, junto a François Chatelet, Jean Pierre Faye y
· Dominique Lecourt, funda el Collège International de

Philosophie. Ejerce también como investigador en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París. En 1992, bajo polémica, recibe el doctorado honoris causa por la Universidad de Cambridge. De su numerosa bibliografía destacan *La escritura y la diferencia*, *Sobre la gramatología* y *La voz y el fenómeno*, las tres de 1967, *Espolones. Los estilos de Nietzsche* (1978) y *Espectros de Marx* (1993). Derrida fallece en París el 9 de octubre de 2004, víctima de cáncer.

Notoriamente conocido como el filósofo de la *deconstrucción*, concepto que expresa su teoría más popular, Jacques Derrida es de los pensadores de mayor influencia en el panorama filosófico francés de la segunda mitad del siglo xx. Su muerte recién comenzado el milenio significa la desaparición del último representante de un grupo de pensadores galos que han marcado la producción filosófica de los últimos tiempos, en particular, aquellos que han dedicado parte de su labor a superar las metodologías interpretativas tradicionales de la hermenéutica, reconocidos eventualmente como *filósofos de la diferencia*.⁴⁸ Es precisamente en ese intento de superar las formas dominantes de pensamiento donde le ubican muchas de las nociones vinculadas a su programa de *deconstrucción*. Desde ellas se encamina a descubrir los entramados sobre los que se erige el principio occidental de identidad y demostrar la indeterminación propia del significado. En este sentido aparecen términos que tributan notablemente a la conformación de su teoría, entre ellos el de *descentrar* (mecanismo por el cual podemos encontrar experiencias y formas de pensar alternativas ante las formas históricas que han dominado el pensamiento desde la metafísica occidental hasta el estructuralismo), y el de logocentrismo (tendencia de la historia de occidente que concibe el ser como una identidad y una presencia originaria reductible a su expresión lingüística).

La *deconstrucción* derridiana entendida como método retoma la preocupación por el sentido que había expresado Heidegger con la noción de *destruktion*. A pesar de coincidir con la hermenéutica en la consideración de la multiplicidad de significados en el texto, Derrida trata de superar la búsqueda del sentido unitario en que se centra esta última, pues para el gallo tal unidad es *inexpresable e inexistente*. A ello se le suma el propio concepto de texto que en Derrida supera un campo mayor al puramente discursivo.

La deconstrucción más efectiva es la que no se limita a los textos discursivos y definitivamente no a los textos filosóficos, [...] la deconstrucción más efectiva es la que trata de lo no discursivo, o con instituciones discursivas que no tienen la forma de un discurso escrito. Deconstruir una institución implica discurso, por supuesto, pero también implica algo muy distinto de lo que se llama textos, libros, el discurso particular de

⁴⁸Derrida, Michel Foucault y Gilles Deleuze.

alguien o las enseñanzas particulares de alguien. Y más allá de una institución, de la institución académica por ejemplo, la deconstrucción está funcionando, nos guste o no, en campos que no tienen nada que ver con lo que es específicamente filosófico o discursivo, sea la política, el ejército, la economía, o sean todas las prácticas llamadas artísticas que son, o al menos parecen ser, no discursivas, ajenas al discurso.⁴⁹

Luego, hablar de la deconstrucción como método analítico implica invertir el proceso por el cual se ha erigido el texto desmontando elemento a elemento toda su estructura. Una clara deuda de Derrida con el estructuralismo con la que pretende develar la jerarquía que se esconde en la estructura y más que develarla, afirma, conservarla en tanto inversión de ella misma.

En enero de 1968 Derrida pronuncia una conferencia en la Sociedad Francesa de Filosofía, que bajo el título de “La Différance”, es publicada simultáneamente en el *Bulletin de la société française de philosophie* y en *Théorie d'ensemble*. Inmediatamente se convirtió en una de sus conferencias más citadas. En este ensayo Derrida desarrolla el ambiguo neologismo de la *différance*, que, distinguiéndole del término francófono *différence*, el autor se opone a reconocer como concepto. La *différance*, *innombrable e impensable conceptualmente*, es presentada como un proceso o movimiento anterior al ser y a la esencia que se halla en la raíz de las diferencias, productor de las diferencias, por el cual los significados son substituidos hasta el infinito. Desde esta *sui generis* referencia a la alteridad, el ser de la diferencia derridiano nunca llega a término, pues ningún concepto es culminado. Se hace entonces factible entender el por qué para el pensador francés la filosofía se concreta en la salida de la identidad hacia una diferencia a la que se llega solo por la multiplicidad de caminos de lo diferente, insensible, por demás, a destino alguno.

La dimensión de temporización y espaciamiento en que Derrida pretende quede definido el término *différance* conducirá, de igual manera, a un grupo de propuestas de variaciones —más o menos significativas— que intentan minar la hegemonía del discurso epistémico occidental. Nota de ello son las ideas que le llevan a plantear la historia como historia diferencial o, lo que es igual, una historia sin origen ni final, sin sentido teleológico. Esta interpretación que excluye la indiferencia (la continuidad) es el renacer de una problemática contemporánea tratada ya por otros pensadores contemporáneos, especialmente por su coterráneo Bergson. Erigido sobre pilares similares el escrito derridiano entra constantemente en diálogo crítico con la tradición occidental.

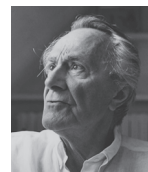
La oscuridad en la escritura de Derrida —y este ensayo es un ejemplo— suele llevar a lecturas ingenuas que, embelesadas

⁴⁹Jacques Derrida in Discussion with Christopher Norris, en *Deconstruction: Omnibus Volume*, New York, Rizzoli, 1989.

con el estilo y con los juegos de palabras, pueden pasar por alto las consecuencias últimas de algunas de sus afirmaciones. Estas van en amplio espectro desde las más polémicas afirmaciones sobre la falta de significados últimos y la invalidez del signo (que pone en entredicho todo establecimiento de identidad) hasta las secuelas que emanan de estas mismas conclusiones. Como haría notar Foucault el exceso de interpretaciones terminaría por conducir necesariamente a la ambigüedad. En este punto encontramos a Derrida en un claro del camino al nihilismo que ya habían anunciado Nietzsche, Heidegger y Jünger como presente y futuro destino de la cultura europea.

Jean François Lyotard (1924–1998)

Filósofo francés que procedía de la tradición fenomenológica. Ejerció en varias enseñanzas e instituciones francesas. En la década del 50 fue parte de *Socialismo y Barbarie* —publicación dirigida por Cornelius Castoriadis— pero sus vínculos con la tradición marxista se fueron degradando a partir de los sucesos del 68 y pronto adoptó una posición de crítica a la metodología marxista y a la militancia radical. De 1972 a 1987 fungió como profesor extraordinario en París VIII (Saint-Denis). Fue uno de los fundadores del *Collège International de Philosophie*. Sus estudios abarcan diversos campos epistémicos pero casi siempre vinculados a problemáticas éticas y políticas. El nombre de Lyotard se sobredimensiona a partir de la polémica generada con la publicación de *La condición postmoderna*. Su posición respecto al tema de la posmodernidad queda definida, *grosso modo*, en la afirmación de la muerte de los metarrelatos, entendiendo por tal, la pérdida de credibilidad, de legitimidad, de aquellos discursos que con pretensiones universalistas y autoritarias habían fungido como elemento de cohesión de las sociedades modernas. Entre las obras de Lyotard destacan *A partir de Marx y Freud* (1973), *La fenomenología* (1954), *Economía libidinal* (1974) y *Diferencia* (1983).



Jürgen Habermas (1929-)

Habermas nació en Düsseldorf y realizó estudios de filosofía en las universidades de Gotinga y Bonn. Culminó el doctorado en la Universidad de Marburgo y trabajó como profesor de filosofía en las universidades de Heidelberg y Frankfurt; en esta última además impartió clases de sociología. De 1971 a 1980 dirigió el Instituto Max Planck de Starnberg y en 1983 regresó a la Universidad de Frankfurt para ejercer la docencia hasta 1994, año en que se jubiló.



Habermas es uno de los filósofos más importantes de la Alemania de posguerra. Se erige en continuador y reformador de la tradición antiacadémica ligada fundamentalmente a Marx y al denominado marxismo occidental. En efecto, Habermas pone de manifiesto la necesidad de someter a una revisión crítica, a los efectos de la situación actual, los postulados fundamentales originados en la concepción de Hegel y Marx. Su autoridad e influencia es grande en el panorama de la filosofía contemporánea y no se limita a las corrientes izquierdistas, sino que se ha extendido a la entera comunidad de los filósofos.

En una primera fase de su investigación teórica, insertada en la filosofía crítica frankfurtiana, Habermas despliega sus análisis desde una “filosofía del sujeto”, fase que posteriormente cambiará mediante su reconocido “giro lingüístico”. Propone una filosofía crítica personal que confronta, por un lado, a las tendencias neopositivistas, y por otro busca los límites del marxismo occidental y de la Teoría Crítica. Su revisión del marxismo no pretende abandonarlo sino readaptarlo a las condiciones de nuestro tiempo.

Una Teoría Crítica que pretenda evadir las trampas del positivismo ha de remarcar con fuerza las conexiones entre conocimiento e interés. A la forma de trabajo de las ciencias empírico-analíticas corresponde un interés cognoscitivo teórico, mientras que a las ciencias orientadas críticamente corresponde un interés emancipatorio. En *Conocimiento e interés* Habermas se detiene a analizar los diversos tipos de “procesos de investigación” y las diversas conexiones entre aquellos procesos y los intereses que los rigen. En este sentido las ciencias empírico-analíticas son resultado de intereses cognitivos dirigidos a la eficacia, que Habermas llama “acción instrumental”. Por otro lado las ciencias histórico-hermenéuticas tienen que ver con la “experiencia objetiva” en nuestro lenguaje y por lo tanto están dirigidas a la “comprensión de sentido”. Y por último, las ciencias orientadas críticamente van más allá del interés teórico de las primeras y del interés práctico de las segundas. Estas últimas se inspiran en el interés emancipatorio y apuntan a la autorreflexión.

Mediante su famosa *Teoría de la acción comunicativa* Habermas intenta una formulación de una teoría orgánica de la racionalidad crítica y comunicativa. El fundamento teórico de la acción comunicativa es la dialéctica entre sistemas y lo que Habermas denomina “mundos de la vida”. El sistema tiene que ver con la acción instrumental, mientras que los mundos de la vida están relacionados con la acción comunicativa; el primero es el estado con su aparato y su organización económica, el segundo es el conjunto de valores que cada uno de nosotros, individual o comunitariamente, “vive” de modo inmediato, espontáneo y natural. La filosofía crítica de Habermas propone, por lo tanto, un nuevo paradigma

alternativo al posmoderno, donde el proyecto de la modernidad puede ser salvado no ya desde una filosofía del sujeto, sino desde una filosofía de la intersubjetividad.

La prolífica obra de Habermas incluye títulos como *Historia y crítica de la opinión pública* (1962), *Conocimiento e interés* (1968), *La lógica de las ciencias sociales* (1970), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973), *Teoría de la acción comunicativa* (1981), *Sobre Nietzsche y otros ensayos* (1982), *El pensamiento postmetafísico* (1990), *Escritos sobre moralidad y ética* (1991), *El discurso del derecho: facticidad y validez* (1998), entre otros.

Slavoj Zizek (1949-)

Slavoj Zizek ejerce como filósofo, filólogo, sociólogo, psicoanalista y crítico cultural. Nació el 21 de marzo de 1949 en Ljubljana, Yugoslavia, actual Eslovenia. Se recibió como Doctor en Filosofía y estudió psicoanálisis en la Universidad de París. Además Zizek es profesor de la E.G.S. (European Graduate School), investigador del Instituto de Sociología de la Universidad de Ljubljana, Eslovenia, y ha sido profesor invitado por diversas instituciones académicas (Universidad de Columbia, Universidad de Princeton, New School for Social Research, New York, Universidad de Michigan). En 1990 fue candidato a la presidencia de la República de Eslovenia.



Zizek ha producido una obra caracterizada por la proximidad teórica al trabajo de Jacques Lacan y por desplegar una personal lectura de la obra de Hegel. En sus escritos moviliza elementos extraídos de la cultura popular que van desde la obra cinematográfica de Alfred Hitchcock y David Lynch, pasando por Matriz, hasta la literatura de Kafka, Emil Ciorán o Shakespeare. Además realiza agudos análisis de autores olvidados o venidos a menos como V. I. Lenin y ahonda en cuestiones polémicas como el fundamentalismo, la tolerancia y lo políticamente correcto en la filosofía postmoderna. En sus reflexiones sobre política internacional aplica el método del análisis lacaniano intentando develar conductas traumáticas detrás de la actividad de los líderes políticos del momento y ha incursionado desde la misma perspectiva en los temas de género.

En el análisis desplegado por Zizek en *Matrix o las dos caras de la perversión*, subyacen interrelacionados los conceptos claves de lo real, lo simbólico y lo imaginario. Nuestra realidad está construida simbólicamente; lo real, por el contrario, es un núcleo duro y traumático que no puede ser simbolizado. Lo real no es ninguna especie de realidad detrás de la realidad, sino más bien es el vacío que deja a la realidad incompleta e inconsistente. Del psicoanálisis se deriva que el sujeto ha de

· reconocer, soportar y ficcionalizar lo real dentro de su propia
· ficción.

· Entre sus obras se encuentran *El sublime objeto de la ideología* (1992), *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock* (1994), *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (1998), *Matrix o las dos caras de la perversión* (1999), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* (2001), *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío* (2004), entre otras.

Selección de fragmentos y textos de los filósofos

Arthur Schopenhauer

Sobre la voluntad en la naturaleza⁵⁰

(SELECCIÓN)

El rasgo fundamental de mi doctrina, lo que la coloca en contraposición con todas las que han existido, es la total separación que establece entre la voluntad y la inteligencia, entidades que han considerado los filósofos, todos mis predecesores, como inseparables y hasta como condicionada la voluntad por el conocimiento, que es para ellos el fondo de nuestro ser espiritual, y cual una mera función, por lo tanto, la voluntad del conocimiento. Esta separación, esta disociación del yo o del alma, tanto tiempo indivisible, en dos elementos heterogéneos, es para la filosofía lo que el análisis del agua ha sido para la química, si bien este análisis fue reconocido al cabo. En mi doctrina, lo eterno e indestructible en el hombre, lo que forma en él el principio de vida, no es el alma, sino que es, sirviéndonos de una expresión química, el radical del alma, la voluntad. La llamada alma, es ya compuesta; es la combinación de la *voluntad* con el nouz, el intelecto. Este intelecto es lo secundario, el *posterius* del organismo, por éste condicionado, como función que es del cerebro. La voluntad, por el contrario, es lo primario, el *prius* del organismo, aquello por lo que éste se condiciona. Puesto que la voluntad es aquella esencia en sí, que se manifiesta primeramente en la representación (mera función cerebral ésta), cual un cuerpo orgánico, resulta que tan sólo en la representación se le da a cada uno el cuerpo como algo extenso, articulado, orgánico, no fuera ni inmediatamente en la propia conciencia. Así como las acciones del cuerpo no son más que los actos de la voluntad que se pintan en la representación, así su abstracto, la figura de este cuerpo, es su imagen en conjunto; y de aquí que sea la voluntad el *agens* en todas las funciones orgánicas del cuerpo, así como en sus acciones extrínsecas. La verdadera fisiología, cuando se eleva, muéstranos lo espiritual del hombre (el conocimiento), como producto de lo físico de él, lo que ha demostrado cual ningún otro, Cabanis; pero la verdadera metafísica nos enseña que eso mismo físico no es más que producto o más bien manifestación de algo espiritual (la voluntad) y que la materia misma está condicionada por la representación, en la cual tan sólo existe. La percepción y el pensamiento se explicarán siempre, y cada vez mejor, por el organismo;

⁵⁰ Tomado de Editorial Alianza, Madrid, 1982.

pero jamás será explicada así la voluntad, sino que, a la inversa, es por ésta por lo que el pensamiento se explica, como lo demuestro en seguida. Establezco, pues, primeramente la *voluntad*, como cosa en sí, completamente originaria; en segundo lugar su mera sensibilización u objetivación el cuerpo; y en tercer término el conocimiento, como mera función de una parte del cuerpo. Esta parte misma es el querer conocer (*Erkennenwollen*, la voluntad de conocer) objetivado (hecho representación), en cuanto necesita la voluntad para sus fines, del conocimiento. Mas esta función condiciona, a su vez, el mundo todo, como representación y con éste al cuerpo mismo, en cuanto objeto perceptible y hasta a la materia en general, como existente no más que en la representación. Porque, en efecto, un mundo objetivo sin un sujeto en cuya conciencia exista, es, bien considerado, algo eternamente inconcebible. El conocimiento y la materia (sujeto y objeto), no son, pues, más que relativos el uno respecto al otro, formando el *fenómeno*. Así como queda la cuestión, como no había estado hasta hoy, merced a mi alteración fundamental.

Cuando obra hacia afuera, cuando se dirige a un objeto conocido, llevada por el conocimiento a él, reconocen entonces todos a lo que es aquí activo como tal *voluntad*, recibiendo en tal caso este nombre: Pero no es menos voluntad lo que obra activamente en los procesos internos, que presupuestas cual condición aquellas acciones exteriores, crean y conservan la vida orgánica y su substrato, siendo labor suya también la circulación de la sangre, la secreción y la digestión. Mas por lo mismo de que sólo se la reconozca como tal voluntad allí, donde dejando al individuo de quien brota, se dirige al mundo exterior, representándose lo cual percepción precisamente para dirigirse a él, por esto es por lo que se ha considerado al intelecto como la materia de que consta, pasando éste, por lo tanto, como lo capital de lo que existe.

Lo que ante todo hace falta, es distinguir la voluntad del albedrío (*Wille* y *Willkühr*), teniendo en cuenta que puede existir aquélla sin éste, como lo presupone mi filosofía toda. Albedrío se llama a la voluntad cuando la alumbraba el intelecto, siendo, por lo tanto, las causas que le mueven a motivos, es decir, representaciones, lo cual, expresado objetivamente, quiere decir que la influencia del exterior, que es lo que ocasiona el acto, se mediatiza por un *cerebro*. Cabe definir el motivo diciendo que es un excitante exterior bajo cuyo influjo nace al momento una *imagen* en el *cerebro*, imagen por cuya mediación cumple la voluntad el efecto propio, que es una acción vital extrínseca. En la especie humana puede ocupar el lugar de esa imagen un concepto que se ha sacado de anteriores imágenes de esa clase, por remoción de diferencias y que en consecuencia no es ya sensible sino designado y fijado no más que con palabras. Por lo mismo que la eficacia de los motivos en general no va ligada al contacto, pueden medir sus fuerzas influencias, unos con otros sobre la voluntad, esto es, que cabe que se produzca elección. Limitase ésta, en el animal, al estrecho círculo de lo que tiene presente a los sentidos; en el hombre, por el contrario, tiene por campo el amplio espacio de lo por él pensable, los conceptos. Por esto es por lo que se designan cual arbitrarios los movimientos que no se siguen, como los de los cuerpos inorgánicos, a *causas*, en el sentido estricto de la palabra, ni aun a meros *excitantes*, como en las plantas, sino a *motivos*. Estos, empero, presuponen *intelecto*, como *medio* que es de los *motivos*, medio por el que se verifica aquí la causación, no obstante su necesidad toda. Cabe designar también fisiológicamente la diferencia entre excitante y motivo. El excitante (*Reiz*) provoca la reacción *inmediatamente*, en cuanto ésta surge de la parte misma sobre que aquél obra; el motivo, por el contrario, es un excitante que tiene que dar un rodeo por el cerebro, donde nace, bajo su influjo, una imagen que es la que en primer lugar provoca la reacción subsiguiente,

llamada volición. La diferencia entre movimientos voluntarios e involuntarios, refiérese pues, no a lo esencial y primario, que es en ambos casos la voluntad, sino meramente a lo secundario, la provocación de la exteriorización de la voluntad, o sea si se cumple dicha exteriorización por el hilo de las causas propiamente tales, o de los excitantes, o de los motivos, es decir, de las causas llevadas por el intelecto. En la conciencia humana, que se diferencia de la de los animales en que contiene, no sólo puras representaciones sensibles, sino además conceptos abstractos, que independientes de diferencia de tiempo, obran a la vez y conjuntamente, de donde puede surgir deliberación o conflicto de motivos; en la conciencia humana, digo, entra el albedrío en el más estricto sentido de la palabra, el que he llamado decisión electiva (*Wahlentscheidung*), y que no consiste más que en que el motivo *más poderoso* para un carácter individual dado venza a los demás determinando el acto, lo mismo que un choque es dominado por un contrachoque más fuerte, siguiéndose la consecuencia con la misma necesidad con que se sigue el movimiento de la piedra chocada. Sobre esto hállanse acordes todos los grandes pensadores de los tiempos todos, siendo tan cierto esto como que la gran masa jamás verá ni comprenderá la verdad de que la obra de nuestra libertad no hay que buscarla en las acciones aisladas sino en nuestra esencia y existencia. Todo lo cual lo he dejado expuesto del modo más claro posible en mi escrito acerca del libre albedrío. El *liberum arbitrium indifferentiae* es inaceptable como nota diferencial de los movimientos brotados de la voluntad, pues es una afirmación de la posibilidad de efectos sin causas.

Una vez que se ha logrado distinguir la voluntad del albedrío, considerando a este último como una especie o manera de manifestación de aquella, no habrá dificultad alguna en ver también a la voluntad en los actos inconscientes. El que todos los movimientos de nuestro cuerpo, hasta los meramente vegetativos y orgánicos, broten de la *voluntad*, no quiere decir en manera alguna que sean arbitrarios, pues esto equivaldría a decir que son motivos lo que los ocasionan. Pero los motivos son representaciones, cuyo asiento es el cerebro, y sólo las partes que reciben de éste nervios pueden ser por él movidas por motivos, y sólo a este movimiento llamamos arbitrario. Los de la economía interna del organismo, por el contrario, guíanse por *excitantes*, como los de las plantas, sin más diferencia que la de que la complicación del organismo animal, así como hizo necesario un sensorio exterior para la comprensión del mundo externo y la reacción de la voluntad sobre él, así también ha hecho necesario un *cerebrum abdominale*, el sistema nervioso simpático, para dirigir la reacción de la voluntad a los excitantes internos. Cabe compararlos, el primero al ministerio de Estado, y al de Gobernación el segundo, quedando la voluntad como el monarca, en todo presente.

Los progresos de la fisiología desde Haller han puesto fuera de duda que se hallan bajo la dirección del *sistema nervioso* no sólo las acciones extrínsecas acompañadas de conciencia (funciones animales), sino también los procesos vitales enteramente inconscientes (funciones vitales y naturales), estribando la diferencia en el respecto de la conciencia, no más que en que las primeras se guían por nervios que salen del cerebro, y las segundas por nervios que no comunican directamente con aquel centro capital del sistema nervioso, centro enderezado hacia fuera sobre todo, sino que se comunican con pequeños centros subordinados, los nodos de nervios, ganglios y sus tejidos, que están cual gobernadores de las diferentes provincias del sistema nervioso, dirigiendo los procesos internos por internas excitantes, así como el cerebro dirige las acciones externas guiándose de motivos externos; ganglios que reciben impresiones del interior y reaccionan a medida de ellas,

así como el cerebro recibe representaciones y conforme a ellas se decide, limitándose, por lo demás, cada uno de aquéllos a un estrecho círculo de acción. En esto descansa la *vita propria* de cada sistema, respecto a la cual decía ya Van Helmont que cada órgano tiene su yo propio. De aquí se explica también la vida persistente, en las partes seccionadas, en insectos, reptiles y otros animales inferiores, cuyo cerebro no predomina sobre los ganglios de cada parte, e igualmente se explica el que diversos reptiles vivan semanas y hasta meses después de habérseles quitado el cerebro. Sabemos también por la más segura experiencia que en las acciones guiadas por el centro capital del sistema nervioso y acompañadas de conciencia, el agente propiamente dicho es la *voluntad*, conocida por nosotros en la más inmediata conciencia y muy de otro modo que el mundo exterior; y no podemos, por lo tanto, menos que admitir que son igualmente manifestaciones de la voluntad las acciones que brotando lo mismo de aquel sistema nervioso, están bajo la dirección de sus centros subordinados, acciones que mantienen en duradera marcha el proceso vital, si bien nos es completamente desconocida la causa de que no vayan acompañadas, como las otras, de conciencia; y sabemos que la conciencia tiene su asiento en el cerebro, confinándose, en consecuencia, a aquellas partes cuyos nervios van al cerebro y cesando en ellas si dichos nervios son cortados. Así es como se explica por completo la diferencia entre lo consciente y lo inconsciente, y con ello lo que media entre lo voluntario y lo involuntario en los movimientos del cuerpo, sin que quede razón alguna para suponer los diversos orígenes del movimiento, puesto que *principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*. Es todo esto tan luminoso, que mirando la cosa libre de prejuicios, desde este punto de vista aparece casi cual un absurdo el querer hacer del cuerpo el criado de dos señores, en cuanto se haga derivar sus acciones de dos fuentes fundamentalmente diversas, atribuyendo a la voluntad los movimientos de los brazos y piernas, de los ojos, de los labios, de la garganta, lengua y pulmones, de los músculos, de la cara y del vientre, y por el contrario los del corazón, las arterias, los peristálticos de los intestinos, los de succión de las vellosidades intestinales y de las glándulas y todos los que sirven a las secreciones se hagan derivar de un muy otro principio, desconocido para nosotros y siempre oculto, al que se le designa con nombres tales como vitalidad, *arqueo spiritus animalis*, fuerza vital, impulso formador..., nombres que dicen tanto como X. En las secreciones, muy en especial, no cabe desconocer una cierta elección de lo que a cada una conviene, y, en consecuencia, *albedrío* del órgano que lo cumple, elección que ha de apoyarse en una cierta oscura sensación, mediante la cual cada órgano segregador saca de la misma sangre la secreción que le cuadra y no otra. Así sucede que de la sangre circulante el hígado no chupa más que bilis, dejando lo demás de aquélla; las glándulas salivales y el páncreas sólo saliva; los riñones, sólo orina; los testículos, esperma tan sólo, etc. Puédese, pues, comparar a los órganos secretores con diferentes ganados que pastan en la misma pradera sin coger uno de ellos más que la hierba acomodada a su apetito.

Notable e instructivo es el ver cómo el ilustre Treviranus, en su obra *Los fenómenos y leyes de la vida orgánica*, se esfuerza por determinar en los animales más bajos, infusorios y zoófitos, cuáles de sus movimientos sean voluntarios y cuáles automáticos o físicos, como él los llama, es decir, meramente vitales, partiendo para ello del supuesto de que tiene que habérselas con dos fuentes de movimientos originariamente diferentes una de otra, cuando la verdad es que tanto unos movimientos como otros salen de la voluntad, consistiendo la diferencia toda que entre ellos media en si

han sido ocasionados por excitante o por motivo, es decir, si han mediatizado o no por un cerebro, pudiendo el excitante ser, a su vez, externo o interno. En muchos animales más elevados en la escala zoológica, crustáceos y hasta peces, se encuentra Treviranus con que concurren los movimientos voluntarios y los vitales, v. gr., en la locomoción con la respiración, clara prueba de la identidad de su esencia y origen.

Hay aún algunos ejemplos de que brotan igualmente de la voluntad los movimientos por excitante (los involuntarios) y los debidos a motivos (voluntarios), entrando aquí los casos en que un mismo movimiento se debe, ya a excitante, ya a motivo, como, v gr., la contracción de la pupila. Suele verificarse ésta por excitante que es el aumento de luz, y por motivo, siempre que nos esforzamos por examinar un objeto, bien pequeño o lejano, porque la contracción de la pupila efectúa visión clara más de cerca, pudiendo darle mayor claridad aún si miramos por un agujero hecho con una aguja, y dilatamos, por la inversa, la pupila cuando queremos ver en lontananza. Y no han de brotar de fuentes fundamentalmente diversas, por alternativa, movimientos iguales del mismo órgano. E. H. Weber en su programa, *additamenta ad E. H. Weberi tractatum de motu iridis, Lipsiæ, 1823*, nos cuenta que ha descubierto en sí mismo la facultad de dilatar y contraer a voluntad la pupila de un ojo, dirigida a un solo y mismo objeto, mientras queda cerrado el otro ojo, lo cual hace que se le muestre el objeto ya claro, ya indistinto. También Juan Müller trata de probar en su *Manual de Fisiología* que la voluntad obra sobre la pupila.

La idea de que las funciones vitales y vegetativas llevadas a cabo sin conciencia tienen por su más íntimo motor a la voluntad, es una idea que se confirma además por la consideración de que aun el movimiento, reconocido como voluntario, de un miembro, no es más que el último resultado de una multitud de alteraciones precedentes en el interior de ese miembro, alteraciones que no llegan a la conciencia más que aquellas otras funciones orgánicas, siendo manifiesto, no obstante, que son aquello sobre que actúa desde luego la voluntad, siendo el movimiento del miembro no más que una consecuencia. Mas como quiera que permanece tan extraña a ello nuestra conciencia, procuran los fisiólogos hallar mediante hipótesis la manera cómo se contraen las fibras musculares por una alteración en el tejido celular del músculo, en que mediante una sedimentación de la sangre resulta suero, cumpliéndose todo ello por mediación del nervio, movido por la voluntad. Y así es como aquí tampoco llega a conciencia la modificación que parte de la voluntad, sino tan sólo su remoto resultado, y aun esto propiamente no más que por la intuición de espacio del cerebro, intuición con que se representa al cuerpo todo. Pero lo que jamás han llegado a ver los fisiólogos en el camino de sus investigaciones e hipótesis experimentales, es que sea la voluntad el último miembro de esta serie causal, ascendente, verdad que han conocido muy de otra manera. Háseles sugerido la clave del enigma desde fuera de la investigación empírica, gracias a la feliz circunstancia de que es aquí el investigador mismo lo que hay que investigar, el investigador que experimenta el secreto del proceso interno, pues en otro caso tendría que detenerse su explicación como las de los demás fenómenos, ante una fuerza inescrutable. Y si guardáramos respecto a todo fenómeno natural la misma relación interna que con nuestro organismo guardamos, acabaría la explicación de cada fenómeno natural y de las propiedades todas de cada cuerpo por revertir a una voluntad que se manifiesta en ellos. No estriba la diferencia en la cosa misma, sino tan sólo en nuestra relación para con ella. Por dondequiera que llega a su fin la explicación de lo físico

choca con algo metafísico, y dondequiera que esté esto metafísico al alcance de un conocimiento inmediato, nos dará, como aquí, a la voluntad. El que la voluntad anime y domine a las partes del organismo no movidas voluntariamente por el cerebro, es decir, por motivos, verdad es que nos lo prueba su comunidad de afecciones con todos los movimientos extraordinariamente vivos de la voluntad, esto es, con los afectos y pasiones; las rápidas palpitaciones cardíacas en el placer o el temor, el rubor en la vergüenza, la palidez en el terror y en el rencor disimulado, el llanto en la tribulación, la erección en las imágenes voluptuosas, la dificultad de respirar y la precipitación de la actividad intestinal en la angustia; la salivación en la boca al excitarse la golosinería, las náuseas a la vista de cosas asquerosas, el avivarse la circulación sanguínea y el alterarse la calidad de la bilis en la cólera, y de la saliva por una rabia súbita, en grado tal esto último, que un perro irritado al colmo puede comunicar la hidrofobia con su mordedura, sin estar atacado de rabia canina, lo cual se afirma también de los gatos y hasta de los gallos irritados. Ocurre, además, que puede una pena dañar en lo más profundo al organismo, obrando el terror mortalmente, y lo mismo puede dañarlo un placer súbito. Por el contrario, todas las modificaciones y los procesos internos todos que no se refieran más que al conocer dejando fuera de juego a la voluntad, quedan sin influjo sobre la maquinaria del organismo, por grandes e importantes que sean, hasta tanto que una actividad demasiado forzada e intensa del intelecto fatigüe al cerebro y agote y arruine al organismo, lo cual confirma, en todo caso, que el conocer es de naturaleza secundaria y no más que la función orgánica de una parte, un producto de la vida, sin que forme el núcleo interno de nuestro ser, la cosa en sí, sin que sea metafísico, incorpóreo, eterno, como la voluntad. Ésta no se cansa, no se altera, no aprende, no se perfecciona por el ejercicio, es en la niñez lo que en la ancianidad, siempre una y la misma e invariable su carácter en cada uno. Es así como lo esencial es también lo constante, existiendo, por lo tanto, lo mismo en los animales que en nosotros, pues no depende como el intelecto, de la perfección de la organización, sino que es, en esencia, la misma en todos los animales, lo conocido íntimamente por nosotros. Por esto es por lo que tiene el animal los afectos todos del hombre: placer, tristeza, temor, cólera, amor, odio, celos, envidia, etc., dependiendo la diferencia que entre los animales y el hombre media no más que en el grado de perfección del intelecto, y como esto nos llevaría muy lejos; remito al lector al cap. 19 del segundo tomo de *El mundo como voluntad y representación*.

Teniendo en cuenta las expuestas y luminosas razones en apoyo de que el agente original en la maquinaria interna del organismo es precisamente la misma voluntad que guía los actos externos del cuerpo, dándose a conocer en éstos como tal, no más que por necesitar en ellos de la mediación del conocimiento, dirigido hacia fuera, y con conciencia en semejante proceso, teniendo en cuenta tales razones, digo, no ha de sorprendernos el que haya, además de Brandis, otros fisiólogos que hayan reconocido más o menos claramente en el curso de sus investigaciones meramente empíricas dicha verdad. Meckel, en su *Archivo de fisiología* (tomo V, pág. 195-198), llega de un modo totalmente empírico y por completo libre de prejuicios al resultado de que la vida vegetativa, la formación del embrión, la asimilación del alimento, la vida de las plantas, cabría considerar muy bien cual manifestaciones de la voluntad y que hasta la acción del imán nos presenta apariencias de tal, etc. El tomo es de 1819, cuando acababa de aparecer mi obra, y siendo por lo menos incierto que hubiese ejercido influencia sobre él, ni siquiera que la hubiese leído, por lo cual cuento esta manifes-

tación entre las confirmaciones de mi doctrina empírica y sin prevención. ¿Qué es, empero, el amor propio, que no sea voluntad de conservar el ser propio, voluntad de vivir? En la tesis sostenida por el doctor von Sigriz en su promoción en Munich, en agosto de 1835 (tesis que se titula: 1. *Sanguis est determinans formam organismi se involventis*. 2. *Evolutio organica determinatur vitae internae actione et voluntate*), veo con placer que empieza a extenderse en el más amplio círculo de los médicos hallando acogida entre sus representantes más jóvenes la doctrina de la voluntad como principio de la vida.

La *potencia reproductiva*, objetivada en el tejido celular, es el carácter capital de las plantas y lo vegetal del hombre. Cuando predomina en éste, suponémosle flema, lentitud, pereza, torpeza de sentidos (beocios), si bien no siempre se confirma tal suposición. La *irritabilidad*, objetivada en las fibras musculares, es el carácter capital del animal y lo animal del hombre. Si en éste predomina, suele verse en él constancia, fortaleza y bravura, aptitud para los esfuerzos corporales y para la guerra (espartanos). Casi todos los animales de sangre caliente y hasta los insectos sobrepujan con mucho la irritabilidad del hombre. En la irritabilidad es en lo que con más viveza tiene el animal conciencia de su existir, y por esto es por lo que se exalta en las manifestaciones de ella. En el hombre vemos un rastro de esta exaltación en la danza. La *sensibilidad*, objetivada en los nervios, es el carácter capital del hombre y lo propiamente humano de él. Ningún animal puede compararse en esto, ni aun remotamente, con el hombre. Cuando predomina mucho da el *genio* (atenienses), y por esto es por lo que el hombre de genio es *hombre* en sumo grado. Y así es como se explica el que haya habido algunos genios que se han negado a reconocer a los demás hombres como tales hombres, por lo monótono de sus fisonomías y el común sello de vulgaridad, pues no viendo en ellos a sus iguales, caían en el natural error de creer la suya la constitución normal. En este sentido buscaba Diógenes con su linterna un hombre. En la misma razón estriba de hecho la propensión, propia de los genios todos, a la soledad, a lo que tanto les empuja, lo que de los demás se diferencian como les capacita para ello su riqueza interior. En los hombres, como en los diamantes, sólo los extraordinariamente grandes sirven para solitarios; los ordinarios tienen que estar juntos y obrar sobre la masa.

A las tres potencias fisiológicas fundamentales corresponden los tres *gunas* o propiedades fundamentales de los indos. *Tamas-Guna*, torpeza, tontería, corresponde a la potencia reproductiva —*RajasGuna*, apasionamiento, a la irritabilidad—; y *Sattva Guna*, sabiduría y virtud, a la sensibilidad. Y si se añade que *tamasguna* es la suerte de los animales, *rajasguna* la de los hombres y *sattvaguna* la de los dioses, queda expresado de manera más mitológica que fisiológica.

2. Anatomía comparada

Deduciéndolo de mi proposición de que la cosa en sí de Kant, o sea el último substrato de todo fenómeno, sea la voluntad, había derivado no tan sólo el que sea la voluntad el agente en todas las funciones internas e inconscientes del organismo, sino también el que ese mismo cuerpo orgánico no es otra cosa que la voluntad dentro de la representación, la voluntad misma intuida en la forma intelectual de espacio. Por esto decía que así como toda volición momentánea aislada se muestra inmediata e infaliblemente en la intuición externa del cuerpo como una acción del mismo, así también el querer todo de cada animal, el complejo de sus tendencias todas, tiene que tener su fiel trasunto en el cuerpo mismo todo, en la constitución de su

organismo, teniendo que existir la mayor concordancia posible entre los fines de la voluntad en general y los medios de que para la consecución de ellos le provee su organización. O, dicho en cuatro palabras, que el carácter total de su querer tiene que estar con respecto a la figura y constitución de su cuerpo en las mismas relaciones en que está cada volición con el acto vital conducente a ella. También esto lo han reconocido como un hecho en tiempos modernos, anatómicos y fisiológicos pensadores, por su propia cuenta e independientemente de mi doctrina, confirmándola, por lo tanto, *a posteriori*. Sus expresiones rinden aquí el testimonio de la Naturaleza en pro de la verdad de mi doctrina.

No menos expresivo es el testimonio que ha aportado a mi verdad el docto y profundo Burdach en su gran *Fisiología*, donde trata de las últimas razones del génesis del embrión. No puedo callar, por desgracia, que un autor tan excelente como éste, es aquí precisamente donde en mala hora y seducido Dios sabe cómo y por qué, emplea algunas frases de aquella pseudofilosofía completamente sin valor y robustamente impuesta, frases acerca del que dice ser lo originario, siendo precisamente lo último y lo más condicionado, del que no es, según él, y por lo tanto, un hierro de madera. Algunas expresiones de Burdach, tan acomodadas a mi doctrina, recuerdan el pasaje aquel del antiguo Mahabharata, que es difícil no tomar, desde este punto de vista, por la expresión mística de la verdad misma. Está en el canto tercero del episodio de Sunda y Upasunda, en los publicados por Bopp en 1824. Brahma ha creado a Tilsttama, la más hermosa de todas las mujeres, y la rodea de la asamblea de los dioses; Siva tiene tales deseos de contemplarla que, como ella, recorre sucesivamente el círculo, y nácenle cuatro rostros, a medida del punto de vista, es decir, según las cuatro regiones del mundo. Tal vez se refieren a esto las representaciones de Siva con cinco cabezas, como Panch, Mukhti, Siva. De igual manera y con ocasión análoga nácenle a Indra los innumerables ojos de que tiene lleno el cuerpo. El Matsya Purana hace nacer a Brahma los cuatro rostros del mismo modo, es, a saber, porque habiéndose enamorado de Satarupa, su hija, la miró fijamente; pero ella viendo de reojo esa mirada, la esquivó, y él, avergonzado, no quiso seguir sus movimientos, a pesar de lo cual, formósele un rostro hacia aquel lado, y como ella hiciera lo mismo, prosiguiendo en esquivarse, llegó él a tener cuatro caras. La verdad es que hay que considerar a cada órgano cual la expresión de una manifestación volitiva universal, esto es, hecha de una vez para siempre; de un anhelo fijado; de un acto volitivo, no del individuo, sino de la especie. Toda figura animal es un apetito de la voluntad evocado a la vida por las circunstancias, v. gr., siente anhelo de vivir en los árboles, de colgarse de sus ramas, de alimentarse de sus hojas, sin tener que luchar con los demás animales, ni pisar el suelo, y este anhelo se manifiesta, de largo tiempo ya, en la figura (idea platónica) del animal llamado perezoso. Apenas puede andar, porque no está provisto más que de garras; privado de todo recurso en el suelo, manéjase muy bien en los árboles, apareciendo en éstos cual una rama enmohecida, con lo cual evita el que le vean sus perseguidores. Pero vamos a considerar la cosa más prosaica y metódicamente.

La evidente adaptación de cada animal a su género de vida, adaptación que se extiende hasta el individuo y a los medios exteriores de su conservación, y la exuberante perfección artística de su organización prestan el más rico argumento a consideraciones teleológicas, a que de antiguo propende el espíritu humano, consideraciones que llevadas a la Naturaleza inanimada han llegado a ser el argumento de la prueba físico teleológica. La sin excepción finalidad, la patente intencionalidad en las partes del organismo animal anuncian demasiado claramente que obran en ellas no ya fuerzas naturales

sin plan alguno y al acaso, sino una voluntad, cosa que cabe reconocer en serio. Pero sucede que no cabía, dado el conocimiento empírico, pensar en la acción de una voluntad de otro modo que no sea dirigida por un conocer, puesto que hasta llegar a mí ha sido tenido, como explicado queda, a la voluntad y a la inteligencia por en absoluto inseparables, llegando hasta considerar a la voluntad cual una mera operación de la inteligencia, supuesta base del espíritu todo. Debía, por consiguiente, allí donde obrara una voluntad, ser guiada por una inteligencia, y por lo tanto, aquí también. Ocurre, empero, que la inteligencia, como medio que se dirige esencialmente hacia afuera, exige que una voluntad que, mediante ella sea activa, no pueda obrar más que hacia afuera, de un ser a otro. Y de aquí el que no se buscara a la voluntad, cuyas inequívocas huellas se había hallado, donde realmente se encontraba, sino que se la suponía hacia afuera, haciendo del animal un producto de una voluntad a él extraña dirigida por inteligencia que debía haber estado constituida por un concepto final muy claro y bien pensado, e inteligencia precedente a la existencia del animal y puesta fuera de éste con la voluntad toda cuyo producto es el animal. Y de aquí el que el animal existiera antes en la representación que en la efectividad, o sea en sí mismo. Tal es la base del proceso de pensamientos sobre que descansa la prueba físico-teleológica. Pero esta prueba no es un mero sofisma de escuela, como la ontológica; no lleva en sí misma un infatigable y natural contradictor, como la cosmológica; la tiene en la ley misma de la causalidad, a que debe su existencia; sino que es esta prueba, en realidad, para los doctos lo que para el pueblo la ceraunológica, teniendo una apariencia tan poderosa y grande, que se han dejado caer en ella las cabezas más eminentes y a la vez más libres de prejuicios, como, v. gr., Voltaire, que después de varias dudas de toda clase, vuelve siempre a ella, sin ver posibilidad alguna de traspasarla y hasta asentando cual matemática su evidencia. También Priestley la reputa incontrovertible. Sólo la circunspección y agudeza de Hume se mantienen aquí firmes; este legítimo predecesor de Kant, en sus *Diálogos acerca de la religión natural*, tan dignos de leerse, hace observar cómo en el fondo no hay semejanza alguna entre las obras de la Naturaleza y las de un arte que obra a intento. Tanto más grande brilla aquí el mérito de Kant, lo mismo en la crítica del juicio que en la de la razón pura cuanto que él es quien ha cortado el *nervus probandi* a esta prueba, tenida en tanto precio, así como a las otras dos. En mi obra capital, tomo I, se halla un corto resumen de esta contradicción kantiana a la prueba físico-teleológica. Por ella ha contraído Kant un gran mérito, pues nada se opone más a una justa visión de la Naturaleza y de la esencia de las cosas que semejante concepción de las mismas, cual si fuesen una obra llevada a cabo después de prudente cálculo. Y si luego un duque de Bridgewater ofrece grandes sumas como precio a fin de que se confirme y perpetúe tal error fundamental, trabajemos nosotros, inquebrantables, sin otro premio que la verdad, siguiendo las pisadas de Hume y de Kant. También en esto se limitó Kant a lo negativo, que cumple su efecto todo tan luego como se le complete con un recto positivo, cual solo procurador de satisfacción entera, conforme a la expresión de Spinoza: así como la luz se manifiesta a sí misma y manifiesta a las tinieblas, así la verdad es norma de sí misma y de lo falso. Digamos, pues, ante todo: el mundo no se ha hecho con ayuda de inteligencia, y, por lo tanto, no desde fuera, sino desde dentro, y entonces nos veremos obligados a mostrar el *punctum saliens* del huevo del mundo. El pensamiento físico-teleológico de que tenga que ser un intelecto el que ha ordenado y modelado la Naturaleza se acomoda fácilmente a todo entendimiento tosco, y es, sin embargo, tan absurdo como acomodado a él. El intelecto no nos es conocido más que por la naturaleza animal, y en consecuencia, cual un principio enteramente

secundario y subordinado en el mundo, un producto del más posterior origen, no pudiendo, por lo tanto haber sido jamás la condición de su existencia, ni haber precedido un *mundus intelligibilis* al *mundus sensibilis*, puesto que aquél recibe de éste su materia. No un intelecto, sino la naturaleza del intelecto es lo que ha producido la Naturaleza. Mas he aquí que entra la voluntad como la que todo lo llena y se da a conocer inmediatamente en cada cosa, resultando aquél, el entendimiento, su manifestación, y ella como lo originario en donde quiera. Cabe, por lo tanto, explicar los hechos todos teleológicos partiendo de la voluntad del ser mismo en quien se verifican.

Debilitase ya, por lo demás, la prueba físico-teológica con la observación empírica de que las obras del instinto animal, la tela de la araña, el panal de las abejas, la vivienda de los térmitas, etc., se nos presentan cual si fuesen hijas de un concepto final, de una amplia previsión y deliberación racional, cuando en realidad son obra de un ciego instinto, esto es, de una voluntad no guiada por inteligencia, de donde se sigue que no es seguro lo que de semejante disposición se deduce, basándolo en tal modo de ser las cosas. En el cap. 27 del segundo tomo de mi obra capital, se hallará una prolija consideración acerca del instinto. Ese capítulo, con el que le precede acerca de la teleología, puede utilizarse cual complemento de todo lo tratado aquí.

Examinemos más de cerca la precitada adaptación de la organización de cada animal a su manera de vivir y a los medios de conservar su existencia. Ocorre aquí, desde luego, la pregunta de si es la manera de vivir la que se regula según la organización o ésta según aquélla. Parece, a primera vista, que sea lo primero lo exacto, puesto que en el orden del tiempo precede la organización a la manera de vivir, creyéndose que el animal ha adoptado el género de vida a que mejor se acomoda su estructura, utilizando lo mejor posible los órganos con que se halló; que el ave vuela porque tiene alas, el toro embiste porque tiene cuernos, y no la inversa. Esta opinión es la de Lucrecio:

Nil ideo quoniam natum est in corpore, ut uti possemus; sed, quod natum est, id procreat usum

desarrollada en el canto IV, 825-843. Sólo que en este supuesto queda sin explicación, cómo las partes totalmente diferentes del organismo de un animal responden en conjunto a su género de vida, que ningún órgano estorbe a otros, sino que más bien ayude cada uno a los demás, y que tampoco quede ninguno inutilizable, ni sirva mejor ningún órgano subordinado para otra manera de vivir, mientras solamente los órganos capitales hubieran determinado aquella manera de vida que sigue el animal. Sucede, antes bien, que cada parte del animal responde tanto a cada una de las otras partes como a su género de vida, v. gr., si las garras son siempre apeas para asir la presa, los dientes sirven para desgarrar y deshacer, y el canal intestinal para digerir y los miembros de locomoción a propósito para llevarlo allí donde se encuentre la tal presa, sin que quede inutilizable órgano alguno. Así, por ejemplo, el oso hormiguero tiene no sólo largas garras en las patas delanteras para poder derribar las viviendas de los térmitas, sino también para poder introducirlo en dicha vivienda, un largo hocico de forma cilíndrica con pequeña mandíbula y una lengua larga, filiforme recubierta de una pegajosa mucosidad, lengua que mete profundamente en los nidos de los térmitas, retirándola con los insectos a ella; pegados, y, por el contrario, no tiene dientes por que no los necesita. ¿Quién no ve que la figura del oso hormiguero se refiere a los térmitas como un acto de voluntad a su motivo?

Hay en el oso hormiguero una contradicción tan sin ejemplo entre los poderosos brazos, provistos de fuertes garras, largas y encorvadas, y la total falta de mandíbulas para morder, que si sufriera alguna nueva revolución la tierra sería el hormiguero fósil un verdadero enigma para las generaciones futuras que no conociesen a los térmitas. El cuello del ave es por lo regular, como el de los cuadrúpedos, tan largo como sus piernas, para poder alcanzar así en tierra su alimento; pero en las palmípedas es a menudo mucho más largo porque van a buscar, nadando, su alimento bajo la superficie del agua. He visto un colibrí cuyo pico era tan largo como el pájaro todo de cabeza a cola. Este colibrí iría, sin duda alguna, a buscar su pitanza a alguna profundidad, aunque sólo fuese la de un hondo cáliz de flor (*Cuvier, anat. comp.*, vol. IV, pág. 374), pues no se habría dado sin necesidad el lujo de semejante pico, cargando con todo su peso. Las aves de pantanos tienen patas desmesuradamente largas para poder vadear los charcos sin sumergirse ni mojarse, y conforme a ellas cuello y pico muy largos, este último fuerte o débil, según que tengan que triturar reptiles, peces o gusanos, a lo que corresponden siempre las vísceras, y por el contrario no tienen tales aves ni garras como las rapaces, ni membranas interdigitales como los patos, pues la *lex parsimoniae naturæ* no consiente órgano alguno superfluo. Esta ley, juntamente con aquella otra de que a ningún animal le falte un órgano que exija su género de vida sino que todos, aun los más diversos, concuerden entre sí estando como calculados para un género de vida especialmente determinado, en el elemento en que viva su presa, para la persecución, victoria, trituración y digestión de ella, tales leyes son las que prueban que es el género de vida que el animal quería llevar para hallar su sustento el que determinó su estructura, y no la inversa y que la cosa ha sucedido como si hubiese precedido a la estructura un conocimiento del género de vida y de sus condiciones externas, habiendo, en consecuencia, escogido cada animal su instrumento antes de encarnarse; no de otro modo que cuando un cazador, antes de salir, escoge, según el bosque que haya elegido, su equipo todo, escopeta, carga, pólvora, burjaca, cuchillo y vestido. No es que tire al jabalí porque lleva escopeta de fuerza, sino que ha tomado ésta y no la de pájaros porque salía a jabalís; y el toro no embiste porque tiene cuernos, sino que tiene cuernos porque quiere embestir. Viene a completar la prueba el hecho de que en muchos animales, mientras están todavía en el crecimiento, se manifiesta la aspiración volitiva a que ha de servir un miembro, precediendo así su uso a su existencia. Así es que cornean los corderos, los cabritos y los terneros con la cabeza, tan sólo, antes de tener cuernos; el jabato dirige golpes a derecha e izquierda en torno de sí cuando todavía le faltan los colmillos que responden al efecto apetecido, no sirviéndose, por el contrario, de los pequeños dientes que tiene ya en la mandíbula y con los que podría morder. Así es que su modo de defensa no se dirige según las armas que posee, sino a la inversa. Esto lo notó ya Galeno (*De usu partium anim.* I, 1) y antes que él Lucrecio (V. 1 032 39), y de aquí obtenemos la certeza completa de que no es que la voluntad, cual algo adventicio, surgido tal vez de la inteligencia, aproveche los instrumentos con que se encuentra ya desde luego usando de las partes por encontrarse allí con ellas y no con otras, sino que lo primero y originario es el esfuerzo por vivir de esa manera, por luchar de tal modo y no de otro, esfuerzo que se manifiesta no sólo en el uso, sino también en la existencia de las armas y tanto más cuanto que aquél precede a menudo a ésta, indicándonos así que las armas se producen porque existe el esfuerzo y no la inversa. Es lo que sucede con toda parte en general. El resultado final es que todo animal se ha hecho su estructura conforme a su voluntad.

Con tal evidencia se impone esta verdad al zoólogo y al anatómico pensadores, que si no ha depurado éste su espíritu por una más profunda filosofía, puede verse arrastrado a extraños errores. Tal ha sucedido en realidad a un zoólogo de primera fila, el inolvidable Lamarck, que ha logrado mérito inmortal por el descubrimiento de la tan profunda división de los animales en vertebrados e invertebrados. En su *Philosophie zoologique*, vol. I, C. 7, y en su *Hist. nat. des animaux sans vertébrés*, vol. I, *introd.* pág. 180-212, afirma con toda seriedad, esforzándose por probarlo prolijamente, que la figura, las armas peculiares y los órganos de toda clase que obran hacia afuera en cada especie de animal no existían en el origen de la especie, sino que han nacido a consecuencia de los esfuerzos voluntarios del animal, provocados por la constitución de su ambiente, por sus propios esfuerzos repetidos, y los hábitos que de ellos brotan, y que han nacido en el curso del tiempo y gracias a la generación. Así —dice— han conseguido membranas inter-digitales las aves y los mamíferos nadadores, porque extendían sus dedos para nadar; las aves de pantano se hallaron con largas patas y cuello largo a consecuencia de vadear pantanos; las bestias cornudas se encontraron por primera vez con cuernos porque, a falta de buenas dentelladas, sólo podían pelear con la cabeza, y este género de lucha les crió los cuernos. El caracol estaba en su principio, como otros moluscos, sin cuernos; pero le nacieron tales por la necesidad de tantear los objetos circunstantes. El género todo felino recibió con el tiempo garras, de la necesidad de desgarrar la presa, y de la necesidad de manejarse en la marcha y no verse estorbado por ellas, la vaina en que las guarda y la movilidad de ellas. La jirafa, atendida al ramaje de altos árboles en el África seca y sin hierba, alargó sus patas delanteras y su cuello hasta lograr su extraña figura, de veinte pies de alto por delante. Y así, sigue haciendo nacer conforme al mismo principio una multitud de especies animales, sin echar de ver la patente objeción de que habrían sucumbido las especies en tales esfuerzos antes de que en el curso de innumerables generaciones hubiesen producido los órganos necesarios a su conservación, desapareciendo por falta de éstos. Tan ciego, pone una hipótesis preconcebida. Ha nacido aquí ésta, sin embargo, de una exacta y profunda concepción de la Naturaleza, es un error genial, que honra a su autor, a pesar del absurdo todo que en él radica. Lo que hay de verdadero en tal hipótesis es lo que, como naturalista, vio su autor, puesto que comprendió bien que es la voluntad del animal lo originario y lo que ha determinado su organización. Lo falso, por el contrario hay que cargarlo, como culpa, a la cuenta de la atrasada condición de la metafísica en Francia, donde todavía dominan Locke y su sucesor Condillac, más endeble que él, y donde, por lo tanto, sigue tomándose al cuerpo como a cosa en sí, al tiempo y al espacio como cualidades de la cosa en sí, sin que haya allí penetrado aún la grande y fecunda doctrina de la idealidad del tiempo y del espacio, ni nada de lo que en ella va implícito. Y de aquí el que no pudiera concebir Lamarck la constitución de los seres de otro modo que en el tiempo por sucesión. La profunda influencia de Kant ha desterrado de Alemania errores de esa clase, así como la crasa y absurda atomística de los franceses y las edificantes consideraciones físico teológicas de los ingleses. ¡Tan beneficiosa y perseverante es la influencia de un gran espíritu aun sobre una nación que pudo abandonarle para seguir a fanfarrones y charlatanes! Mas nunca pudo ocurrírsele a Lamarck la idea de que la voluntad del animal, como cosa en sí, esté fuera del tiempo, pudiendo ser, en tal sentido, más originaria que el animal mismo. Pone primero, por lo tanto, el animal sin órganos decisivos; pero también sin decisivas tendencias, provisto meramente de percepción, que le enseña las circunstancias en que tiene que vivir, surgiendo de tal conocimiento sus tendencias, es decir, su

voluntad y de ésta, por fin, sus órganos y su corporización determinada, con ayuda de la generación y en inmenso espacio de tiempo, por consiguiente. Si hubiera tenido ánimo para poder llegar hasta el fin, habría tenido que suponer un animal primitivo, que debería ser sin figura ni órganos, y el cual se habría transformado en las miríadas de especies de animales de toda clase, desde la mosca hasta el elefante, en virtud de circunstancias climatéricas y locales. Mas la verdad es que tal animal primitivo es *la voluntad de vivir*, siendo como tal algo metafísico y no físico. Cada especie ha determinado su forma y organización por su voluntad propia y a la medida de las circunstancias en que quería vivir, mas no cual algo físico en el tiempo, sino como algo metafísico fuera del tiempo. La voluntad no ha brotado de la inteligencia existiendo ésta, con el animal todo, antes que se hallara la voluntad, como mero accidente, como algo secundario y aun terciario, sino que es la voluntad lo primario, la esencia en sí, y el animal su manifestación (mera representación en el intelecto consciente y en sus formas el tiempo y el espacio) animal provisto de todos los órganos que pide la voluntad para vivir en esas circunstancias especiales. A estos órganos pertenece también el intelecto, la inteligencia misma, estando acomodado, como los demás, al género de vida de cada animal; mientras que Lamarck hace nacer de él la voluntad.

Examínese las innumerables figuras de los animales para ver cómo no es, en todo caso, cada una de ellas nada más que la imagen de su voluntad, la expresión sensible de sus tendencias volitivas, que son las que forman su carácter. La diversidad de figuras no es más que el trasunto de la diversidad de caracteres. Los animales predatorios, enderezados a la lucha y el robo, se presentan con terribles fauces y con garras y fuertes músculos; su mirada penetra en lontananza, sobre todo cuando tienen que acechar su presa desde una altura en que se ciernan, como les sucede al águila y al cóndor. Los animales tímidos, que tienen voluntad de buscar su salvación no en la lucha, sino en la fuga, están provistos, en vez de armas, de patas ligeras y rápidas y de oído agudo. El más medroso de entre ellos, la liebre, ha provocado el notable alargamiento de sus orejas. Al exterior corresponde el interior; los carnívoros tienen intestinos cortos; los herbívoros los tienen largos, para un más lento proceso de asimilación; a fuerza muscular e irritabilidad grandes acompañan cual necesarias condiciones, una fuerte respiración y una rápida circulación sanguínea, representadas por órganos acomodados a ellas, no siendo posible una contradicción. Manifiéstase cada especial esfuerzo de la voluntad en una especial modificación de la figura, de donde resulta que *determina a la figura del perseguidor el lugar en que la presa habita*; si ésta se retira a elementos difícilmente accesibles, a escondidos rincones, en la noche y las tinieblas, toma el perseguidor la forma que a tal medio mejor cuadre, sin que haya ninguna tan grotesca que la voluntad no revista para lograr su fin. Debe el pico cruzado (*loxia curvirostra*) la enorme figura de su aparato masticador a que tiene que sacar las semillas de que se nutre de entre las escamas de la piña. Para buscar reptiles en los pantanos es para lo que tienen las zancudas su extraña figura, su largo cuello, sus largas patas y su largo pico. Para desenterrar térmitas tiene el oso hormiguero los cuatro largos pies con piernas cortas, fuertes y largas garras y fauces pequeñas y desdentadas; pero provistas de una lengua viscosa y filiforme. Va el pelícano de pesca con una monstruosa bolsa bajo el pico para poder guardar en ella muchos peces. Para caer de noche sobre los durmientes, vuelan los búhos provistos de pupilas desmesuradamente grandes, que les permiten ver en la oscuridad, y con plumas enteramente blandas que, haciendo silencioso su vuelo, no despierten a los que duermen. El siluro, el gimnoto y el torpedo

tienen un completo aparato eléctrico para atontar a la presa antes de alcanzarla, así como para defenderse de sus perseguidores. Donde alienta un viviente hay otro para devorarlo, resultando cada uno de ellos como enderezado y dispuesto, hasta en lo más especial, para la aniquilación del otro. Así, v. gr., entre los insectos, los icneumones, atentos a la futura provisión para sus crías, ponen sus huevos en el cuerpo de ciertas orugas y larvas semejantes, a las que traspasan con su aguijón. Y se ha observado que los que se atienen a larvas que se arrastran libremente, tienen aguijones enteramente cortos, de 1/8 de pulgada, mientras el *pimpla manifestator*, que se atiene a la *chelestoma maxillosa*, cuya larva se oculta en lo hondo de la madera, donde no puede aquél alcanzarla, tiene un aguijón de dos pulgadas, y casi tan largo lo tiene el *ichneumon strobillæ*, que pone sus huevos en larvas que viven en las piñas del pino, para lo cual atraviesan éstas hasta llegar a la larva, la pinchan y ponen en la herida un huevo, a cuyo producto alimenta después la larva. Y no menos claro se muestra en la armadura defensiva de los perseguidos la voluntad de éstos de evitar a los enemigos. El erizo y el puerco espín erizan todo un bosque de púas. Armados de pies a cabeza, impenetrables a los dientes, los picos y las garras, aparecen el armadillo, la tortuga y otros, y en pequeño la clase toda de los crustáceos. Han buscado otros su protección no en obstáculos físicos, sino en engañar al perseguidor; así el calamar se ha provisto del material necesario para producir una nube oscura, que esparce en su derredor en el momento del peligro; el perezoso se parece, hasta confundirse con ella, a una rama enmohecida; la pequeña rana verde a la hoja, e innumerables insectos al lugar de su residencia habitual; el piojo del negro es negro; nuestra pulga lo es también; pero ésta se ha abandonado a sus amplios e irregulares saltos, para lo que se ha dado el lujo de un aparato de fortaleza sin ejemplo. La anticipación que se actúa en todos estos medios podemos reducirla a la que en los instintos se nos muestra. La araña joven y la hormiga león no conocen todavía a la presa con que se encuentran por vez primera. Y lo mismo sucede con la defensiva: el insecto *bombex* mata, según Latreille, con su aguijón al *parnope*, aunque ni se lo come ni es por él comido, sino porque más tarde pone el segundo sus huevos en el nido del primero, impidiendo el desarrollo de los de éste, cosa que no la sabe todavía. Con tales anticipaciones se confirma una vez más la idealidad del tiempo, idealidad que surge en general siempre que de la voluntad como de la cosa en sí, se trata. En lo aquí tratado, así como en otros respectos, sírvense de mutua explicación los instintos del animal y las funciones fisiológicas, porque en ambos casos obra la voluntad sin conocimiento.

Soren Kierkegaard

Tratado de la desesperación⁵¹

(SELECCIÓN)

Enfermedad del espíritu, del yo, la desesperación puede adquirir de este modo tres figuras, el desesperado inconsciente de tener un yo (lo que no es verdadera desesperación), el desesperado que no quiere ser él mismo, y aquel que quiere serlo.

El hombre es espíritu. ¿Pero qué es el espíritu? Es el yo. Pero entonces, ¿qué es el yo? El yo es una relación que se refiere a sí misma o, dicho de otro modo, es en la relación, la orientación interna de esa relación; el yo no es la relación, sino el retorno a sí misma de la relación.

El hombre es una síntesis de infinito y finito, de temporal y eterno, de libertad y necesidad, en resumen, una síntesis. Una síntesis es la relación de dos términos. Desde este punto de vista el yo todavía no existe.

En la relación de dos términos, la relación entra como tercero, como unidad negativa, y los términos se relacionan a la relación, existiendo cada uno de ellos en su relación con la relación; así, por lo que se refiere al alma, la relación del alma con el cuerpo no es más que una simple relación. Si, por el contrario, la relación se refiere a sí misma, esta última relación es un tercer término positivo y nosotros tenemos el yo.

Una relación semejante, que se refiere a sí misma, un yo, no puede haber sido planteada más que por sí misma o por otra. Si la relación que se refiere a sí misma ha sido planteada por otra, esa relación ciertamente es un tercer término, pero un tercer término es todavía al mismo tiempo una relación, es decir que se refiere a lo que ha planteado toda la relación.

Una relación semejante, así derivada o punteada, es el yo del hombre: es una relación que se refiere a sí misma, y haciéndolo, a otra. De aquí surge que haya dos formas de verdadera desesperación. Si nuestro yo se hubiese planteado el mismo, no existiría más que una: no querer ser uno mismo, querer desembarazarse de su yo, y no se trataría de esta otra: la voluntad

⁵¹ Tomado en <http://www.librodot.com>.

desesperada de ser uno mismo. Lo que en efecto traduce esta fórmula es la dependencia del conjunto de la relación, que es el yo, es decir, la incapacidad del yo de alcanzar por sus solas fuerzas el equilibrio y el reposo: no puede hacerlo en su relación consigo mismo más que refiriéndose a lo que ha planteado el conjunto de la relación. Más aun: esta segunda forma de la desesperación (la voluntad de ser uno mismo) designa tan poco un modo especial de desesperar que, por el contrario, toda desesperación se resuelve finalmente en ella y a ella se reduce. Si el hombre que desespera es, como él lo cree, consciente de su desesperación, si no habla de ella absurdamente como de un hecho exterior (un poco como alguien que sufre vértigos y, engañado por sus nervios, habla de ellos como de una pesadez de cabeza, como de un cuerpo que hubiera caído sobre él, etc. [...]) mientras que la pesadez o presión no es nada externo, sino una sensación interna, invertida), si ese desesperado quiere con todas sus fuerzas, por sí mismo, y sólo por sí mismo, suprimir la desesperación, dice que no sale de ella y que todo su esfuerzo ilusorio le hunde aún más, solamente, en ella. La discordancia de la desesperación no es una simple discordancia, sino la de una relación que, refiriéndose íntegramente a sí misma, es planteada por otra; así, la discordancia de esta relación, existiendo en sí, se refleja además al infinito en su conexión con su autor.

He aquí, pues, la fórmula que describe el estado del yo, cuando la desesperación es enteramente extirpada de él: orientándose hacia sí mismo, queriendo ser él mismo, el yo se sumerge, a través de su propia transparencia, en el poder que le ha planteado.

Capítulo II

Desesperación virtual y desesperación real

¿Es la desesperación una ventaja o un defecto? Una y otra cosa en dialéctica pura. No reteniendo más que la idea abstracta de ella, sin pensar en casos determinados, debería tomársela como una ventaja enorme. Ser pasible de este mal, nos coloca por encima de la bestia, progreso que nos diferencia mucho mejor que la marcha vertical, signo de nuestra verticalidad infinita, o de lo sublime de nuestra espiritualidad. La superioridad del hombre sobre el animal, está pues en ser pasible de ese mal; la del cristiano sobre el hombre natural, en tener conciencia de la enfermedad, así como su beatitud está en poder ser curado de ella.

De este modo es una ventaja infinita poder desesperar y, sin embargo, la desesperación no es sólo la peor de las miserias, sino, también, nuestra perdición. Generalmente la relación de lo posible con lo real se presenta de otra manera, pues si es una ventaja, por ejemplo, poder ser lo que se desea, es una ventaja todavía mayor serlo, es decir, que el pasaje de lo visible a lo real es un progreso, una elevación. Por el contrario, con la desesperación se cae de lo virtual a lo real, y el margen infinito de costumbre entre lo virtual y lo real mide aquí la caída. Por lo tanto, es elevarse no estar desesperado. Pero nuestra definición es aún equívoca. Aquí la negación no es la misma que la de no ser cojo, no ser ciego, etc. [...] Pues si no desesperar equivale a la falta absoluta de desesperación, entonces lo progresivo consiste en desesperar. No estar desesperado debe significar la destrucción de la aptitud para estarlo: para que verdaderamente un hombre no lo está, es preciso que a cada instante aniquile en él la posibilidad de desesperar. En general, la relación de lo virtual con lo real es otra. Dicen bien los filósofos cuando afirman que lo real es lo virtual destruido: sin plena precisión, sin embargo, pues es lo virtual colmado, lo virtual actuante. Aquí, por el contrario, lo real

(no estar desesperado), una negación por consecuencia, es lo virtual impotente y destruido, de ordinario lo real confirma lo posible, mientras que aquí le niega.

La desesperación es la discordancia interna de una síntesis, cuya relación se refiere a sí misma. Pero la síntesis no es la discordancia, no es más que lo posible, o también, ella lo implica. Sino, no habría traza de desesperación, y desesperar no sería más que un rasgo humano, inherente a nuestra naturaleza, es decir, que no habría desesperación, sino que sería un accidente para el hombre, un sufrimiento, como una enfermedad que contrae, o como la muerte, nuestro lote común. La desesperación, pues, está en nosotros; pero si no fuéramos una síntesis, no podríamos desesperar, y si esta síntesis al nacer no hubiera recibido de Dios su justeza tampoco podríamos desesperar.

¿De dónde viene, pues, la desesperación? De la relación en la cual la síntesis se refiere a sí misma, pues Dios, haciendo del hombre esa relación, le deja como escapar de su mano, es decir que, desde entonces, la relación tiene que dirigirse. Esta relación es el espíritu, el yo, y allí yace la responsabilidad, de la cual depende siempre toda desesperación, en tanto que existe; por lo tanto depende, a pesar de los discursos y del ingenio de los desesperados para engañarse y engañar a los demás tomándola por una desgracia... como en el caso del vértigo, que la desesperación recuerda en más de un aspecto, aunque siendo diferente de naturaleza, ya que el vértigo es al alma como la desesperación al espíritu, y está lleno de analogías con ella.

Luego, cuando la discordancia, cuando la desesperación está presente, ¿dedúcese sin más que persiste? Absolutamente no; la duración de la discordancia no viene de la discordancia, sino de la relación que se refiere a sí misma. O dicho de otra forma: cada vez que se manifiesta una discordancia, y en tanto que ella existe, es necesario remontarse a la relación. Se dice, por ejemplo, que alguien contrae una enfermedad, pongamos por imprudencia. Luego se declara el mal y, desde ese momento, es una realidad cuyo origen es cada vez más pasado. Sería cruel y monstruoso reprocharle continuamente al enfermo que está a punto de contraer la enfermedad, como teniendo el propósito de disolver de continuo la realidad del mal en su posible. Bien, sí; la ha contraído por su culpa, pero sólo una vez ha sido culpa suya. La persistencia del mal no es más que una simple consecuencia de la única vez que lo ha contraído, a la cual no se puede, en todo instante, reducir su progreso; el enfermo ha contraído el mal, pero no se puede decir que todavía lo contrae. Las cosas suceden de otro modo en la desesperación; cada uno de sus instantes reales puede relacionarse con su posibilidad, en cada momento que se desespera se contrae la desesperación; siempre el presente se esfuma en pasado real, a cada instante real de la desesperación, el desesperado lleva todo lo posible pasado como un presente. Esto proviene de que la desesperación es una categoría del espíritu y en el hombre se aplica a su eternidad. Pero esta eternidad no podemos hacerla a un lado por toda la eternidad, ni sobre todo, rechazarla de un solo golpe; a cada instante que estamos sin ella, la hemos rechazado o la rechazamos, pero ella retorna, es decir, que a cada instante que desesperamos, contraemos la desesperación. Pues la desesperación no es una continuación de la discordancia, sino relación orientada hacia sí misma. Y refiriéndose a sí mismo, el hombre ya no puede ser abandonado más que por su yo, lo que, por lo demás, no es más que el hecho, puesto que el yo es el retorno de la relación sí misma.

Capítulo III

La desesperación es “la enfermedad mortal”

Esta idea de “enfermedad mortal” debe tomarse en un sentido especial. Literalmente, significa un mal cuyo término, cuya salida es la muerte, y entonces sirve de sinónimo de una enfermedad por la cual se muere, pero no es en este sentido que se puede llamar así a la desesperación; pues, para el cristiano, la muerte misma es un pasaje a la vida. De este modo, ningún mal físico es para él “enfermedad mortal”. La muerte termina con las enfermedades, pero no es en sí misma un término. Pero una “enfermedad mortal”, en sentido estricto, quiere decir un mal que termina en la muerte, sin nada más después de ella. Y esto a la desesperación.

Pero en otro sentido, más categóricamente aún, ella es la “enfermedad mortal”. Pues lejos de morir de día, hablando con propiedad, o de que ese mal termine con la muerte, física, su tortura, por el contrario, consiste en no poder morir, así como en la agonía el moribundo se debate con la muerte sin poder morir. Así, estar enfermo de muerte es no poder morir; pero aquí, la vida no deja esperanza y la desesperanza es la ausencia de la última esperanza, la falta de muerte. En tanto que ella al supremo riesgo, se espera de la vida; pero cuando se descubre lo infinito del otro peligro, se espera de la muerte. Y cuando el peligro crece tanto como la muerte, se hace esperanza; la desesperación es la desesperación de no poder incluso morir.

En esta última acepción, pues, es la desesperación la “enfermedad mortal”, ese suplicio contradictorio, ese mal del yo: morir eternamente, morir sin poder morir sin embargo, morir la muerte. Pues morir quiere decir que todo ha terminado. Pero morir la muerte significa vivir la propia muerte; y vivirla un solo instante, es vivirla eternamente. Para que se muera de desesperación como de una enfermedad, lo que hay de eterno en nosotros, en el yo, debería poder morir, como hace el cuerpo, de enfermedad. ¡Quimera! En la desesperación el morir transfórmase continuamente en vivir. Quien desespera no puede morir; “como un puñal no sirve de nada para matar pensamientos”, nunca la desesperación, gusano inmortal, inextinguible fuego, no devora la eternidad del yo, que es su propio soporte, pero esta destrucción de sí misma que es la desesperación, es impotente y no llega a sus fines. Su voluntad propia está en destruirse, pero no puede hacerlo, y esta impotencia misma es una segunda forma de destrucción de sí misma, en la cual la desesperación no logra por segunda vez su finalidad, la destrucción del yo; por el contrario, es una acumulación de ser o la ley misma de esa acumulación. Es ella el ácido, la gangrena de la desesperación, el suplicio cuya punta, dirigida hacia el interior, nos hunde cada vez más en una autodestrucción impotente. Lejos de consolar al desesperado, el fracaso de su desesperación para destruirse es, por el contrario, una tortura que reaviva su rencor, su ojeriza; pues acumulando incesantemente en la actualidad desesperación pasada, desespera de no poder devorarse ni de deshacerse de su yo, ni de aniquilarse. Tal es la fórmula de la acumulación de la desesperación, el crecimiento de fiebre en esa enfermedad del yo.

El hombre que desespera tiene un sujeto de desesperación, y es lo que se cree un momento y no más; pues ya surge la verdadera desesperación, la verdadera figura de la desesperación. Desesperando de algo, en el fondo desesperaba de sí mismo y, ahora, pretende librarse de su yo. Así sucede cuando el ambicioso que dice: “Ser César o nada”, no llega a ser César y desespera. Pero esto tiene otro sentido; por no haber llegado a ser César, ya

no soporta ser él mismo. Por consiguiente, en el fondo no desespera por no haber llegado a ser César, sino de ese yo que no ha logrado llegar a serlo. Ese mismo yo, que de otro modo hubiese sido toda su alegría —alegría por lo demás no menos desesperada—, helo ahora más insoportable que cualquier otra cosa. Observando de más cerca, lo insoportable para él no está en no haber llegado a ser César, sino en ese yo que no ha conseguido serlo; o más bien, lo que no soporta es no poder librarse de su yo. Habría podido hacerlo, si hubiese llegado a ser César, pero como no lo ha logrado, nuestro desesperado ya no puede consolarse. En su esencia no varía su desesperación, pues no posee su yo, no es él mismo. No habría llegado a serlo, es él mismo, deviniendo César, pero se habría librado de su yo; no llegando a ser César, desespera de no poder quedar en paz. Por lo tanto resulta una opinión superficial decir de un desesperado (a causa sin duda de no haberlo visto jamás, ni de haberse visto incluso), como si ello fuese su castigo, que le destruye su yo. Pues precisamente para su desesperación y su suplicio, es incapaz de lograrlo, dado que la desesperación ha puesto fuego a algo refractario, indestructible en él, al yo.

Desesperar de algo no es, pues, todavía, la verdadera desesperación; es su comienzo; se incuba, como dicen los médicos de una enfermedad. Luego se declara la desesperación: se desespera de uno mismo. Observad a una muchacha desesperada de amor, es decir de la pérdida de su amigo, muerto o esfumado. Esta pérdida no es desesperación declarada, sino que ella desespera de sí misma. Ese yo, del cual se habría librado, que ella habría perdido del modo más delicioso si se hubiese convertido en bien del “otro”, ahora hace su pesadumbre, puesto que debe ser su yo sin el “otro”. Ese yo que habría sido su tesoro —y por lo demás también, en otro sentido, habría estado desesperado— ahora le resulta un vacío abominable, cuando el “otro” está muerto, o como una repugnancia, puesto que le recuerda el abandono. Tratad, pues, de decirle: “Hija mía, te destruyes”, y escucharéis su respuesta: “¡Ay, no! Precisamente mi dolor está en que no puedo conseguirlo”.

Desesperar de sí mismo, querer deshacerse del yo, tal es la fórmula de toda desesperación, y la segunda: desesperado por querer ser uno mismo, se reduce a ella, como hemos reducido anteriormente (véase Capítulo I) la desesperación en la cual se quiere ser uno mismo, a aquélla en la cual se rechaza serlo. Quien desespera quiere, en su desesperación, ser él mismo. Pero entonces, ¿no quiere desprenderse de su yo? En apariencia, no; pero observando de más cerca, siempre se encuentra la misma contradicción. Ese yo, que ese desesperado quiere ser, es un yo que no es él (pues querer ser verdaderamente el yo que se es, es lo opuesto mismo de la desesperación); en efecto, lo que desea es separar su yo de su autor. Pero aquí fracasa, a pesar de que desespera, y no obstante todos los esfuerzos de la desesperación, ese Autor sigue siendo el más fuerte y la obliga a ser el yo que no quiere ser. Pero haciéndolo, el hombre desea siempre desprenderse de su yo, del yo que es, para devenir un yo de su propia invención. Ser ese “yo” que quiere, haría todas sus delicias —aunque en otro sentido su caso habría sido también desesperado— pero ese constreñimiento suyo de ser el yo que no desea ser, es su suplicio: no puede desembarazarse de sí mismo.

Sócrates probaba la inmortalidad del alma por la importancia de la enfermedad del alma (el pecado) para destruir, como hace la enfermedad con el cuerpo. Igualmente se puede demostrar la eternidad del hombre por la impotencia de la desesperación para destruir al yo, por esa atroz contradicción de la

desesperación. Sin eternidad en nosotros mismos, no podríamos desesperar; pero si se pudiera destruir al yo, entonces tampoco habría desesperación.

Tal es la desesperación, ese mal del yo, "la Enfermedad mortal". El desesperado es un enfermo de muerte. Más que en cualquier otro mal, se ataca aquí a la parte más noble del ser; pero el hombre no puede morir por ello. La muerte no es aquí un término interminable del mal, es aquí un término interminable. La muerte misma no puede salvarnos de ese mal, pues aquí el mal con su sufrimiento y... la muerte consisten en no poder morir.

Allí se encuentra el estado de desesperación. Y el desesperado podrá esforzarse, a no dudar de ello, podrá esforzarse en lograr perder su yo, y esto sobre todo es cierto en la desesperación que se ignora, y en perderlo de tal modo que ni se vean sus trazas: la eternidad, a pesar de todo pondrá a luz la desesperación de su estado y le clavará a su yo; así el suplicio continúa siendo siempre no poder desprenderse de sí mismo, y entonces el hombre descubre toda la ilusión que había en su creencia de haberse desprendido de su yo. ¿Y por qué asombrarse de este rigor?, puesto que ese yo, nuestro haber, nuestro ser, es la suprema concesión infinita de la Eternidad al hombre y su garantía.

Libro segundo

La universalidad de la desesperación

Como no existen personas enteramente sanas, al decir de los doctores, podría también decirse, conociendo bien al hombre, que no existe uno exento de desesperación, en cuyo fondo no habite una inquietud, una perturbación, una desarmonía, un temor a algo desconocido o a algo que no se atreve a conocer, un temor a una eventualidad externa o un temor a sí mismo; así como dicen los médicos de una enfermedad, el hombre incuba en el espíritu un mal, cuya presencia interna le revela, por relámpagos y en raras ocasiones, un miedo inexplicable. Y en todos los casos, nadie ha vivido nunca y no vive fuera de la cristiandad sin estar desesperado, ni dentro de la cristiandad, si no es un verdadero cristiano; pues si no lo es íntegramente, queda siempre en él un grano de desesperación.

A más de una persona este punto de vista le hará sin duda el efecto de una paradoja, de una exageración, y también de una idea funesta y desanimadora. Y sin embargo no es así. Lejos de apesadumbrar, trata por el contrario de aclarar lo que habitualmente se deja en una cierta penumbra; lejos de abatir, exalta, puesto que siempre considera al hombre de acuerdo a la exigencia suprema que le formula su destino: ser un espíritu; finalmente, lejos de ser una trivial humorada, es una idea fundamental y perfectamente lógica y, por consiguiente, que no exagera.

Por el contrario, la concepción corriente de la desesperación se queda en la apariencia y no es más que una idea superficial, no una concepción. Pretende que cada uno de nosotros sea el primero en saber si está o no desesperado. Al hombre que se dice desesperado lo toma por tal, pero basta que uno no se sienta tal, para que ya no se pase por desesperado. De este modo se ratifica la desesperación cuando, en realidad, es universal. Lo raro no es estar desesperado, sino, por el contrario, lo raro, lo rarísimo, es, verdaderamente, no estarlo.

Pero el juicio de la gente común no comprende gran cosa; de la desesperación. Así (por no citar más que un caso que, si se lo comprende bien, hace entrar a millares de millones de hombres en el rubro de la desesperación), así lo que la mayoría no ve es, precisamente, que una forma de la desesperación consiste en no estar desesperado, en ser inconsciente al respecto. En el fondo, cuando se define la desesperación, el común de la gente comete el mismo error que cuando declaran a alguien enfermo o sano... pero un error, en este caso, mucho más profundo, pues aún sabe infinitamente menos a qué atenerse sobre que es el espíritu (y sin saberlo, no se comprende nada de la desesperación) que sobre la salud o la enfermedad. Generalmente a alguien que no se dice enfermo se lo considera sano y más aun, si él mismo es quien dice que se encuentra sano. Por el contrario, los médicos consideran de otro modo las enfermedades. ¿Por qué? Porque tienen una idea precisa y desarrollada de la buena salud y se rigen por ella para juzgar nuestro estado. Saben que del mismo modo que existen enfermedades imaginarias, también existe una salud imaginaria; por tal causa; dan remedios para hacer evidente el mal. Pues siempre entre los médicos hay por lo menos uno que no se fía sino a medias en lo que afirmamos sobre nuestro estado. Si se pudiera confiar sin reservas en todas nuestras impresiones individuales, cómo estamos, dónde sentimos el dolor, etc., el papel del médico no sería más que una ilusión. En efecto, no hay más que recetar remedios, pero antes es necesario reconocer el mal y, por lo tanto, ante todo saber si el paciente está realmente enfermo o si imagina estarlo, o si fulano, que se cree sano, no está en el fondo enfermo. De igual modo el psicólogo debe considerar la desesperación. Sabe lo que es la desesperación, la conoce y no se conforma por lo tanto con decir de alguien que no se cree o se cree desesperado. No olvidemos, en efecto, que en cierto sentido incluso aquellos que afirman estarlo, no siempre son desesperados. La desesperación es fácil de imitar y uno se puede engañar, y por desesperación, fenómeno del espíritu, tomar toda clase de abatimientos sin consecuencias, todos los desgarramientos pasajeros, sin llegar a ella. Empero, el psicólogo no deja de encontrar en ellos también formas de la desesperación; desde luego que bien ve que hay afectación, pero esa misma imitación es también desesperación; tampoco se engaña con todos esos abatimientos sin consecuencia; ¡pero su insignificancia misma ya es desesperación!

También el común de la gente no ve que la desesperación, en tanto que mal espiritual, es de otro modo dialéctica que lo que de ordinario se llama una enfermedad. Pero esta dialéctica, comprendiéndola bien, aún engloba a millares de hombres en la categoría de la desesperación. Si alguien, en efecto, de quien se ha verificado en un determinado momento su buena salud, cae luego enfermo, el médico tiene derecho a decir de él que estaba entonces sano y que ahora está enfermo. Sucede algo distinto con la desesperación. Su aparición ya muestra su preexistencia. Por lo tanto, nunca es posible pronunciarse sobre alguien que no haya sido salvado por haber desesperado, pues el acontecimiento mismo que le arroja en la desesperación, manifiesta de pronto que toda su vida pasada era desesperación. En tanto que no podría decirse cuando alguien tiene fiebre, que es claro al presente que siempre la ha tenido. Pero la desesperación es una categoría del espíritu, suspendida en la eternidad, y por consecuencia, un poco de eternidad entra en su dialéctica.

La desesperación no sólo tiene otra dialéctica que una enfermedad, sino que todos sus síntomas mismos son dialécticos, y es por esto que el

común de la mente tiene tantas posibilidades de equivocarse cuando intenta establecer si uno está o no desesperado. No estarlo, en efecto, bien puede significar: que se está desesperado o también: que habiéndolo estado, uno se ha salvado de la desesperación. Estar confortado y sereno puede significar que se está desesperado; pues esa serenidad misma, esa seguridad pueden ser desesperación; e igualmente destacar, que se la ha superado, que se ha conquistado la paz. La ausencia de desesperación no equivale a la ausencia de un mal; pues no estar enfermo nunca indica que se lo está, mientras que no estar desesperado puede incluso ser el síntoma mismo de que se lo está. No sucede lo mismo que en la enfermedad, en la cual el malestar es la enfermedad misma. Ninguna analogía. El malestar mismo es aquí dialéctico. No haberlo experimentado es la desesperación misma.

La razón de ello está en que al considerarla como espíritu (y para hablar de desesperación siempre hay que hacerlo dentro de esta categoría), el hombre nunca deja de estar en un estado crítico. ¿Por qué no se habla de crisis más que para la enfermedad y no para la salud? Porque con la salud física se permanece en lo inmediato y no hay dialéctica más que con la enfermedad, y entonces se puede hablar de crisis. Pero en lo espiritual, o cuando se observa al hombre desde esta categoría, enfermedad y salud son, tanto una como la otra, críticas, y no hay salud inmediata del espíritu.

Por el contrario, cuando se deja a un lado el destino espiritual (y sin él no podría hablarse de desesperación), para no ver en el hombre más que una síntesis de alma y cuerpo, la salud vuelve a ser una categoría inmediata y es la enfermedad del cuerpo o del alma la que se convierte en categoría dialéctica. Pero la desesperación es precisamente la inconciencia en que se encuentran los hombres sobre su destino espiritual. Incluso lo más bello y adorable para ellos, la femineidad en la flor de la edad, toda paz, armonía y gozo, es a pesar de todo desesperación. Es la felicidad, en efecto, ¿pero la felicidad es una categoría del espíritu? Absolutamente no. Y en su fondo, hasta en su basamento más secreto, también la habita la angustia, que es desesperación y que sólo quiere ocultarse allí, no teniendo la desesperación un lugar predilecto más apetecible que el último fondo de la felicidad. Toda inocencia, no obstante seguridad y su paz ilusorias, es angustia, y nunca la inocencia tiene tanto miedo como cuando su angustia carece de objeto; nunca la descripción de un horror espanta tanto a la inocencia, como sabe hacerlo la reflexión con una hábil palabra, casi caída al descuido pero sin embargo calculada, sobre algún peligro vago; sí, el peor espanto que se le puede causar a la inocencia consiste en insinuarle, sin tenerse en él, que ella sabe perfectamente de qué proviene Y es cierto que ella lo ignora, pero nunca la reflexión posee trampas más sutiles y más seguras que aquellas que forma de nada, y nunca no es más ella misma que cuando no es nada. Sólo una reflexión aguda, o mejor, una gran fe podría empecinarse en reflexionar la nada, es decir, reflexionar lo infinito. De este modo lo más bello mismo y lo adorable, la femineidad en la flor de la edad, es sin embargo desesperación, infelicidad. Así, esa inocencia de algún modo es suficiente para atravesar la vida. Si hasta final no se tiene otro bagaje que esa felicidad, no se avanzado nada, puesto que es desesperación. En efecto, precisamente porque no es más que dialéctica, la desesperación es la enfermedad y puede decirse que la peor desgracia es no haberla tenido... y una posibilidad divina contrae aunque ella sea la más nociva de todas, cuando no se quiere curar. Es tan cierto que, salvo en este caso, curar es felicidad y que es la enfermedad la desgracia.

El común de la gente comete un gran error viendo la excepción en la desesperación, pues, por el contrario, es la regla. Y lejos de que todos aquellos que no se creen o no se sienten desesperados no lo estén, como la gente pone, y que sólo lo estén los que dicen estarlo, muy por el contrario el hombre que sin simulación afirma su desesperación, no está tan lejos de curarse, incluso está mucho cerca de ello —en un grado dialéctico— que todos aquellos a quienes no se cree y no se creen tampoco desesperados. Pero precisamente la regla, y el psicólogo sin duda me dará razón, consiste en que la mayoría de las gentes viven gran conciencia de su destino espiritual... de aquí toda esa falsa despreocupación, ese falso contentamiento de vivir, etc., etc., que es la desesperación misma. En cuanto a quienes se dicen desesperados, en regla general, unos han tenido en sí bastante profundidad para adquirir conciencia de sus destinos espirituales y, otros, han llegado a darse cuenta de ello a causa de penosos acontecimientos o ásperas decisiones; fuera de ellos no existen otros, pues más bien resulta raro aquel que realmente no esté desesperado.

¡Oh!, conozco perfectamente todo lo que se dice de la aflicción humana... y le presto oídos, y también he conocido más de un caso de cerca; ¿que a lo que no se dice de las existencias malogradas? Pero sólo se pierde aquélla a la cual engañan tanto las alegrías como las penas de la vida, de modo que nunca llegará, como un beneficio decisivo para la eternidad, a la conciencia de ser un espíritu, un yo, o dicho de otra manera, nunca llegará a observar o experimentar a fondo la existencia de un Dios, ni que ella misma, “ella”, su yo, existe por ese Dios; pero esa conciencia, en beneficio de la eternidad, no se obtiene sino más allá de la desesperación. ¡Y esa otra miseria! ¡Tantas existencias frustradas por un pensamiento que es la beatitud de las beatitudes! Decir —¡ay!— que no se divierte o que se divierte a las multitudes con todo, ¡salvo con lo que importa!, ¡que se las arrastra a malgastar sus fuerzas en las aceras de la vida sin recordarla nunca esa beatitud!; ¡que se las empuja cual a ganado... y se las engaña en lugar de dispersarlas, de aislar a cada individuo, a fin de que se aplique sólo a ganar la finalidad suprema, la única que hace que valga la pena vivir y que posee en sí todo lo necesario para nutrir toda una vida eterna! ¡Ante tal miseria podría llorarse toda una eternidad! Pero otro síntoma horrible, para mí, de esa enfermedad, la peor de todas, es su secreto. Y no sólo por el deseo y los esfuerzos felices de quien la sufre para ocultarla, no solo porque ella pueda alojarse en él sin que nadie la descubra; no, sino también porque ella puede disimularse perfectamente en el hombre, ¡de tal modo que ni incluso él sepa nada! Y vaciado el reloj de arena, el reloj de arena terrestre, y apagados todos los ruidos del siglo, y terminada nuestra agitación forzada y estéril, cuando alrededor tuyo todo sea silencio, como la eternidad, hombre o mujer, rico o pobre, subalterno o señor feliz o desventurado —haya llevado tu cabeza el brillo de la corona o, perdido entre los humildes, no hayas tenido más que penas y las fatigas de los días; se celebre tu gloria mientras dure el mundo u olvidado, sin nombre, sigas a la muchedumbre innumera anónimamente; hayas superado el esplendor que te envolvió toda descripción humana, o los hombres te hayan herido con sus más duros o envilecedores juicios—, quienquiera que haya sido, contigo como con cada uno de tus millones de semejantes, la eternidad sólo se interesará por una cosa: si tu vida fue o no desesperación y si, desesperado, no sabías que lo estabas, o si ocultabas en ti esa desesperación como una secreta angustia, como el fruto de un amor culpable o, también, si experimentando horror y, por lo demás, desesperado, rugías de rabia. Y si tu vida no ha sido más que desesperación, ¡qué importa entonces lo demás! Victorias o derrotas, para

ti todo está perdido; la eternidad no te ha reconocido como suyo, no te ha conocido o, pero aún, identificándote, ¡te clava a tu yo, a tu yo de desesperación!

Libro tercero

Personificaciones de la desesperación

Abstractamente es posible separar las diversas personificaciones de la desesperación, escrutando los factores de esa síntesis que es el yo. El yo está formado de finito e infinito. Pero su síntesis es una relación que, aunque derivada, se refiere a sí misma, lo que es la libertad. El yo es libertad. Pero la libertad es la dialéctica de dos categorías, de lo posible y de lo necesario.

No por eso hay que considerar menos a la desesperación, sobre todo desde el punto de vista de la categoría de la conciencia: si es o no consciente, difiere de naturaleza. Ateniéndose al concepto, claro está que siempre es desesperación; pero de aquí no se deduce que el individuo a quien habita la desesperación y a quien en principio, pues, se debería llamar desesperado, tenga conciencia de estarlo. De este modo la conciencia, la conciencia íntima, es el factor decisivo. Decisivo siempre y cuando se trate del yo. Ella da la medida. Cuanto más conciencia hay, mayor es el yo; pues más crece ella, más crece la voluntad; y cuánto mis voluntad existe, más yo hay. En un hombre sin querer no existe el yo; pero cuanto más hay en él, también tiene más conciencia de sí mismo.

Capítulo 1

De la desesperación considerada no desde el ángulo de la conciencia sino únicamente según los factores de la síntesis del yo

a) La desesperación vista en relación a la doble categoría de lo finito y de lo infinito

El yo es una síntesis consciente de infinito y finito que se relaciona consigo misma, y cuyo fin es devenir de ella misma; lo que sólo puede hacer refiriéndose a Dios. Pero devenir uno mismo es devenir concreto, lo que no se logra en lo finito o en lo infinito, puesto que lo concreto en devenir es una síntesis. Por lo tanto, la evolución consiste en alejarse indefinidamente de sí mismo en una “infinitación” del yo, y en retornar indefinidamente de sí mismo en la “finitación”. Por el contrario, el yo que no deviene él mismo permanece, a pesar o no suyo, desesperado. No obstante, en todo momento de su existencia el yo se encuentra en devenir, pues el yo en potencia no existe realmente y no es más que lo que debe ser. Por lo tanto, mientras no llega a devenir él mismo, el yo no es él mismo; pero no ser uno mismo es la desesperación.

1) La desesperación de la infinitud o la falta de finito

Esto se debe a la dialéctica de la síntesis del yo, en la cual uno de los factores no deja de ser su propio contrario. No puede darse una definición directa (no dialéctica) de ninguna forma de la desesperación; es preciso que

siempre una forma refleje a su contraria. Sin dialéctica se puede describir el estado del desesperado en la desesperación, como hacen los poetas, dejándole hablar por sí mismo. Pero la desesperación no se define sino por su contrario; y para que ella tenga un valor artístico, la expresión debe entonces tener en su colorido como un reflejo dialéctico del contrario. Por lo tanto, en toda vida humana que ya se cree infinita o que quiere serlo, cada instante mismo es desesperación. Pues el yo es una síntesis de finito que delimita y de infinito que imita. La desesperación que se pierde en lo infinito es por lo tanto algo imaginario, informe: pues el yo no tiene salud y no está libre de desesperación, sino porque habiendo desesperado con claridad para sí mismo, se sumerge hasta Dios.

Es cierto que lo imaginario se debe ante todo a la imaginación; pero ésta lígase a su vez al sentimiento, al conocimiento, a la voluntad, y así se puede tener un sentimiento, un conocimiento, un querer imaginarios. La imaginación, en general, es agente de la infinitación: no es una facultad como las otras... sino que, por así decirlo, es su Proteo. Lo que hay de sentimiento, conocimiento y voluntad en el hombre, depende en última instancia de lo que hay en su imaginación, es decir, de la manera con que todas sus facultades se reflejan, proyectándose en la imaginación. Ella es la reflexión que crea el infinito, por lo cual el viejo Fichte tenía razón cuando colocaba en ella, incluso para el conocimiento, la fuente de las categorías. Así como lo es el yo, la imaginación también es reflexión y reproduce al yo, y reproduciéndolo, crea lo posible del yo y su intensidad es lo posible de intensidad del yo.

Lo imaginario en general transporta al hombre en el infinito, pero sólo alejándolo de sí mismo y, de este modo, desviándolo del retorno a sí mismo.

Una vez, pues, que el sentimiento se ha hecho imaginario, el yo se evapora de más en más, hasta no ser al fin sino una especie de sensibilidad impersonal, inhumana, sin vínculo alguno en un individuo, pero compartiendo no se sabe qué existencia abstracta, por ejemplo, la de la idea de humanidad. Como el reumático a quien dominan sus sensaciones cae de tal modo bajo el imperio de los vientos y del clima, que instintivamente su cuerpo se resiente del menor cambio de atmósfera, etc. [...] de igual modo el hombre, de sentimiento absorbido por lo imaginario, viértese cada vez más en el infinito, pero sin devenir cada vez más él mismo, puesto que no deja de alejarse de su yo.

La misma aventura le acontece al conocimiento que se hace imaginario. En este caso la ley de progreso del yo, si realmente es también necesario que el yo devenga él mismo, consiste en que el conocimiento marche a la par de la conciencia, que y cuanto más conozca, más se conozca el yo. De otro modo el conocimiento, a medida que progresa, transfórmase en un conocer monstruoso, en el cual el hombre en lugar de edificar malgasta su yo, un poco como en el desgaste de vidas humanas para construir las pirámides, o como con las voces en los coros rusos, para no dar más que una nota, una sola.

La misma aventura corre la voluntad cuando cae en lo imaginario: el yo se esfuma cada vez más. Pues cuando ella no deja de ser tan concreta como abstracta —de lo que no se trata aquí—, más sus fines y resoluciones viértense en el infinito y más permanece al mismo tiempo disponible para sí misma como para la menor tarea inmediatamente realizable; y entonces, infinitándose, ella vuelve más a sí misma —en sentido estricto—; cuando ella está más lejos de sí misma (más infinitada en sus fines y resoluciones)

está al mismo tiempo más cerca de cumplir esa infinitesimal parcela de su tarea realizable todavía hoy mismo, ahora mismo, al instante mismo.

Y cuando una de esas actividades, querer, conocer o sentir, ha pasado de ese modo a lo imaginario, al fin todo el yo también corre el mismo riesgo, se arroje por sí mismo a lo imaginario o más bien se deje arrastrar a ello; en ambos casos sigue siendo responsable. Se lleva entonces una vida imaginaria infinitándose en ella o aislándose en lo abstracto, siempre privado de su yo, del cual sólo se consigue alejarse cada vez más.

Veamos lo que pasa entonces en el dominio religioso. La orientación hacia Dios dota al yo de infinito, pero aquí esta infinitación, cuando lo imaginario ha devorado al yo, no arrastra al hombre más que a una embriaguez vacía. Alguien podrá encontrar insoportable la idea de existir para Dios, no pudiendo ya retornar, en efecto, al hombre, a su yo, devenir él mismo. Un creyente semejante, dominado de este modo por lo imaginario, diría (para personificarlo por sus propias palabras): “Es comprensible que un gorrión pueda vivir, puesto que no sabe vivir para Dios. ¡Pero saberlo uno mismo! ¡Y no hundirse de inmediato en la locura o en la nada!”. Pero en alguien dominado de este modo por lo imaginario, en un desesperado pues, la vida bien puede seguir su curso, aunque generalmente se lo perciba y, semejante a la de todo el mundo, esté llena de lo temporal, de amor, familia, honores y consideraciones; acaso no se perciba que en un sentido más profundo ese hombre carece de yo. El yo no es algo que preocupe gran cosa al mundo; en efecto, es algo por lo cual se siente poca curiosidad, y cuando se lo posee, es lo más arriesgado de mostrarse. El peor de los peligros, la pérdida de ese yo, puede darse entre nosotros de modo tan desapercibido como si se tratara de nada. No existe nada que produzca menos ruido y fuere la cosa que fuese, brazo o pierna, fortuna, mujer, etc., ninguna otra, salvo ella, pasará desapercibida.

2) La desesperación de lo finito o la falta de infinito

Esta desesperación, como se ha señalado en 1), proviene de la dialéctica del yo, del hecho de su síntesis, en el cual uno de los términos no deja de ser su propio contrario.

Carecer de infinito disminuye y limita desesperadamente. Y no se trata aquí, naturalmente, más que de estrechez e indigencia morales. El mundo, por el contrario, no habla más que de indigencia intelectual o estética, o de cosas indiferentes, de las cuales siempre se ocupa mas; pues precisamente su espíritu está en dar un valor infinito a las cosas indiferentes. La reflexión de las gentes se prende siempre a nuestras pequeñas diferencias, sin preocuparse como correspondería de nuestra única necesidad (pues la espiritualidad consiste en preocuparse de ella), y por tal razón no entienden nada de esa indigencia, de esa limitación que es la pérdida del yo, perdido no porque se evapore en lo infinito, sino porque se encierra a fondo en lo finito, y porque en lugar de un yo, no deviene más que una cifra, otro ser humano más, una repetición más de un eterno cero.

La limitación aquí donde se desespera, es una carencia de primitivismo o consiste en que uno se ha despojado, en que uno se ha castrado en lo espiritual. Nuestra estructura original, en efecto, siempre está dispuesta como un yo debiendo devenir él mismo; y como tal, un yo ciertamente nunca carece de ángulos, pero de esto sólo se desprende que hay que darles consistencia y no suavizarlos; salvo que por miedo a otro yo,

el yo deba renunciar a ser él mismo y no se atreva a ser en toda su singularidad (con sus ángulos mismos), en esa singularidad en la cual se es plenamente uno para sí mismo. Pero junto a la desesperación que se sumerge a ciegas en el infinito hasta la pérdida del yo, existe otra de una especie diferente, que se deja como frustrar de su yo por "otro". Viendo tantas gentes a su alrededor, cargándose de tantos asuntos humanos, tratando de captar cómo anda el tren del mundo, ese desesperado se olvida de sí mismo, olvida su nombre divino, no se atreve a creer en sí mismo y halla demasiado atrevido el serlo y más simple y seguro asemejarse a los demás, ser una caricatura, un número, confundido en el ganado.

Esta forma de desesperación escapa, en resumidas cuentas, perfectamente a las gentes. Perdiendo de este modo su yo, un desesperado de esta especie adquiere de súbito una indefinida aptitud para hacerse recibir bien en todas en todas partes, para triunfar en el mundo. Aquí no se da ningún desgarrón, aquí el yo y su infinitación han dejado de ser una molestia; pulido como un guijarro, nuestro hombre rueda por todas partes como una moneda en circulación. Lejos de que se lo tome por un desesperado, es precisamente un hombre como desean las gentes. En general, el mundo no sabe, y con razón, dónde hay algo de qué temblar. Y esa clase de desesperación, que facilita la vida en lugar de trabarla, y os la llena de facilidad, naturalmente no es tomada por desesperación. Tal es la opinión del mundo, como puede verse entre otras cosas en casi todos los proverbios, que no son más que reglas de sabiduría. Tal el dicho que expresa que hay que arrepentirse diez veces por haber hablado y una por haberse callado; ¿por qué?, porque nuestras palabras, como algo material, pueden complicarnos en hechos desagradables, lo que es algo real. ¡Como si callarse no fuera nada! ¡Cuando se trata del peor de los peligros! El hombre que se calla está reducido, en efecto, a su propio monólogo, y la realidad no viene en su ayuda castigándolo, haciendo recaer sobre él las consecuencias de sus palabras. Pero también aquel que sabe donde hay algo de qué temblar, teme principalmente toda mala acción toda falta de orientación interna y sin traza en el exterior. A los ojos del mundo el peligro es arriesgar, por la buena razón de que se puede perder. ¡Nada de riesgos!, he aquí la sabiduría. Sin embargo, no arriesgando nada, qué facilidad espantosa se presenta para perder lo que no se perdería, arriesgando más que difícilmente, aunque se perdiera, pero nunca en todo caso así, tan fácilmente, como nada. ¿Perder qué?: A uno mismo. Pues si yo arriesgo y me engaño... ¡y bien!, la vida me castiga para socorrerme. Pero cuando no arriesgo nada, ¿quién me ayuda entonces?, y tanto más que no arriesgando nada en el sentido eminente (lo que significa adquirir conciencia de su yo), gano en cobarde, encima, todos los bienes de este mundo... ¡y pierdo mi yo!

Tal es la desesperación de la finitud. Un hombre puede realizar perfectamente en ella una vida temporal, y en el fondo, tanto mejor, una vida humana en apariencia, conquistando el elogio de los demás, el honor, la estima y la prosecución de todos los fines terrestres. Pues el siglo, como se dice, no se compone precisamente más que de gentes de su especie, dedicadas en suma al mundo, sabiendo utilizar sus talentos, acumulando dinero, triunfadores, como se dice, y artistas en prever, etc., cuyos nombres pasarán quizás a la historia. ¿Pero han sido verdaderamente ellas mismas? No, pues en lo espiritual han carecido de yo, no han tenido un yo por quien arriesgarlo todo; han carecido absolutamente de yo ante Dios... por egoístas que hayan sido, por otra parte.

b) La desesperación vista en relación a la doble categoría de lo posible y de la necesidad

Lo posible y la necesidad son igualmente esenciales al yo para devenir (pues ningún devenir, en efecto, existe para el yo si no es libre). Como necesita infinito y finito, el yo igualmente requiere lo posible y la necesidad. Tanto desesperada por falta de posible como por falta de necesidad.

1) La desesperación de lo posible o la falta de necesidad

Como se ha visto, este hecho proviene de la dialéctica. Frente a lo infinito, la finitud limita; de algún modo, la necesidad tiene por papel retener en el campo de lo posible. El yo, como síntesis de finito e infinito, es planteado primero, existe; luego, para devenir, se proyecta sobre la pantalla de la imaginación y esto le revela lo infinito de lo posible. El yo contiene tanto de posible como de necesidad, pues es él mismo, pero también tiene que devenirlo. Es necesidad, puesto que es él mismo, y posible, puesto que debe devenir.

Si lo posible derriba a la necesidad y de este modo el yo se lanza y se pierde en lo posible, sin vínculo atrayéndole a la necesidad, se tiene la desesperación de lo posible. Ese yo se hace entonces un abstracto en lo posible, se agota debatiéndose en él, sin cambiar de lugar sin embargo, pues su verdadero lugar: es la necesidad, devenir uno mismo, en efecto es un movimiento en el mismo sitio. Devenir es una partida, pero devenir uno mismo, un movimiento en el mismo sitio.

Entonces el campo de lo posible no deja de agrandarse a los ojos del yo, en él halla siempre más posible, puesto que ninguna realidad se forma allí. Al final lo posible lo abarca todo, pero entonces se trata de que el abismo se ha tragado el yo. Para realizarse, el menor posible requerirá cierto tiempo. Pero ese tiempo que necesitaría para la realidad se abrevia tanto, que al fin todo se dispersa en polvo de instantes. Los posibles se hacen de más en más intensos, pero sin dejar de serlo, sin convenirse en lo real, en lo cual no hay, en efecto, intensidad, salvo dando un paso de lo posible a lo real. Apenas el instante revela un posible, y ya surge otro y, finalmente, esas fantasmagorías desfilan con tanta rapidez que todo nos parece posible y entonces tocamos ese instante extremo del yo, en el cual él mismo no es más que una ilusión.

Lo que le falta ahora es lo real, como también lo expresa el lenguaje ordinario cuando dice que alguien ha salido de la realidad. Pero observando de más cerca, lo que le falta es necesidad. Pues aunque le desagrade a los filósofos; la realidad no se une a lo posible en la necesidad, sino que es ésta última la que se une a lo posible en la realidad. Tampoco es por falta de fuerza, al menos en el sentido ordinario, por lo que el yo se descarría en lo posible. Lo que falta es, en el fondo, la fuerza de obedecer, de someterse a la necesidad incluida en nuestro yo, a lo que puede llamarse nuestras fronteras interiores. La desgracia de un yo semejante tampoco reside en el hecho de no haber llegado a nada en este mundo, sino en no haber adquirido conciencia de sí mismo, de no haber percibido que ese yo es el suyo, un determinado preciso y, por lo tanto una necesidad. En lugar de esto, el hombre se ha perdido a sí mismo dejando que su yo se refleje imaginariamente en lo posible. No hay posibilidad de verse a sí mismo en un espejo, sin conocerse ya, pues sino no es verse, sino ver sólo a alguien. Pero lo posible es un espejo extraordinario, al cual hay que usar con suma prudencia. En efecto, puede decirse que es engañoso. Un yo que se mira en su propio posible no es más que cierto a medias; pues, en ese posible está bien lejos

aún de ser el mismo, o no lo es más que a medias. Todavía no puede saberse qué resolverá luego su necesidad. Lo posible hace como el niño que recibe una invitación agradable y que la acepta de inmediato; queda por verse si los padres le permitirán... y los padres desempeñan el papel de la necesidad.

Lo posible, en verdad, contiene todos los posibles y, por lo tanto, todos los descarriamientos, pero profundamente, dos. Uno, en forma de deseo, de nostalgia, y el otro, de melancolía imaginativa (esperanza, temor o angustia). Como aquel caballero, de quien hablan las leyendas, que de pronto ve un pájaro raro y se empecina en seguirlo, habiendo creído en un primer momento que estaba a punto de cazarlo... pero el pájaro escapa siempre, hasta que cae la noche y el caballero, lejos de los suyos, ya ignora su camino en la soledad: así es lo posible del deseo. En lugar de referir lo posible a la necesidad, el deseo lo sigue hasta perder el camino de regreso a sí mismo. En la melancolía, lo contrario adviene de la misma manera. El hombre de amor melancólico se compromete en la persecución de un posible de su angustia, que termina por alejarlo de sí mismo y le hace perecer en esa angustia, o en esa extremidad misma, en la cual tanto temía perecer.

2) *La desesperación en la necesidad, o la carencia de posible*

Suponed que descarriarse en lo posible se compare a los balbuceos de la infancia y, entonces, carecer de posible es estar mudo. La necesidad parece no ser más que las consonantes, pero para pronunciarlas se necesita lo posible. Si falta, si el sino hace que una existencia carezca de él, ella desespera, y está desesperada en todo instante que le falte.

Hay, como se dice, una edad para la esperanza, o bien, asimismo, en una cierta época, en un cierto momento de la vida, se está o se estuvo, dícese, desbordante de esperanza o de posible. Pero esto no es más que verborrea que no alcanza a lo verdadero: pues esperar todo y desesperar de tal cosa aún no es verdadera esperanza, ni verdadera desesperación.

El criterio es el siguiente: todo le es posible a Dios. Verdad de siempre y, por lo tanto, de cualquier instante.

Es un refrán cotidiano del cual se hace uso todos los días sin pensar en él, pero la palabra no es decisiva más que para el hombre que se encuentra al fin de todo y cuando no subsiste ningún otro posible humano. Entonces, lo esencial para él consiste en si quiere creer que todo es posible para Dios, si tiene la voluntad de creer en ello. ¿Pero no es ésta la fórmula para perder la razón? Perderla para ganar a Dios, es el acto mismo de creer. Supongamos a alguien en este caso: todas las fuerzas de una imaginación en el espanto le muestran temblando yo no sé de qué horror intolerable; ¡y es este horror el que le llega! En opinión de los hombres su pérdida es algo seguro... y, desesperadamente, la desesperación de su alma lucha por el derecho a desesperar, por el contentamiento de todo su ser en instalarse en la desesperación; incluso basta no maldecir a nadie tanto como a quien pretenda evitárselo, según la palabra del poeta de los poetas, en Ricardo II:

*Besbrew thee, cousin, which didst lead me forth
Of that sweet way I was in to despair.*

(Acto III, escena II).

Así, pues, la salvación es el supremo imposible humano; ¡pero a Dios todo le es posible! Éste es el combate de la fe, que lucha como un demente por lo

posible. Sin el combate, en efecto, no hay salvación. Ante un desmayo las gentes gritan: ¡Agua! ¡Agua de Colonial! ¡Gotas de Hoffman! Pero para alguien que desespera, se grita: ¡Lo posible! ¡Lo posible! ¡Sólo se lo salvará con lo posible! Un posible: y nuestro desesperado recobra el aliento, revive, pues sin posible, por así decirlo, no se respira. A veces el ingenio de los hombres es suficiente para encontrarlo, pero, al final, cuando se trata de creer, sólo queda un único remedio: Todo es posible para Dios.

Tal es el combate. El resultado no depende más que de un punto: el combatiente quiere procurarse posible: ¿quiere creer? Y sin embargo, hablando humanamente, sabe que su pérdida es más que segura. Y es éste el movimiento dialéctico de la fe. Generalmente el hombre se limita a atenerse a la esperanza, a lo probable, etc., contando con que esto o aquello no le sucederá. Luego llega el acontecimiento, perece. El temerario se lanza a un peligro, cuyo riesgo también puede depender de factores diversos; y entonces llega ese riesgo, y él desespera, sucumbe. El creyente ve y comprende en tanto que hombre su pérdida (en lo que ha soportado o en lo que se ha atrevido), pero cree. Y es esto lo que le preserva de perecer. Confía íntegramente en Dios sobre el modo en que le llegarán los socorros, pues se conforma con creer que a Dios todo le es posible. Creer en su pérdida es imposible. Comprender que humanamente es su pérdida y, a la vez, creer en lo posible, es creer. Entonces Dios viene en ayuda del creyente, quizá dejándole escapar del horror, acaso mediante el horror mismo en el cual, a pesar de toda suposición, brota el socorro, milagroso, divino. Milagroso, ¡pues qué gazmoñería es creer que sólo un hombre ha sido socorrido milagrosamente hace diecinueve siglos! Ante todo la ayuda del milagro depende de la comprensión apasionada que se haya tenido de la imposibilidad del milagro y luego de nuestra lealtad con respecto a esa potencia misma que nos salvó. Pero, en general, los hombres no poseen la una ni la otra; llaman a gritos a la imposibilidad para que los ayude, sin haber tendido incluso su comprensión para descubrirla; y más tarde mienten como ingratos.

En lo posible, el creyente retiene el eterno y seguro antídoto de la desesperación, pues Dios lo puede todo en cualquier instante. Es ésta la salvación de la fe, que resuelve las contradicciones. Y aquí también lo es el hecho de que la certidumbre humana de la pérdida es sin embargo al mismo tiempo que la existencia de un posible. ¿La salvación no es, en suma, el poder de resolver lo contradictorio? Así en lo físico, una corriente de aire es una contradicción, una desproporción entre el frío y el calor, sin dialéctica, que un cuerpo sano resuelve sin darse cuenta. Lo mismo sucede con la fe.

Carecer de posible significa que todo se nos ha hecho necesidad o trivialidad.

El determinista, el fatalista son desesperados que han perdido su yo, puesto que para ellos no existe más que la necesidad. Les sucede la misma aventura que a aquel rey que murió de hambre porque sus alimentos se transformaban en oro. La personalidad es una síntesis de posible y de necesidad. Por lo tanto su duración depende, como la respiración (*respiratio*) de una alternancia de aliento. El yo del determinista no respira, pues la necesidad pura es irrespirable y asfixia fácilmente al yo. La desesperación del fatalista consiste en haber perdido su yo, habiendo perdido a Dios; carecer de Dios es carecer de yo. El fatalista no tiene Dios, o dicho de otro modo, el suyo es la necesidad, pues siéndole todo posible, Dios es la posibilidad pura, la ausencia de necesidad. Por consecuencia, el culto del fatalista es a lo sumo una interjección y, por esencia, mutismo, sumisión muda, impotencia para rogar. Rogar es todavía respirar, y lo posible es al yo como el oxígeno a nuestros

pulmones. Así como no se respira el oxígeno o el nitrógeno aislados, tampoco el hálito de la plegaria se alimenta aisladamente de posible o de necesidad. Para rogar es preciso un Dios o un yo —y lo posible—, o un yo y lo posible en su sentido más sublime, pues Dios es el absoluto posible, o también Dios es la posibilidad pura; y sólo aquel a quien una sacudida semejante hace nacer a la vida espiritual, comprendiendo que todo es posible, sólo ése ha tomado contacto con Dios. Y porque la voluntad de Dios es lo posible, se puede rogar; si ella no fuese más que necesidad, no se podría hacerlo y el hombre por naturaleza carecería de lenguaje, como el animal.

Sucede algo muy distinto con los filisteos, con su trivialidad carente ésta ante todo de posible. El espíritu está ausente de ella, en tanto que en el determinismo y en el fatalismo desespera; pero la falta de espíritu es también desesperación. Carente de toda orientación espiritual, el filisteo permanece en el dominio de lo probable, donde lo posible encuentra siempre un refugio; el filisteo no tiene de este modo ninguna probabilidad de descubrir a Dios. Sin imaginación como siempre, vive en una cierta suma trivial de experiencia sobre la marcha de los acontecimientos, los límites de lo probable, el curso habitual de las cosas, ¡y qué importa que sea vendedor de vinos o primer ministro! De este modo el filisteo ya no tiene ni yo ni Dios. Pues para descubrir al uno u al otro es necesario que la imaginación nos sustente por encima de los vapores de lo probable, nos arranque de ellos y, haciendo posible aquello que sobrepasa la medida de toda experiencia, nos enseñe a esperar y temer o a temer y esperar. Pero la imaginación del filisteo no puede hacerlo, no quiere hacerlo, lo detesta. Aquí, pues, no hay remedio. Y si la existencia le ayuda a veces a golpe de horrores, yendo más allá de su trivial sabiduría de loro, desespera, es decir que entonces se ve bien que su caso era desesperación y que le falta lo posible de la fe para estar en condiciones de salvar su yo de su pérdida segura, mediante Dios.

Fatalistas y deterministas, sin embargo, tienen la suficiente imaginación para desesperar de lo posible, y bastante posible para descubrir en ellos su ausencia. Pero al filisteo lo trivial le tranquiliza y su desesperación es la misma, marche todo bien o mal. Fatalistas y deterministas carecen de posible para suavizar y aquietar, para atemperar la necesidad; y ese posible que les serviría de atenuación, falta al filisteo como un reactivo contra la ausencia de espíritu. Su sabiduría, en efecto, se vanagloria de disponer de lo posible y haber encerrado su inmensa elasticidad en la trampa o en la estupidez de lo probable; cree haberla captado y nuestro filisteo la pasea en la jaula de lo probable y la muestra a la ronda y se cree su dueño, sin pensar que él mismo se ha cautivado de ese modo, se ha hecho esclavo de la estupidez y el último de los parias. Y en tanto que aquel que se descarría en lo posible lleva la audacia de la desesperación, y que quien no cree más que en la necesidad, desesperado se crispa y se magulla en lo real, el filisteo, en su estupidez, triunfa.

Capítulo II

La desesperación vista en relación a la categoría de la conciencia

La conciencia crece y sus progresos miden la intensidad siempre creciente de la desesperación; cuanto más crece, más intensa es la desesperación. El hecho, visible en todo, lo es especialmente en ambos extremos de la desesperación. El del diablo es el más intenso de todos; el del diablo, espíritu

puro y, como tal, conciencia y limpieza absolutas; sin nada oscuro en él que pueda servir de excusa, de atenuación; también su desesperación es la cima misma del desafío. He aquí el máximo. Al mínimo, es un estado, una especie de inocencia, como se está tentado en decir, sin sospechar incluso de que se está desesperado. De este modo, en la mayor inconsciencia, la desesperación se encuentra en lo más bajo, tan bajo que uno casi se pregunta si allí se puede designarla con ese nombre.

a) La desesperación que se ignora o la ignorancia desesperada detener un yo, un yo eterno

Este estado, al cual con todo derecho se trata de desesperación y que no deja de serlo, expresa por eso mismo, pero en el buen sentido del término, el derecho de argucia de la Verdad. *Veritos est index sui et falsi*. Pero se subestima ese derecho de argucia, lo mismo que los hombres, generalmente, distan mucho de considerar como bien supremo la relación con lo verdadero, su relación personal con la verdad, como también están lejos de ver con Sócrates que la peor de las desgracias es hallarse en el error; muy a menudo en ellos los sentidos predominan mucho más ampliamente que la intelectualidad. Casi siempre, cuando alguien parece feliz y se vanagloria de serlo, en tanto que a la luz de lo verdadero es un desventurado, se halla a cien leguas de desear de que se lo saque de su error. Por el contrario, se enoja y considera como a su peor enemigo a quien se esfuerce en tal cosa, y como un atentado y casi como un crimen a esa manera de comportarse y, como se dice, de matar su felicidad. ¿Por qué? Pues porque es víctima de la sensualidad y de un alma plenamente corporal; porque la vida no conoce más que las categorías de los sentidos: lo agradable y desagradable, y envía de paseo al espíritu, la verdad, etc. [...] Porque es demasiado sensual para tener la valentía, la paciencia de ser espíritu. A pesar de su vanidad y fatuidad, los hombres no poseen de ordinario más que una idea bastante pobre, o incluso ninguna, de ser espíritus, de ser ese absoluto que el hombre puede ser; pero vanidosos e infatuados, ciertamente lo son... entre sí. Imagínese una casa en cada uno de cuyos pisos —subsuelo, planta baja, primer piso— se alojaran distintas clases de habitantes y que entonces se comparara la vida en esa casa: en tal oportunidad veríase preferir todavía —tristeza ridícula— a la mayoría de las gentes el subsuelo en esa casa propia. Todos somos una síntesis con destino espiritual; esa a nuestra estructura; ¿pero quién no quiere habitar el subsuelo, las categorías de lo sensual? El hombre no sólo gusta vivir allí de la mejor manera posible; gusta de ello a tal punto, que se enoja cuando se le propone el primer piso, el piso de los amos, siempre vacío y que le aguarda, pues después de todo la casa entera es suya.

Sí, estar en el error es lo que menos se teme, a diferencia de Sócrates. Hecho que ilustran, en amplia escala, asombrosos ejemplos. Tal pensador eleva una construcción inmensa, un sistema, un sistema universal que abarca toda la existencia y toda la historia del mundo, etc., pero, observando su vida privada, se descubre con sorpresa ese ridículo enorme de que él mismo no habita en ese vasto palacio de altas bóvedas, ¡sino en una granja de al lado, en una choza o, a lo sumo, en la portería! Y si se arriesga una palabra para hacerle notar esa contradicción, el pensador se enoja. ¡Pues qué le importa vivir en el error, si logra terminar su sistema... con ayuda del error!

¿Qué importa pues que el desesperado ignore su estado? ¿Acaso desespera menos? Si esa desesperación es extravío, ignorarlo le agrega aun el hecho de estar a la vez en la desesperación y en el error. Esta ignorancia es a la

desesperación como ella es a la angustia (véase *El Concepto de la Angustia*, de Vigilius Haufniensis);⁵² la angustia de la nada espiritual se reconoce, precisamente, en la seguridad vacía del espíritu. Pero la angustia está presente en el fondo, lo mismo que la desesperación, y cuando el encantamiento de los engaños de los sentidos termina, desde que la existencia vacila, surge la desesperación que acechaba oculta.

Al lado del desesperado consciente, el desesperado sin saberlo está alejado un paso negativo más de la verdad y de la salvación. La desesperación misma es una negación, y la ignorancia de la desesperación es otra. Pero el camino de la verdad pasa por todas ellas; aquí se da, pues, lo que dice la leyenda para romper los sortilegios: hay que representar toda la pieza al revés, si no, no se rompe el encanto. Sin embargo sólo en un sentido, en dialéctica pura, el desesperado sin saberlo está más lejos realmente de la verdad y de la salvación que el desesperado consciente, que se obstina en seguir siéndolo; pues en otra acepción, en dialéctica moral, aquel que sabiéndolo permanece en la desesperación, está más lejos de la salvación, puesto que su desesperación es más intensa. Pero la ignorancia está tan lejos de romperla o de transformarla en no-desesperación que, por el contrario, puede ser su forma más preñada de peligros. En la ignorancia, el desesperado está garantizado en cierto modo, pero en propio detrimento, contra la conciencia, es decir que está en las garras firmes de la desesperación.

En esta desesperación el hombre tiene poca conciencia del espíritu. Pero precisamente esta inconsciencia es la desesperación, sea ella, por lo demás, una extinción de todo el espíritu, una simple vida vegetativa o bien, una vida multiplicada, cuyo fundamento, sin embargo, continúa siendo desesperación. Aquí, como en la tisis, cuando el desesperado se siente mejor y se cree más sano, y cuando su salud os parece quizá floreciente, el mal es peor que nunca.

Esa desesperación que se ignora es la forma más frecuente del mundo; ¡sí!, el mundo, como se le llama, o para ser más exacto, el mundo en el sentido cristiano: el paganismo y en la cristiandad el hombre natural; el paganismo de la antigüedad y el actual, constituyen precisamente ese género de desesperación, la desesperación que se ignora. El pagano, es cierto, como el hombre natural, distingue, habla de estar o no estar desesperado, como si la desesperación no fuera más que un accidente aislado de algunos. Distinción tan falaz como la que hacen entre el amor y el amor a sí mismo, como si entre ellos todo amor no fuera en su esencia amor a sí mismo. Distinción, no obstante, de la cual nunca han podido ni podrán salir, pues lo específico de la desesperación es la ignorancia misma de su propia presencia.

Por consiguiente, para juzgar de su presencia, es fácil ver que la definición estética de falta de espíritu no provee el criterio; nada más normal, por otra parte; ya que la estética no puede definir en qué consiste realmente el espíritu, ¿cómo puede ser capaz de responder a una cuestión que no le concierne? Sería también una estupidez monstruosa negar todo lo que el paganismo de los pueblos o de los individuos ha realizado de asombroso para eterno entusiasmo de los poetas; negar las proezas que ha brindado y que jamás la estética admirará bastante.

Asimismo sería locura negar la vida plena del placer estético que el hombre natural y el pagano han podido o pueden realizar utilizando todos los

⁵²Seudónimo con que Kierkegaard publicó la obra.

recursos favorables a su disposición, con el gusto más refinado, haciendo incluso servir el arte y la ciencia a la elevación, el embellecimiento, el ennoblecimiento del placer. La definición estética de falta de espíritu no da, por lo tanto, un criterio para determinar la presencia o no de la desesperación, y hay que recurrir a la definición ético-religiosa, a la distinción entre el espíritu y su contrario, la ausencia de espíritu. Todo hombre que no se conozca como espíritu, o cuyo yo interno no ha adquirido conciencia de sí mismo en Dios, toda existencia humana que no se sumerja así límpidamente en Dios y que se base nebulosamente en cualquier abstracción universal (Estado, Nación, etc.), o que ciega para sí misma, no vea en sus facultades más que energías de fuente mal explicable, y acepte su yo como un enigma rebelde a toda introspección, toda existencia de este género, por asombroso que sea lo que realice, lo que explique, incluso el universo, por intensamente que goce de la vida en esteta, incluso semejante existencia es desesperación. Era éste el pensamiento de los Padres de la Iglesia cuando trataban de vicios brillantes a las virtudes paganas, queriendo decir, mediante esa afirmación, que el fondo del pagano era la desesperación y que el pagano no se conocía ante Dios como espíritu. De aquí también provenía (por tomar como ejemplo este hecho íntimamente ligado sin embargo a todo este estudio) esa extraña ligereza del pagano para juzgar e incluso para elogiar el suicidio. Pecado del espíritu por excelencia, evasión de la vida, rebeldía contra Dios. A los paganos les faltaba comprender al yo tal como lo define el espíritu, y de aquí deriva su opinión sobre el suicidio; y no obstante, eran ellos quienes condenaban con tan casta severidad el robo, la impudicia, etc. Sin relación con Dios y sin yo, les faltaba una base para juzgar al suicidio, cosa indiferente desde el punto de vista que sostenían, pues nadie debía rendir cuentas sobre sus acciones libres. Para rechazar el suicidio, el paganismo hubiera tenido que efectuar un largo rodeo, demostrar que consistía en violar los deberes con respecto a otro. El crimen contra Dios, que es el suicidio, es un sentido que escapa enteramente al pagano. Por lo tanto no se puede decir, cosa que sería invertir absurdamente los términos, que en él el suicidio era desesperación; pero se tiene derecho a decir que su misma indiferencia sobre este punto lo era...

Aún queda sin embargo una diferencia, una diferencia de cualidad, entre el paganismo de otrora.

El desesperado consciente, pues, no debe saber y nuestros actuales paganos, aquella que Vigilius Haufniensis, a propósito de la angustia, ha destacado; si el paganismo no conoce el espíritu, sin embargo está orientado hacia él, en tanto que nuestros modernos paganos sólo carecen de él por alejamiento o traición, lo que es la verdadera nada del espíritu.

b) De la desesperación consciente de su existencia, consciente pues de tener un yo de alguna eternidad, y de las dos formas de esta desesperación, una en la cual no se quiere ser uno mismo y la otra en la cual se quiere serlo

Una distinción se impone aquí: ¿sabe el desesperado consciente que es la desesperación? Quizá tenga razón en decirse desesperado de acuerdo a la idea que de la desesperación se ha formado, o quizá, también, está desesperado de verdad, ¿pero prueba esto que su idea sea justa? Observando su vida desde el ángulo de la desesperación, acaso pueda decirse a este desesperado: en el fondo, lo estás mucho más de lo que supones, tu desesperación aun cae más bajo. Así sucede con los paganos, recordémoslo: cuando, comparativamente a otros, uno de ellos se consideraba desesperado, su

equivocación precisamente no residía en decir que lo estaba, sino en creer estarlo solo, con exclusión de los demás: le faltaba representarse verdaderamente la desesperación.

El desesperado consciente no sólo debe saber exactamente que es la desesperación, sino que ha de tener pleno conocimiento de sí mismo, ya que la lucidez y la desesperación no se excluyen. ¿La plena luz sobre sí mismo, la conciencia de estar desesperado, se deja conciliar con la desesperación misma? ¿Acaso esta lucidez en el conocimiento de nuestro estado y de nuestro yo no debería arrancarnos a la desesperación, espantarnos tanto de nosotros mismos que nos fuera preciso dejar de estar desesperados? Cuestión que aquí no se resolverá, que ni incluso se abordará, pues su lugar se encuentra más adelante. Pero sin encarar aquí esa investigación dialéctica, limitémonos a anotar la gran variabilidad de la conciencia, no sólo sobre la naturaleza de la desesperación, sino también sobre su propio estado cuando se trata de saber si es desesperación. La vida real es bastante matizada para no desprender más que abstractas contradicciones, como la existente entre los dos extremos de la desesperación: su inconsciencia total y su entera conciencia. En general, el estado del desesperado, aun cuando esté lleno de variados matices, se oculta en su propia penumbra. En su fuero íntimo duda de su estado, incluso lo intuye como cuando se siente incubar una enfermedad, pero sin gran deseo de reconocerla francamente. Durante un instante percibe casi su desesperación; otro día su malestar le parece provenir de otra parte, como de algo externo, situado fuera de él y cuyo cambio eliminará su desesperación. O quién sabe si por distracciones u otros medios: trabajo, tareas a manera de pasatiempos, trata de mantenerse en esa penumbra acerca de su estado, pero incluso aquí, sin querer ver con claridad que se distrae en esa finalidad, que obra de ese modo para no salir de tal sombra. O también, cuando se esfuerza en hundir su alma en ese estado, quizá lo sabe y pone en ello una cierta perspicacia, propósitos calculados y una dosis de psicología, pero sin lucidez profunda, sin darse cuenta de lo que hace ni que entra la desesperación en su manera de obrar, etc. Pues siempre en la sombra y en la ignorancia, el conocimiento y la voluntad prosiguen su concierto dialéctico y siempre se corre el riesgo, por definir alguno: el error de exagerar uno o la otra.

Pero como ya se ha visto, la intensidad de la desesperación crece con la conciencia. Más aún, con la verdadera idea de la desesperación se continúa estando desesperado y cuanto más conciencia clara se tiene de estarlo, continuando desesperado, más intensa es la desesperación. Cuando uno se mata con la conciencia de que matarse es desesperación, por consiguiente con una idea verdadera del suicidio, se está más desesperado que matándose sin saber verdaderamente que matarse es desesperación; sucede lo contrario cuando uno se mata con una idea falsa del suicidio; la desesperación es menos intensa. Por otra parte, cuando mayor lucidez se tiene sobre uno mismo (conciencia del yo) al matarse, más intensa es la desesperación que se tiene, comparada a la de quien se mata en un estado anímico perturbado y oscuro.

En la exposición de las dos formas de la desesperación consciente, se verá ahora crecer no sólo el conocimiento de la desesperación, sino también la conciencia de su estado en el desesperado o, lo que es lo mismo y es el hecho decisivo, se verá crecer la conciencia del yo. Pero lo contrario de desesperar es creer; lo que va se ha expuesto como fórmula de un estado en el cual la desesperación es eliminada, se encuentra, pues, siendo también fórmula de la fe: refiriéndose a uno mismo, queriendo ser uno mismo, el yo

sumérgese a través de su propia transparencia en el poder que le ha planteado (véase Libro 1, cap. 1).

1) De la desesperación en la cual no se quiere ser uno mismo o desesperación-debilidad

Esta designación de desesperación-debilidad ya implica una anticipación sobre la segunda forma de la desesperación: aquella en la cual se quiere ser uno mismo. De este modo, su oposición no es más que relativa. No existe desesperación enteramente sin desafío; la misma expresión “en la cual no se quiere” también lo evidencia. Y, por otra parte, hasta en el supremo desafío de la desesperación existe debilidad. Véase, pues, toda la relatividad de su diferencia. Podría decirse que una de las formas es femenina y la otra masculina.⁵³

⁵³Un giro psicológico permitirá observar a menudo en la realidad que lo que encuentra la lógica, y que debe pues verificarse necesariamente, de hecho se verifica también, y se constatará que nuestra clasificación abarca toda la realidad de la desesperación; en efecto, para el niño no se habla de desesperación, sino únicamente de cóleras, pues que sin duda en él sólo hay eternidad en potencia; y aquí no se puede exigir lo que hay derecho a exigir en el adulto, quien debe tenerlo. Lejos de mí, sin embargo, el pensamiento de que no se puede encontrar en la mujer formas de desesperación masculinas e, inversamente, en el hombre formas de desesperación femeninas; pero esta es la excepción. Claro está que la forma ideal no se halla en ninguno y sólo en ideas es enteramente verdadera esta distinción de la desesperación masculina y de la desesperación femenina. En la mujer no existe esa profundización subjetiva del yo, ni una intelectualidad absolutamente dominante, aunque ella posee mucho más a menudo que el hombre una sensibilidad delicada. En cambio su ser es adhesión, abandono, pues sí no, no es mujer. Cosa extraña: nadie tiene su mojigatería (palabra bien formada para ella por el lenguaje) ni ese mohín casi de crueldad, y sin embargo su ser es adhesión y (esto es lo admirable) todas esas reservas expresan en el fondo más que tal condición. En efecto, a causa de todo ese abandono femenino de su ser, la Naturaleza la ha armado tiernamente con un instinto cuya finura sobrepasa a la más lúcida reflexión masculina y la reduce a nada. Esta afección de la mujer y, como decían los griegos, ese don de los dioses, esa magnificencia, es un tesoro demasiado grande para que se lo arroje al azar; ¿pero qué inteligencia humana lúcida tendrá jamás bastante clarividencia para adjudicarlo a quien se lo merezca? Por esto la Naturaleza se ha encargado de ello: por instinto, su ceguera ve más claramente que la más clarividente inteligencia; por instinto ve adónde dirigir su admiración, dónde llevar su abandono. Siendo todo su ser adherirse, la Naturaleza asume su defensa. De aquí también proviene que su femineidad no nace más que de una metamorfosis: cuando la infinita gazmoñería se transforma en abandono de mujer. Pero esta adhesión profunda de su ser reaparece en la desesperación, es su modo mismo. En el abandono ella ha perdido su yo y sólo así encuentra la felicidad, vuelve a encontrar su yo; una mujer feliz, sin adherirse, es decir sin el abandono de su yo, fuere a quien fuese por lo demás, carece de toda femineidad. También el hombre se da y es un defecto en él no hacerlo; pero su yo no es abandono (fórmula de lo femenino, sustancia de su yo), y tampoco necesita serlo, como hace la mujer, para volver a encontrar su yo, puesto que ya lo tiene; él se abandona, pero su yo permanece allí como una conciencia sobre el abandono, mientras que la mujer, con una verdadera femineidad, se precipita y precipita su yo en el objeto de su abandono. Perdiendo ese objeto, ella pierde su yo y entonces cae en esa forma de la desesperación en la cual no se quiere ser uno mismo. El hombre no se abandona de esa manera; pero también la otra forma de la desesperación lleva el signo masculino: en ella el desesperado quiere ser él mismo.

Esto para caracterizar la relación entre la desesperación del hombre y de la mujer. Sin embargo, recordemos que aquí no se trata de abandono en Dios ni de la relación del creyente con Dios, en la cual desaparece esa diferencia del hombre y de la mujer, es indiferentemente cierto que el abandono es el yo y que se llega al yo por el abandono. Esto vale tanto para el uno como para la otra, incluso si muy a menudo en la vida la mujer no tiene relación con Dios sino a través del hombre.

Friedrich Wilhelm Nietzsche

Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral⁵⁴

(SELECCIÓN)

1

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la "Historia Universal": pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo. Pero, si pudiéramos comunicarnos con la mosca, llegaríamos a saber que también ella navega por el aire poseída de ese mismo pathos, y se siente el centro volante de este mundo. Nada hay en la naturaleza, por despreciable e insignificante que sea, que, al más pequeño soplo de aquel poder del conocimiento, no se infle inmediatamente como un odre; y del mismo modo que cualquier mozo de cuerda quiere tener su admirador, el más soberbio de los hombres, el filósofo, está completamente convencido de que, desde todas partes, los ojos del universo tienen telescópicamente puesta su mirada en sus obras y pensamientos.

Es digno de nota que sea el intelecto quien así obre, él que, sin embargo, sólo ha sido añadido precisamente como un recurso de los seres más infelices, delicados y efímeros, para conservarlos un minuto en la existencia, de la cual, por el contrario, sin ese aditamento tendrían toda clase de motivos para huir tan rápidamente como el hijo de Lessing. Ese orgullo, ligado al conocimiento y a la sensación, niebla cegadora colocada sobre los ojos y los sentidos de los hombres, los hace engañarse sobre el valor de la existencia, puesto que aquél proporciona la más adolorada valoración sobre el

⁵⁴Tomado en <http://www.librodot.com>.

conocimiento mismo. Su efecto más general es el engaño —pero también los efectos más particulares llevan consigo algo del mismo carácter—.

El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio, merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña. En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir; aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad. Se encuentran profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños; su mirada se limita a deslizarse sobre la superficie de las cosas y percibe “formas”, su sensación no conduce en ningún caso a la verdad, sino que se contenta con recibir estímulos, como si jugase a tantear el dorso de las cosas. Además, durante toda una vida, el hombre se deja engañar por la noche en el sueño, sin que su sentido moral haya tratado nunca de impedirlo, mientras que parece que ha habido hombres que, a fuerza de voluntad, han conseguido eliminar los ronquidos. En realidad, ¿qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería capaz de percibirse a sí mismo, aunque sólo fuese por una vez, como si estuviese tendido en una vitrina iluminada? ¿Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo, de modo que, al margen de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de su circulación sanguínea, de las complejas vibraciones de sus fibras, quede desterrado y enredado en una conciencia soberbia e ilusa? Ella ha tirado la llave, y ¡ay de la funesta curiosidad que pudiese mirar fuera a través de una hendidura del cuarto de la conciencia y vislumbrase entonces que el hombre descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, en la indiferencia de su ignorancia y, por así decirlo, pendiente en sus sueños del lomo de un tigre! ¿De dónde procede en el mundo entero, en esta constelación, el impulso hacia la verdad?

En un estado natural de las cosas, el individuo, en la medida en que se quiere mantener frente a los demás individuos, utiliza el intelecto y la mayor parte de las veces solamente para fingir, pero, puesto que el hombre, tanto por la necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz y, de acuerdo con este, procura que, al menos, desaparezca de su mundo el más grande bellum omnium contra omnes. Este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad. En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser “verdad”, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira. El mentiroso utiliza las designaciones válidas, las palabras, para hacer aparecer lo irreal como real; dice, por ejemplo, “soy rico” cuando la designación correcta para su estado sería justamente “pobre”. Abusa de las convenciones consolidadas haciendo cambios discrecionales, cuando no invirtiendo los nombres. Si hace esto de manera interesada y que además ocasione perjuicios, la sociedad no confiará ya más en él y, por este motivo, lo expulsará de su seno. Por eso los hombres no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados mediante el engaño; en este estadio

tampoco detestan en rigor el embuste, sino las consecuencias perniciosas, hostiles, de ciertas clases de embustes. El hombre nada más que desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos. Y, además, ¿qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Concuerdan las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?

Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una “verdad” en el grado que se acaba de señalar. Si no se contenta con la verdad en forma de tautología, es decir, con conchas vacías, entonces trocará continuamente ilusiones por verdades. ¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. Pero inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón. ¿Cómo podríamos decir legítimamente, si la verdad fuese lo único decisivo en la génesis del lenguaje, si el punto de vista de la certeza lo fuese también respecto a las designaciones, cómo, no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, como si además captásemos lo “duro” de otra manera y no solamente como una excitación completamente subjetiva! Dividimos las cosas en géneros, caracterizamos el árbol como masculino y la planta como femenino: ¡qué extrapolación tan arbitraria! ¡A qué altura volamos por encima del canon de la certeza! Hablamos de una “serpiente”: la designación cubre solamente el hecho de retorcerse; podría, por tanto, atribuírsele también al gusano. ¡Qué arbitrariedad en las delimitaciones! ¡Qué parcialidad en las preferencias, unas veces de una propiedad de una cosa, otras veces de otra! Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes. La “cosa en sí” (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. Éste se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. ¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta. Se podría pensar en un hombre que fuese completamente sordo y jamás hubiera tenido ninguna sensación sonora ni musical; del mismo modo que un hombre de estas características se queda atónito ante las figuras acústicas de Chladni en la arena, descubre su causa en las vibraciones de la cuerda y jurará entonces que, en adelante, no se puede ignorar lo que los hombres llaman “sonido”, así nos sucede a todos nosotros con el lenguaje. Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas. Del mismo modo que el sonido configurado en la arena, la enigmática *x* de la cosa en sí se presenta en principio como impulso nervioso, después como figura, finalmente como sonido. Por tanto, en cualquier caso, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas.

Pero pensemos especialmente en la formación de los conceptos. Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la “hoja”, una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo. Decimos que un hombre es “honesto”. ¿Por qué ha obrado hoy tan honestamente?, preguntamos. Nuestra respuesta suele ser así: a causa de su honestidad. ¡La honestidad! Esto significa a su vez: la hoja es la causa de las hojas. Ciertamente no sabemos nada en absoluto de una cualidad esencial, denominada “honestidad”, pero sí de una serie numerosa de acciones individuales, por lo tanto desemejantes, que igualamos olvidando las desemejanzas, y, entonces, las denominamos acciones honestas; al final formulamos a partir de ellas una qualitas occulta con el nombre de “honestidad”.

La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una x que es para nosotros inaccesible e indefinible. También la oposición que hacemos entre individuo y especie es antropomórfica y no procede de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos aventuramos a decir que no le corresponde: en efecto, sería una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan demostrable como su contraria.

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, 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; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.

No sabemos todavía de dónde procede el impulso hacia la verdad, pues hasta ahora solamente hemos prestado atención al compromiso que la sociedad establece para existir: ser veraz, es decir, utilizar las metáforas usuales; por tanto, solamente hemos prestado atención, dicho en términos morales, al compromiso de mentir de acuerdo con una convención firme, mentir borreguilmente, de acuerdo con un estilo vinculante para todos. Ciertamente, el hombre se olvida de que su situación es ésta; por tanto, miente de la manera señalada inconscientemente y en virtud de hábitos seculares —y precisamente en virtud de esta inconsciencia, precisamente en virtud de este olvido, adquiere el sentimiento de la verdad—. A partir del sentimiento de estar comprometido a designar una cosa como “roja”, otra como “fría” y una tercera como “muda”, se despierta un movimiento moral hacia la verdad; a partir del contraste del mentiroso, en quien nadie confía y

a quien todo el mundo excluye, el hombre se demuestra a sí mismo lo honesto, lo fiable y lo provechoso de la verdad. En ese instante, el hombre pone sus actos como ser racional bajo el dominio de las abstracciones; ya no tolera más el ser arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones; generaliza en primer lugar todas esas impresiones en conceptos más descoloridos, más fríos, para uncirlos al carro de su vida y de su acción. Todo lo que eleva al hombre por encima del animal depende de esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema; en suma, de la capacidad de disolver una figura en un concepto. En el ámbito de esos esquemas es posible algo que jamás podría conseguirse bajo las primitivas impresiones intuitivas: construir un orden piramidal por castas y grados; instituir un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, que ahora se contrapone al otro mundo de las primitivas impresiones intuitivas como lo más firme, lo más general, lo mejor conocido y lo más humano y, por tanto, como una instancia reguladora e imperativa. Mientras que toda metáfora intuitiva es individual y no tiene otra idéntica y, por tanto, sabe siempre ponerse a salvo de toda clasificación, el gran edificio de los conceptos ostenta la rígida regularidad de un columbarium romano e insufla en la lógica el rigor y la frialdad peculiares de la matemática. Aquel a quien envuelve el hálito de esa frialdad, se resiste a creer que también el concepto, óseo y octogonal como un dado y, como tal, versátil, no sea más que el residuo de una metáfora, y que la ilusión de la extrapolación artística de un impulso nervioso en imágenes es, si no la madre, sí sin embargo la abuela de cualquier concepto. Ahora bien, dentro de ese juego de dados de los conceptos se denomina “verdad” al uso de cada dado según su designación; contar exactamente sus puntos, formar las clasificaciones correctas y no violar en ningún caso el orden de las castas ni la sucesión jerárquica. Así como los romanos y los etruscos dividían el cielo mediante rígidas líneas matemáticas y conjuraban en ese espacio así delimitado, como en un templum, a un dios, cada pueblo tiene sobre él un cielo conceptual semejante matemáticamente repartido y en esas circunstancias entiende por mor de la verdad, que todo dios conceptual ha de buscarse solamente en su propia esfera. Cabe admirar en este caso al hombre como poderoso genio constructor, que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento una catedral de conceptos infinitamente compleja: ciertamente, para encontrar apoyo en tales cimientos debe tratarse de un edificio hecho como de telarañas, suficientemente liviano para ser transportado por las olas, suficientemente firme para no desintegrarse ante cualquier soplo de viento. Como genio de la arquitectura el hombre se eleva muy por encima de la abeja: ésta construye con la cera que recoge de la naturaleza; aquél, con la materia bastante más delicada de los conceptos que, desde el principio, tiene que fabricar por sí mismo. Aquí él es acreedor de admiración profunda —pero no ciertamente por su inclinación a la verdad, al conocimiento puro de las cosas—. Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo, esto es lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la “verdad” dentro del recinto de la razón. Si doy la definición de mamífero y a continuación, después de haber examinado un camello, declaro: “he aquí un mamífero”, no cabe duda de que con ello se ha traído a la luz una nueva verdad, pero es de valor limitado; quiero decir; es antropomórfica de cabo a rabo y no contiene un solo punto que sea “verdadero en sí”, real y universal, prescindiendo de los hombres. El que busca tales verdades en el fondo solamente busca la metamorfosis del mundo en los hombres; aspira a una comprensión del

mundo en tanto que cosa humanizada y consigue, en el mejor de los casos, el sentimiento de una asimilación. Del mismo modo que el astrólogo considera a las estrellas al servicio de los hombres y en conexión con su felicidad y con su desgracia, así también un investigador tal considera que el mundo en su totalidad está ligado a los hombres; como el eco infinitamente repetido de un sonido original, el hombre; como la imagen multiplicada de un arquetipo, el hombre. Su procedimiento consiste en tomar al hombre como medida de todas las cosas; pero entonces parte del error de creer que tiene estas cosas ante sí de manera inmediata, como objetos puros. Por tanto, olvida que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas y las toma por las cosas mismas.

Sólo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que este sol, esta ventana, esta mesa son una verdad en sí, en resumen: gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto artísticamente creador, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia; si pudiera salir, aunque sólo fuese un instante, fuera de los muros de esa creencia que lo tiene prisionero, se terminaría en el acto su “conciencia de sí mismo”. Le cuesta trabajo reconocer ante sí mismo que el insecto o el pájaro perciben otro mundo completamente diferente al del hombre y que la cuestión de cuál de las dos percepciones del mundo es la correcta carece totalmente de sentido, ya que para decidir sobre ello tendríamos que medir con la medida de la percepción correcta, es decir, con una medida de la que no se dispone. Pero, por lo demás, la “percepción correcta” —es decir, la expresión adecuada de un objeto en el sujeto— me parece un absurdo lleno de contradicciones, puesto que entre dos esferas absolutamente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta estética, quiero decir: un extrapolar alusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño, para lo que, en todo caso, se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar. La palabra “fenómeno” encierra muchas seducciones, por lo que, en lo posible, procuro evitarla, puesto que no es cierto que la esencia de las cosas se manifieste en el mundo empírico. Un pintor que careciese de manos y quisiera expresar por medio del canto el cuadro que ha concebido, revelará siempre, en ese paso de una esfera a otra, mucho más sobre la esencia de las cosas que en el mundo empírico. La misma relación de un impulso nervioso con la imagen producida no es, en sí, necesaria; pero cuando la misma imagen se ha producido millones de veces y se ha transmitido hereditariamente a través de muchas generaciones de hombres, apareciendo finalmente en toda la humanidad como consecuencia cada vez del mismo motivo, acaba por llegar a tener para el hombre el mismo significado que si fuese la única imagen necesaria, como si la relación del impulso nervioso original con la imagen producida fuese una relación de causalidad estricta; del mismo modo que un sueño eternamente repetido sería percibido y juzgado como algo absolutamente real. Pero el endurecimiento y la petrificación de una metáfora no garantizan para nada en absoluto la necesidad y la legitimación exclusiva de esta metáfora.

Sin duda, todo hombre que esté familiarizado con tales consideraciones ha sentido una profunda desconfianza hacia todo idealismo de este tipo, cada vez que se ha convencido con la claridad necesaria de la consecuencia, ubicuidad e infalibilidad de las leyes de la naturaleza; y ha sacado esta

conclusión: aquí, cuanto alcanzamos en las alturas del mundo telescópico y en los abismos del mundo microscópico, todo es tan seguro, tan elaborado, tan infinito, tan regular, tan exento de lagunas; la ciencia cavará eternamente con éxito en estos pozos, y todo lo que encuentre habrá de concordar entre sí y no se contradirá. Qué poco se asemeja esto a un producto de la imaginación; si lo fuese, tendría que quedar al descubierto en alguna parte de la apariencia y la irrealidad. Al contrario, cabe decir por lo pronto que, si cada uno de nosotros tuviese una percepción sensorial diferente, podríamos percibir unas veces como pájaros, otras como gusanos, otras como plantas, o si alguno de nosotros viese el mismo estímulo como rojo, otro como azul e incluso un tercero lo percibiese como un sonido, entonces nadie hablaría de tal regularidad de la naturaleza, sino que solamente se la concebiría como una creación altamente subjetiva. Entonces, ¿qué es, en suma, para nosotros una ley de la naturaleza? No nos es conocida en sí, sino solamente por sus efectos, es decir, en sus relaciones con otras leyes de la naturaleza que, a su vez, sólo nos son conocidas como sumas de relaciones. Por consiguiente, todas esas relaciones no hacen más que remitir continuamente unas a otras y nos resultan completamente incomprensibles en su esencia; en realidad sólo conocemos de ellas lo que nosotros aportamos: el tiempo, el espacio, por tanto las relaciones de sucesión y los números. Pero todo lo maravilloso, lo que precisamente nos asombra de las leyes de la naturaleza, lo que reclama nuestra explicación y lo que podría introducir en nosotros la desconfianza respecto al idealismo, reside única y exclusivamente en el rigor matemático y en la inviolabilidad de las representaciones del espacio y del tiempo. Sin embargo, esas nociones las producimos en nosotros y a partir de nosotros con la misma necesidad que la araña teje su tela; si estamos obligados a concebir todas las cosas solamente bajo esas formas, entonces no es ninguna maravilla el que, a decir verdad, sólo captemos en todas las cosas precisamente esas formas, puesto que todas ellas deben llevar consigo las leyes del número, y el número es precisamente lo más asombroso de las cosas. Toda la regularidad de las órbitas de los astros y de los procesos químicos, regularidad que tanto respeto nos infunde, coincide en el fondo con aquellas propiedades que nosotros introducimos en las cosas, de modo que, con esto, nos infundimos respeto a nosotros mismos.

En efecto, de aquí resulta que esta producción artística de metáforas con la que comienza en nosotros toda percepción, supone ya esas formas y, por tanto, se realizará en ellas; sólo por la sólida persistencia de esas formas primigenias resulta posible explicar el que más tarde haya podido construirse sobre las metáforas mismas el edificio de los conceptos. Este edificio es, efectivamente, una imitación, sobre la base de las metáforas, de las relaciones de espacio, tiempo y número.

2

Como hemos visto, en la construcción de los conceptos trabaja originariamente el lenguaje; más tarde la ciencia. Así como la abeja construye las celdas y, simultáneamente, las rellena de miel, del mismo modo la ciencia trabaja incontinentemente en ese gran columbarium de los conceptos, necrópolis de las intuiciones; construye sin cesar nuevas y más elevadas plantas, apuntala, limpia y renueva las celdas viejas y, sobre todo, se esfuerza en llenar ese colosal andamiaje que desmesuradamente ha apilado y en ordenar dentro de él todo el mundo empírico, es decir, el mundo antropomórfico. Si ya el hombre de acción ata su vida a la razón y a los conceptos,

para no verse arrastrado y no perderse a sí mismo, el investigador construye su choza junto a la torre de la ciencia para que pueda servirle de ayuda y encontrar él mismo protección bajo ese baluarte ya existente. De hecho necesita protección, puesto que existen fuerzas terribles que constantemente le amenazan y que oponen a la verdad científica “verdades” de un tipo completamente diferente con las más diversas etiquetas.

Ese impulso hacia la construcción de metáforas, ese impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un solo instante, pues si así se hiciese se prescindiría del hombre mismo, no queda en verdad sujeto y apenas si domado por el hecho de que con sus evanescentes productos, los conceptos, resulta construido un nuevo mundo regular y rígido que le sirve de fortaleza. Busca un nuevo campo para su actividad y otro cauce y lo encuentra en el mito y, sobre todo, en el arte. Confunde sin cesar las rúbricas y las celdas de los conceptos introduciendo de esta manera nuevas extrapolaciones, metáforas y metonimias; continuamente muestra el afán de configurar el mundo existente del hombre despierto, haciéndolo tan abigarradamente irregular, tan inconsecuente, tan inconexo, tan encantador y eternamente nuevo, como lo es el mundo de los sueños. En sí, ciertamente, el hombre despierto solamente adquiere conciencia de que está despierto por medio del rígido y regular tejido de los conceptos y, justamente por eso, cuando en alguna ocasión un tejido de conceptos es desgarrado de repente por el arte llega a creer que sueña. Tenía razón Pascal cuando afirmaba que, si todas las noches nos sobreviniese el mismo sueño, nos ocuparíamos tanto de él como de las cosas que vemos cada día: “Si un artesano estuviese seguro de que sueña cada noche, durante doce horas completas, que es rey, creo —dice Pascal— que sería tan dichoso como un rey que soñase todas las noches durante doce horas que es artesano”. La diurna vigilia de un pueblo míticamente excitado, como el de los antiguos griegos, es, de hecho, merced al milagro que se opera de continuo, tal y como el mito supone, más parecida al sueño que a la vigilia del pensador científicamente desilusionado. Si cada árbol puede hablar como una ninfa, o si un dios, bajo la apariencia de un toro, puede raptar doncellas, si de pronto la misma diosa Atenea puede ser vista en compañía de Pisístrato recorriendo las plazas de Atenas en un hermoso tiro —y esto el honrado ateniense lo creía—, entonces, en cada momento, como en sueños, todo es posible y la naturaleza entera revolotea alrededor del hombre como si solamente se tratase de una mascarada de los dioses, para quienes no constituiría más que una broma el engañar a los hombres bajo todas las figuras.

Pero el hombre mismo tiene una invencible inclinación a dejarse engañar y está como hechizado por la felicidad cuando el rapsoda le narra cuentos épicos como si fuesen verdades, o cuando en una obra de teatro el cómico, haciendo el papel de rey, actúa más regimiento que un rey en la realidad. El intelecto, ese maestro del fingir, se encuentra libre y relevado de su esclavitud habitual tanto tiempo como puede engañar sin causar daño, y en esos momentos celebra sus Saturnales. Jamás es tan exuberante, tan rico, tan soberbio, tan ágil y tan audaz: poseído de placer creador, arroja las metáforas sin orden alguno y remueve los mojones de las abstracciones de tal manera que, por ejemplo, designa el río como el camino en movimiento que lleva al hombre allí donde habitualmente va. Ahora ha arrojado de sí el signo de la servidumbre; mientras que antes se esforzaba con triste solicitud en mostrar el camino y las herramientas a un pobre individuo que ansía la existencia y se lanza, como un siervo, en buscar de presa y botín para su señor, ahora se ha convertido en señor y puede borrar de su semblante la

expresión de indigencia. Todo lo que él hace ahora conlleva, en comparación con sus acciones anteriores, el fingimiento, lo mismo que las anteriores conllevaban la distorsión. Copia la vida del hombre, pero la toma como una cosa buena y parece darse por satisfecho con ella. Ese enorme entramado y andamiaje de los conceptos al que de por vida se aferra el hombre indigente para salvarse, es solamente un armazón para el intelecto liberado y un juguete para sus más audaces obras de arte y, cuando lo destruye, lo mezcla desordenadamente y lo vuelve a juntar irónicamente, uniendo lo más diverso y separando lo más afín, pone de manifiesto que no necesita de aquellos recursos de la indigencia y que ahora no se guía por conceptos, sino por intuiciones. No existe ningún camino regular que conduzca desde esas intuiciones a la región de los esquemas espectrales, las abstracciones; la palabra no está hecha para ellas, el hombre enmudece al verlas o habla en metáforas rigurosamente prohibidas o mediante concatenaciones conceptuales jamás oídas, para corresponder de un modo creador, aunque sólo sea mediante la destrucción y el escarnio de los antiguos límites conceptuales, a la impresión de la poderosa intuición actual.

Hay períodos en los que el hombre racional y el hombre intuitivo caminan juntos; el uno angustiado ante la intuición, el otro mofándose de la abstracción; es tan irracional el último como poco artístico el primero. Ambos ansían dominar la vida: éste sabiendo afrontar las necesidades más imperiosas mediante previsión, prudencia y regularidad; aquél sin ver, como “héroe desbordante de alegría”, esas necesidades y tomando como real solamente la vida disfrazada de apariencia y belleza. Allí donde el hombre intuitivo, como en la Grecia antigua, maneja sus armas de manera más potente y victoriosa que su adversario, puede, si las circunstancias son favorables, configurar una cultura y establecer el dominio del arte sobre la vida; ese fingir, ese rechazo de la indigencia, ese brillo de las intuiciones metafóricas y, en suma, esa inmediatez del engaño acompañan todas las manifestaciones de una vida de esa especie. Ni la casa, ni el paso, ni la indumentaria, ni la tinaja de barro descubren que ha sido la necesidad la que los ha concebido: parece como si en todos ellos hubiera de expresarse una felicidad sublime y una serenidad olímpica y, en cierto modo, un juego con la seriedad. Mientras que el hombre guiado por conceptos y abstracciones solamente conjura la desgracia mediante ellas, sin extraer de las abstracciones mismas algún tipo de felicidad; mientras que aspira a liberarse de los dolores lo más posible, el hombre intuitivo, aposentado en medio de una cultura, consigue ya, gracias a sus intuiciones, además de conjurar los males, un flujo constante de claridad, animación y liberación. Es cierto que sufre con más vehemencia cuando sufre; incluso sufre más a menudo porque no sabe aprender de la experiencia y tropieza una y otra vez en la misma piedra en la que ya ha tropezado anteriormente. Es tan irracional en el sufrimiento como en la felicidad, se desgañita y no encuentra consuelo. ¡Cuán distintamente se comporta el hombre estoico ante las mismas desgracias, instruido por la experiencia y autocontrolado a través de los conceptos! Él, que sólo busca habitualmente sinceridad, verdad, emanciparse de los engaños y protegerse de las incursiones seductoras, representa ahora, en la desgracia, como aquél, en la felicidad, la obra maestra del fingimiento; no presenta un rostro humano, palpitante y expresivo, sino una especie de máscara de facciones dignas y proporcionadas; no grita y ni siquiera altera su voz; cuando todo un nublado descarga sobre él, se envuelve en su manto y se marcha caminando lentamente bajo la tormenta.

Henri Louis Bergson

Introducción a la Metafísica⁵⁵

(SELECCIÓN)

Sumario

Nota del autor

Análisis e intuición

Duración y conciencia

Parte componente y expresión parcial

Empirismo y racionalismo

La duración real

Realidad y movilidad

La pretendida relatividad del conocimiento

Metafísica y ciencias modernas

Nota del autor

Este ensayo apareció el año de 1903 en la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Desde entonces nos hemos visto llevados a precisar más la significación de los términos *metafísica* y *ciencia*. Cada uno es libre de dar a las palabras el sentido que quiera, cuando se toma el cuidado de definirlo nada impediría llamar “ciencia” o “filosofía”, como se ha hecho durante mucho tiempo, a toda clase de conocimientos. Se podría también, tal como lo dijimos en otro lugar, comprender todo en la metafísica. Sin embargo, es innegable que el conocimiento insiste en una dirección perfectamente determinada cuando dispone su objeto en vista de la medida, y que marcha en una dirección diferente, incluso opuesta, cuando se libra de toda segunda intención de relación y de comparación para *simpatizar* con la realidad. Hemos mostrado que el primer método convenía al estudio de la materia y el segundo al del espíritu, que hay, además, un desbordamiento mutuo de los dos objetos, uno sobre el otro, y que los dos métodos deben ayudarse entre sí. En

⁵⁵Tomado de Centro de Estudios Filosóficos UNAM, Cuaderno 8, 1960.

el primer caso se da lugar al tiempo espacializado y al espacio, en el segundo, a la *duración real*. Por claridad de las ideas nos ha parecido cada vez más útil llamar “científico” al primer conocimiento y “metafísico” al segundo. A cuenta, pues, de la metafísica sostendremos esta “filosofía de la ciencia” o “metafísica de la ciencia” que habita el espíritu de los grandes sabios, que es inmanente a su ciencia y en muchas ocasiones su inspiradora invisible. En el presente artículo la dejamos todavía a cuenta de la ciencia, pues ha sido practicada de hecho por los investigadores que generalmente se ha dado en llamar “sabios”, más bien que “metafísicos”.

Es preciso no olvidar, por otra parte, que el presente ensayo se escribió en una época en que el criticismo de Kant y el dogmatismo de sus sucesores eran admitidos con bastante generalidad, si no como conclusión, al menos como punto de partida de la especulación filosófica.

Introducción a la Metafísica

Análisis e intuición

Cuando se comparan entre sí las definiciones de la metafísica y las concepciones de lo absoluto, se cae en la cuenta de que los filósofos están concordes, a despecho de sus divergencias aparentes, en señalar dos maneras radicalmente distintas de conocer una cosa. La primera implica que se dan vueltas alrededor de esa cosa, la segunda, que se entra en ella. La primera depende del punto de vista donde uno se coloque y de los símbolos que la expresan. La segunda no se toma de ningún punto de vista y no se apoya sobre ningún símbolo. Se dirá del primer conocimiento que se detiene en *lo relativo*, del segundo, cuando sea posible, que llega a *lo absoluto*.

Sea —por ejemplo— el movimiento de un objeto en el espacio. Lo percibo de manera diferente según el punto de vista, móvil o inmóvil, desde donde lo miro. Lo expreso de manera diferente, según el sistema de ejes o de puntos de referencia con los cuales lo relaciono, es decir, según los símbolos por los cuales lo traduzco. Y lo llamo *relativo* por esta doble razón en uno y otro caso me coloco fuera del objeto mismo. Cuando hablo de un movimiento absoluto, atribuyo al móvil un interior y como estados de alma, simpatizo por esto con los estados y me meto en ellos por un esfuerzo de imaginación. Pero entonces, según que el objeto sea móvil o inmóvil, según que adopte uno u otro movimiento, no experimentaré la misma cosa.⁵⁶ Y lo que yo experimente no dependerá ni del punto de vista que pueda adoptar sobre el objeto, pues estaré en el objeto mismo, ni de los símbolos por los cuales pueda traducirlo, puesto que habré renunciado a toda traducción para poseer el original. En breve, el movimiento no será captado desde fuera y, en cierta medida, desde mí, sino desde dentro, en él, en sí. Yo tendré entonces un absoluto.

Sea ahora un personaje de novela cuyas aventuras me cuentan. El novelista podrá multiplicar los rasgos de su carácter, hacer hablar y obrar a su héroe tanto como le plazca todo esto no valdrá el sentimiento simple e indivisible que yo experimentaré si coincidiese un instante con el personaje mismo.

⁵⁶ ¿Es necesario decir que de ninguna manera proponemos aquí un medio de reconocer si un movimiento es absoluto o si no lo es? Definimos simple mente *lo que se tiene en el espíritu* al hablar de un movimiento absoluto, en el sentido metafísico de la palabra.

Entonces, como de la fuente, me parecerían fluir naturalmente las acciones, los gestos y las palabras. Y no se trataría de accidentes que se añadiesen a la idea que me hacía del personaje y que la enriqueciesen más y más sin llegar a completarla nunca. El personaje me sería dado totalmente, de un solo golpe, en su integridad, y los mil incidentes que lo manifiestan, en lugar de añadirse a la idea y enriquecerla, me parecerían al contrario salir de ella, sin que por eso agotasen o empobreciesen su esencia. Todo lo que me cuentan de la persona me ofrece otros tantos puntos de vista sobre ella. Todos los rasgos que me la describen, y que sólo pueden hacérmela conocer por otras tantas comparaciones con personas o con cosas que conozco ya, son signos por los cuales se la expresa más o menos simbólicamente. Símbolos y puntos de vista me colocan, pues, fuera de ella, de ella no me entregan sino lo que tiene de común con otras y no le pertenece en propiedad. Pero lo que es propiamente ella, aquello que constituye su esencia, no podría advertirse desde fuera, pues es interior por definición, ni expresarse por símbolos, pues es inconmensurable por cualquier otra cosa. Descripción, historia y análisis me dejan en este caso en lo relativo. Sólo la coincidencia con la persona misma me daría lo absoluto.

En este sentido, pero solamente en este sentido, *absoluto* es sinónimo de *perfección*. Todas las fotografías de una ciudad, tomadas desde todos los puntos de vista posibles, podrán muy bien completarse indefinidamente las unas con las otras, pero nunca equivaldrán a ese ejemplar con relieves que es la ciudad donde uno se pasea. Todas las traducciones de un poema en todas las lenguas posibles podrán añadir matices y matices y, por una especie de retoque recíproco, corregirse una a otra y dar una imagen más y más fiel del poema que traducen, pero jamás devolverán el sentido interior del original. Una representación tomada desde un cierto punto de vista, una traducción hecha con ciertos símbolos, permanecen siempre imperfectas en comparación con el objeto sobre el cual se tomó la visión o con el objeto que los símbolos tratan de expresar. Lo absoluto, en cambio, es perfecto porque es perfectamente lo que es.

Por esta misma razón, sin duda, se ha identificado con frecuencia, a la par, lo *absoluto* y lo *infinito*. Si quiero comunicar al que no sabe griego la impresión simple que me deja un verso de Homero, daré la traducción del verso, después comentaré mi traducción, luego desarrollaré mi comentario, y de explicación en explicación me acercaré más y más a aquello que quiero expresar. Pero nunca lo lograré. Cuando vosotros levantáis el brazo, realizáis un movimiento del cual tenéis interiormente la percepción simple, pero exteriormente, para mí que miro, vuestro brazo pasa por un punto, luego por otro, y entre estos dos puntos habrá todavía otros, de manera que, si comienzo a contar, la operación proseguirá sin fin. Visto desde dentro un absoluto es, pues, una cosa simple, pero considerado desde fuera, es decir, relativamente a otra cosa, deviene, en relación a los signos que lo expresan, la moneda de oro cuyo cambio jamás acabará de pagarla. Ahora bien, lo que es capaz al mismo tiempo de una aprehensión indivisible y de una enumeración interminable es, por definición misma, un infinito.

De lo anterior se sigue que un absoluto no podrá ser dado sino en una *intuición*, mientras que todo lo demás surge del *análisis*. Llamamos aquí intuición a la *simpatía* por la cual uno se transporta al interior de un objeto, para coincidir con aquello que tiene de único y en consecuencia de inexpressable. El análisis es al contrario la operación que reduce el objeto a elementos ya conocidos, es decir, comunes a este objeto y a otros. Analizar consiste, pues, en expresar una cosa en función de lo que no es. Todo

análisis es así una traducción, un desarrollo en símbolos, una representación tomada de puntos de vista sucesivos, desde los cuales se notan otros tantos contactos entre el objeto nuevo que se estudia y los otros que se piensa conocer ya. En su deseo, enteramente incumplido, de abarcar el objeto alrededor del cual está condenado a dar vueltas, el análisis multiplica sin fin los puntos de vista para completar la representación siempre incompleta, y cambia continuamente los símbolos para perfeccionar la traducción siempre imperfecta. El análisis, pues, se prolonga hasta el infinito. La intuición, en cambio, si es ella posible, es un acto simple.

Consideradas estas cosas, con facilidad se verá que la ciencia positiva tiene por función habitual analizar. Trabaja, pues, principalmente sobre símbolos. Aun las ciencias más concretas de la naturaleza, las ciencias de la vida, se detienen en la forma visible de los seres vivos, en sus órganos, en sus elementos anatómicos. Comparan unas formas con otras, llevan las más complejas a las más simples, en fin, estudian el funcionamiento de la vida en aquello que es —por así decir— su símbolo visual. Si existe un medio de poseer absolutamente una realidad en lugar de conocerla relativamente, de ponerse en ella en lugar de adoptar puntos de vista sobre ella, de tener su intuición en lugar de hacer su análisis, en fin, de captarla fuera de toda expresión, traducción o representación simbólica, entonces existe la metafísica y éste es su objeto. *La metafísica es, pues, la ciencia que pretende abstenerse de símbolos.*

Duración y conciencia

Hay, por lo menos, una realidad que todos captamos desde dentro, por intuición y no por simple análisis. Es nuestra propia persona en su fluencia por el tiempo. Es nuestro yo que dura. Podemos no simpatizar intelectualmente, o mejor, espiritualmente, con alguna otra cosa. Pero simpatizamos seguramente con nosotros mismos.

Cuando llevo sobre mi persona, supuesta inactiva, la mirada interior de mi conciencia, advierto desde luego, a manera de una corteza solidificada en la superficie, todas las percepciones que le llegan del mundo material. Estas percepciones son claras, distintas, yuxtapuestas, o capaz de serlo, las unas a las otras; tratan de agruparse en *objetos*. Advierto en seguida recuerdos, más o menos adheridos a estas percepciones, que sirven para interpretarlas. Tales recuerdos están como arrancados del fondo de mi persona, sacados a la periferia por las percepciones que los representan y puestos sobre mí sin ser absolutamente yo mismo. Y en fin, siento que se manifiestan tendencias, hábitos motrices, una turba de acciones virtuales, ligadas más o menos sólidamente a esas percepciones y a esos recuerdos. Todos estos elementos de formas bien definidas, me parecen tanto más distintos de mí cuanto son más distintos los unos de los otros. Orientados de dentro hacia fuera, constituyen, reunidos, la superficie de una esfera que tiende a dilatarse y perderse en el mundo exterior. Pero si me dirijo de la periferia al centro, si busco en el fondo de mí lo que es más uniformemente, más constantemente, más duraderamente yo mismo, encuentro otra cosa distinta.

Debajo de estos cristales bien cortados y de esta congelación superficial, hay una continuidad de fluencia que no es comparable a nada que yo haya visto fluir. Se trata de una sucesión de estados, cada uno de los cuales anuncia lo que sigue y contiene lo que precede. A decir verdad, sólo constituyen estados múltiples cuando ya los he pasado y me vuelvo hacia atrás para observar su huella. Mientras los experimentaba, estaban tan

sólidamente organizados, tan profundamente animados de una vida común, que no hubiera sabido decir dónde terminaba cualquiera de ellos o dónde comenzaba otro. En realidad, ninguno comienza ni termina, sino todos se prolongan unos en otros.

Es, si se quiere, el desenrollamiento de un rollo, pues no hay ser vivo que no se sienta llegar poco a poco al término de su tarea. Vivir consiste en envejecer. Pero es también un enrollamiento continuo, como el de un hilo sobre una bola, pues nuestro pasado nos sigue, se agranda sin cesar con el presente que recoge sobre su ruta. Conciencia significa memoria.

A decir verdad no se trata ni de enrollamiento ni de desenrollamiento, pues estas dos imágenes evocan la representación de líneas o de superficies cuyas partes son homogéneas entre sí y capaces de superponerse unas a otras. Ahora bien, no hay dos momentos iguales en un ser consciente. Tomad el sentimiento más simple, suponedlo constante, resumid en él la personalidad toda entera la conciencia que acompañe a este sentimiento no podrá quedar idéntica a sí misma durante dos momentos consecutivos, pues el momento que sigue contiene siempre, además del precedente, el recuerdo que éste le ha dejado. Una conciencia que tuviera dos momentos idénticos sería una conciencia sin memoria. Perecería y renacería, pues, sin cesar ¿Cómo representarse de otra manera la inconsciencia?

Será, pues, necesario evocar la imagen de un espectro de mil matices, con degradaciones insensibles que permitan pasar de un matiz a otro. Una corriente de sentimiento que atravesara ese espectro, tiñéndose una y otra vez de cada uno de sus matices, experimentaría cambios graduales y cada uno anunciaría el siguiente y resumiría en él a los precedentes. Pero los matices sucesivos del espectro permanecerán siempre exteriores unos a otros. Se yuxtaponen. Ocupan espacio. Al contrario, lo que es duración pura excluye toda idea de yuxtaposición, de exterioridad recíproca y de extensión.

Imaginémonos más bien un elástico infinitamente pequeño, contraído —si fuera posible— en un punto matemático. Alarguémoslo progresivamente de manera que hagamos salir del punto una línea que vaya agrandándose siempre. Fijemos nuestra atención, no sobre la línea en tanto que línea, sino sobre la acción que la traza. Consideremos que esta acción, a pesar de su duración, es indivisible, si se supone que se realiza sin detenerse, que si es intercalada una detención, se hacen dos acciones en lugar de una, y entonces cada una de esas acciones será el indivisible de que hablamos, que jamás es divisible la acción moviente misma, sino la línea inmóvil que deposita bajo de sí como una huella en el espacio. Liberémonos, por fin, del espacio que subtiende el movimiento, para considerar sólo el movimiento mismo, el acto de tensión o de extensión y, en suma, la movilidad pura. Tendremos esta vez una imagen más fiel de nuestro desarrollo en la duración.

Y, sin embargo, esta imagen será todavía incompleta y cualquier comparación será, por lo demás, insuficiente, ya que el desenrollamiento de nuestra duración semeja, por una parte, la unidad de un movimiento que avanza y, por otra, una multiplicidad de estados que se extienden. De manera que ninguna metáfora puede expresar uno de los aspectos sin sacrificar el otro. Si evoco un espectro de mil matices, tengo delante de mí una cosa ya hecha, mientras que la duración se hace continuamente. Si pienso en un elástico que se alarga, en un resorte que se tiende o se distiende, olvido la riqueza de colorido que es característica de la duración vivida, para no ver más que el movimiento simple por el cual la conciencia pasa de un matiz a otro. La

vida interior es todo esto a la vez variedad de cualidades, continuidad de progreso, unidad de dirección. No podría representársela por imágenes.

Pues menos aún se la representaría por *conceptos*, esto es, por ideas abstractas, o generales, o simples. Sin duda ninguna imagen expresará completamente el sentimiento original que yo tengo de la fluencia de mí mismo. Mas de ninguna manera es necesario que yo trate de expresarlo. Al que no sea capaz de darse a sí mismo la intuición de la duración constitutiva de su ser, nada se la dará jamás, ni los conceptos ni las imágenes. A este propósito, la única tarea del filósofo debe ser provocar un cierto trabajo, que los hábitos de espíritu útiles a la vida tienden a obstaculizar en la mayor parte de los hombres.

Ahora bien, la imagen tiene al menos la ventaja de mantenernos en lo concreto. Ninguna imagen reemplazará la intuición de la duración, pero muchas y diversas imágenes, tomadas de órdenes de cosas muy diferentes, podrán, por la convergencia de su acción, dirigir la conciencia sobre el punto preciso donde haya una cierta intuición que captar. Al elegir imágenes tan disparatadas como sea posible, se impedirá que cualquiera de ellas usurpe el lugar de la intuición que tiene por encargo evocar, pues entonces será apartada inmediatamente por sus rivales. Al hacer que todas exijan de nuestro espíritu, a pesar de sus diferencias de aspecto, la misma clase de atención y, en cierta manera, el mismo grado de tensión, poco a poco acostumbraremos la conciencia a una disposición muy particular y bien determinada, precisamente aquella que deberá adoptar para aparecerse a sí misma sin velo,⁵⁷ pero todavía convendrá que ella consienta en hacer este esfuerzo. Pues no se le habrá mostrado nada. Simplemente se le habrá buscado en la actitud que debe tomar para hacer el esfuerzo querido y llegar por sí misma a la intuición. Al contrario, la inconveniencia, en tal materia, de los conceptos muy simples, consiste en que son verdaderos símbolos que substituyen al objeto simbolizado por ellos, y no exigen de nosotros esfuerzo alguno. Considerándolos de cerca, se vería que cada uno retiene sólo del objeto lo que es común a este objeto y a otros. Se vería que cada uno expresa, mejor que la imagen, una *comparación* entre el objeto y aquellos que se le semejan. Pero como la comparación ha descubierto una semejanza, y ésta es una propiedad del objeto, y una propiedad tiene todo el aire de ser una *parte* del objeto que la posee, fácilmente nos persuadimos que, yuxtaponiendo conceptos a conceptos, recompondremos el todo del objeto con sus partes, y que obtendremos —por así decir— un equivalente intelectual. De esta manera, al confrontar los conceptos de unidad, multiplicidad, continuidad, divisibilidad finita o infinita, etc., crearemos formar una representación fiel de la duración.

Mas aquí está precisamente la ilusión. También está aquí el peligro. Cuanto más las ideas abstractas pueden dar servicio al análisis, es decir, a un estudio científico del objeto en sus relaciones con todos los demás, tanto son incapaces de reemplazar a la intuición, es decir, a la investigación metafísica del objeto en lo que tiene de esencial y propio. Y efectivamente, por una parte, tales conceptos, colocados en hilera, nunca nos darán sino una recomposición artificial del objeto, del que sólo pueden simbolizar ciertos aspectos generales y en cierto sentido impersonales. Por esta razón es inútil creer

⁵⁷ Las imágenes de que se trata aquí son aquellas que pueden presentarse al espíritu del filósofo cuando quiere exponer su pensamiento a otro. Hacemos a un lado la imagen cercana a la intuición que el filósofo puede necesitar para sí mismo y que con frecuencia permanece inexpressada.

que con ellos se capta una realidad cuya sombra se limitan a presentar. Pero, por otra parte, al lado de la ilusión, hay también un peligro muy grave. Pues el concepto generaliza al mismo tiempo que abstrae. El concepto sólo puede simbolizar una propiedad especial volviéndola común a una infinidad de cosas. Siempre la deforma más o menos por la extensión que le da. Una propiedad, repuesta en el objeto metafísico que la posee, coincide con él, por lo menos se amolda a él, adopta los mismos contornos. Extraída del objeto metafísico y representada en un concepto, se alarga indefinidamente y sobrepasa al objeto, ya que, de aquí en adelante, debe contenerlo juntamente con otros. Los diversos conceptos que nos formamos de las propiedades de una cosa dibujan, pues, a su alrededor otros tantos círculos cada vez más amplios, pero ninguno se aplica exactamente sobre ella. Y, sin embargo, en la cosa misma, las propiedades coincidían con ella y coincidían, consecuentemente, todas entre sí. No será forzoso, pues, buscar algún artificio para restablecer la coincidencia. Tomaremos uno cualquiera de estos conceptos e intentaremos, con él, ir reuniendo a los demás. Pero, según partamos de éste o de aquél, la reunión no se operará de la misma manera. Según partamos —por ejemplo— de la unidad o de la multiplicidad, concebiremos diferentemente la unidad múltiple de la duración. Todo dependerá del peso que atribuyamos a tal o cual concepto, y ese peso será arbitrario siempre, ya que el concepto, extraído del objeto, no tiene peso, siendo como es sombra de un cuerpo.

Surgirá así una multitud de *sistemas* diferentes, tantos como puntos de vista exteriores haya sobre la realidad que se examina, o como círculos más amplios que la puedan contener. Los conceptos simples no tienen, pues, sólo la inconveniencia de dividir la unidad concreta del objeto en otras tantas expresiones simbólicas, también dividen la filosofía en escuelas distintas, cada una de las cuales retiene su lugar, escoge sus cartas y entabla con las otras una partida que no terminará jamás. O la metafísica no es sino este juego de ideas, o bien, si es una ocupación seria del espíritu, conviene que trascienda los conceptos para llegar a la intuición. Ciertamente los conceptos le son indispensables, pues todas las otras ciencias trabajan las más de las veces sobre conceptos, y la metafísica no podría abstenerse de ellas. Pero sólo es propiamente ella misma cuando sobrepasa al concepto o, al menos, cuando se libera de los conceptos rígidos y ya hechos, para crear conceptos muy diferentes de los que manejamos en la vida diaria, me refiero a representaciones flexibles, móviles, casi unidas, siempre prestas a amoldarse a las formas huidizas de la intuición. Volveremos en otra parte sobre este punto importante. Bástenos haber mostrado que nuestra duración puede sernos presentada directamente en una intuición, que ella puede sernos sugerida indirectamente por imágenes, pero que no podría —si se deja a la palabra concepto su sentido propio— ser encerrada en una representación conceptual.

Intentemos, por un instante, hacer una multiplicidad. Convendrá añadir que los términos de esta multiplicidad, en lugar de distinguirse como los de una multiplicidad cualquiera, avanzan unos sobre otros; que podemos sin duda, por un esfuerzo de imaginación, solidificar la duración una vez transcurrida, dividirla entonces en trozos que se yuxtapongan y contar todos los trozos, pero que tal operación se lleva a cabo sobre el recuerdo congelado de la duración, sobre la huella inmóvil que la movilidad de la duración deja tras de sí, no sobre la duración misma. Confesemos, pues, si hay una multiplicidad aquí, que tal multiplicidad no se parece a ninguna otra ¿Diremos entonces que la duración posee unidad? Sin duda una continuidad de elementos que se prolongan unos en otros participa tanto de la unidad como

de la multiplicidad, pero esta unidad moviente, cambiante, llena de color, viva, no se parece casi a la unidad abstracta, inmóvil y vacía, que limita el concepto de unidad pura. ¿Concluiremos de esto que la duración debe definirse por la unidad y la multiplicidad a la vez? Pero, cosa singular, por más que haya manejado los dos conceptos, por más que los haya dosificado y diversamente combinado entre sí, o practicado sobre ellos las más sutiles operaciones de química mental, jamás obtendré nada que se parezca a la intuición simple que tengo de la duración. Por el contrario, cuando por un esfuerzo de intuición me repongo en la duración, advierto inmediatamente cómo ella es unidad, multiplicidad y aun muchas otras cosas. Esos diversos conceptos eran, pues, otros tantos puntos de vista exteriores sobre la duración. Ni separados, ni reunidos, nos han hecho penetrar en la duración misma.

Sin embargo, nosotros penetramos en ella y esto no puede ser sino por una intuición. En este sentido es posible un conocimiento interior, absoluto, de la duración del yo por el yo mismo. Mas, si la metafísica reclama y puede obtener aquí una intuición, la ciencia no deja por eso de tener menos necesidad de un análisis. Y de una confusión entre el papel del análisis y el de la intuición, van a nacer aquí las discusiones entre escuelas y los conflictos entre sistemas.

Parte componente y expresión parcial

La psicología, en efecto, procede por análisis, como las otras ciencias. Resuelve el yo, que le ha sido dado de antemano en una intuición simple, en sensaciones, sentimientos, representaciones, etc., que estudia por separado. Substituye, pues, el yo con una serie de elementos, que son los hechos psicológicos. ¿Pero tales *elementos* son *partes*? Toda la cuestión es ésta y, por haberla eludido, el problema de la personalidad humana ha sido frecuentemente puesto en términos insolubles.

Es innegable que todo estado psicológico, por el mero hecho de que pertenece a una persona, refleja el conjunto de una personalidad. No hay sentimiento, por simple que sea, que no contenga virtualmente el pasado y el presente del ser que lo experimenta, o que pueda separarse de él y constituir un “estado”, a no ser por un esfuerzo de abstracción o de análisis. Pero no es menos innegable que sin este esfuerzo de abstracción o de análisis no habría desarrollo posible de la ciencia psicológica. Ahora bien, ¿en qué consiste la operación por la cual el psicólogo separa un estado psicológico, para erigirlo en entidad más o menos independiente? Principia por descuidar la coloración especial de la persona, que no podría expresarse en términos conocidos y comunes. Después se esfuerza por aislar, en la persona ya simplificada de esta manera, tal o cual aspecto que da lugar a un estudio interesante. Cuando se trata —por ejemplo— de la inclinación, pasará por alto el matiz inexpresable que la colora y que hace que mi inclinación no sea la vuestra, en seguida se ocupará del movimiento por el cual nuestra personalidad *se dirige hacia* un cierto objeto, aislará esta actitud y será este aspecto especial de la persona, este punto de vista sobre la movilidad de la vida interior, este “esquema” de la inclinación concreta, lo que él erigirá en hecho independiente.

Se trata de un trabajo análogo al de un artista que, de paso por París, pintara —pongamos por caso— un croquis de una torre de Nôtre-Dame. La torre está inseparablemente ligada al edificio, que está no menos inseparablemente ligado al suelo, al contorno, a París entero, etc. Es necesario comenzar por

separarla, del conjunto se notará apenas un determinado aspecto que es esta torre de Nôtre-Dame. Pero la torre está constituida en realidad por piedras, cuyo agrapamiento particular le proporciona su forma, mas el dibujante no se interesa en las piedras, sólo nota la silueta de la torre. Substituye, pues, la organización real e interior de la cosa con una reconstitución exterior y esquemática. De manera que su dibujo responde, en suma, a un cierto punto de vista sobre el objeto y a la elección de un cierto modo de representación. Ahora bien, exactamente lo mismo sucede en la operación por la cual el psicólogo extrae un estado psicológico del conjunto de la persona. Este estado psicológico aislado no es sino un croquis, un comienzo de recomposición artificial; es el todo considerado bajo un cierto aspecto elemental, en el que se tiene especial interés y que se ha tomado cuidado de notar. No es una parte, sino un elemento. No ha sido logrado por fragmentación, sino por análisis.

Ahora que el extranjero, al pie de todos los croquis tomados en París, inscribirá indudablemente "París" a manera de *memento*. Y como en verdad ha visto París podrá, cuando vuelva a descender de la intuición original del todo, situar en París sus croquis y reunir así unos con otros. Pero no hay ningún medio de ejecutar la operación contraria. Resulta imposible, aun con una infinidad de croquis tan exactos como se quiera, aun con la palabra "París" que indica la conveniencia de ponerlos juntos, elevarse a una intuición que no se ha tenido y darse la impresión de París, si no se le ha visto. Esto sucede porque aquí no se trata de las *partes* del todo, sino de las *notas* tomadas sobre el conjunto. Para elegir un ejemplo más llamativo, un caso donde la notación es más completamente simbólica, supongamos que me presentan, mezcladas al azar, las letras que entran en la composición de un poema que ignoro. Si las letras fueran *partes* del poema, yo podría tratar de reconstituirlo con ellas, probando las diversas ordenaciones posibles, como hace el niño con las piezas de un juego de paciencia. Pero ni por un instante podría pensarlo, pues las letras no son *partes componentes*, sino *expresiones parciales*, lo que es una cosa muy distinta. Ésta es la razón por la cual, si conozco el poema, coloco desde luego todas las letras en el lugar que les conviene y las ligo sin dificultad por un nexo continuo, mientras que la operación contraria es imposible. Aun cuando pienso intentar esta operación contraria, aun cuando pongo las letras una detrás de otra, comienzo por representarme una significación plausible me doy, pues, una intuición, y desde esta intuición trato de volver a descender a los símbolos elementales que reconstituirían su expresión. La idea misma de reconstituir la cosa por operaciones practicadas sobre meros elementos simbólicos, implica un absurdo tal que nadie la pensaría, si advirtiera que no se trata de fragmentos de la cosa, sino, en cierta forma, de fragmentos de símbolo.

Empirismo y racionalismo

Con todo, tal es la empresa de los filósofos que intentan recomponer la persona con estados psicológicos, sea que se atengan a los estados mismos, sea que añadan un hilo destinado a enlazar los estados entre sí. Empiristas y racionalistas han sido burlados en este punto por la misma ilusión. Unos y otros toman las *notaciones parciales* por partes reales, y confunden así el punto de vista del análisis con el de la intuición, la ciencia y la metafísica.

Los primeros dicen con razón que el análisis psicológico no descubre, en la persona, ninguna otra cosa que estados psicológicos. Y tal es, en efecto, la función, tal es la definición misma del análisis. El psicólogo tiene por

única tarea analizar la persona, es decir, anotar estados. Cuando más pondrá el título “yo” sobre esos estados y dirá que son “estados del yo”, de la misma manera que el dibujante escribe la palabra “París” en cada uno de sus croquis. Sobre el terreno donde el psicólogo se coloca, y donde debe colocarse, el “yo” no es sino un signo por el cual se recuerda la intuición primitiva (muy confusa por otra parte) que ha proporcionado a la psicología su objeto. Sólo es una palabra. El error, y grande, consiste en pensar que sería posible, permaneciendo sobre el mismo terreno, encontrar tras la palabra una cosa. Tal ha sido el error de esos filósofos que no se resignaron a ser simplemente psicólogos en psicología Taine y Stuart Mill, por ejemplo. Psicólogos por el método que aplican, fueron y siguen siendo metafísicos por el objeto que se proponen. Desearían una intuición y, por una extraña incon-secuencia, la piden al análisis, que es su negación misma. Buscan el yo y pretenden encontrarlo en los estados psicológicos, cuando esta diversidad de estados psicológicos sólo ha podido obtenerse transportándose fuera del yo, para tomar sobre la persona una serie de croquis, de notas, de representaciones más o menos esquemáticas y simbólicas. Por eso, por más que yuxtapongan los estados a los estados, multipliquen sus contactos, exploren sus intersticios, el yo se les escapa siempre, de tal modo que terminan por no ver más que un vano fantasma. Sería como negar que la *Iliada* tiene sentido, bajo el pretexto de que se le ha buscado vanamente en los intervalos de las letras que la componen.

El empirismo filosófico ha nacido, pues, en esta materia, de una confusión entre el punto de vista de la intuición y el del análisis. Consiste en buscar el original en la traducción, donde naturalmente no puede estar, y en negar el original bajo pretexto de que no se le encuentra en la traducción. Termina por necesidad en negaciones. Pero, bien consideradas las cosas, se advierte que esas negaciones significan sólo que el análisis no es la intuición, lo que es de suyo evidente. De la intuición original, confusa por otra parte, que proporciona a la ciencia su objeto, ésta pasa inmediatamente al análisis, el cual multiplica al infinito los puntos de vista sobre tal objeto. Muy pronto llega a creer que podría, poniendo simultáneamente todos los puntos de vista, reconstituir el objeto. ¿Es sorprendente acaso que vea al objeto huir delante de ella, como el niño que quisiera fabricarse un juguete sólido con las sombras que se perfilan a lo largo de los muros?

Mas también el racionalismo es burlado por la misma ilusión. Parte de la confusión que comete el empirismo, y queda tan impotente como él para alcanzar la personalidad. Como el empirismo, tiene a los estados psicológicos por otros tantos *fragmentos* separados de un yo que los reuniría. Como el empirismo, trata de unir otra vez esos fragmentos entre sí para rehacer la unidad de la persona. Como el empirismo, en fin, ve la unidad de la persona, en el esfuerzo que renueva sin cesar por alcanzarla, diluirse indefinidamente como un fantasma. Pero mientras el empirismo, cansado de la lucha, termina por declarar que no hay otra cosa que la multiplicidad de los estados psicológicos, el racionalismo persiste en afirmar la unidad de la persona. Es verdad que, buscando la unidad sobre el terreno de los estados psicológicos mismos, y obligado por otra parte a cargar en la cuenta de los estados psicológicos todas las cualidades o determinaciones que encuentra en el análisis (ya que el análisis —por la definición misma— termina siempre en los *estados*), no le queda, para la unidad de la persona, otra cosa que algo puramente negativo, a saber, la ausencia de toda determinación. Como en este análisis los estados psicológicos necesariamente tomaron y guardaron para sí todo aquello que presenta la menor apariencia de materialidad, la “unidad del yo” no podrá ser otra cosa que una forma sin materia. Será lo

indeterminado y el vacío absolutos. A los estados psicológicos aislados, a estas sombras del yo cuya colección era para los empiristas el equivalente de la persona, el racionalismo añade, para reconstituir la personalidad, otra cosa todavía más irreal, el vacío en el que las sombras se mueven, la casa de las sombras —por así decir. ¿Cómo esta “forma”, que es verdaderamente informe, podría caracterizar una personalidad viviente, actuante, concreta, y distinguir a Pedro de Pablo? ¿Es admirable entonces que los filósofos que han aislado esta “forma” de la personalidad, la encuentren enseguida impotente para determinar una persona, y que, de grado en grado, sean llevados a hacer de su Yo vacío un receptáculo sin fondo, que no pertenece más a Pablo que a Pedro, y donde habrá lugar, como se quiera, para la humanidad entera, o para Dios, o para la existencia en general? En este punto yo veo entre el empirismo y el racionalismo una sola diferencia que el primero, al buscar la unidad del yo en los intersticios, que son de algún modo estados psicológicos, es llevado a llenar los intersticios con otros estados, y así indefinidamente, de manera que el yo, encerrado en un intervalo que va restringiéndose siempre, tiende a Cero, en la medida en que el análisis se pone más lejos. Mientras que el racionalismo, al hacer del yo el lugar donde los estados se alojan, está en presencia de un espacio vacío, que no tiene ninguna razón para detenerse aquí mejor que allá, que pasa cualquiera de los límites sucesivos que se pretende asignarle, va siempre alargándose y tiende a perderse, no ya en Cero, sino en el Infinito.

La distancia entre un pretendido “empirismo” como el de Taine y las especulaciones más trascendentes de ciertos panteístas alemanes es, pues, mucho menor de lo que se supone. El método es análogo en los dos casos consiste en razonar sobre los *elementos* de la traducción como si fuesen partes del original. Pero un empirismo verdadero es aquel que se propone abarcar, tan cerca como sea posible, el original mismo, profundizar su vida y, por una especie de *auscultación espiritual*, sentir palpitar su alma, y este empirismo verdadero es la verdadera metafísica. El trabajo es de una dificultad extrema, porque ninguna de las concepciones hechas, que usa el pensamiento en sus operaciones habituales, puede ya servir. Nada tan fácil como decir que el yo es multiplicidad, o que es unidad, o que es la síntesis de una y otra. Unidad y multiplicidad son aquí representaciones que no es necesario cortar sobre el objeto porque se encuentran ya fabricadas. Diríase que sólo ha de escogerse, en una pila, los vestidos de confección que vendrán tanto a Pedro como a Pablo, pues no dibujan la forma de ninguno de ellos. Pero un empirismo digno de este nombre, un empirismo que sólo trabaje sobre medida, está obligado a hacer un esfuerzo absolutamente nuevo para cada nuevo objeto que estudia. Corta para el objeto un concepto sólo apropiado a él, concepto del cual apenas se puede decir que sea un concepto, pues no se aplica sino a esta cosa sola. No procede por combinación de las ideas que se encuentran en uso, la unidad y la multiplicidad por ejemplo, por el contrario, la representación a la que nos encamina es una representación única, simple, la cual, una vez formada, puede colocarse, como se comprende fácilmente por lo demás, en los cuadros unidad, multiplicidad, etc., todos mucho más amplios que ella. En fin, la filosofía, así definida, no consiste en elegir entre conceptos y tomar partido por una escuela, sino en ir a buscar una intuición única, de la cual podamos descender en buena hora a los diversos conceptos, por hallarnos sobre las divisiones de escuelas.

Que la personalidad tenga unidad, es cierto, mas parecida afirmación no me enseña nada sobre la naturaleza extraordinaria de esa unidad que es la persona. Que nuestro yo sea múltiple, lo concedo también, pero se trata de una

multiplicidad de la que conviene reconocer que nada tiene en común con ninguna otra. Lo que verdaderamente interesa a la filosofía es saber *qué* unidad, *qué* multiplicidad, *qué* realidad superior a lo uno y a lo múltiple abstractos es la unidad múltiple de la persona. Y no lo sabrá, a menos que recobre la intuición simple del yo por el yo. Ahora bien, según la pendiente que escoja para bajar de esa cima, llegará a la unidad, o a la multiplicidad, o a cualquiera de los conceptos por los cuales se quiere definir la vida moviente de la persona. Pero ninguna mezcla de estos conceptos entre sí —lo repetimos— dará nada que se asemeje a la persona que dura. Presentadme un cono sólido sin esfuerzo veo cómo se estrecha hacia el vértice y tiende a confundirse con un punto matemático, veo también cómo se alarga por su base en un círculo que se agranda indefinidamente. Pero ni el punto, ni el círculo, ni la yuxtaposición de los dos sobre un plano, me darán la menor idea de un cono. Igual cosa pasa con la multiplicidad y la unidad de la vida psicológica. También con el Cero y el Infinito hacia los cuales el empirismo y el racionalismo dirigen la personalidad.

Los conceptos, como lo mostraremos en otra parte, van ordinariamente por parejas y representan los dos contrarios. No hay casi realidad concreta sobre la cual no puedan tomarse, a la vez, las dos vistas opuestas y que no se subsuma, en consecuencia, en los dos conceptos antagónicos. De aquí se origina una tesis y una antítesis que en vano se trataría de conciliar lógicamente, por la sencilla razón de que jamás se hará una cosa con conceptos o con puntos de vista. Pero del objeto, captado por intuición, se pasa sin esfuerzo, en la mayoría de los casos, a los dos conceptos contrarios, y porque gracias a esto se ve salir de la realidad la tesis y la antítesis, se capta al mismo tiempo cómo esta tesis y esta antítesis se oponen y cómo se concilian.

Es verdad que para lograr esto es necesario proceder a invertir el trabajo habitual de la inteligencia. *Pensar* consiste ordinariamente en ir de los conceptos a las cosas, y no de las cosas a los conceptos. Conocer una realidad consiste, en el sentido usual de la palabra “conocer”, en tomar conceptos ya hechos, dosificarlos y combinarlos entre sí, hasta obtener un equivalente práctico de lo real. Pero conviene no olvidar que el trabajo normal de la inteligencia está lejos de ser un trabajo desinteresado. Generalmente no queremos conocer por conocer, sino conocer para tomar un partido, para sacar un provecho, en fin, para satisfacer un interés. Buscamos hasta qué punto el objeto por conocer es *esto* o *aquello*, en qué género conocido entra, qué especie de acción, de pasos o de actitud debería sugerirnos. Esas diversas acciones y actitudes posibles son otras tantas *direcciones conceptuales* de nuestro pensamiento, determinadas de una vez para siempre, no queda sino seguirlas. En esto consiste precisamente la aplicación de los conceptos a las cosas. Probar un concepto en un objeto consiste en preguntar al objeto aquello que nosotros debemos hacer con él, aquello que él puede hacer por nosotros. Colgar sobre un objeto la etiqueta de un concepto consiste en señalar con términos precisos el género de acción o de actitud que el objeto deberá sugerirnos. Todo conocimiento propiamente dicho está, pues, orientado en una cierta dirección o tomado desde un cierto punto de vista. Es cierto que nuestro interés es con frecuencia complejo. Ésa es la razón por la cual sucede que orientamos en muchas y sucesivas direcciones nuestro conocimiento de un mismo objeto y variamos los puntos de vista sobre él. En esto consiste, en el sentido usual de los términos, un conocimiento “amplio” y “comprensivo” del objeto el objeto está referido, entonces, no a un concepto único, sino a muchos conceptos de los que se supone que “participa”. ¿Cómo participa de todos esos conceptos a la vez?

Tal cuestión no interesa a la práctica y no tiene por qué ponerse. Es, pues, natural y legítimo que procedamos en la vida corriente por yuxtaposición y dosificación de conceptos ninguna dificultad filosófica nacerá de esto, ya que, por convención tácita, nos abstendremos de filosofar. Pero transportar este *modus operandi* a la filosofía, ir, también aquí, de los conceptos a la cosa, utilizar, para el conocimiento desinteresado de un objeto que ahora se pretende alcanzar en sí mismo, una manera de conocer que se inspira en un interés determinado y que consiste, por definición, en una vista tomada exteriormente sobre el objeto, es volver la espalda al fin que se pretendía, es condenar la filosofía a un eterno conflicto entre las escuelas, es instalar la contradicción en el corazón mismo del objeto y del método. O no hay filosofía posible y todo conocimiento de las cosas es un conocimiento práctico, orientado hacia el provecho que se saca de ellas, o filosofar consiste en colocarse en el objeto mismo por un esfuerzo de intuición.

La duración real

Pero, para comprender la naturaleza de esta intuición, para determinar con precisión dónde termina la intuición o dónde comienza el análisis, es preciso regresar a lo que se ha dicho arriba sobre la fluencia de la duración.

Se notará que los conceptos o esquemas en los que termina el análisis tienen por carácter esencial ser inmóviles en el momento de su consideración. He aislado completamente de la vida interior esa entidad psicológica que llamo una sensación simple. En tanto la estudio, supongo que sigue siendo lo que es. Si encontrara algún cambio, diría que no existe allí una sensación única, sino muchas sensaciones sucesivas, y a cada una de estas sensaciones sucesivas transportaría entonces la inmutabilidad, atribuida en primer término a la sensación de conjunto. De todas maneras, podría, llevando el análisis bastante lejos, llegar a elementos que consideraría inmutables. Es aquí y solamente aquí donde encontraría la sólida base de operaciones que necesita la ciencia para su propio desarrollo.

Con todo, no hay estado de alma, por simple que sea, que no cambie en cada instante, ya que no hay conciencia sin memoria, ni continuación de un estado sin la adición, al sentimiento presente, del recuerdo de los momentos pasados. En esto consiste la duración. La duración interior es la vida continua de una memoria que prolonga el pasado en el presente, sea que el presente contenga distintamente la imagen del pasado que se agranda sin cesar, sea que más bien testifique, por su continuo cambio de cualidad, la carga cada vez más pesada que uno arrastra detrás de sí, a medida que la vejez aumenta. Sin esta supervivencia del pasado en el presente no habría duración, sino solamente instantaneidad.

Es cierto que si, por el hecho mismo que lo analizo, se me reprocha substraer el estado psicológico a la duración, me defenderé diciendo que cada uno de estos estados psicológicos elementales, en los que termina mi análisis, es un estado que ocupa todavía tiempo “Mi análisis —diré— reduce perfectamente la vida interior a estados que son todos homogéneos consigo mismo, pero, extendiéndose la homogeneidad sobre un número determinado de minutos o de segundos, el estado psicológico elemental no cesa de durar, si bien no cambia”.

¿Mas quién no ve que el número determinado de minutos y de segundos, que atribuyo al estado psicológico elemental, tiene justamente todo el valor de un índice destinado a recordarme que el estado psicológico, supuesto

homogéneo, es en realidad un estado que cambia y que dura? El estado, tomado en sí mismo, es un perpetuo devenir. He extraído de este devenir un cierto término medio de cualidad que supongo invariable he constituido así un estado estable y, por esto mismo, esquemático. De él he extraído, por otra parte, el devenir en general, el devenir que no será en adelante el devenir de eso o de aquello, y es lo que he llamado el *tiempo* que este estado ocupa. Considerando bien las cosas, vería que este tiempo abstracto es tan inmóvil para mí como el estado que yo localizo en él, vería también que no podría fluir sino por un cambio continuo de cualidad, y que, si carece de cualidad, si es un simple teatro del cambio, deviene entonces un medio inmóvil. Vería que la hipótesis de ese tiempo homogéneo está simplemente destinada a facilitar la comparación entre las diversas duraciones concretas, a permitirnos contar simultaneidades y medir una fluencia de duración por relación a otra. Y, en fin, comprendería que, al enlazar la indicación de un número determinado de minutos y de segundos con la representación de un estado psicológico elemental, me limito a recordar que el estado ha sido separado de un yo que dura y a señalar el lugar donde convenga reponerlo en movimiento, para llevarlo, de simple esquema que llegó a ser, a la forma concreta que tenía antes. Pero olvido todo esto, pues nada interesa al análisis.

Equivale a decir que el análisis opera sobre lo inmóvil, mientras que la intuición se coloca en la movilidad, o —lo que viene a ser lo mismo— en la duración. Aquí está la línea de separación bien clara entre la intuición y el análisis. Lo real, lo vivido, lo concreto, se reconoce porque es la variabilidad misma. El elemento se reconoce porque es invariable. Y es invariable por definición, por ser un esquema, una reconstrucción simplificada, con frecuencia un mero símbolo, en todo caso, una vista tomada sobre la realidad que fluye.

Pero el error consiste en creer que lo real se recompondría con esos esquemas. Nunca lo repetiríamos bastante de la intuición se puede pasar al análisis, mas no del análisis a la intuición.

Con la variabilidad haré tantas variaciones, tantas cualidades o modificaciones como me plazca, porque existen otras tantas vistas inmóviles, tomadas por el análisis, sobre la movilidad dada a la intuición. Pero estas modificaciones, puestas una detrás de otra, no producirán nada que se asemeje a la variabilidad, pues no eran partes suyas, sino elementos, lo que es cosa distinta.

Consideremos —por ejemplo— la variabilidad más próxima a la homogeneidad el movimiento en el espacio. A lo largo de todo este movimiento puedo representarme posibles detenciones a las que llamo posiciones del móvil o puntos por los cuales el móvil pasa. Pero con posiciones, así fuesen infinitas, no podré hacer el movimiento. Ellas no son partes del movimiento, son otras tantas vistas tomadas sobre él, no son —podría decirse— sino suposiciones de detención. Jamás el móvil está realmente en alguno de los puntos, cuando más, puede decirse que pasa por ellos. Pero el pasaje, que es un movimiento, no tiene nada en común con una detención, la cual es inmovilidad. Un movimiento no podría ser puesto sobre una inmovilidad, pues coincidiría entonces con ella, lo que sería contradictorio. Los puntos no están *en* el movimiento, como partes, ni siquiera *bajo* el movimiento, como lugares de lo móvil. Simplemente están proyectados por nosotros debajo del movimiento, como otros tantos lugares donde estaría, si se detuviera, un móvil que por hipótesis no se detiene. No son, pues —propiamente hablando—, posiciones, sino suposiciones, vistas o puntos

de vista del espíritu. ¿Cómo, con puntos de vista, podría construirse una cosa?

Sin embargo, tal es lo que tratamos de hacer todas las veces que razonamos sobre el movimiento y también sobre el tiempo, cuya representación es el movimiento. Por una ilusión profundamente arraigada en nuestro espíritu, y porque no podemos dejar de considerar el análisis como equivalente de la intuición, comenzamos por distinguir, a todo lo largo del movimiento, un cierto número de detenciones posibles o de puntos, de los cuales hacemos, de mal o buen grado, partes del movimiento. Ante nuestra impotencia para recomponerlo con esos puntos, intercalamos otros, creyendo asir de esta manera lo que de movilidad hay en él. Después, como la movilidad se nos escapa aún, sustituimos con un número finito y determinado de puntos un número "que crece indefinidamente". Tratamos así, pero en vano, de imitar con el movimiento de nuestro pensamiento, que prosigue indefinidamente la adición de puntos a puntos, el movimiento real e indiviso de lo móvil. Finalmente, decimos que el movimiento se compone de puntos, pero que comprende, además, el pasaje obscuro, misterioso, de una posición a la posición siguiente. ¡Como si la obscuridad no viniese toda del hecho de que se ha supuesto a la inmovilidad más clara que la movilidad, la detención anterior al movimiento! ¡Como si el misterio no se originase porque se pretende ir de las detenciones al movimiento por vía de composición, lo que es imposible, cuando sin esfuerzo se pasa del movimiento a la moderación y a la inmovilidad! ¡Vosotros habéis buscado la significación del poema en la forma de las letras que lo componen, habéis creído que, considerando un número creciente de letras, alcanzaríais por fin la significación que huye siempre, y, como último recurso, viendo que no sirve para nada buscar una parte de sentido en cada una de las letras, habéis supuesto que entre cada letra, y la siguiente se alojaba el buscado fragmento del sentido misterioso! Pero las letras, una vez más, no son partes de la cosa, son elementos del símbolo. Las posiciones del móvil, una vez más, no son partes del movimiento, son puntos del espacio que, según el supuesto, subtiende al movimiento. Este espacio inmóvil y vacío, sólo concebido, nunca percibido, tiene precisamente todo el valor de un símbolo. ¿Cómo, manejando símbolos, podríais fabricar la realidad?

Pero el símbolo responde aquí a los hábitos más inveterados de nuestro pensamiento. De ordinario nos instalamos en la inmovilidad, donde encontramos un punto de apoyo para la práctica, y pretendemos recomponer la movilidad con ella. De esta manera obtenemos sólo una imitación torpe, una falsificación del movimiento real, pero esta imitación nos sirve mucho más en la vida de lo que serviría la intuición de la cosa misma. Ahora bien, nuestro espíritu tiene una irresistible tendencia a considerar como más clara la idea que le sirve con más frecuencia. Ésta es la razón por la cual la inmovilidad le parece más clara que la movilidad, y la detención anterior al movimiento.

Las dificultades que ha originado el problema del movimiento desde la más remota antigüedad vienen de esto. Siguen válidas porque se pretende ir del espacio al movimiento, de la trayectoria al trayecto, de las posiciones inmóviles a la movilidad, y pasar del uno al otro por vía de composición. Pero el movimiento es anterior a la inmovilidad, y no hay, entre posiciones y desplazamiento, la relación de las partes al todo, sino la relación de la diversidad de puntos de vista posibles a la indivisibilidad real del objeto.

Muchos otros problemas han nacido de la misma ilusión. Lo que son los puntos inmóviles al movimiento de un móvil, lo son los conceptos de cua-

lidades diversas al cambio cualitativo de un objeto. Los variados conceptos en los que se resuelve una variación son, pues, otras tantas visiones estables de la inestabilidad de lo real. Y pensar un objeto, en el sentido usual de la palabra “pensar”, es tomar, sobre su movilidad, una o muchas de esas vistas inmóviles, es, en suma, preguntarse, de tiempo en tiempo, dónde está el objeto, a fin de saber lo que podría hacerse con él. Nada más legítimo, por otra parte, que esta manera de proceder, tanto más que sólo se trata de un conocimiento práctico de la realidad. El conocimiento, en tanto que orientado a la práctica, sólo tiene que enumerar las principales actitudes posibles de la cosa frente a nosotros, así como también nuestras mejores actitudes posibles frente a ella. Éste es el papel ordinario de los conceptos ya hechos esas estaciones de donde sacamos el trayecto del devenir. Pero querer penetrar con ellos hasta la naturaleza íntima de las cosas, es aplicar a la movilidad de lo real un método que está hecho para dar puntos de vista inmóviles sobre ella. Es también olvidar que, si la metafísica es posible, sólo puede ser un esfuerzo para remontar la pendiente natural del trabajo del pensamiento, para colocarse inmediatamente, por una dilatación del espíritu, en la cosa que se estudia, para, en fin, ir de la realidad a los conceptos y no de los conceptos a la realidad. ¿Es admirable entonces que los filósofos vean tan frecuentemente huir, ante sus ojos, el objeto que pretenden alcanzar, como los niños que quisieran, al cerrar la mano, coger el humo? Así se perpetúan muchas disputas entre las escuelas, cada una reprocha a las otras haber permitido que lo real se escapara.

Pero si la metafísica debe proceder por intuición, si la intuición tiene por objeto la movilidad de la duración, y si la duración es de esencia psicológica, ¿no estamos encerrando al filósofo en la contemplación exclusiva de sí mismo? ¿No consistirá la filosofía en mirarse simplemente vivir, “como un pastor soñoliento mira el agua correr”? Hablar así sería regresar al error que no hemos cesado de señalar desde el comienzo de este estudio. Sería desconocer al mismo tiempo la naturaleza singular de la duración y el carácter esencialmente activo de la intuición metafísica. Sería no ver que solamente el método de que hablamos permite sobrepasar tanto el idealismo como el realismo, afirmar la existencia de objetos inferiores y superiores a nosotros, aunque, sin embargo, en un cierto sentido, interiores a nosotros, hacerlos coexistir juntos sin dificultad y disipar progresivamente las obscuridades que el análisis acumula alrededor de los grandes problemas. Sin abordar aquí el estudio de estos diferentes puntos, limitémonos a mostrar cómo la intuición de que hablamos no es un acto único, sino una serie indefinida de actos —todos, sin duda, del mismo género, pero cada uno de especie muy particular—, y cómo esta diversidad de actos corresponde a todos los grados del ser.

Si trato de *analizar* la duración, es decir, resolverla en conceptos ya hechos, estoy más que obligado, por la naturaleza misma del concepto y del análisis, a tomar sobre la *duración en general* dos vistas opuestas, con las cuales pretenderé en seguida recomponerla. Esta combinación no podrá presentar ni una diversidad de grados, ni una variedad de formas es o no es. Yo diré —por ejemplo— que hay, por una parte, una *multiplicidad* de estados de conciencia sucesivos y, por otra parte, una unidad que los liga. La duración será la “síntesis” de esta unidad y de esta multiplicidad, operación misteriosa de la que no se ve —lo repito— cómo comportaría matices o grados. En esta hipótesis, no hay, no puede haberla, sino una duración única, aquella donde nuestra conciencia opera habitualmente. Precisemos las ideas si tomamos la duración bajo el aspecto simple de un movimiento que se realiza en el

espacio, si tratamos de reducir a conceptos el movimiento considerado como representativo del tiempo, tendremos, por una parte, un número, tan grande como se quiera, de puntos de la trayectoria y, por otra, una unidad abstracta que los reúne, como un hilo que retuviera juntas las perlas de un collar. Una vez puesta como posible, la combinación entre esta multiplicidad abstracta y esta unidad abstracta es una cosa singular, y en ella no encontraremos más matices de los que admite, aritméticamente hablando, una adición de números dados. Pero si, en lugar de pretender analizar la duración (es decir, en definitiva, hacer su síntesis con conceptos), uno se instala desde luego en ella por un esfuerzo de intuición, entonces posee el sentimiento de una cierta *tensión* bien determinada, cuya determinación misma aparece como una elección entre una infinidad de duraciones posibles. Desde luego se advierten duraciones tan numerosas como se quiera, todas muy diferentes unas de otras, si bien cada una de ellas, reducida a conceptos, es decir, considerada exteriormente desde dos puntos de vista opuestos, se reduce siempre a la misma combinación indefinible de lo múltiple y lo uno.

Expresemos la misma idea con más precisión. Si considero la duración como una multiplicidad de momentos, ligados unos con otros por una unidad que los atravesaría como un hilo, estos momentos, por corta que sea la duración escogida, son en número ilimitado. Puedo suponerlos tan cercanos como me plazca, habrá siempre entre estos puntos matemáticos otros puntos matemáticos, y así sin interrupción al infinito. Examinada desde la multiplicidad, la duración va, pues, a perderse en una puesta de momentos, cada uno de los cuales no dura, siendo como es un instantáneo. Porque si, por otra parte, considero la unidad que liga los momentos entre sí, no puede ella durar más, puesto que, por hipótesis, todo lo que hay de cambiante y de propiamente durable en la duración fue puesto en razón de la multiplicidad de los momentos. Esta unidad, a medida que yo profundice su esencia, me aparecerá, pues, como un substrato inmóvil de lo moviente, como no sé qué esencia intemporal del tiempo a esto llamaré eternidad —eternidad de muerte, pues no es otra cosa que el movimiento vaciado de la movilidad en que consistía su vida—. Si se examinasen bien las opiniones de las escuelas antagónicas a propósito de la duración, se vería que difieren simplemente en que atribuyen a uno o a otro de estos dos conceptos una importancia capital. Unas se limitan al punto de vista de lo múltiple, erigen en realidad concreta los momentos distintos de un tiempo que han —por así decir— pulverizado, consideran, pues, mucho más artificial la unidad que hace polvo con granos. Otras erigen, al contrario, la unidad de la duración en realidad concreta. Se colocan en lo eterno. Pero, como su eternidad permanece completamente abstracta por ser vacía, y como es la eternidad de un concepto que excluye de sí, por hipótesis, el concepto opuesto, no vemos cómo tal eternidad dejaría coexistir con ella a una multiplicidad indefinida de momentos. En la primera hipótesis tenemos un mundo suspendido en el aire, que debería terminar y recomenzar por sí mismo en cada instante. En la segunda tenemos un infinito de eternidad abstracta, de él no comprenderemos nunca por qué no queda encerrado en sí mismo y cómo deja coexistir con él a las cosas. Pero en los dos casos, y sea cual fuere, de las dos metafísicas, la que nos oriente, el tiempo, desde el punto de vista psicológico, aparece como una mezcla de dos abstracciones que no permiten ni grados ni matices. Tanto en un sistema como en otro, no hay sino una duración vónica que lleva todo consigo río sin fondo, sin orillas, que corre sin fuerza asignable en una dirección que no se podría definir. A lo mejor no es un río, un río que fluye, sino porque la realidad consigue de las dos doctrinas este sacrificio, aprovechando una distracción de su lógica.

Cuando se reponen, fijan esta fluencia, sea en una inmensa capa sólida, sea en una infinidad de agujas cristalizadas, pero siempre en una *cosa* que participa necesariamente de la inmovilidad de un *punto de vista*.

Sucede de manera completamente distinta si uno se instala de golpe, por un esfuerzo de intuición, en la fluencia concreta de la duración. Ciertamente no encontraremos entonces ninguna razón lógica para poner duraciones múltiples y diversas. En rigor podría no existir otra duración que la nuestra, como podría no haber en el mundo otro color que el anaranjado —por ejemplo—. Pero así como una conciencia con base en el color, que simpatizara interiormente con el anaranjado en lugar de percibirlo exteriormente, se sentiría cogida entre el rojo y el amarillo, y quizá presentiría también, por encima de este último color, un espectro completo en el cual se prolongase naturalmente la continuidad que va del rojo al amarillo, así la intuición de nuestra duración, lejos de dejarnos suspendidos en el vacío, como haría el puro análisis, nos pone en contacto con toda una continuidad de duraciones que debemos tratar de seguir, sea hacia abajo, sea hacia arriba. En los dos casos podemos dilatarlos indefinidamente por un esfuerzo cada vez más violento, en los dos casos nos trascendemos a nosotros mismos. En el primer caso, nos encaminamos a una duración cada vez más abierta, cuyas palpitaciones, más rápidas que las nuestras, dividen nuestra sensación simple y diluyen su cualidad en cantidad en el límite estaría lo puro homogéneo, la pura repetición, por la cual definiremos la materialidad. Caminando en el otro sentido, vamos a una duración que se tiende, se afirma, se intensifica cada vez más en el límite estaría la eternidad. Pero no la eternidad conceptual, que es una eternidad de muerte, sino una eternidad de vida. Eternidad viviente y, en consecuencia, moviente también, donde nuestra duración sería reencontrada en nosotros como las vibraciones en la luz, y que sería la concreción de toda duración como la materialidad es su dispersión. Entre estos dos límites extremos se mueve la intuición, y este movimiento es la metafísica misma.

Realidad y movilidad

No puede ser cuestión de recorrer aquí las diversas etapas de este movimiento. Pero después de haber presentado una visión general del método y de haber hecho una primera aplicación, no será tal vez inútil formular, en términos tan precisos como sea posible, los principios sobre los cuales descansa. De las proposiciones que vamos a enunciar, la mayor parte han recibido, en el presente trabajo, un comienzo de prueba. Esperamos demostrarlas completamente cuando abordemos otros problemas.

I. *Hay una realidad exterior y no obstante dada inmediatamente a nuestro espíritu.* El sentido común tiene razón acerca de este punto contra el idealismo y el realismo de los filósofos.

II. Esta realidad es movilidad.⁵⁸ No existen *cosas* hechas, sino sólo cosas que se hacen, no *estados* que se mantienen, sino sólo estados que cambian. El reposo no es sino aparente, o mejor, relativo. La conciencia que tenemos de nuestra propia persona, en su continuo fluir, nos introduce en el interior de una realidad sobre el modelo de la cual debemos representarnos

⁵⁸Una vez más decimos que no descartamos de ninguna manera con esto a la substancia. Animamos al contrario la persistencia de las existencias. Y creemos haber facilitado su representación. ¿Cómo ha podido compararse esta doctrina con la de Heráclito?

las otras. *Toda realidad es, pues, tendencia, si se conviene en llamar tendencia a un cambio de dirección en estado nascente.*

III. Nuestro espíritu, que busca puntos de apoyo sólidos, tiene por función principal, en el curso ordinario de la vida, representarse *estados y cosas*. Toma de vez en cuando vistas cuasi instantáneas sobre la movilidad indivisa de lo real. Obtiene así *sensaciones e ideas*. De este modo substituye lo continuo con lo discontinuo, la movilidad con la estabilidad, la tendencia en vía de cambio con los puntos fijos que señalan una dirección del cambio y de la tendencia. Esta substitución es necesaria al sentido común, al lenguaje, a la vida práctica y también, en un cierto grado que trataremos de determinar, a la ciencia positiva. *Nuestra inteligencia, cuando sigue su inclinación natural, procede por percepciones sólidas, por un lado, y por concepciones estables, por otro.* Parte de lo inmóvil y sólo concibe y expresa el movimiento en función de la inmovilidad. Se instala en conceptos ya hechos y se esfuerza por coger, como en una red, cualquier cosa de la realidad que pasa. No se trata sin duda de obtener un conocimiento interior y metafísico de lo real, sino de utilizarlo simplemente. En efecto, cada concepto (como también cada sensación) es una *cuestión práctica*, que nuestra actividad pone a la realidad y a la cual la realidad habrá de responder, como conviene en los negocios, por un sí o por un no. Pero, por tal razón, de lo real deja escapar lo que es su esencia misma.

IV. Las dificultades inherentes a la metafísica, las antinomias que levanta, las contradicciones en que cae, la división en escuelas antagónicas y las oposiciones irreductibles entre sistemas, se originan en gran parte porque aplicamos al conocimiento desinteresado de lo real los procedimientos que usamos de ordinario en un objetivo de utilidad práctica. Y principalmente porque nos instalamos en lo inmóvil para acechar lo moviente que pasa, en lugar de reponernos en lo moviente para atravesar con él las posiciones inmóviles. También porque pretendemos reconstituir la realidad, que es tendencia y consecuentemente movilidad, con las percepciones y con los conceptos que tienen por función inmovilizarla. Con detenciones, por numerosas que sean, jamás se hará la movilidad; al contrario, cuando existe la movilidad, de ella se pueden sacar por el pensamiento todas las detenciones que se quiera. En otros términos *se comprende que los conceptos fijos puedan ser extraídos por nuestro pensamiento de la realidad móvil, pero no hay ningún medio de reconstituir, con la fijeza de los conceptos, la movilidad de lo real.* El dogmatismo, en tanto que constructor de sistemas, siempre ha intentado, sin embargo, esta reconstitución.

La pretendida relatividad del conocimiento

V. Pero estaba condenado al fracaso. Esta impotencia, y sólo ésta, es la que atestiguan las doctrinas escépticas, idealistas, criticistas, todas aquellas, en fin, que disputan a nuestro espíritu el poder de captar lo absoluto. Pero, del hecho de que fracasemos al reconstituir la realidad viviente con conceptos rígidos y ya hechos, no se sigue que no podamos captarla de alguna otra manera. *Las demostraciones que se han dado sobre la relatividad de nuestro conocimiento están, pues, manchadas con un vicio original suponen, como el dogmatismo que atacan, que todo conocimiento debe necesariamente partir de conceptos de contornos acabados, para al-canzar con ellos la realidad que fluye.*

VI. Pero la verdad es que nuestro espíritu puede seguir la marcha inversa. Puede instalarse en la realidad móvil, adoptar su dirección que cambia sin cesar, captarla, en fin, intuitivamente. Para esto es necesario que se haga

violencia, que invierta el sentido de la operación por la cual piensa habitualmente, que examine o, mejor, que rehaga sin cesar sus categorías. Y llegará así a conceptos fluidos, capaces de seguir la realidad en todas sus sinuosidades y de adoptar el movimiento mismo de la vida interior de las cosas. Solamente de este modo se constituirá una filosofía progresiva, liberada de las disputas que se dan entre las escuelas, capaz de resolver naturalmente los problemas, pues estará libre de los términos artificiales que han sido escogidos para plantearlos. *Filosofar consiste en invertir la dirección habitual del trabajo del pensamiento.*

VII. Esta inversión no ha sido practicada nunca de una manera metódica, pero una historia que profundizara el pensamiento humano mostraría que le debemos todo lo grande que han hecho las ciencias, y también todo lo que hay de viable en metafísica. El más poderoso de los métodos de investigación de que dispone el espíritu humano, el análisis infinitesimal, nació de esta misma inversión.⁵⁹ La matemática moderna es precisamente un esfuerzo por substituir *lo hecho ya* con lo que *se hace*, por seguir la generación de las magnitudes, por captar el movimiento, ya no desde fuera y en su resultado manifiesto, sino desde dentro y en su tendencia a cambiar, en fin, por adoptar la continuidad móvil del dibujo de las cosas. Es cierto que se atiene al dibujo, no siendo otra cosa que la ciencia de las magnitudes. También es cierto que no ha podido llegar a sus maravillosas aplicaciones sino por la invención de ciertos símbolos y que, si la intuición de la que acabamos de hablar está en el origen de la invención, sólo el símbolo interviene en la aplicación. Pero la metafísica, que no mira a ninguna aplicación, podrá, y con mucha frecuencia deberá, abstenerse de convertir la intuición en símbolo. Dispensada de la obligación de terminar en resultados prácticamente utilizables, acrecentará indefinidamente el dominio de sus investigaciones. Lo que hubiere perdido, en relación a la ciencia, en utilidad y rigor, lo ganará en alcance y extensión. Si la matemática sólo es la ciencia de las magnitudes, si los procedimientos matemáticos sólo se aplican a cantidades, no conviene olvidar que la cantidad es siempre cualidad en estado naciente es, se podría decir, su caso límite. Por lo tanto es natural que la metafísica adopte la idea generatriz de nuestra matemática, para extenderla a todas las cualidades, es decir, a la realidad en general. Mas de ninguna manera se encaminará, por esto, a la matemática universal, esa quimera de la filosofía moderna. Muy por el contrario, cuanto más avance, encontrará objetos más intraducibles a símbolos. Pero al menos habrá comenzado a tomar contacto con la continuidad y la movilidad de lo real, allí donde este contacto es más maravillosamente utilizable. Ella se habrá contemplado en un espejo que le devuelve una imagen de sí misma, muy estrecha sin duda, pero muy luminosa también. Habrá visto con una claridad superior aquello que los procedimientos matemáticos toman de la realidad concreta, y continuará en el sentido de la realidad concreta, no en el de los procedimientos matemáticos. Digamos, pues, habiendo atenuado de antemano lo que la fórmula tendría a la vez de muy modesto y muy ambicioso, que *uno de los objetos de la metafísica es operar diferenciaciones e integraciones cualitativas.*

VIII. Se ha perdido de vista este objeto y la ciencia misma ha podido equivocarse sobre el origen de ciertos procedimientos que emplea, porque la intuición, una vez tomada, debe encontrar un modo de expresión y de aplicación que esté de acuerdo con los hábitos de nuestro pensamiento y que

⁵⁹Sobre todo en Newton, en su consideración de las *fluxiones*.

nos proporcione, en conceptos bien establecidos, los sólidos puntos de apoyo que tanto necesitamos. Aquí está la condición de lo que llamamos rigor, precisión y también extensión indefinida de un método general a casos particulares. Ahora bien, esta extensión y este trabajo de perfeccionamiento lógico pueden proseguirse durante siglos, mientras que el acto generador del método sólo dura un instante. Ésta es la razón por la cual tomamos tan frecuentemente el aparato lógico de la ciencia por la ciencia misma, olvidando la intuición de donde todo ha podido salir.⁶⁰

Del olvido de esta intuición procede todo aquello que ha sido dicho por los filósofos y por los sabios mismos sobre la “relatividad” del conocimiento científico. *Es relativo el conocimiento simbólico por conceptos preexistentes, que va de lo fijo a lo moviente pero no el conocimiento intuitivo, que se instala en lo moviente y adopta la vida misma de las cosas.* Esta intuición alcanza un absoluto.

La ciencia y la metafísica se juntan, pues, en la intuición. Una filosofía verdaderamente intuitiva realizaría la unión, tan deseada, de la metafísica y la ciencia. Al mismo tiempo que constituiría a la metafísica en ciencia positiva —quiero decir progresiva e indefinidamente perfectible—, llevaría las ciencias positivas propiamente dichas a tomar conciencia de su verdadero alcance, casi siempre muy superior a lo que ellas mismas imaginan. Pondría más ciencia en la metafísica y más metafísica en la ciencia. Obtendría el restablecimiento de la continuidad entre las intuiciones, que las diversas ciencias positivas han obtenido algunas veces en el curso de su historia, gracias a los golpes del genio.

IX. Que no haya dos maneras diferentes de conocer a fondo las cosas, que las diversas ciencias tengan su raíz en la metafísica tal es lo que pensaron en general los filósofos antiguos. Su error no fue éste. Consistió en inspirarse en esta creencia muy natural al espíritu humano que una variación sólo puede expresar y desarrollar invariabilidades. De donde resultaba que la Acción era una Contemplación venida a menos, la duración una imagen engañosa y móvil de la eternidad inmóvil, el Alma una caída de la Idea. Toda esta filosofía, que comienza en Platón y termina en Plotino, es el desarrollo de un principio que formularíamos así “Hay más en lo inmutable que en lo moviente, y se pasa de lo estable a lo inestable por una simple disminución”. Pero la verdad es precisamente lo contrario.

La ciencia moderna principia el día en que se erigió la movilidad en realidad independiente. Principia el día en que Galileo, haciendo rodar una bola sobre un plano inclinado, tomó la firme resolución de estudiar este movimiento

⁶⁰ Como lo explicamos al tratar *sobre la posición de los problemas* (cap. II de *La Pensée et le Mouvant*), por mucho tiempo hemos dudado en servirnos del término intuición; y una vez decididos hemos designado con esta palabra la función metafísica del pensamiento: principalmente el conocimiento íntimo del espíritu por el espíritu, subsidiariamente el conocimiento por el espíritu de lo que hay de esencial en la materia pues sin duda la inteligencia está hecha ante todo para manejar la materia y por esto para conocerla, pero no tiene por especial destino tocar su fondo. Tal es la significación que atribuimos a la palabra en el presente ensayo (escrito en 1902) principalmente en las últimas páginas. Más tarde nos hemos visto llevados por un cuidado creciente en la precisión a distinguir con mayor claridad la inteligencia de la intuición, y también la ciencia de la metafísica (véanse los caps II y IV de *La Pensée et le Mouvant*). Pero de una manera general, el cambio de terminología no es inconveniente grave cuando se toma el trabajo de definir cada vez el término en su acepción particular, o simplemente cuando el contexto muestra su sentido de manera suficiente.

de arriba a abajo, por sí mismo, en sí mismo, en lugar de buscar su principio en los conceptos de *alto* y de *bajo*, dos inmovilidades por las que Aristóteles creía explicar suficientemente la movilidad. Y no se trata de un caso aislado en la historia de la ciencia. Pensamos que muchos de los grandes descubrimientos, aquellos, por lo menos, que han transformado las ciencias positivas o que han creado nuevas ciencias, han sido otros tantos sondeos realizados en la duración pura. Cuanto más viviente era la realidad tocada, más profundo fue el sondeo.

Pero la sonda arrojada al fondo del mar devuelve una masa fluida que el sol reduce bien pronto a granos sólidos y discontinuos de arena. Y la intuición de la duración, cuando se la expone a los rayos del entendimiento, pronto se convierte en conceptos congelados, distintos, inmóviles. En la viviente movilidad de las cosas, el entendimiento se ocupa en señalar las estaciones reales o virtuales, anota las salidas y las llegadas esto es todo lo que interesa al pensamiento del hombre cuando se ejercita naturalmente. Mas la filosofía debería ser un esfuerzo por traspasar la condición humana.

Los sabios han detenido gustosamente su mirada sobre los conceptos con que han delineado las rutas de la intuición. Cuando más consideraban estos residuos que pasaron al estado de símbolos, más atribuían a toda la ciencia un carácter simbólico.⁶¹ Y cuanto más creían en el carácter simbólico de la ciencia, más lo realizaban y lo acentuaban. Pronto no diferenciaron más, en la ciencia positiva, lo natural y lo artificial, tampoco los datos de la intuición inmediata y el inmenso trabajo de análisis que el entendimiento prosigue alrededor de la intuición. Prepararon así los caminos a una doctrina que afirma la relatividad de todos nuestros conocimientos.

Pero la metafísica ha contribuido a esto igualmente. ¿Cómo los maestros de la filosofía moderna que han sido, al mismo tiempo que metafísicos, los renovadores de la ciencia, no habrían tenido el sentimiento de la continuidad móvil de lo real? ¿Cómo no habrían de estar colocados en lo que llamamos la duración concreta? Lo han hecho más de lo que han creído, mucho más, principalmente, de lo que han dicho. Si nos tomamos el trabajo de ligar por nexos continuos las intuiciones alrededor de las cuales están organizados los sistemas, encontramos, al lado de muchas otras líneas convergentes o divergentes, una dirección bien determinada de pensamiento y de sentimiento. ¿Cuál es este pensamiento latente? ¿Cómo expresarlo? Para utilizar una vez más el lenguaje de los platónicos, diremos, quitando a las palabras el sentido psicológico, entendiendo por *Idea* una cierta *seguridad de fácil inteligibilidad* y por *Alma* una cierta *inquietud* de vida, que una corriente invisible lleva a la filosofía moderna a levantar el Alma por encima de la *Idea*. Con estas cosas tiende, como la ciencia moderna y aún más que ella, a caminar en sentido inverso al pensamiento antiguo.

⁶¹ Para completar lo que expusimos en la nota precedente afirmamos que nos hemos visto llevados, desde el tiempo en que escribimos estas líneas a restringir el sentido de la palabra ciencia y a llamar más particularmente *científico* el conocimiento de la materia inerte por la inteligencia pura. Lo cual no nos impedirá decir que el conocimiento de la vida y del espíritu es científico en una amplia proporción en la medida en que hace un llamado a los mismos métodos de investigación que se usan en el conocimiento de la materia inerte. Inversamente el conocimiento de la materia inerte podrá ser dicho *filosófico*, en la medida en que utilice, en cierto momento decisivo de su historia, la intuición de la duración pura. Véase igualmente la nota (del autor) al principio del presente ensayo.

Pero esta metafísica, como esta ciencia, ha desplegado alrededor de su vida profunda un rico tejido de símbolos, olvidándose a veces que, si la ciencia tiene necesidad de símbolos en su desarrollo analítico, la principal razón de ser de la metafísica es una ruptura con los símbolos. También aquí el entendimiento ha proseguido su trabajo de fijación, de división, de reconstrucción. Lo ha proseguido, es verdad, bajo una forma bastante diferente. Sin insistir sobre un punto que nos proponemos desarrollar en otra parte, limitémonos a decir que el entendimiento, cuya función es operar sobre elementos estables, puede buscar la estabilidad sea en las *relaciones*, sea en las *cosas*. Cuando trabaja sobre conceptos de relaciones, termina en el simbolismo *científico*. Cuando opera sobre conceptos de cosas, termina en el simbolismo *metafísica*. Pero en un caso como en otro, de él procede el arreglo. De buena gana creería que es independiente. En lugar de reconocer desde luego lo que debe a la intuición profunda de la realidad, se expone a que sólo se vea en toda su obra un arreglo artificial de símbolos. De manera que, si uno atiende literalmente a lo que se dicen metafísicos y sabios, como también a la materialidad de lo que hacen, se podría creer que los primeros han cavado por debajo de la realidad un túnel profundo, y que los segundos han construido por encima de ella un puente elegante, pero que el río moviente de las cosas pasa entre estos dos trabajos de arte sin tocarlos. Uno de los principales artificios de la crítica kantiana ha consistido en tomar al pie de la letra al metafísico y al sabio, en llevar la metafísica y la ciencia hasta el límite extremo del simbolismo a que podrían ir, y al que, por otra parte, se encaminan por sí mismas, pues el entendimiento reivindica una independencia llena de peligros. Una vez desconocidos los nexos de la ciencia y de la metafísica con la “intuición intelectual”, Kant muestra fácilmente que nuestra ciencia es toda relativa y nuestra metafísica toda artificial. Como él ha exagerado la independencia del entendimiento en ambos casos, como ha aligerado a la metafísica y a la ciencia de la “intuición intelectual” que interiormente les servía de lastre, la ciencia, con sus relaciones, no le presenta más que una película de forma, y la metafísica, con sus cosas, una película de materia. ¿Es admirable entonces que la primera no le muestre sino marcos empotrados en marcos, y la segunda fantasmas que corren tras fantasmas?

Metafísica y ciencia modernas

Kant ha dado a nuestra ciencia y a nuestra metafísica golpes tan rudos que todavía no han podido rehacerse de su aturdimiento, y nuestro espíritu, de buen grado, se resignaría a ver en la ciencia un conocimiento completamente relativo, y en la metafísica una especulación vacía. Nos parece, aun ahora, que la crítica kantiana se aplica a toda metafísica y a toda ciencia. Pero en realidad se aplica sobre todo a la filosofía de los antiguos y también a la forma —igualmente antigua— que los modernos con frecuencia dan a su pensamiento. Conserva su validez contra una metafísica que pretende darnos un sistema *único* y ya hecho de cosas, contra una ciencia que fuera un sistema *único* de relaciones, en fin, contra una ciencia y una metafísica que se presentaran con la simplicidad arquitectónica de la teoría platónica de las Ideas o de un templo griego. Si la metafísica intenta constituirse con conceptos que poseíamos antes de ella, si consiste en un arreglo ingenioso de ideas preexistentes, que utilizamos como materiales de construcción para un edificio, finalmente, si es algo distinto de la constante dilatación de nuestro espíritu y del esfuerzo, siempre renovado, por superar nuestras ideas actuales y acaso también nuestra lógica simple, es bastante claro que ella deviene artificial, como todas las obras de puro entendimiento. Y si la

ciencia es toda ella obra de análisis o de representación conceptual, si la experiencia sólo sirve de verificación a las “ideas claras”, si, en lugar de partir de intuiciones múltiples y diversas que se insertan en el movimiento propio de cada realidad, pero que no encajan siempre unas en otras, pretende ser una inmensa matemática, un sistema único de relaciones que aprisione la totalidad de lo real en una red preparada de antemano, entonces ella deviene un conocimiento puramente relativo al intelecto humano. Léase bien la *Crítica de la razón pura* y se verá que —para Kant— la ciencia es esta especie de *matemática universal*, y que la metafísica es este *platonismo* apenas retocado. Y en verdad, el sueño de una matemática universal no es ya sino una supervivencia del platonismo. La matemática universal es aquello que deviene el mundo de las Ideas, cuando se supone que la Idea consiste en una relación o en una ley, pero de ninguna manera en una cosa Kant tomó por una realidad este sueño de algunos filósofos modernos, aún más creyó que todo conocimiento científico sólo era un fragmento separado, o mejor, un escalón de la matemática universal. Por esto, la tarea principal de la *Crítica* era fundar esta matemática, es decir, determinar lo que debe ser la inteligencia y lo que debe ser el objeto, de manera que una matemática ininterrumpida pudiera ligar a ambos. Y, necesariamente, si toda experiencia posible tiene la seguridad de entrar así en los cuadros rígidos, ya constituidos, de nuestro entendimiento, esto se debe (a menos de suponer una armonía preestablecida) a que nuestro entendimiento organiza él mismo la naturaleza y se encuentra en ella como en un espejo. De aquí la posibilidad de la ciencia, que deberá toda su eficacia a su relatividad, y la imposibilidad de la metafísica ésta no encontrará otra ocupación que parodiar, sobre fantasmas de cosas, el trabajo de clasificación conceptual que la ciencia prosigue formalmente sobre las relaciones. En breve, *toda la Crítica de la razón pura acaba por establecer que el platonismo, ilegítimo si las Ideas son cosas, deviene legítimo si las Ideas son relaciones. Establece también que la idea ya hecha, una vez traída así del cielo a la tierra, es ciertamente —como lo quiso Platón— el fondo común del pensamiento y de la naturaleza. Pero toda la Crítica de la razón pura reposa también sobre este postulado que nuestro pensamiento es incapaz de otra cosa que no sea platonizar*, es decir, vaciar toda experiencia posible en moldes preexistentes.

Ésta es toda la cuestión. Si el conocimiento científico es precisamente lo que Kant quiso, hay una ciencia simple, preformada y aun preformada en la naturaleza, tal como lo pensaba Aristóteles de esa lógica inmanente en las cosas, los grandes descubrimientos sólo iluminan punto por punto la línea trazada de antemano, a la manera como se enciende progresivamente, una noche de fiesta, el cordón de gas que ya dibujaba desde antes los contornos de un monumento. Y si el conocimiento metafísico es únicamente lo que Kant quiso, se reduce a una posibilidad igual de dos actitudes opuestas del espíritu ante todos los grandes problemas, y sus manifestaciones son otras tantas opciones arbitrarias, siempre efímeras, entre dos soluciones formuladas virtualmente desde la eternidad vive y muere de antinomias. Pero la verdad es que ni la ciencia de los modernos presenta esa simplicidad unilineal, ni la metafísica de los modernos esas oposiciones irreductibles.

La ciencia moderna ni es una ni simple. Reposas —lo concedo— sobre ideas que terminamos por encontrar claras, pero estas ideas, cuando son profundas, son esclarecidas progresivamente por el uso que se hace de ellas. Deben por eso la mejor parte de su luminosidad a la luz que les han devuelto,

por reflexión, los hechos y las aplicaciones a que han llevado así la claridad de un concepto no es otra cosa que la seguridad, ya alcanzada, de manejarlo con provecho. Al principio, más de una ha debido parecer oscura, difícilmente conciliable con los conceptos ya admitidos en la ciencia y por eso muy cercana de rozar lo absurdo. Lo que equivale a decir que la ciencia no procede por un encaje regular de conceptos, que estarían predestinados a insertarse con precisión unos en otros. Las ideas profundas y fecundas son otras tantas tomas de contacto con corrientes de realidad que no convergen necesariamente en un mismo punto. Pero también es cierto que los conceptos, en que moran ellas, llegan siempre, al redondearse sus ángulos por un frotamiento recíproco, a ordenarse, bien que mal, entre sí.

Por otra parte la metafísica de los modernos no está hecha de soluciones tan radicales que puedan terminar en oposiciones irreductibles. Lo que indudablemente sucedería, si no hubiera algún medio de aceptar al mismo tiempo, y sobre el mismo terreno, la tesis y la antítesis de las antinomias. Pero filosofar consiste precisamente en colocarse, por un esfuerzo de intuición, en el interior de esa realidad concreta sobre la cual la *Crítica* toma, desde fuera, las dos vistas opuestas, tesis y antítesis. Nunca imaginaré que blanco y negro se compenetran, si no he visto el gris, pero comprendo fácilmente, una vez que lo he visto, que pueda considerársele desde el doble punto de vista de blanco y negro. Las doctrinas que tienen un fondo de intuición escapan a la crítica kantiana en la exacta medida en que son intuitivas, y estas doctrinas son el todo de la metafísica, a condición de que la metafísica no se tome congelada y muerta en las *tesis*, sino viviente en los *filósofos*. En verdad, son notables las divergencias entre las escuelas, es decir, en suma, entre los grupos de discípulos que se han formado alrededor de algunos grandes maestros. ¿Pero también se las encontraría destacadas entre los mismos maestros? Alguna cosa domina aquí la diversidad de sistemas, alguna cosa —lo repetimos— simple y clara como un golpe de sonda del cual se sabe que ha tocado, más o menos profundamente, el fondo de un mismo océano, aunque cada vez traiga a la superficie materias muy diferentes. Sobre estas materias trabajan de ordinario los discípulos aquí está la importancia del análisis. Y el maestro, en tanto que formula, desarrolla, traduce en ideas abstractas lo que aporta, es ya, de alguna manera, un discípulo frente a sí mismo. Pero el acto simple, que ha puesto al análisis en movimiento y que se disimula detrás de él, emana de una facultad totalmente distinta de la que tiene por función analizar. Ésta será, por definición, la intuición.

Digámoslo para concluir esta facultad no tiene nada de misterioso. Quienquiera se haya ejercitado con éxito en la composición literaria, sabe bien que, cuando el tema ha sido largamente estudiado, todos los documentos recogidos, todas las notas tomadas, para abordar ya el trabajo de la composición es necesaria otra cosa todavía, un esfuerzo, a menudo penoso, con el objeto de colocarse completamente, de un golpe, en el corazón mismo del tema, y de buscar, tan profundamente como sea posible, una impulsión, por la que, en adelante, sólo habrá que dejarse llevar. Esta impulsión, una vez recibida, lanza al espíritu por un camino donde encuentra los informes que había recogido y también otros detalles, se desarrolla, se analiza a sí misma en términos cuya enumeración se podría proseguir sin fin, cuanto más se adelanta, más se descubre, pero jamás se llegará a decir todo, y, sin embargo, si uno regresa bruscamente a la impulsión que siente detrás de sí para captarla, se esfuma. No era, en efecto, una cosa, sino una incitación al movimiento, y es, aunque indefinidamente extensible, la simplicidad misma. La intuición metafísica parece ser alguna cosa de este

mismo género. Lo que aquí equivale a las notas y documentos de la composición literaria, es el conjunto de observaciones y experiencias recogidas por la ciencia positiva y, sobre todo, por una reflexión del espíritu sobre el espíritu. Porque de la realidad no se logra una intuición, es decir, una simpatía espiritual con lo que tiene de más interior, a menos que se haya ganado su confianza por una larga intimidad con sus manifestaciones superficiales. Y no se trata simplemente de asimilarse los hechos notables, es preciso acumular, y fundir a la vez, una masa tan grande como se tenga la seguridad, en esta fusión, de neutralizar, unas por otras, a todas las ideas preconcebidas y prematuras que los observadores hayan podido depositar, sin saberlo, en el fondo de sus observaciones. Solamente así es despejada la materialidad bruta de los hechos conocidos. Aun en el caso simple y privilegiado que nos ha servido de ejemplo, aun para el contacto directo del yo con el yo, el esfuerzo definitivo de intuición distinta sería imposible a quien no hubiera reunido y confrontado entre sí un gran número de análisis psicológicos. Los maestros de la filosofía moderna son hombres que asimilaron todo el material de la ciencia de su tiempo. Y el eclipse parcial de la metafísica, desde hace medio siglo, tiene por principal causa la extraordinaria dificultad que el filósofo experimenta hoy día para tomar contacto con una ciencia que se vuelve cada vez más dispersa. Pero la intuición metafísica, aunque sólo se pueda llegar a ella gracias a conocimientos materiales, es una cosa enteramente diversa del resumen o la síntesis de esos conocimientos. Se distingue de ellos como la impulsión motriz se distingue del camino recorrido por el móvil, como la tensión del resorte se distingue de los movimientos visibles en el péndulo. En tal sentido, la metafísica nada tiene de común con una generalización de la experiencia, y, sin embargo, podría definirse como la *experiencia integral*.

Ernst Cassirer

Antropología Filosófica⁶²

(SELECCIÓN)

¿Qué es el hombre?

I. La crisis en el conocimiento del hombre

Parece reconocerse en general que la autognosis constituye el propósito supremo de la indagación filosófica. En todos los conflictos entre las diferentes escuelas este objetivo ha permanecido invariable e inmovible: probó ser el punto arquimédico, el centro fijo e inmutable de todo pensamiento. Tampoco los pensadores más escépticos negaron la posibilidad y la necesidad del autoconocimiento. Desconfiaban de todos los principios generales concernientes a la naturaleza de las cosas pero esta desconfianza se enderezaba a inaugurar nuevos y más seguros modos de investigación. En la historia de la filosofía el escepticismo ha sido, muy a menudo, el mero envés de un humanismo resuelto. Al negar y destruir la certeza objetiva del mundo exterior, el escéptico espera conducir todos los pensamientos del hombre hacia sí mismo. El conocimiento propio, declara, es el requisito previo y principal de la realización que nos conecta con el mundo exterior a fin de gozar de sí mismo. Tenemos que tratar de romper la cadena de nuestra verdadera libertad. *La plus grande chose du monde c'est de sçavoir être à soy*, escribe Montaigne. Sin embargo, tampoco esta manera de abordar el problema —el método introspectivo— nos abroquela contra las dudas escépticas. La filosofía moderna comenzó con el principio de que la evidencia de nuestro propio ser es invencible e invulnerable. Pero el progreso del conocimiento psicológico apenas si ha confirmado este principio cartesiano. La tendencia general del pensamiento se dirige actualmente hacia el polo opuesto. Pocos psicólogos modernos reconocerían o recomendarían un puro método de introspección. En general nos dicen que un método semejante es verdaderamente precario. Están convencidos de que no es posible acometer una psicología científica más que con una actitud estrictamente behaviorista y objetiva; pero un behaviorismo consistente y radical tampoco alcanza su fin. Puede advertirnos de posibles errores metódicos pero no resolver todos los problemas de la psicología humana.

⁶²Tomado de Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

Podemos criticar el punto de vista puramente introspectivo o recelar de él, pero no suprimirlo o eliminarlo. Sin introspección, sin una percepción inmediata de los sentimientos, emociones, percepciones, pensamientos, ni, tan siquiera podríamos definir el campo de la psicología humana. Hay que reconocer, sin embargo, que siguiendo exclusivamente esta vía jamás llegaremos a una visión abarcadora de la naturaleza del hombre. La introspección nos revela tan sólo aquel pequeño sector de la vida humana que es accesible a nuestra experiencia individual; jamás podrá cubrir por completo el campo entero de los fenómenos humanos. Aun en el caso en que pudiéramos juntar y combinar todos los datos, estaríamos en posesión de un cuadro bien pobre y fragmentario, un mero torso de la naturaleza humana.

Nos dice Aristóteles que todo conocimiento tiene su origen en una básica tendencia de la naturaleza humana, que se manifiesta en las acciones y reacciones más elementales del hombre. El ámbito entero de la vida de los sentidos se halla determinado e impregnado por esta tendencia: Todos los hombres desean por naturaleza conocer. Una prueba de ello la tenemos en el goce que nos proporcionan nuestros sentidos; porque, aparte de su utilidad, son queridos por sí mismos, y por encima de todos el de la vista. Porque no sólo cuando tratamos *de* hacer algo sino también en la ociosidad preferimos el ver a cualquier otra cosa. La razón está en que este sentido, más que ningún otro, nos hace conocer y trae a luz muchas diferencias entre las cosas. (*Metafísica*, Libro A, I, 980a 21.)

Este pasaje es muy característico del concepto que, a diferencia de Platón, tiene del conocimiento Aristóteles. Semejante loa filosófica de la vida sensible del hombre sería imposible en la obra de Platón; jamás llegaría a comparar el deseo del conocimiento con el goce que nos proporcionan nuestros sentidos. En Platón la vida de los sentidos se halla separada de la vida del intelecto por un ancho e insuperable abismo. El conocimiento y la verdad pertenecen a un orden trascendental, el reino de las ideas puras y eternas. El mismo Aristóteles está convencido de que no es posible el conocimiento científico a través únicamente del acto de percepción; pero cuando niega la separación que Platón establece entre el mundo ideal y el empírico, habla como un biólogo. Trata de explicar el mundo ideal, el mundo del conocimiento en términos de vida. Según Aristóteles, en ambos reinos encontramos la misma continuidad ininterrumpida. En la naturaleza, lo mismo que en el conocimiento humano, las formas superiores se desarrollan a partir de las inferiores. Percepción sensible, memoria, experiencia, imaginación y razón se hallan ligadas entre sí por un vínculo común; no son sino etapas diferentes y expresiones diversas de una y la misma actividad fundamental, que alcanza su perfección suprema en el hombre, pero en la que de algún modo participan los animales y todas las formas de la vida orgánica.

Si adoptáramos este punto de vista biológico nos figuraríamos que la primera etapa del conocimiento humano habría de tratar exclusivamente con el mundo exterior. Por lo que se refiere a sus necesidades inmediatas y a sus intereses prácticos el hombre depende de su ambiente físico. No puede vivir sin adaptarse constantemente a las condiciones del mundo que le rodea. Los primeros pasos hacia la vida intelectual y cultural pueden describirse como actos que implican una suerte de adaptación mental al dintorno. Mas en el progreso de la cultura muy pronto tropezamos con una tendencia opuesta de la vida. Desde los primeros albores de la conciencia humana vemos que el punto de vista extravertido se halla acompañado y complementado por una visión introvertida de la vida. Cuanto más lejos avancemos en el desenvolvimiento de la cultura con respecto a sus orígenes

la visión introvertida se va adelantando hacia el primer plano. Sólo poco a poco la curiosidad natural del hombre comienza a cambiar de dirección. Podemos estudiar este paulatino desarrollo en casi todas las formas de su vida cultural. En las primeras explicaciones míticas del universo encontramos siempre una antropología primitiva al lado de una cosmología primitiva. La cuestión del origen del mundo se halla inextricablemente entrelazada con la cuestión del origen del hombre. La religión no destruye estas primeras explicaciones mitológicas; por el contrario, preserva la cosmología y la antropología míticas dotándolas de nueva forma y de mayor profundidad. Por lo tanto, el conocimiento de sí mismo no es considerado como un interés puramente teórico; no es un simple tema de curiosidad o de especulación; se reconoce como la obligación fundamental del hombre. Los grandes pensadores religiosos han sido los primeros que han inculcado esta exigencia moral. En todas las formas superiores de la vida religiosa la máxima “conócete a ti mismo” se considera como un imperativo categórico, como una ley moral y religiosa definitiva. Sentimos con este imperativo, por decirlo así, una inversión súbita del primer instinto natural de conocimiento, percibimos una transmutación de todos los valores. Podemos observar la marcha concreta de este desenvolvimiento en la historia de todas las religiones universales, en el judaísmo, en el budismo, en el confucianismo y en el cristianismo.

El mismo principio se manifiesta en la evolución general del pensamiento filosófico. En sus etapas primitivas la filosofía griega parece interesarse exclusivamente por el universo físico; la cosmología predomina claramente sobre todas las otras ramas de la investigación filosófica, pero caracteriza la profundidad y la amplitud del espíritu griego el hecho de que casi todo nuevo pensador represente al mismo tiempo un nuevo tipo general de pensamiento. Tras la filosofía física de la escuela de Mileto, los pitagóricos descubren una filosofía matemática, mientras que los eleatas son los primeros en concebir el ideal de una filosofía lógica. Heráclito se halla en la frontera entre el pensamiento cosmológico y el antropológico; aunque sigue hablando como un filósofo natural y pertenece al grupo de los antiguos fisiólogos, está convencido de que no se puede penetrar en el secreto de la naturaleza sin haber estudiado antes el secreto del hombre. Tenemos que cumplir con la exigencia de la autorreflexión si queremos aprehender la realidad y entender su sentido; por eso le fue posible a Heráclito caracterizar toda su filosofía con estas dos palabras: ἐδιζήσαμην ἐμῶτον (me he buscado a mí mismo).⁶³ Pero esta tendencia nueva del pensamiento aunque en cierto sentido inherente a la primitiva filosofía griega, no llegó a su plena madurez hasta la época de Sócrates; es, pues, el problema del hombre lo que separa el pensamiento socrático del presocrático. Sócrates nunca ataca o critica las teorías de sus predecesores, no pretende introducir una nueva doctrina filosófica. Sin embargo, todos los problemas antiguos son vistos por él a una nueva luz, porque son referidos a un nuevo foco intelectual; los de la filosofía natural y de la metafísica se encuentran súbitamente eclipsados por una nueva cuestión que parece absorber, de aquí en adelante, todo el interés teórico del hombre. Va no encontramos en Sócrates una teoría nueva de la naturaleza o una nueva doctrina lógica, ni una teoría ética coherente y sistemática en el sentido en que fue desarrollada por los sistemas éticos posteriores; no hay más que una cuestión: ¿qué es el hombre? Sócrates sostiene y defiende siempre el ideal de una verdad objetiva, absoluta, universal, pero el único universo que conoce y al cual se refieren to-

⁶³ Fragmento 101 de la obra de Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. por W. Krantz (5ª ed. Berlín, 1934), I, p. 173.

das sus indagaciones es el universo del hombre. Su filosofía, si posee alguna, es estrictamente antropológica. En uno de los diálogos platónicos se nos describe a Sócrates en conversación con su discípulo Fedro. Pasean y a poco llegan a un lugar extramuros de Atenas; Sócrates está admirado por la belleza del lugar. Le encanta el paisaje, que celebra con entusiasmo. Pero Fedro le interrumpe. Le sorprende que Sócrates se conduzca como un extranjero que es conducido por un cicerone. “¿Traspasáis alguna vez los umbrales?”, le pregunta; Sócrates responde, con un sentido simbólico: “Cierto que no, mi buen amigo, y espero que sabrás excusarme cuando escuches la razón, a saber, que soy un amante del conocimiento y los hombres que habitan en la ciudad son mis maestros y no los árboles o la comarca”. (Platón, *Fedro*, 230.)

No obstante, si estudiamos los diálogos socráticos de Platón en ninguna parte encontraremos una solución directa del nuevo problema, Sócrates nos ofrece un análisis detallado y meticuloso de las diversas cualidades y virtudes humanas. Pretende determinar la naturaleza de estas cualidades y definir las: bondad, justicia, templanza, valor, y así sucesivamente, pero nunca aventura una definición del hombre. ¿Cómo explicarnos esta aparente deficiencia? ¿Es que Sócrates adoptó deliberadamente la vía del rodeo, un método que le permitía no más arañar la superficie de su problema sin penetrar jamás en el meollo? En este punto, sin embargo, más que en otro cualquiera tenemos que recelar de la ironía socrática. Precisamente, la respuesta negativa de Sócrates aporta una luz inesperada a la cuestión y nos proporciona la clave positiva de su concepción del hombre, cuya naturaleza podemos descubrir del mismo modo que nos es posible develar la naturaleza de las cosas físicas. Si describimos las cosas físicas en los términos de sus propiedades objetivas, el hombre sólo se puede describir y definir en términos de su conciencia. Este hecho plantea un problema enteramente nuevo e insoluble para nuestros modos habituales de investigación. La observación empírica y el análisis lógico, en el sentido en que fueron empleados estos términos en la filosofía presocrática, se han mostrado ineficaces e inadecuados, porque sólo en el trato con los seres humanos podemos penetrar en el carácter del hombre. Para comprenderlo tenemos que afrontarlo, mirarlo cara a cara. No es, pues, un nuevo contenido objetivo sino una nueva actitud y función del pensamiento lo que constituye el rasgo distintivo de la filosofía socrática. La filosofía, que hasta ahora había sido concebida como un monólogo intelectual, se ha transformado en diálogo. Sólo por la vía del pensamiento dialogal o dialéctico podemos acercarnos al conocimiento de la naturaleza humana. Antes pudo concebirse la verdad como una especie de cosa acabada aprehensible por un esfuerzo del pensador individual y presentable y comunicable así a los demás. Sócrates ya no suscribe este punto de vista. Es tan imposible, nos dice Platón en la *República*, implantar la verdad en el alma de un hombre como implantar la facultad de ver en el ciego de nacimiento. La verdad es, por su naturaleza, la criatura del pensamiento dialéctico; no puede ser obtenida, por lo tanto, sino en la constante cooperación de los sujetos en una interrogación y réplica recíprocas. No es un objeto empírico; hay que entenderla como el producto de un acto social. Aquí tenemos la nueva respuesta, indirecta, a la pregunta: ¿qué es el hombre? Se dice que es una criatura constantemente en busca de sí misma, que en todo momento de su existencia tiene que examinar y hacer el escrutinio de las condiciones de la misma. En este escrutinio, en esta actitud crítica respecto a la vida humana radica el valor de esta vida. “Una vida no examinada —dice Sócrates en

la *Apología*—, no vale la pena de vivirla”. Cabe resumir el pensamiento de Sócrates diciendo que define al hombre como aquel ser que, si se le hace una pregunta racional, puede dar una respuesta racional. Tanto su conocimiento como su moralidad están incluidos en este círculo. Mediante esta facultad fundamental de dar una “respuesta” a sí mismo y a los demás el hombre resulta un ser “responsable”, un sujeto moral.

La primera ha sido, en cierto sentido, una respuesta que se ha hecho clásica. El problema socrático y el método socrático jamás pueden ser olvidados o ignorados. A través del pensamiento platónico ha dejado su marca⁶⁴ en todo el desenvolvimiento ulterior de la civilización. Acaso no hay camino más seguro o más corto para convencernos de la profunda unidad y de la continuidad perfecta del pensamiento filosófico antiguo que comparar estas primeras etapas de la filosofía griega con uno de los productos últimos y más nobles de la cultura grecorromana, el libro de los soliloquios del emperador Marco Aurelio. A primera vista puede parecer esta comparación un poco arbitraria, pues Marco Aurelio no fue un pensador original ni siguió un método estrictamente lógico. Él mismo da gracias a los dioses por el hecho de que al enamorarse de la filosofía no por eso se convirtió en un escritor de filosofía o en un descifrador de silogismos.⁶⁵ Pero Sócrates y Marco Aurelio coinciden en que, para encontrar la verdadera naturaleza o esencia del hombre, exigen la remoción previa de todos los rasgos externos y accidentales de su ser.

No digas que es de hombre ninguna de esas cosas que no le pertenecen como tal. No pueden ser pretendidas por un hombre; su naturaleza no las garantiza; no son perfecciones de esa naturaleza. Por lo tanto, ni el fin por el cual vive el hombre se halla en esas cosas ni tampoco lo que es perfecto en el fin, a saber, el bien. Además, si alguna de estas cosas correspondiera al hombre, no ocurriría que la despreciara y le volviera la espalda... pero sucede que cuanto más se mantiene un hombre libre de estas y otras cosas semejantes, con ecuanimidad, más bueno es. (Marco Aurelio, op. cit., Lib. V. párr. 15.)

Lo que al hombre le viene desde fuera es nulo y vano; su esencia no depende de las circunstancias externas; depende, exclusivamente, del valor que se presta a sí mismo. Riquezas, rango, distinción social, la salud misma o las dotes intelectuales, todo esto es indiferente, ἀδιάφορον. Lo único que importa es la tendencia, la actitud interna del alma; y este principio interno no

⁶⁴En las páginas que siguen no trato de ofrecer una visión general del desarrollo histórico de la filosofía antropológica sino que pretendo destacar algunas etapas típicas con el fin de aclarar la línea general del pensamiento. La historia de la filosofía del hombre es todavía un bello deseo. Así como la historia de la metafísica, de la filosofía de la naturaleza, del pensamiento ético y científico, han sido estudiadas ampliamente, nos encontramos en este campo en los meros comienzos. Durante el siglo pasado se ha sentido cada vez más vivamente la importancia de este problema. Wilhelm Dilthey ha puesto todo su empeño en encontrar la solución. Pero la obra de Dilthey, tan viva y sugestiva, ha quedado incompleta. Uno de sus discípulos, Bernhard Groethuysen, ha trazado una excelente descripción del desarrollo general de la filosofía antropológica. Esta descripción, desgraciadamente, se detiene también poco antes de la etapa última y decisiva, es decir, antes de la época moderna. Véase Bernhard Groethuysen “Philosophische Anthropologie”, *Handbuch der Philosophie* (Munich y Berlín, 1931), III, 1-207. Véase también el artículo de Groethuysen, “Towards an Anthropological Philosophy”, *Philosophy and History, Essays presented to Ernst Cassirer* (Oxford, Clarendon Press, 1936), pp. 77-89.

⁶⁵Marco Aurelio Antonio, *Ad se ipsum*, εἰς ἑαυτον, Lib. I, párr. 8.

puede ser perturbado. “Aquello que no puede hacer a un hombre peor tampoco puede hacer que su vida sea peor ni dañarla desde fuera o desde dentro”. (*Idem*, Lib. IV, párr. 8.)

La exigencia de la autointerrogación se nos presenta, en consecuencia, en el estoicismo, lo mismo que en la concepción de Sócrates, como el privilegio del hombre y su deber fundamental.⁶⁶ Pero este deber es entendido ahora en un sentido más amplio; no sólo tiene un trasfondo moral sino también universal y metafísico. “Nunca dejes de preguntarte a ti mismo esta cuestión y de examinarte de este modo: ¿qué relación tengo yo con esta parte de mí mismo que llaman la razón gobernadora (το ηγεμονικον)” (*Idem*, Lib. V, párr. 11). Quien vive en armonía consigo mismo, con su demonio, vive en armonía con el universo; pues ambos, el orden universal y el orden personal no son sino expresiones y manifestaciones diferentes de un principio común subyacente. El hombre demuestra su inherente poder de crítica, de juicio y discernimiento al concebir que en esa correlación corresponde la parte dirigente al yo y no al universo. Una vez que el yo ha conquistado su forma interior, ésta permanece inalterable e imperturbable. “Una vez que se ha formado una esfera continua redonda y verdadera” (*Idem*, Lib. VIII, párr. 41). Es, por decirlo así, la última palabra de la filosofía griega, que contiene y despliega, ahora, el espíritu con que originalmente fue concebida. Este espíritu era un espíritu de juicio, de discernimiento crítico entre el ser y el no ser, entre la verdad y la ilusión, entre el bien y el mal. La vida es en sí misma algo cambiante y fluyente pero su verdadero valor hay que buscarlo en un orden eterno que no admite cambios. No se halla en el mundo de nuestros sentidos, pues únicamente podemos captarlo con el poder de nuestro juicio, que es el poder central del hombre, la fuente común de la verdad y de la moral. Pues es la única cosa en la cual el hombre depende por entero de sí mismo; es libre, autónomo, autosuficiente.

No te disipes —dice Marco Aurelio—, no seas demasiado impaciente, sé tu propio dueño y mira a la vida como un hombre, como un ser humano, como un ciudadano, como una criatura mortal... Las cosas no afectan al alma pues son externas e inmovibles, nuestra alteración procede sólo del juicio que formamos en nosotros mismos. Todas estas cosas que tú ves cambian inmediatamente y ya no serán más; y ten presente constantemente en el ánimo de cuántos de estos cambios has sido ya testigo. El universo, mudanza; la vida, firmeza.

El mérito mayor de esta concepción estoica del hombre radica en el hecho de que le proporciona un profundo sentimiento de su armonía con la naturaleza y, al mismo tiempo, de su independencia moral de ella. En la mente del filósofo estoico estas aserciones no entran en conflicto; son correlativas. El hombre se encuentra a sí mismo en perfecto equilibrio con el universo y sabe que este equilibrio no debe ser perturbado por ninguna fuerza exterior. Es el carácter dual de la impasibilidad estoica, *απαρραξια*, que se ha revelado como uno de los poderes formadores más fuertes de la cultura antigua; pero se encontró de pronto en presencia de una fuerza nueva, hasta entonces desconocida. El conflicto con esta nueva fuerza conmovió el ideal clásico del hombre en sus verdaderos cimientos. La teoría estoica y la cristiana del hombre no son necesariamente hostiles. En la historia de las ideas han trabajado a la par y a menudo las encontramos en estrecha conexión en un mismo pensador. Sin embargo, queda siempre un punto en el

⁶⁶ Ob. Cit., Lib. III, párr. 6.

que el antagonismo entre el ideal cristiano y el estoico se muestra irreductible. La independencia absoluta del hombre, que en la teoría estoica es considerada como su virtud fundamental, se convierte en la teoría cristiana en su vicio fundamental y en su error máximo. Mientras el hombre persevera en este error no hay posibilidad de salvación para él. La lucha entre las dos concepciones antagónicas ha durado varios siglos y a comienzos de la época moderna, en los días del Renacimiento y en el siglo xvii, la seguimos sintiendo en toda su fuerza.

En este punto podemos captar uno de los rasgos más característicos de la filosofía antropológica, que no es, como otras ramas de la investigación filosófica, un desarrollo lento y continuo de ideas generales. En la historia de la lógica, de la metafísica y de la filosofía natural, encontramos las oposiciones más agudas. Ésta puede ser descrita en términos hegelianos como un proceso dialéctico en el que cada tesis es seguida por su antítesis. Sin embargo, existe una interna consistencia, un orden lógico que conecta las diferentes etapas de este proceso dialéctico. Pero la filosofía antropológica exhibe un carácter bien diferente. Si quisiéramos captar su significado y su importancia reales habríamos de escoger no la manera épica de descripción sino la dramática; porque no nos enfrentamos, con un desarrollo pacífico de conceptos o teorías sino con una pugna entre poderes espirituales en conflicto. La historia de la filosofía antropológica se halla cargada con las pasiones y emociones humanas más profundas. No se ocupa de un problema teórico singular, por muy general que sea su alcance, sino que se halla en cuestión el destino entero del hombre y reclama una decisión última.

Este carácter del problema antropológico ha encontrado su expresión más clara en la obra de Agustín. Se hallaba Agustín en la frontera entre dos edades. Viviendo en el siglo iv de la era cristiana, se ha criado dentro de la tradición de la filosofía griega, y especialmente el sistema neoplatónico ha marcado su impronta en toda su filosofía. Pero, por otra parte, es el vanguardista del pensamiento medieval; es el fundador de la filosofía medieval y de la dogmática cristiana. En sus *Confesiones* seguimos paso a paso su marcha de la filosofía griega a la religión cristiana. Según San Agustín toda la filosofía anterior a la aparición de Cristo padece un error fundamental y está infestada de una misma herejía. Se había exaltado el poder de la razón como el supremo poder del hombre; pero lo que el hombre no pudo conocer jamás hasta que fue esclarecido por una especial revelación divina es que la razón constituye una de las cosas más dudosas y equívocas del mundo. No puede mostrarnos el camino de la luz, la verdad y la sabiduría. Ella misma es oscura en su sentido y sus orígenes se hallan envueltos en el misterio, que se resuelve únicamente con la revelación cristiana. Según Agustín, la razón no posee una naturaleza simple y única sino doble y escindida. El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios; y en su estado original, tal como salió de las manos de Dios, era igual a su arquetipo; todo esto se ha perdido por el pecado de Adán. A partir de ese momento se enturbió todo el poder original de la razón y sola, abandonada a sus propias fuerzas, nunca encontrará el camino de retorno. No puede reconstruirse a sí misma. Volver con sus propias fuerzas a su pura esencia anterior. Para que sea posible semejante restauración es menester la ayuda sobrenatural de la gracia divina. Es la nueva antropología, según la entiende San Agustín, y es ella la que se mantiene en todos los grandes sistemas del pensamiento medieval. Tampoco Tomás de Aquino, discípulo de Aristóteles, que vuelve a las fuentes de la filosofía griega, osa desviarse de este dogma fundamental. Concede a la razón humana un poder mucho más grande que Agustín; pero está convencido de que no hará uso justo de estos poderes si no está guía-

da e iluminada por la gracia de Dios. Hemos llegado así a una subversión completa de todos los valores mantenidos por la filosofía griega. Lo que en un tiempo pareció ser el privilegio sumo del hombre aparece ahora como su peligro y tentación; lo que constituía su orgullo resulta su humillación más profunda. El precepto estoico de que el hombre tiene que obedecer y reverenciar su principio interior, el demonio que lleva dentro, se considera ahora como peligrosa idolatría.

No sería oportuno seguir describiendo el carácter de esta antropología nueva, analizando sus motivos fundamentales y persiguiendo su desarrollo. A los fines de comprender su alcance podemos escoger una guía diferente y más breve. En los comienzos de los tiempos modernos apareció un pensador que prestó a esta antropología un nuevo impulso y esplendor en la obra de Pascal encuentra su expresión última, acaso la más impresionante. Pascal estaba preparado para esta faena como no lo ha estado ningún otro escritor; poseía dones incomparables para elucidar las cuestiones más oscuras y para condensar y concentrar sistemas complejos y dispersos de pensamiento. Nada parece impenetrable a la finura de su pensamiento y a la lucidez de su estilo; en él se juntan todas las ventajas de la literatura y de la filosofía modernas, pero las utiliza como armas contra el espíritu moderno, el espíritu de Descartes y su filosofía. A primera vista, Pascal parece aceptar todos los supuestos del cartesianismo y de la ciencia moderna. Nada hay en la naturaleza que resista al esfuerzo de la razón científica; pues nada hay en ella que resista a la geometría. De los hechos más curiosos de la historia de las ideas es que uno de los geómetras más grandes y profundos resultó ser el campeón más esforzado de la antropología filosófica de la Edad Media. A los dieciséis años escribió Pascal el tratado de las secciones cónicas, que abrió al pensamiento geométrico un campo verdaderamente rico y fecundo; pero no era sólo un gran geómetra, era también un filósofo; y como filósofo, no sólo estaba absorbido por los problemas geométricos sino que pretendía comprender el uso verdadero, la extensión y los límites de la geometría. Así se vio conducido a hacer aquella distinción fundamental entre el “espíritu geométrico” y el “espíritu de fineza”. El espíritu geométrico sobresale en todos aquellos temas que son aptos de un análisis perfecto, que pueden ser divididos hasta sus primeros elementos. Parte de axiomas ciertos y saca de ellos inferencias cuya verdad puede ser demostrada por leyes lógicas universales. La ventaja de este espíritu consiste en la claridad de sus principios y en la necesidad de sus deducciones, pero no todos los objetos son aptos de semejante tratamiento; existen cosas que a causa de su sutileza y de su variedad infinita desafían todo intento de análisis lógico. Si algo hay en el mundo que habrá que tratar de esta segunda manera es el espíritu del hombre, pues lo que le caracteriza es la riqueza y la sutileza, la variedad y la versatilidad de su naturaleza. En este terreno la matemática no se podrá convertir jamás en el instrumento de una doctrina verdadera del hombre, de una antropología filosófica. Es ridículo hablar del hombre como si se tratara de una proposición geométrica. Una filosofía moral en los términos de un sistema de geometría —una *Ethica more geométrico demonstrata*— representa para Pascal un absurdo, un sueño filosófico. La lógica tradicional y la metafísica tampoco se hallan en mejor posición para comprender y resolver el enigma del hombre; su ley primera y suprema es el principio de contradicción. El pensamiento racional, el pensamiento lógico y metafísico, no puede comprender más que aquellos objetos que se hallan libres de contradicción y que poseen una verdad y naturaleza consistente; pero esta homogeneidad es precisamente la que no encontramos jamás en el hombre. No le está permitido al filósofo construir un hombre artificial; que

describir un hombre verdadero. Todas las llamadas definiciones del hombre no pasan de ser especulaciones en el aire mientras no estén fundadas y confirmadas por nuestra experiencia acerca de él. No hay otro camino para conocerle que comprender su vida y su comportamiento. Pero tropezamos en esto con algo que desafía todo intento de inclusión dentro de una fórmula única y simple. La contradicción es el verdadero elemento de la existencia humana. El hombre no posee naturaleza, un ser simple u homogéneo; es una extraña mezcla de ser y no ser. Su lugar se halla entre estos dos polos opuestos.

Por lo tanto, no hay más que un modo de acercarse al secreto de la naturaleza humana: la religión. Ella nos muestra que existe un hombre doble, el hombre antes y después de la caída. Estaba destinado al fin más alto pero traicionó su posición; con la caída perdió su poder, y su razón y su voluntad se pervirtieron. La máxima clásica, conócete a ti mismo, entendida en su sentido filosófico, en el de Sócrates, Epicteto o Marco Aurelio, no sólo es inoperante sino falaz y errónea. El hombre no puede confiar en sí mismo y escucharse a sí mismo; tiene que enmudecer para poder oír una voz superior y más verdadera, "Qué será de ti, ¡oh hombre!, que buscas cuál es tu condición verdadera valiéndote de la razón natural... Conoce, hombre soberbio, qué paradoja eres para ti mismo. Humíllate, razón impotente; calla, naturaleza imbécil; aprende que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre y escucha de tu maestro tu condición verdadera, que tú ignoras. Escucha a Dios". (*Pensées*, cap. x, sec. 1.)

Lo que se nos ofrece no es una solución teórica del problema. La religión no puede ofrecerla. Sus adversarios la han acusado siempre de ser oscura e incomprensible; pero este reproche se convierte en la más alta alabanza tan pronto como consideramos su verdadero propósito. La religión no puede ser clara y racional; nos cuenta una historia oscura y sombría: la historia del pecado y de la caída del hombre. Nos revela un hecho del que no es posible ninguna explicación racional. No podemos explicarnos el pecado del hombre, pues no está producido o erigido por ninguna causa natural, ni explicarnos la salvación del hombre, pues esta salvación depende de un acto inescrutable de la gracia divina. Es libremente otorgada y negada; no hay acción ni mérito humano que pueda merecerla. Por lo tanto, la religión no pretende jamás aclarar el misterio del hombre; corrobora y ahonda este misterio.

El Dios de que nos habla es un *Deus absconditus*, un Dios oculto; por eso, tampoco su imagen, el hombre, puede ser otra cosa que misterio. El hombre es también un *homo absconditus*. La religión no es teoría de Dios y del hombre y de su relación mutua; la única respuesta que recibimos de la religión es que es voluntad de Dios ocultarse a sí mismo. "Así, pues, estando oculto Dios, ninguna religión que no nos diga que Dios está oculto es verdadera; y ninguna religión que no dé razón de esto es instructiva. He aquí para nosotros todo: *Vere tu es Deus absconditus...*". (*Op. cit.*, cap. XII, sec. 5.) Pues la naturaleza es tal que por todas partes nos indica a un Dios perdido, tanto en el hombre corno fuera del hombre. (*Idem.*, cap. XIII, sec. 3.). La religión, por lo tanto, si podemos explicarnos así, constituye una lógica del absurdo; pues sólo así puede captar el absurdo, la contradicción interna, el ser quimérico del hombre.

Ciertamente nada nos choca con mayor rudeza que esta doctrina; y, no obstante, sin este misterio, el más incomprensible de todos, somos incomprensibles para nosotros mismos. El nudo de nuestra condición se retuerce

y desemboca en este abismo; de suerte que el hombre es más inconcebible sin este misterio que este misterio es inconcebible para el hombre. (*Idem.*, cap. x, sec. 1.)

El ejemplo de Pascal nos enseña que al comienzo de la época moderna el viejo problema se seguía sintiendo en toda su fuerza. Después de la aparición del *Discurso del método* el espíritu moderno seguía luchando con las mismas dificultades. Se hallaba dividido entre dos soluciones enteramente incompatibles; pero al mismo tiempo comienza un lento desarrollo intelectual en cuya virtud la cuestión ¿qué es el hombre? se transforma y, por decirlo así, se eleva a un nivel superior. Lo decisivo en este punto no es tanto el descubrimiento de hechos nuevos como el de un nuevo instrumento del pensamiento. Es la primera vez en que el espíritu científico, en el sentido moderno de la palabra, entra en filas. Se busca ahora una teoría general del hombre basada en observaciones empíricas y en principios lógicos generales. El postulado primero de este espíritu nuevo y científico consistió en la remoción de las barreras artificiales que hasta entontes habían separado el mundo humano del resto de la naturaleza. Para entender el orden de las cosas humanas tenemos que comenzar con un estudio del orden cósmico y este orden cósmico aparece ahora a una luz completamente nueva. La cosmología, el sistema heliocéntrico introducido por la obra de Copérnico, representa la única base sana y científica para una nueva antropología. Ni la metafísica clásica, ni la religión, ni la teología medievales, estaban preparadas para esta tarea. Ambos cuerpos de doctrina, aunque muy diferentes en sus métodos y propósitos, se hallan basados en un principio común; ambos conciben el universo como un orden jerárquico en el que el hombre ocupa el lugar supremo. Tanto en la filosofía estoica como en la teología cristiana era descrito como el fin del universo. Ambas doctrinas están convencidas de que existe una providencia general que gobierna el mundo y el destino del hombre. Este concepto constituye una de las suposiciones básicas del pensamiento estoico y cristiano y es puesto súbitamente en cuestión por la nueva cosmología. La pretensión del hombre de constituir el centro del universo ha perdido todo su fundamento; se encuentra colocado en un espacio infinito en el cual su ser no parece otra cosa que un punto singular y evanescente; se halla rodeado por un universo mudo, por un mundo hermético para su sentimiento religioso y para sus más profundas exigencias morales.

Es comprensible, y hasta necesario, que la primera reacción ante esta nueva concepción del mundo no pudiera ser otra que negativa: una reacción de recelo y de temor. Ni siquiera los pensadores más grandes se pudieron librar de este sentimiento. “Me espanta el silencio eterno de estos espacios infinitos”, dice Pascal. (*Op. cit.*, cap. xxv, sec. 18.) El sistema copernicano se convirtió en uno de los instrumentos más fuertes de ese agnosticismo y escepticismo filosófico que se desarrolló en el siglo xvi. En su crítica de la razón humana Montaigne emplea todos los tradicionales argumentos, bien conocidos por el sistema del escepticismo griego, pero añade una nueva arma que en sus manos resulta del mayor efecto y de una importancia enorme. Nada mejor para humillarnos y para quebrantar el orgullo de la razón humana que una mirada sin prejuicios al universo físico. En un famoso pasaje de su “Apología de Raimundo Sabunde” pide al hombre que le haga comprender con la fuerza de su razón en qué bases funda esas grandes ventajas que se figura poseer sobre las demás criaturas. ¿Quién le ha hecho creer que este admirable movimiento de la bóveda celeste, la luz eterna de esas luminarias que giran tan por encima de su cabeza, los movimientos

admirables y terribles del océano infinito, han sido establecidos y se prosiguen a través de tantas edades para su servicio y conveniencia? ¿Se puede imaginar algo más ridículo que esta miserable y frágil criatura, quien, lejos de ser dueña de sí misma, se halla sometida a la injuria de todas las cosas, se llame a sí misma dueña y emperatriz del mundo, si carece de poder para conocer la parte más ínfima, y no digamos para gobernar el conjunto? (*Essais*, II, cap. XII.)

El hombre propende siempre a considerar el estrecho horizonte en el que vive como el centro del universo y a convertir su vida particular y privada en pauta del universo; pero tiene que renunciar a esta vana pretensión, a esta mezquina y provinciana manera de pensar y juzgar.

Cuando los viñedos de nuestra aldea se pierden a causa de la helada el párroco concluye que la cólera de Dios se ha descargado contra todo el género humano... ¿Y quién, viendo estas guerras intestinas nuestras, no exclamará que se está trastornando toda la máquina del mundo y que se acerca el día del juicio?... Pero quien se presente en su imaginación, como un cuadro, la gran imagen de nuestra madre naturaleza, retratada con toda su majestad y esplendor; quien reconozca en su aspecto una variedad tan constante y general o quien se vea a sí mismo, y no sólo a sí mismo sino a un reino entero, dentro del cuadro, de no mayor tamaño, en comparación con el todo, que una pincelada, será capaz de apreciar las cosas según su justo valor y tamaño.

Estas palabras de Montaigne nos dan la clave del desarrollo subsiguiente de la teoría del hombre. La filosofía y la ciencia modernas tienen que aceptar el desafío contenido en estas palabras; tienen que probar que la nueva cosmología, lejos de debilitar u obstruir el poder de la razón humana, establece y confirma ese poder. Fue la tarea de los esfuerzos combinados de los sistemas metafísicos de los siglos XVI y XVII, que marchan por vías diferentes pero todos se dirigen hacia una misma meta. Se esfuerzan, por decirlo así, por virar el curso aparente de la nueva cosmología en el sentido de una bendición. Giordano Bruno fue el primer pensador que se adentró por esta ruta que, en cierto sentido, se convirtió en la de toda la metafísica moderna. Lo que caracteriza a su filosofía es que en ella el término infinito cambia de sentido. En el pensamiento clásico griego lo infinito es un concepto negativo; es lo que no tiene límites o lo indeterminado. Sin límites ni formas es, por consiguiente, inaccesible a la razón humana, que vive en el reino de las formas y no puede entender más que formas. En este sentido, lo finito y lo infinito, *περαζ* y *απειρον*, son declarados por Platón en el *Filebo* como los dos principios fundamentales que se oponen necesariamente. En la doctrina de Bruno lo infinito ya no significa una mera negación o limitación. Por el contrario, significa la inmensurable e inagotable abundancia de la realidad y el poder ilimitado del intelecto humano. En este sentido entiende e interpreta Bruno la doctrina de Copérnico. Según él, esta doctrina representa el primer paso decisivo hacia la autoliberación del hombre, que ya no vive en el mundo como un prisionero encerrado entre las estrechas murallas de un universo físico finito. Puede atravesar los aires y traspasar todas las fronteras imaginarias de las esferas celestes que han sido establecidas por una metafísica y una cosmología falsas. El universo infinito no pone límites a la razón humana; por el contrario, es el gran incentivo para ella. El intelecto humano se da cuenta de su propia infinitud midiendo sus poderes con el universo infinito.

Todo esto se halla expresado en la obra de Bruno con un lenguaje poético pero no científico. No conocía el nuevo mundo de la ciencia moderna, la

teoría matemática de la naturaleza, y por eso no pudo seguir el camino hacia su conclusión lógica. Para superar la crisis intelectual producida por el sistema copernicano fueron necesarios los esfuerzos combinados de todos los metafísicos y científicos del siglo XVII. Todo gran pensador —Galileo, Descartes, Leibniz, Spinoza— contribuye en forma especial a la solución de este problema. Sostiene Galileo que en el campo de las matemáticas alcanza el hombre la cúspide de todo posible conocimiento, que no es inferior al del intelecto divino. Ciertamente que la inteligencia divina conoce y concibe un número infinitamente mayor de verdades matemáticas que nosotros, pero en lo que concierne a la certeza objetiva las pocas verdades conocidas por la mente humana son conocidas tan perfectamente por el hombre como por Dios.⁶⁷ Descartes comienza con su duda universal, que parece encerrar al hombre dentro de los límites de su propia conciencia. No parece haber salida de este círculo mágico ni posibilidad de aproximación a la realidad. Pero de este modo la idea de lo infinito resulta ser el único instrumento para superar la duda universal. Sólo valiéndonos de este concepto podemos demostrar la realidad de Dios y, por vía indirecta, la realidad del mundo material. Leibniz combina esta prueba metafísica con una nueva prueba científica. Descubre un instrumento nuevo del pensamiento matemático, el cálculo infinitesimal. Gracias a sus reglas el universo físico se hace inteligible; las leyes de la naturaleza resultan ser no más que casos especiales de las leyes generales de la razón. Spinoza osa dar el último y decisivo paso en esta teoría matemática del mundo y del espíritu humano; construye una nueva ética, una teoría de las pasiones y de los afectos, una teoría matemática del mundo moral. Está convencido de que sólo con esta teoría podemos alcanzar nuestro fin: el de una filosofía del hombre, una filosofía antropológica que se halla libre de los errores y prejuicios de un sistema meramente antropocéntrico. Éste es el tópico, el tema general que en sus varias formas impregna a todos los grandes sistemas metafísicos del siglo XVII. Es la solución del problema del hombre. La razón matemática representa el vínculo entre el hombre y el universo y nos permite pasar libremente del uno al otro. La razón matemática es la llave para una comprensión, verdadera del orden cósmico y del orden moral.

En 1754 Denis Diderot publicó una serie de aforismos bajo el título *Pensées sur l'interprétation de la nature*. En este ensayo declara que ya no se discute la superioridad de las matemáticas en el campo de la ciencia. La matemática ha alcanzado tan alto grado de perfección que ya no es posible un progreso ulterior; así pues, las matemáticas seguirán estacionarias.

Diderot es uno de los grandes representantes de la filosofía de la Ilustración. Como editor de la *Enciclopedia* se hallaba en el verdadero centro de todos los grandes movimientos intelectuales de su época. Nadie tenía una perspectiva más clara del desarrollo general del pensamiento científico; nadie una sensibilidad más fina para todas las tendencias del siglo XVIII. Por eso mismo es tanto más característico y destacable en Diderot que, no obstante representar todos los ideales de la Ilustración, comenzó a dudar del derecho absoluto de estos ideales. Espera el surgimiento de una nueva forma de ciencia, de un carácter más concreto, basada más bien en la observación de los hechos que no en la suposición de principios generales, pues considera que hemos sobreestimado demasiado nuestros métodos lógicos y racionales. Sabemos cómo comparar, organizar y sistematizar los hechos conocidos; pero no hemos cultivado aquellos métodos con los cuales únicamente será

⁶⁷ Galileo, *Dialogo del due massimi sistemi del mondo, I* (Edizione nazionale), VII, p. 129.

posible descubrir hechos nuevos. Somos víctimas de la ilusión de que el hombre que no sabe contar su fortuna no se halla en mejor posición que el hombre que no tiene fortuna alguna, pero está cercano el día en que superaremos este prejuicio y entonces habremos alcanzado un puesto nuevo y cimero en la historia de la ciencia natural.

¿Se ha cumplido la profecía de Diderot? ¿Acaso el desarrollo de las ideas científicas en el siglo XIX confirmó sus presunciones? En un punto, por lo menos, su error es patente. Su esperanza de que el pensamiento matemático habría de estacionarse, su idea de que los grandes matemáticos del siglo XVIII habían llegado a las columnas de Hércules se ha revelado completamente falsa. A la constelación del siglo XVIII tenemos que añadir los nombres de Gauss, de Riemann, de Weierstrass y de Poincaré. Por todas partes en la ciencia del siglo XIX tropezamos con la marcha triunfal de nuevas ideas y conceptos matemáticos. Sin embargo, la predicción de Diderot contiene un elemento de verdad, pues la innovación de la estructura intelectual del siglo XIX radica en el lugar que el pensamiento matemático ocupa en la jerarquía científica. Comienza a aparecer una nueva fuerza. El pensamiento biológico toma la delantera al matemático. En la primera mitad del siglo XIX existen todavía algunos metafísicos como Herbart, o algunos psicólogos como G. Th. Fechner, que abrigan la esperanza de fundar una psicología matemática; pero estos proyectos se disipan rápidamente después de la publicación de la obra de Darwin *El origen de las especies*. Desde este momento parece que el verdadero carácter de la filosofía antropológica se ha fijado de una vez para siempre; después de innumerables intentos estériles se hallaba sobre suelo firme. Ya no necesitamos abandonarnos a especulaciones montados en el aire porque no buscamos una definición general de la naturaleza o esencia del hombre. Nuestro problema consiste, sencillamente, en compilar las pruebas empíricas que la teoría general de la evolución ha puesto a nuestra disposición en forma rica y abundante.

Ésta era la convicción que compartían los científicos y los filósofos del siglo XIX, pero para la historia general de las ideas y para el desenvolvimiento del pensamiento filosófico, más importante que los hechos empíricos de la evolución fue la interpretación teórica de los mismos. No estaba determinada en un sentido unívoco por la prueba empírica misma, sino, más bien, por ciertos principios fundamentales que poseían un definido carácter metafísico. Aunque raras veces fue reconocido, este meollo metafísico del pensamiento evolucionista constituyó una fuerza motriz latente. La teoría de la evolución, en un sentido filosófico general, no era en manera alguna una conquista reciente; había recibido su expresión clásica en la psicología de Aristóteles y en su visión general de la vida orgánica. La distinción característica y esencial entre la versión aristotélica de la evolución y la moderna consiste en el hecho de que Aristóteles ofrecía una interpretación formal mientras que los modernos intentaban una interpretación material. Estaba convencido Aristóteles de que para entender el plan general de la naturaleza, los orígenes de la vida, había que interpretar las formas inferiores a la luz de las superiores. En su metafísica, en su definición del alma como la “primera actualización de un cuerpo natural que tiene vida en potencia” la vida orgánica es concebida e interpretada en términos de vida humana, su carácter teleológico se proyecta a todo el reino de los fenómenos naturales. En la teoría moderna este orden ha sido invertido; las causas finales de Aristóteles son caracterizadas como un mero *asylum ignorantiae*. Uno de los principales propósitos de la obra de Darwin consistía en liberar al pensamiento moderno de la ilusión de las causas finales. Hemos de esforzarnos en comprender la

estructura de la naturaleza orgánica apelando exclusivamente a causas materiales o, de lo contrario, no podremos comprenderla. Pero las causas materiales son, en la terminología aristotélica, causas accidentales. Aristóteles ha sostenido enérgicamente la imposibilidad de comprender los fenómenos de la vida por medio de tales causas accidentales. La teoría moderna acepta este desafío. Los pensadores modernos han sostenido que, luego de los innumerables intentos estériles de tiempos anteriores, han logrado explicar la vida orgánica como un mero producto del cambio. Los cambios accidentales que ocurren en la vida de todo organismo son suficientes para explicar la transformación gradual que nos lleva de la forma más sencilla de vida en un protozoario a las formas más elevadas y complicadas. Encontramos una de las expresiones más netas de este punto de vista en Darwin mismo, quien, por lo general, es tan reticente en lo que se refiere a sus concepciones filosóficas.

No sólo las diversas especies domésticas —observa Darwin al final de su libro *La variación de animales y plantas bajo domesticación*—, sino los géneros y órdenes más diversos dentro de la misma gran clase —por ejemplo, mamíferos, aves, reptiles y peces— son todos descendientes de un progenitor común, y tenemos que admitir que toda la inmensa cantidad de diferencias entre estas formas ha surgido primariamente de la simple variabilidad. Considerar el asunto desde este punto de vista basta para sumirnos en perplejidad. Pero podemos aminorar esta perplejidad si reflexionamos que seres en su mayoría infinitos en número, y durante un espacio de tiempo casi siempre infinito, han gozado de una organización plástica en algún grado y que toda pequeña modificación de estructura que en algún modo era beneficiosa en condiciones excesivamente complejas de vida ha sido conservada mientras que toda modificación que era en algún modo perjudicial ha sido rigurosamente destruida. La acumulación largamente continuada de variaciones beneficiosas ha tenido que conducir indefectiblemente a estructuras tan diversas, tan bellamente adaptadas a diversos fines y tan excelentemente coordinadas como las vemos en las plantas y animales que nos rodean. Por eso he hablado yo de la selección como de una fuerza extraordinaria, ya sea aplicada por el hombre para la formación de las crías domésticas o por la naturaleza para la producción de las especies... Si un arquitecto fuera a construir un edificio noble y cómodo sin hacer uso de piedra de sillería, seleccionando de los fragmentos que se encuentran en la base de un precipicio piedras redondeadas para sus arcos, alargadas para sus dinteles y anchas para sus techos, admiraríamos su habilidad y la consideraríamos como la fuerza principal. Ahora bien, los fragmentos de piedra, aunque indispensables para el arquitecto, guardan con el edificio construido por él la misma relación que las variaciones fluctuantes de los seres orgánicos guardan con las variadas y admirables estructuras adquiridas definitivamente por sus descendientes modificados. (*The Variations of Animals and Plants under Domestication*, Nueva York, 1897, II, cap. XXVIII, p. 425 ss.)

Pero hay que dar un paso más y acaso el más importante antes de que pueda desarrollarse una verdadera filosofía antropológica. La teoría de la evolución ha destruido los límites arbitrarios entre las diversas formas de la vida orgánica. No existen especies separadas; no hay más que una corriente continua e ininterrumpida de vida. Pero ¿podemos aplicar el mismo principio a la vida y a la *cultura* humanas? ¿Es que el mundo cultural, lo mismo que el orgánico, está hecho de cambios accidentales? ¿No posee una estructura teleológica definida e innegable? Con esto se presentaba un nuevo

problema ante los filósofos y el punto de partida era la teoría general de la evolución. Tenían que demostrar que el mundo cultural, el de la civilización humana, era reducible a un pequeño número de causas generales, las mismas para los fenómenos físicos que para los llamados espirituales. Éste era el tenor del nuevo tipo de filosofía de la cultura introducido por Hipólito Taine en su *Filosofía del arte* y en su *Historia de la literatura inglesa*.

Aquí, como en todas partes —dice Taine—, nos hallamos frente a un problema mecánico: el efecto total es un resultado que depende enteramente de la magnitud y dirección de las causas que lo producen... Aunque los medios de notación no son los mismos en las ciencias morales y en las físicas, sin embargo, como en ambas la materia es la misma, constituida igualmente por fuerzas, magnitudes y direcciones, podemos decir que en ambas el resultado final se halla producido por el mismo método. (*Histoire de la littérature anglaise*, Introducción.)

El mismo cinturón de hierro de la necesidad ciñe a nuestra vida física y a nuestra vida cultural. En sus sentimientos, en sus inclinaciones, en sus ideas y en sus pensamientos y en su producción de obras de arte, jamás el hombre puede salir de este círculo mágico. Podemos considerarlo como un animal de especie superior que produce filosofía y poemas del mismo modo que el gusano de seda produce su capullo o las abejas construyen sus colmenas. En el prólogo a su gran obra *Los orígenes de la Francia contemporánea* nos dice Taine que pretende estudiar la transformación de Francia como un resultado de la Revolución francesa como lo haría con la metamorfosis de un insecto.

Pero en este punto asoma otra cuestión. ¿Podemos contentarnos con enumerar en una forma puramente empírica los diferentes impulsos que encontramos en la naturaleza humana? Para alcanzar una visión realmente científica de estos impulsos tienen que ser clasificados y sistematizados y es obvio que no todos ellos se hallan en el mismo nivel. Debemos suponer que poseen una estructura definida y una de las tareas primeras y más importantes de nuestra psicología y de nuestra teoría de la cultura consiste en descubrir esta estructura. Tenemos que encontrar en la complicada madeja de la vida humana la oculta fuerza motriz que pone en movimiento todo el mecanismo de nuestro pensamiento y voluntad. El propósito principal de todas estas teorías consistía en probar la unidad y homogeneidad de la naturaleza del hombre. Si examinamos las aplicaciones que habían de proporcionarnos estas teorías, la unidad aparece como algo muy problemático. Cada filósofo cree haber encontrado la facultad maestra y principal, *l'idée maîtresse*, como la designaba Taine; pero todas las explicaciones difieren enormemente en lo que concierne al carácter de esta facultad principal y se contradicen. Cada pensador nos proporciona su cuadro especial de la naturaleza humana. Todos estos filósofos son decididos empiristas, pues pretenden mostrarnos hechos y sólo hechos; pero su interpretación de las pruebas empíricas alberga desde un principio una suposición arbitraria que se hace más patente a medida que la teoría se desenvuelve y cobra un aspecto más elaborado y complicado. Nietzsche proclama la voluntad de poderío, Freud señala el instinto sexual, Marx entroniza el instinto económico. Cada teoría se convierte en un lecho de Procusto en el que los hechos empíricos son constreñidos a un patrón preconcebido.

Debido a este desarrollo nuestra teoría moderna del hombre pierde su centro intelectual; en su lugar nos encontramos con una completa anarquía de pensamiento. También en tiempos anteriores hubo una gran discrepancia

de opiniones y teorías relativas a este problema; pero quedaba por lo menos una orientación general, un fondo de referencia en el que se acomodaban las diferencias individuales. La metafísica, la teología, la matemática y la biología asumieron sucesivamente la guía del pensamiento en cuanto al problema del hombre y determinaron la línea de investigación. La crisis verdadera del problema se hizo patente cuando dejó de existir semejante poder central capaz de dirigir todos los esfuerzos individuales. Se seguía sintiendo la importancia extraordinaria del problema en todas las diferentes ramas del conocimiento y de la investigación, pero ya sin una autoridad establecida a la cual pudiera uno apelar. Los teólogos, los científicos, los políticos, los sociólogos, los biólogos, los psicólogos y los gnoseólogos y los economistas abordaban cada uno el problema desde su particular punto de vista. Era imposible combinar o unificar todos estos aspectos y perspectivas particulares; ni aun dentro de los campos especiales había un principio científico generalmente aceptado. Fue prevaleciendo el factor personal y comenzó a jugar un papel decisivo el temperamento de cada autor. *Trahit sua quemque voluptas*: en fin de cuentas, cada autor parecía dirigido por su propia concepción y valoración de la vida humana.

Es innegable que este antagonismo de ideas no representa únicamente un grave problema teórico sino que supone, al mismo tiempo, una amenaza inminente a todo el campo de nuestra vida moral y humana. En el pensamiento filosófico reciente Max Scheler fue uno de los primeros en percibirse de este peligro y en dar el grito de alarma.

En ningún otro periodo del conocimiento humano —dice Scheler— el hombre se hizo tan problemático para sí mismo como en nuestros días. Disponemos de una antropología científica, otra filosófica y otra teológica que se ignoran entre sí. No poseemos, por consiguiente, una idea clara y consistente del hombre. La multiplicidad siempre creciente de ciencias particulares ocupadas en el estudio del hombre ha contribuido más a enturbiar y oscurecer nuestro concepto del hombre que a esclarecerlo. (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, Reichl, 1928, p. 13 ss.)

Ésta es la extraña situación en que se encuentra la filosofía moderna. Ninguna edad anterior se halló en una situación tan favorable en lo que respecta a las fuentes de nuestro conocimiento de la naturaleza humana. La psicología, la etnología, la antropología y la historia han establecido un asombroso bagaje de hechos extraordinariamente rico y en crecimiento constante. Se han mejorado inmensamente nuestros instrumentos técnicos para la observación y la experimentación, y nuestros análisis se han hecho más agudos y penetrantes. Sin embargo, no parece que hemos encontrado el método para dominar y organizar este material. Comparado con nuestra abundancia, el pasado puede parecer verdaderamente pobre, pero nuestra riqueza de hechos no es necesariamente una riqueza de pensamiento. Si no conseguimos hallar el hilo de Ariadna que nos guíe por este laberinto, no poseeremos una visión real del carácter general de la cultura humana y quedaremos perdidos en una masa de datos inconexos y dispersos que parecen carecer de toda unidad conceptual.

II. Una clave de la naturaleza del hombre: el símbolo

El biólogo Johannes von Uexküll ha escrito un libro en el que emprende una revisión crítica de los principios de la biología. Según él es una ciencia natural que tiene que ser desarrollada con los métodos empíricos usuales,

los de observación y experimentación; pero el pensamiento biológico no pertenece al mismo tipo que el pensamiento físico o químico. Uexküll es un resuelto campeón del vitalismo y defiende el principio de la autonomía de la vida. La vida es una realidad última y que depende de sí misma; no puede ser descrita o explicada en términos de física o de química. Partiendo de este punto de vista Uexküll desarrolla un nuevo esquema general de investigación biológica. Como filósofo es un idealista o fenomenista, pero su fenomenismo no se basa en consideraciones metafísicas o epistemológicas sino que se funda, más bien, en principios empíricos. Como él mismo señala, representaría una especie verdaderamente ingenua de dogmatismo suponer que existe una realidad absoluta de cosas que fuera la misma para todos los seres vivientes. La realidad no es una cosa única y homogénea; se halla inmensamente diversificada, poseyendo tantos esquemas y patrones diferentes cuantos diferentes organismos hay. Cada organismo es, por decirlo así, un ser monádico. Posee un mundo propio, por lo mismo que posee una experiencia peculiar. Los fenómenos que encontramos en la vida de una determinada especie biológica no son transferibles a otras especies. Las experiencias, y por lo tanto, las realidades, de dos organismos diferentes son inconmesurables entre sí. En el mundo de una mosca, dice Uexküll, encontramos sólo “cosas de mosca”, en el mundo de un erizo de mar encontramos sólo “cosas de erizo de mar”.

Partiendo de este supuesto general desarrolla Von Uexküll un esquema verdaderamente ingenioso y original del mundo biológico; procurando evitar toda interpretación psicológica sigue, por entero, un método objetivo o behaviorista. La única clave para la vida animal nos la proporcionan los hechos de la anatomía comparada; si conocemos la estructura anatómica de una especie animal estamos en posesión de todos los datos necesarios para reconstruir su modo especial de experiencias. Un estudio minucioso de la estructura del cuerpo animal, del número, cualidad y distribución de los diversos órganos de los sentidos y de las condiciones del sistema nervioso, nos proporciona una imagen perfecta del mundo interno y externo del organismo. Uexküll comenzó sus investigaciones con el estudio de los organismos inferiores y las fue extendiendo poco a poco a todas las formas de la vida orgánica. En cierto sentido se niega a hablar de formas inferiores o superiores de vida. La vida es perfecta por doquier, es la misma en los círculos más estrechos y en los más amplios. Cada organismo, hasta el más ínfimo, no sólo se halla adaptado en un sentido vago sino enteramente coordinado con su ambiente. A tenor de su estructura anatómica posee un determinado sistema “receptor” y un determinado sistema “efector”. El organismo no podría sobrevivir sin la cooperación y equilibrio de estos dos sistemas. El receptor por el cual una especie biológica recibe los estímulos externos y el efector por el cual reacciona ante los mismos se hallan siempre estrechamente entrelazados. Son eslabones de una misma cadena, que es descrita por Uexküll como “círculo funcional”.

No puedo entretenerme en una discusión de los principios biológicos de Uexküll; me he referido únicamente a sus conceptos y a su terminología con el propósito de plantear una cuestión general. ¿Es posible emplear el esquema propuesto por Uexküll para una descripción y caracterización del mundo humano? Es obvio que este mundo no constituye una excepción de esas leyes biológicas que gobiernan la vida de todos los demás organismos. Sin embargo, en el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente sino que ha

sufrido también un cambio cualitativo. El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema “simbólico”. Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad. Existe una diferencia innegable entre las reacciones orgánicas y las respuestas humanas. En el caso primero, una respuesta directa e inmediata sigue al estímulo externo, en el segundo la respuesta es demorada, es interrumpida y retardada por un proceso lento y complicado de pensamiento. A primera vista semejante demora podría parecer una ventaja bastante equívoca; algunos filósofos han puesto sobre aviso al hombre acerca de este pretendido progreso. El hombre que medita, dice Rousseau, “es un animal depravado”: sobrepasar los límites de la vida orgánica no representa una mejora de la naturaleza humana sino su deterioro. Sin embargo, ya no hay salida de esta reversión del orden natural. El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial. Su situación es la misma en la esfera teórica que en la práctica. Tampoco en ésta vive en un mundo de crudos hechos o a tenor de sus necesidades y deseos inmediatos. Vive, más bien, en medio de emociones, esperanzas y temores, ilusiones y desilusiones imaginarias, en medio de sus fantasías y de sus sueños. “Lo que perturba y alarma al hombre —dice Epicteto—, no son las cosas sino sus opiniones y figuraciones sobre las cosas”.

Desde el punto de vista al que acabamos de llegar podemos corregir y ampliar la definición clásica del hombre. A pesar de todos los esfuerzos del irracionalismo moderno, la definición del hombre como animal racional no ha perdido su fuerza. La racionalidad es un rasgo inherente a todas las actividades humanas. La misma mitología no es una masa bruta de supersticiones o de grandes ilusiones, no es puramente caótica, pues posee una forma sistemática o conceptual; pero, por otra parte, sería imposible caracterizar la estructura del mito como racional. El lenguaje ha sido identificado a menudo con la razón o con la verdadera fuente de la razón, aunque se echa de ver que esta definición no alcanza a cubrir todo el campo. En ella, una parte se toma por el todo: *pars pro toto*. Porque junto al lenguaje conceptual tenemos un lenguaje emotivo; junto al lenguaje lógico o científico el lenguaje de la imaginación poética. Primariamente, el lenguaje no expresa pensamientos o ideas sino sentimientos y emociones. Y una religión dentro de los límites de la pura razón, tal como fue concebida y desarrollada por Kant, no es más que pura abstracción. No nos suministra sino la forma ideal, la sombra de lo que es una vida religiosa germina y concreta. Los grandes pensadores que definieron al hombre como animal racional no

eran empiristas ni trataron nunca de proporcionar una noción empírica de la naturaleza humana. Con esta definición expresaban, más bien, un imperativo ético fundamental. La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico*. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización.

Edmund Husserl

Filosofía naturalista⁶⁸

(SELECCIÓN)

El naturalismo es una consecuencia del descubrimiento de la naturaleza considerada como unidad del ser espacio-temporal conforme a leyes naturales exactas. Con la realización progresiva de esta idea en las sucesivas ciencias de la naturaleza, que acogen un gran número de conocimientos estrictos, el naturalismo se propaga cada vez más. De un modo muy análogo, el historicismo se desarrolló más tarde como una consecuencia del descubrimiento de la historia y de la fundación de las sucesivas ciencias del espíritu. Siguiendo los hábitos de interpretación dominantes en cada uno, el naturalista tiende a encararlo todo como naturaleza; el que se dedica a las ciencias del espíritu tiende a encararlo como espíritu, como creación histórica y, por consiguiente, ambos tienden a falsear no puede ser encarado a su modo. Así, el naturalista, para ocuparnos ahora sobre todo de él, sólo ve naturaleza y, ante todo, naturaleza física. Todo lo que existe es físico, y como tal pertenece al complejo unitario de la naturaleza física, o bien, aunque sea psíquico, no es más que una variante que depende de lo físico, a lo sumo un fenómeno concomitante paralelo secundario. Todo ser es de naturaleza psicofísica, es decir, está inequívocamente determinado por una legalidad rígida. A nuestro juicio no se hubiera modificado nada esencial en esta concepción, si la naturaleza física en el sentido del positivismo (ya sea de un positivismo que se apoya en un Kant interpretado de un modo naturalista, o de un positivismo que renueva y al mismo tiempo retoma de un modo consecuente a Hume) se hubiese resuelto de un modo sensualista en complejos de sensaciones: colores, sonidos, presiones, etcétera, y, asimismo, la llamada naturaleza psíquica se hubiera resuelto también en complejos complementarios de esas “sensaciones” o de otras.

Lo que caracteriza a todas las formas del naturalismo extremo y consecuente, que va desde el materialismo popular a las formas más recientes del monismo sensualista y del energetismo, es, por un lado la *naturalización de la conciencia*, inclusive la de todos los datos intencionales inmanentes de

⁶⁸Tomado de *La Filosofía como Ciencia Estricta*, Editorial Nova, 4ta edición, s/f, Buenos Aires, 1911, pp. 49-85.

la conciencia; por el otro, la *naturalización de las ideas* y, por consiguiente, de todo ideal y de toda norma absoluta.

Al final de cuentas, el naturalismo se suprime a sí mismo sin advertirlo. Tomemos como índice ejemplar de toda idealidad la lógica formal. En ella, como se sabe, el naturalismo interpreta los principios lógico-formales, las llamadas leyes del pensamiento, como leyes naturales del pensamiento. En otra parte⁶⁹ demostramos detalladamente que esto implica un contrasentido que caracteriza por excelencia a toda teoría escéptica. También puede someterse a una crítica semejante la axiología y la doctrina práctica del naturalismo, inclusive la ética, y asimismo la propia praxis naturalista. Pues es inevitable que los contrasentidos teóricos produzcan contrasentidos (desacuerdos evidentes) en la conducta actual, ya sea teórica, axiológica o ética. El filósofo naturalista es, por así decirlo y bien considerado, idealista y objetivista en su procedimiento. Lo anima el deseo de presentar científicamente (o sea de modo obligatorio para todo ser racional) lo que en todas partes es genuina verdad, belleza y bondad auténticas; de hacer conocer el modo de determinarlas de acuerdo a su esencia universal, de alcanzarlas en los casos particulares. Cree haber cumplido su meta por medio de la ciencia de la naturaleza y de una filosofía derivada de la ciencia de la naturaleza; y, entusiasmado con esa idea, se considera maestro y reformador práctico en lo que se refiere a la verdad, el bien, lo bello de acuerdo a la ciencia de la naturaleza. Pero no es más que un idealista que anticipa y pretende fundamentar teorías que niegan justamente lo que presupone en su actitud idealista, ya sea construyendo teorías, ya sea fundando y proclamando a la vez valores o normas prácticas como las más bellas y mejores. Por cierto, tiene sus presupuestos en la medida en que se ocupa de teorías, en que presenta objetivamente valores como normas de validez y en que propone reglas prácticas de acuerdo a las cuales cada uno ha de querer y obrar. El filósofo naturalista enseña, predica, moraliza, reforma.⁷⁰ Pero niega lo que toda prédica, todo postulado como tal, presupone de acuerdo a su significación. Sólo que no predica como los antiguos escépticos, *expressis verbis*: la única posición razonable consiste en negar la razón, tanto la razón teórica como la axiológica y la práctica. Sin ninguna duda, desecharía tal opinión. No le resulta evidente el contrasentido; se le oculta en el hecho mismo de naturalizar la razón.

Desde este punto de vista, el conflicto ha quedado materialmente resuelto, aun a pesar de que la corriente del positivismo y del pragmatismo —que supera al positivismo en su aspecto relativista— continúa creciendo. Es verdad que justamente por este hecho se ve lo insignificante que es el peso efectivo de los argumentos extraídos de consecuencias. Los prejuicios ciegan, y al que no ve más que los hechos de experiencia y no reconoce valor intrínseco sino a la ciencia empírica, no lo molestarán las consecuencias absurdas que, en la experiencia misma, no pueden ser demostradas como contrarias a los hechos de la naturaleza. Las eliminará como “escolásticas”. La argumentación que procede de las consecuencias termina, además, para aquellos que aceptan la fuerza demostrativa, en una falsa conclusión. Por el hecho de que el naturalismo, que se proponía crear una filosofía basada en la ciencia estricta, filosofía que debía ser ella misma una ciencia estricta, parezca estar en completo descrédito, también su finalidad teórica parece estar desacreditada ahora, y tanto más que también en este sentido se ha

⁶⁹ *Logische Untersuchungen* [Investigaciones lógicas], Vol. I, 1900.

⁷⁰ Haeckel y Ostwald pueden servirnos de eminentes representantes para el caso.

desarrollado la tendencia a no poder considerar como estricta más que a una ciencia positiva, y como científica más que a una filosofía fundada en una semejante ciencia. No obstante, todo esto no es más que prejuicio, y sería un error capital querer desviarse por eso de la línea de una ciencia rigurosa. El mérito del poder del naturalismo en nuestro tiempo consiste justamente en la energía con que trata de realizar, tanto en la teoría como en la práctica, el principio del rigor científico en toda la esfera de la naturaleza y del espíritu; en la energía con que aspira a resolver científicamente a su juicio, los problemas filosóficos del ser y del valor con la “exactitud propia de las ciencias naturales”. Acaso en toda la vida contemporánea no haya una idea más poderosa y cuyo avance sea más irresistible que la de la ciencia. Nada podrá trabar su marcha triunfal. De hecho, en lo que se refiere a sus objetivos legítimos, lo abarca todo. Pensándola en su perfección ideal, ella aparece como la razón misma, que ya no puede admitir ninguna autoridad a su lado y por encima suyo. Al dominio de la ciencia estricta pertenecen por lo tanto, sin duda, todos los ideales teóricos, axiológicos y prácticos, que el naturalismo falsea al mismo tiempo que les asigna una significación empírica.

Sin embargo, las convicciones generales significan poco cuando no es posible demostrarlas; las esperanzas orientadas hacia una ciencia tienen poca importancia cuando no es posible distinguir las vías que conducen a la realización de sus fines. Por lo tanto; para que no permanezca impotente la idea de una filosofía como ciencia estricta de los problemas indicados y de todos los problemas esencialmente afines, es preciso que no perdamos de vista la clara posibilidad de su realización; es menester que, aclarando los problemas y ahondando su verdadero sentido, se llegue a dar de un modo plenamente inteligible con los métodos adecuados a ellos impuestos por la esencia misma de dichos problemas. Eso es lo que hay que realizar, con lo cual se adquiere al mismo tiempo una confianza viva y activa tanto en la ciencia como en su principio real. Desde ese punto de vista, la refutación del naturalismo a partir de sus consecuencias, por cierto muy útil y hasta indispensable en otros casos tiene muy poco valor para nosotros; sería muy distinto si aplicáramos la crítica positiva necesaria —por lo mismo una crítica de principio— a fundamentos, a métodos, a resultados del naturalismo. En la medida en que la crítica distingue y aclara, en la medida en que nos obliga a perseguir el verdadero sentido de los motivos filosóficos, que en su mayoría están tan vaga y ambiguamente formulados como problemas, ella se presta para evocar las representaciones de los fines y medios mejores para promover positivamente nuestro plan. Con ese fin nos detenemos para examinar más de cerca ese carácter debatido de la filosofía que destacamos más arriba, es decir, la *naturalización de la conciencia*. Las relaciones más profundas con las consecuencias escépticas ya señaladas saltarán a la vista en lo que sigue. Al mismo tiempo se hará comprensible toda la amplitud en que se entiende y con que ha de ser fundamentada nuestra segunda objeción que se refiere a la naturalización de las ideas.

Es natural que nuestra crítica no habrá de referirse a las reflexiones más bien populares de los investigadores científicos que hacen filosofía, nos ocupamos de la filosofía culta que se presenta con un cariz realmente científico, en particular con un método y una disciplina por los que esta filosofía cree haber alcanzado definitivamente la jerarquía de ciencia exacta. Está tan seguro de serlo que desprecia toda otra manera de filosofar. A su juicio, toda otra manera de filosofar se comporta frente a la suya, que es exacta y científica como la confusa filosofía de la naturaleza del Renacimiento frente a la juvenil mecánica exacta de Galileo, o la alquimia frente a la química

exacta de Lavoisier. Cuando se inquiere sobre cuál es la filosofía exacta, aunque todavía poco desarrollada, que corresponde a la mecánica exacta, se nos indica la psicología psicofísica y, sobre todo, la psicología experimental, que sin duda, ostenta —y nadie se lo puede discutir— la jerarquía de ciencia estricta. Ella es, se dice, la psicología científica exacta buscada desde hace mucho tiempo y por fin realizadas; gracias a ella, la lógica, la teoría del conocimiento, la estética, la ética y la pedagogía han adquirido por fin su fundamento científico y están en vías de convertirse en ciencias experimentales. Se dice, además, que la psicología estricta es evidentemente el fundamento de todas las ciencias del espíritu y también de la metafísica. Se admite que en lo que se refiere a la metafísica, ella no es el único fundamento, puesto que la ciencia física de la naturaleza participa en el mismo grado en la fundamentación de esta doctrina de la realidad, que es la más universal.

A esto oponemos las siguientes objeciones: primero, que hay que comprender, como lo mostraría una breve consideración, que la psicología en general, como ciencia de hechos, es inadecuada para fundar esas disciplinas filosóficas que se ocupan de los principios puros de toda normación, o sea: la lógica pura, la axiología y las prácticas puras. Podemos ahorrarnos una exposición más detallada; evidentemente nos llevaría de nuevo a los contrasentidos escépticos ya discutidos. Pero en lo que se refiere a la gnoseología, que nosotros separamos de la lógica pura —en el sentido de una *mathesis universal pura* (y que en cuanto tal nada tiene que ver con el conocimiento)—, se puede decir mucho contra el fisicismo y el psicologismo gnoseológicos; es preciso señalar aquí algunos rasgos.

En virtud de su punto de partida, toda ciencia de la naturaleza es ingenua. La naturaleza que ella pretende estudiar existe simplemente. Se sobreentiende que las cosas son, como cosas en reposo o en movimiento, que cambian en el espacio infinito, y como cosas temporales en el tiempo infinito. Las percibimos, las describimos en simples juicios de experiencia. La ciencia de la naturaleza se propone conocer de un modo objetivamente válido y rigurosamente científico esos datos evidentes. Ocurre lo mismo para la naturaleza, en el más amplio de los sentidos de la palabra, el sentido psicofísico, o bien para las ciencias que la estudian, por ejemplo, la psicología. El orden psíquico no es un mundo en sí; está dado como yo y como vivencia del yo (en un sentido por lo demás muy diferente), y como tal se presenta en la experiencia, ligado a ciertas cosas físicas llamadas cuerpos. También esto es un dato previo evidente. Por lo tanto, la tarea de la psicología es estudiar científicamente lo psíquico en el complejo psicofísico de la naturaleza en que se da, determinarlo de un modo objetivamente válido y descubrir las leyes según las que se forma y se transforma, aparece y desaparece. Toda determinación psicológica es *eo ipso* psicofísica, es decir, en el sentido más alto de la palabra (al que nos atenemos de ahora en adelante), ella tiene siempre un sentido físico que jamás abandona. Aun cuando la psicología —ciencia de la experiencia— se propone exclusivamente la determinación de los puros acontecimientos de la conciencia y no de los nexos psicofísicos en el sentido habitual y más estrecho del término, esos acontecimientos son pensados sin embargo como pertenecientes a la naturaleza, es decir, a conciencia de hombres y de animales y se comprende de un modo evidente que, por su parte, estas conciencias están ligadas a cuerpos humanos o animales. La desconexión de la relación con la naturaleza privaría a lo psíquico del carácter de hecho natural determinable objetiva y temporalmente, en suma, de su carácter de hecho psicológico. Por lo tanto, recordemos lo

siguiente: todo juicio psicológico contiene en sí, explícitamente o no, la posición existencial de la naturaleza física.

Por lo tanto, resulta evidente la argumentación que sigue: si hubiera argumentos decisivos que probaran que la ciencia física de la naturaleza no puede ser filosofía en el sentido específico de la palabra, ni servir jamás de algún modo de fundamento a la filosofía, ni adquirir un valor filosófico para los fines de la metafísica, sino sobre la base de una filosofía anterior, todos estos argumentos serían aplicables sin más a la psicología.

Pero no faltan argumentos de esa índole.

Basta recordar la “ingenuidad” con que, de acuerdo a lo que ya se ha dicho, la ciencia de la naturaleza acepta como dada la naturaleza. Es una ingenuidad que es imperecedera en ella, diríamos, que, por ejemplo, se repite de nuevo en cada etapa de su actividad, en que recurre a la simple experiencia —y al final reduce todo método de la ciencia experimental justamente a experiencia—. Es verdad que la ciencia de la naturaleza es muy crítica a *su* manera. La simple experiencia individual aun cuando esté acumulada, no tiene todavía mucho valor en sí. Las experiencias válidas y las no válidas se distinguen por la disposición y la conexión metódica de las experiencias, por la alternancia lógica y estrictamente regulada entre experiencia y pensamiento, y por ellas cada experiencia cobra sus matices de valor y se elabora en conocimiento (conocimiento de la naturaleza) objetivamente válido. Pero en la misma medida en que esta crítica de la experiencia puede satisfacernos, mientras nos encontramos dentro de la ciencia de la naturaleza, y pensemos colocándonos en esa actitud, en esa misma medida todavía es posible e indispensable otra crítica de la experiencia, una crítica que ponga en duda la experiencia total como tal y al mismo tiempo el pensamiento científico obtenido por la experiencia.

¿Cómo la experiencia en tanto acto de conciencia puede dar o encontrar un objeto? ¿Cómo pueden justificarse y rectificarse recíprocamente las experiencias por medio de experiencias y no invalidarse o confirmarse subjetivamente? ¿Cómo debe realizarse el juego de una conciencia cuya lógica es lógica de la experiencia, para formular enunciados válidos objetivamente, válidos para cosas que son en sí y por sí? ¿Por qué las reglas del juego de la conciencia no pueden ser aplicadas, diríamos, a las cosas? ¿Cómo ha de tornarse absolutamente inteligible la ciencia de la naturaleza que es en sí-en sí frente al flujo subjetivo de la conciencia? Todas estas preguntas se transforman en enigmas en cuanto la reflexión se dirige seriamente hacia ellas. Se sabe que la gnoseología es la disciplina que pretende responder a aquellas preguntas y que, hasta el presente, a pesar de todo el trabajo de reflexión que le han consagrado los más grandes investigadores, no ha encontrado aún una respuesta científicamente clara, definitiva, unívoca.

Basta mantenerse fiel, de un modo estricto y consecuente, al nivel de esta problemática (lo que faltó, por cierto, a *todas* las anteriores teorías del conocimiento), para reconocer el *absurdo* de toda “gnoseología naturalista”, y por lo mismo también de la psicológica. Aun cuando los enigmas son, hablando en general, inmanentes en principio a la ciencia de la naturaleza, es obvio que sus soluciones de acuerdo a las premisas y las conclusiones son, en principio, trascendentes a las mismas. Se caería en un círculo vicioso si se esperase de la ciencia de la naturaleza misma la solución de todo problema que se refiere a ella como totalidad desde el comienzo hasta el

final. También sería absurdo imaginar que podría aportar cualquier premisa para la solución de tal problema.

También resulta evidente que toda posición científica y precientífica de la naturaleza, y al mismo tiempo todo enunciado que implique asertos existenciales *téticos* de realidades en el marco del espacio, del tiempo, de la causalidad, etc., habría de quedar excluido de una gnoseología que debe conservar su sentido integral, si se quiere que esa gnoseología conserve su sentido unitario. Esto naturalmente se extiende a todos los asertos de existencia que se refieren a la existencia del investigador, a sus facultades psíquicas, etcétera.

Además, si la gnoseología pretende estudiar los problemas de las relaciones entre la conciencia y el ser, sólo puede tener presente el ser como correlato de la conciencia, como algo mentado al modo de la conciencia: como percibido, evocado, esperado representado por imágenes, fantaseado, identificado, diferenciado, creído, supuesto, valorado, etc. Se ve pues que el estudio tiene que referirse a un conocimiento científico de la esencia de la conciencia, a lo que la conciencia misma “es” por esencia en todas sus formas, pero al mismo tiempo a lo que ella “significa”, y también a los distintos modos —en relación con la esencia de dichas formas— en que enfoca el orden del objetivo —con claridad o sin ella, presentando o *representando*, como signo o como imagen, inmediatamente o por medio del pensamiento, en uno u otro modo de la atención y así en una cantidad infinita de otras formas— y en los que eventualmente “manifieste” lo objetivo como ente “válido”, “real”.

Cada especie de objeto, que puede ser objeto de un discurso racional, de un conocimiento precientífico y luego científico, tiene que manifestarse en el conocimiento, por lo tanto en la conciencia misma y, de acuerdo al sentido de todo conocimiento, ha de poder transformarse en *dato*. Todos los modos de conciencia —tal como se disponen entre sí, por así decirlo teleológicamente, bajo el título de conocimiento, y, puntualizando, tal como se agrupan de acuerdo a las distintas categorías de objetos (en cuantos grupos, especialmente correspondientes a ellos, de funciones de conocimiento)—, tienen que ser estudiados en su conexión esencial y en su relación recurrente con formas anteriores de la conciencia del dato. El sentido de la cuestión de derecho, que ha de plantearse a todo acto cognoscitivo, debe ser comprendido como la explicación total de la esencia de la legitimación ideal o validez —y esto para cada estrato del conocimiento y, en el más elevado, para el conocimiento científico—.

La conciencia misma es precisamente la que debe hacer evidente y completamente inteligible qué es la objetividad y que ella se manifiesta de un modo cognoscible como siendo y como siendo así. Para ello es necesario el estudio de toda la conciencia, pues ella interviene, de acuerdo a todas sus formas, en las funciones posibles del conocimiento. Pero en la medida en que cada acto de conciencia es “conciencia de”, el estudio de la esencia de la conciencia comprende también el estudio de la significación y de la objetividad de la conciencia como tal. Estudiar cualquier especie de objetividad según su esencia general (estudio que puede perseguir intereses alejados de la gnoseología y de la investigación de la conciencia) significa ocuparse de sus modos de darse y agotar el contenido de su esencia en los procedimientos propios de clarificación. Aun cuando aquí la actitud no enfoca los modos de conciencia ni el estudio de su esencia, el método de clarificación es tal que aun en ese caso es indispensable la reflexión sobre

los modos de ser-mentado y de ser-dado. Pero, por otra parte, la clarificación de todo modo fundamental de objetividad es en todo caso indispensable para el análisis de la conciencia, y por consiguiente está comprendida en él; pero sólo en el análisis gnoseológico que se dedica justamente a investigar las correlaciones. Por eso comprendemos bajo el título de *fenomenológicos* todos esos estudios, aun cuando relativamente se los pueda distinguir.

Con esto daremos en una ciencia —de cuyo enorme alcance no se han dado cuenta aún los contemporáneos— que, en verdad, es una ciencia de la conciencia y no es, sin embargo, psicología: una *fenomenología de la conciencia* en oposición a *una ciencia natural de la conciencia*. Puesto que aquí no se trata de un equívoco accidental, existe desde un principio el derecho de esperar que la fenomenología y la psicología estén íntimamente ligadas, por cuanto cada una de ellas se ocupa de la conciencia, aunque de modo diferente y de acuerdo a una “actitud” diferente. Lo que queremos decir es que la psicología se ocupa de la “conciencia empírica”, de la conciencia en la actitud de la experiencia, como existente en el orden de la naturaleza, mientras que la fenomenología se ocupa de la conciencia “pura”, es decir, de la conciencia en la actitud fenomenológica.

Si esto es, exacto, el resultado sería —sin desmentir la verdad que la psicología no es filosofía ni puede serlo, como tampoco lo es la ciencia de la naturaleza— que la psicología debe hallarse, por razones esenciales, más cerca de la filosofía —a saber, a través de la fenomenología y que en su destino ha de permanecer íntimamente unida a ella—. Al final se llegaría a prever que toda gnoseología psicologista se debería al hecho de que, careciendo del sentido exacto de la problemática gnoseológica, cae en la confusión —fácilmente explicable al parecer— de la conciencia pura y la conciencia empírica, lo que quiere decir que ella “naturaliza” la conciencia.

Ésta es mi interpretación y en lo que sigue lo demostraré reiteradamente.

Lo que acabamos de decir en general y especialmente lo que afirmamos sobre la íntima afinidad entre la psicología y la filosofía, concuerda por cierto muy poco con la *psicología exacta moderna*, que está lo más lejos posible de la filosofía. Con todo, a pesar de las pretensiones de esta psicología de ser, a causa del método experimental, la única psicología científica, a pesar de su desdén para la “psicología académica”, debo declarar que es errónea la opinión que la considera como la psicología, la ciencia psicológica por excelencia —error de graves consecuencias—. El principio constante de esta psicología es rehuir todo análisis directo y puro de la conciencia —es decir, el análisis y la descripción (que deben ser realizados sistemáticamente) de los datos que se presentan en las diversas direcciones posibles del contemplar inmanente— en favor de todas las fijaciones indirectas de los hechos psicológicos o derivados de la psicología, que sin tal análisis de la conciencia tienen un sentido inteligible, al menos exteriormente. Para comprobar experimentalmente esas regularidades psicofísicas, ella se conforma justamente con burdos conceptos de clase tales como percepción, visión de la fantasía, enunciación, cálculo, error de cálculo, estimación de magnitudes, reconocimiento, expectación, retención, olvido, etc. Del mismo modo, también por otro lado, el fondo de tales conceptos con que ella opera limita los problemas que se plantea y las comprobaciones de que es capaz.

Puede decirse que la relación entre la psicología experimental y la psicología originaria es análoga a la que existe entre la estadística social y la ciencia

social ordinaria. Dicha estadística reúne hechos importantes, descubre en ellos regularidades importantes, pero de un orden muy mediato. Sólo una ciencia social originaria puede llegar a la comprensión exhaustiva, a su aclaración real, es decir, una ciencia social que reduzca los fenómenos sociales al estado de datos inmediatos y los investigue en su esencia. De modo análogo, la psicología experimental es un método para comprobar hechos y regularidades psicofísicas eventualmente importantes, los que, sin embargo, sin una ciencia sistemática de la conciencia que estudie de un modo inmanente lo psíquico, carecerán totalmente de la posibilidad de ser comprendidos más profundamente y de ser juzgados científicamente de un modo definitivo.

La psicología exacta no advierte el gran defecto de su procedimiento y su ceguera es tanto mayor cuanto más vivamente se opone al método de la introspección, gastando su energía para superar con el método experimental los defectos del *método introspectivo*. Esto equivale a subsanar los defectos de un método que, como se puede demostrar, carece de toda importancia para la tarea que nos ocupa. Pero la presión de lo que es precisamente psíquico resulta ser demasiado poderosa como para que no se hayan efectuado, al menos algunas veces, los análisis de conciencia. Sólo que de ordinario dichos análisis son de una ingenuidad fenomenológica que contrasta notablemente con la seriedad indudable con que esta psicología aspira a la exactitud y que en rigor logra en más de un aspecto (cuando toma decisiones relativas a sus propósitos). Esta ingenuidad se manifiesta cada vez que las comprobaciones experimentales se refieren a fenómenos sensibles y subjetivos que hay que describir y caracterizar con precisión, y a los fenómenos objetivos, es decir, sin introducir ningún concepto ni aclaración que lleven a la verdadera esfera de la conciencia. Además se manifiesta allí donde las comprobaciones se refieren en general a las clases propiamente dichas de lo psíquico y esas clases se presentan evidentemente muy a menudo sin un análisis profundo de la conciencia, siempre que se renuncie a seguir el sentido genuinamente psicológico de las comprobaciones.

Sin embargo, el motivo por el que todo lo que es radicalmente psicológico se pierde en los análisis ocasionales, es que el sentido y los métodos de la tarea a realizarse, lo mismo que la inmensa riqueza de diferenciaciones de la conciencia —que pasan inadvertidos para el que no se halla metódicamente ejercitado— sólo aparecen en una fenomenología pura y sistemática. De este modo, justamente por considerarse metódicamente completa y rigurosamente científica, la psicología moderna tan exacta se convierte *de facto* en no científica en los casos en que pretende penetrar en el sentido de lo psíquico contenido en las leyes psicofísicas, es decir, en los casos en que quiere llegar a una interpretación realmente psicológica. Lo mismo ocurre también en los casos en que con el esfuerzo por llegar a conocimientos más profundos y penetrantes, los defectos de las representaciones no aclaradas de lo psíquico llevan a plantear problemas de un modo oscuro y conducen, por consiguiente, a meros resultados aparentes. El método experimental es indispensable cada vez que se trata de fijar las conexiones intersubjetivas de los hechos; pero presupone lo que ninguna experiencia es capaz de realizar: el análisis de la conciencia misma.

Los pocos psicólogos que, como Stumpf, Lipps y otros afines, reconocieron esa falla de la psicología experimental, fueron capaces de apreciar el impulso dado por Brentano —impulso de auténtica resonancia— y por lo mismo se empeñaron en proseguir a fondo la investigación analítico-descriptiva de las vivencias intencionales; sin embargo, los fanáticos del método

experimental los acusan de presentar una doctrina incompleta, o bien, en el caso de los que actúan en el dominio experimental, los juzgan exclusivamente desde ese punto de vista. Y siempre se los combate y acusa de escolásticos. Las generaciones venideras no dejarán de extrañarse que al estigmatizar como escolásticos a esos psicólogos, se haya impugnado los primeros esfuerzos modernos para estudiar en serio y de la única manera posible la inmanencia, por medio de un análisis inmanente o, hablando con más precisión, por medio de un análisis de la esencia. Esto ocurrió así sólo porque el punto de partida natural de dichas investigaciones está en las denominaciones usuales para lo psíquico; sólo después de haberse acostumbrado a esas denominaciones, se estudian los fenómenos a que ellas se refieren en primer lugar de una manera vaga y equívoca. Es verdad que el ontologismo escolástico también se deja conducir por el lenguaje (con lo cual no pretendo que toda investigación escolástica sea ontológica), pero se equivoca al sacar juicios analíticos de las significaciones de las palabras, creyendo que con ello ha adquirido el conocimiento de los objetos. Pero el que practica el análisis fenomenológico, que no deduce ningún juicio de los conceptos verbales, sino que observa cuidadosamente los fenómenos que evoca el lenguaje por medio de las palabras en cuestión, penetrando hasta lo hondo de los fenómenos que constituyen la realización plenamente intuitiva de los conceptos de experiencia, de los conceptos matemáticos, etc., ¿acaso merece también ser tildado por eso de escolástico?

Hay que tener en cuenta que todo lo psíquico, siempre que se lo entienda de un modo plenamente concreto, que debería ser el primer objeto de investigación para la psicología lo mismo que para la fenomenología, tiene el carácter de una “conciencia de” más o menos complejo; que esta “conciencia de” tiene unas abundancia desconcertante de formas; que toda expresión que al comienzo de la investigación puede servir para la comprensión y la descripción objetiva, es fluctuante y equívoca, por lo tanto el primer paso no puede ser más que la elucidación de los equívocos más patentes, más burdos. La fijación definitiva del lenguaje científico presupone el análisis completo de los fenómenos —meta que aún está muy lejos, y en la medida en que este análisis no se logre, el progreso de la investigación visto desde afuera se mueve en un campo considerable y consiste en comprobar nuevos equívocos que sólo ahora aparecen y, en rigor, se refieren a conceptos que ya se creían fijados en las investigaciones anteriores—. Evidentemente esto es inevitable por estar arraigado en la naturaleza de las cosas. Por lo mismo es preciso juzgar la profundidad de comprensión y el modo despectivo con que los protectores declarados de la exactitud y del carácter científico de la psicología hablan de los análisis “puramente verbales”, puramente “gramaticales” y “escolásticos” .

En la época de viva reacción contra la escolástica, el grito de batalla era: ¡Fuera los estériles análisis de palabras! Hay que preguntar a las cosas mismas. ¡Volvamos a la experiencia, a la intuición, que es la única que puede dar sentido y derecho racional a nuestras palabras! ¡Magnífico! Pero, ¿qué son las cosas y a qué clase de experiencia hay que volver en psicología? ¿Las cosas son acaso las preguntas que formulamos al sujeto en nuestras investigaciones? ¿Y el significado de sus testimonios en la “experiencia” de lo psíquico? Los mismos experimentalistas dirán que eso no es más que experiencia secundaria; la experiencia primaria se encuentra en el sujeto mismo y, del lado de los psicólogos experimentadores e interpretadores, se encuentra en sus propias percepciones anteriores que, por buenas razones, no eran ni pueden ser introspecciones. Los experimentalistas, críticos

acérrimos de la introspección y de la psicología académica que, según ellos se basa exclusivamente en la introspección, se jactan de haber desarrollado el método experimental hasta el punto de utilizar la experiencia directa sólo bajo la forma de “experiencias accidentales, no separadas y no provocadas deliberadamente”, eliminando del todo la tan difamada introspección.⁷¹ Por cierto esto entraña alguna ventaja en un sentido, a pesar de sus exageraciones, pero me parece que por otra parte hay en esta psicología un error de principio que cabe subrayar, a saber, que coloca los análisis realizados en la comprensión endopática de las experiencias ajenas y también los análisis a base de vivencias que en su momento no fueron observadas, en el mismo plano que el análisis de experiencia (aun indirecta) de la ciencia física de la naturaleza, y de este modo cree ser ciencia experimental de lo psíquico en el mismo sentido, en principio, en que la ciencia física de la naturaleza es ciencia experimental de lo físico. Ignora el carácter específico de ciertos análisis de conciencia, que deberían ser previos para que las experiencias ingenuas (observadas o no observadas, desenvueltas en el marco de la presencia actual de la conciencia o en el recuerdo o de la endopatía) puedan convertirse en experiencias en un sentido científico.

Tratemos de aclarar este punto.

Los psicólogos creen que deben todo su conocimiento psicológico a la experiencia, es decir, a todos los recuerdos ingenuos o a la proyección endopática en los recuerdos que, en virtud de las artes metódicas del experimento, deben convertirse en fundamentos de las conclusiones experimentales. Sin embargo, la descripción de los datos de la experiencia ingenua, el análisis inmanente y la formulación conceptual que acompañan a esos datos, se hacen por medio de un acervo de conceptos cuyo valor científico es decisivo para todo el progreso metódico ulterior. Todos esos conceptos —basta un poco de reflexión para demostrarlo— de acuerdo a la naturaleza del planteamiento experimental de la cuestión, permanecen intactos en el proceso ulterior y por consiguiente pasan a los resultados finales y hasta a los pretendidos juicios científicos de experiencia. Por otra parte, el valor científico de dichos conceptos no puede existir desde un comienzo; tampoco puede provenir de la acumulación de experiencias del sujeto y del experimentador mismo; no puede ser lógicamente adquirido a partir de ninguna comprobación de la experiencia. Y aquí está el lugar del análisis fenomenológico de esencia que, aunque parezca extraño e inaceptable al psicólogo naturalista, no es ni remotamente puede ser un análisis empírico.

Desde Locke, y aún en nuestros días, la convicción proveniente de la historia del desarrollo de la conciencia empírica (que por lo mismo ya presupone la psicología) de que toda representación abstracta deriva de experiencias anteriores, se contunde con la convicción muy distinta de que todo concepto recibe de la experiencia el derecho fundamental de su posible uso, por ejemplo, en los juicios descriptivos. Eso quiere decir que no se pueden encontrar derechos fundamentales para la validez del concepto, para su realidad o irrealdad y, como consecuencia ulterior, para su aplicación válida al pretendido caso individual, más que *considerando* lo que las percepciones o recuerdos reales proporcionan. En la descripción empleamos las palabras: percepción, recuerdo, representación imaginativa, enunciado, etc. ¡Qué cantidad de elementos inmanentes encierra cada una de estas palabras,

⁷¹ Cf. Wundt: *Logik*, Vol. II, 2da ed., p. 170.

cuántos elementos immanentes *colocamos* en el objeto de la descripción al aprehenderlo, sin haberlos encontrado analíticamente! ¿Basta emplear estas palabras en su sentido popular, en su sentido vago y completamente caótico, a que se han adaptado, no se sabe cómo, en la “historia” de la conciencia? Y aun sabiéndolo ¿en qué forma podría sernos útil esa historia? ¿Cómo podría impedir que los conceptos vagos sean vagos y, en virtud de este carácter que les es propio, inadecuados para la ciencia? Mientras no tengamos otros mejores, podemos emplearlos confiando que con ellos podrán designarse las diferencias más patentes que interesan para los fines prácticos de la vida. Pero, una psicología que deja sin fijación científica, sin elaboración metódica los conceptos que *determinan* sus objetos ¿puede pretender ser “exacta”? Por cierto que no, como tampoco podría pretenderlo una física que se conformase con los conceptos corrientes de peso, calor, masa, etc. La psicología contemporánea ya no quiere ser la ciencia del “alma”, sino de los fenómenos psíquicos. Si pretende serlo, es menester que pueda describir y determinar dichos fenómenos con rigor conceptual. Es menester que adapte a sí misma, por medio de un trabajo metódico, los conceptos rigurosos necesarios. ¿Dónde se ha realizado esa tarea en la psicología “exacta”? En vano lo buscamos en su inmensa bibliografía.

La cuestión de cómo la experiencia natural “confusa” puede convertirse en experiencia científica, cómo puede llegar a formular juicios objetivamente válidos de la experiencia, es la cuestión metódica cardinal de toda ciencia de la experiencia. No es necesario plantearla y resolverla *in abstracto*, y en todo caso no es necesario hacerlo con pureza filosófica. Históricamente encuentra la respuesta de hecho, es decir, en la circunstancia de que los geniales precursores de la ciencia de la experiencia captaron *in concreto* e intuitivamente el sentido de los métodos necesarios de la experiencia y, ateniéndose estrictamente a ellos, en una esfera accesible de la experiencia, realizaron en la práctica un ejemplo de algo que es una determinación de la experiencia objetivamente válida, iniciando de este modo la ciencia. No debían los motivos de su conducta a ninguna revelación, sino a su penetración profunda en el *sentido* de las experiencias mismas o en el sentido del *ser* dado en ellas. Pues aunque el ser está “dado” en las experiencias “vagas”, el sentido está confusamente dado. Se impone la pregunta: ¿cómo es en realidad el ser?, ¿cómo hay que determinarlo objetivamente?, ¿cómo, es decir, por medio de qué experiencias mejores?, ¿cómo mejorarlas, por medio de qué procedimientos? Para el conocimiento de la naturaleza exterior, se sabe que el tránsito decisivo de la experiencia ingenua a la experiencia científica, de los vagos conceptos corrientes, a los conceptos científicos completamente claros fue dado por primera vez por Galileo. En lo que se refiere al conocimiento de lo psíquico, de la esfera de la conciencia, poseemos, es verdad, la psicología “experimental exacta”, que se considera a sí misma como equivalente en pleno derecho a la ciencia exacta de la naturaleza, y no obstante, aun cuando no lo advierta, en lo característico todavía se encuentra en la misma fase que la ciencia natural *antes* de Galileo.

Por cierto, resulta sorprendente que no lo advierta. Comprendemos que el conocimiento ingenuo de la naturaleza anterior a la ciencia no careciera de la experiencia natural, es decir que no careciera de nada que no pudiera ser puesto en evidencia en la totalidad de la experiencia natural misma, por medio de conceptos de experiencia naturales, ingenuos. En su ingenuidad no suponía que las cosas tienen una “naturaleza” y que esta puede ser determinada por ciertos conceptos exactos siguiendo una lógica de la experiencia. Pero la psicología, con sus institutos y sus aparatos de precisión, con sus métodos sagazmente elaborados, con razón se sentía elevada por

encima de la etapa de la ingenua ciencia empírica del alma de épocas anteriores. Además nunca dejó de hacer prudentes reflexiones, constantemente renovadas sobre el método. ¿Cómo pudo escurrírsele entonces lo esencial? ¿Cómo pudo escapársele que a sus conceptos puramente psicológicos, de los que en la actualidad no puede prescindir, les da necesariamente un sentido que no ha sido simplemente tomado del contenido realmente dado en la experiencia, sino que le es aplicado? ¿Cómo no sabía que es inevitable, en la medida en que la psicología se aproxima al plano de lo psíquico, que realiza análisis de esos contenidos conceptuales y que reconoce como válidas conexiones fenomenológicas correspondientes que aplica a la experiencia, pero que frente a ésta son a *priori*? ¿Cómo se le pudo escapar que si quiere lograr un conocimiento verdaderamente psicológico, los supuestos del método experimental no pueden fundarse por sí mismos y que su procedimiento se diferencia fundamentalmente del de la física, en la medida en que la física elimina justamente por principio lo fenoménico para buscar la naturaleza que se presenta en ella, mientras que la psicología pretende ser, no obstante, ciencia de los fenómenos mismos?

Todo esto pudo haberse escapado a causa de su actitud naturalista, de su afán de imitar las ciencias de la naturaleza y de considerar que el procedimiento experimental es lo más importante. A pesar de sus asiduas y muchas veces sagaces consideraciones sobre las posibilidades del experimento psicofísico, de sus proyectos de disposiciones de ensayos experimentales, de construcción de los aparatos más delicados, de la investigación de posibles fuentes de error, etc., olvidó sin embargo penetrar más profundamente en la cuestión de saber cómo, por medio de qué método, los conceptos que se refieren esencialmente a los juicios psicológicos pueden ser llevados del estado de confusión al de validez objetiva. No consideró en qué medida el elemento psíquico, en lugar de ser la presentación de una naturaleza, tiene una “esencia” propia que debía ser estudiada rigurosamente y de modo plenamente adecuado antes de toda psicofísica. No tuvo en cuenta qué implica el “sentido” de la experiencia psicológica y qué “exigencias” impone por sí mismo el ser, en el sentido psíquico de la palabra, al método.

Lo que constantemente ha desorientado a la psicología empírica desde sus comienzos en el siglo XVIII, es el espejismo de un método científico-natural inspirado en el modelo del método fisicoquímico. Se tiene la convicción que el método de todas las ciencias de la experiencia, considerándolo con universalidad de principio, es el mismo, y por lo tanto el de la psicología el mismo que el de la ciencia de la naturaleza física. Así como la metafísica ha padecido durante mucho tiempo la falsa imitación, unas veces del método geométrico, otras del método físico, el mismo proceso se repite una vez más en la psicología. No deja de ser significativo el hecho de que los padres de la psicología experimental exacta hayan sido fisiólogos y físicos. El verdadero método se adapta a la naturaleza de las cosas sometidas a la investigación y no a nuestros prejuicios y preconceptos. De la vaga subjetividad con que las cosas se ofrecen en el fenómeno ingenuo sensible, la ciencia de la naturaleza elabora las cosas objetivas con propiedades objetivas exactas. Del mismo modo, se dice, tiene que proceder la psicología: lo que es vago según la interpretación ingenua tiene que ser llevado a una determinación objetivamente válida y así lo hace el método objetivo, que evidentemente es el mismo método experimental que se ha acreditado brillantemente con innumerables éxitos en la ciencia de la naturaleza.

Sin embargo, saber cómo los datos de la experiencia llegan a una determinación objetiva y qué sentido tienen cada vez la “objetividad” y la “deter-

minación de la objetividad”, qué función desempeña en cada caso el método experimental, todo eso depende del sentido propio de los datos, o bien del sentido que la respectiva conciencia experimental (como un apuntar precisamente a este ente y a tal otro) les confiere de acuerdo a su esencia. Seguir el *modelo* de la ciencia de la naturaleza implica casi inevitablemente cosificar la conciencia, lo que desde un principio nos lleva a un absurdo, de donde surge siempre de nuevo la propensión a planteos absurdos del problema y a direcciones erróneas de la investigación. Veamos esto un poco más detenidamente.

Sólo el mundo espacio-temporal de los cuerpos es naturaleza en el sentido estricto de la palabra. Toda otra existencia individual, lo psíquico, es una naturaleza en un segundo sentido, lo cual determina diferencias fundamentales entre el método de las ciencias de la naturaleza y el método psicológico. Por principio, solamente el ser corpóreo es capaz de ser experimentado como individualmente idéntico en una pluralidad de experiencias inmediatas, es decir, de percepciones. Por lo tanto, cuando las percepciones son concebidas como distribuidas entre diversos “sujetos”, el ser corpóreo sólo puede ser percibido como individualmente idéntico por muchos sujetos y descrito como un mismo ser intersubjetivo. Las mismas cosas (cosas, procesos, etc.) se presentan a nuestros ojos y pueden ser determinadas por nosotros de acuerdo a su “naturaleza”. Pero su “naturaleza” significa que al presentarse a la experiencia en “fenómenos subjetivos” muy variados, ellos existen, sin embargo, como unidades temporales de propiedades permanentes o variables y están allí como insertos en el complejo que los reúne a todos, de un mundo material único con un tiempo único, un espacio único. Sólo en esa unidad son lo que son, mantienen su identidad individual (sustancia) y la mantienen como vehículos de “propiedades reales” únicamente en un vínculo o relación recíproca de causalidad. Toda propiedad material real es causal, todo ser corpóreo está sometido a leyes de las transformaciones posibles y esas leyes se refieren al objeto idéntico, no a la cosa en sí, sino a la cosa en la totalidad unitaria, real y posible de una naturaleza única. Cada cosa tiene su naturaleza (como síntesis total de lo que *ella* es; ella: lo idéntico) por el hecho de ser el punto de unión de series causales en el interior de una naturaleza total y única. Las propiedades reales (propiedades de cosas reales, corpóreas) son una designación de las posibilidades previamente trazadas por leyes causales de la transformación de algo idéntico que sólo puede ser determinado en lo que es, recurriendo a dichas leyes. Sin embargo, las cosas se dan como unidades de la experiencia inmediata, como unidades de múltiples fenómenos sensibles. Los fenómenos de estabilidad, de transformación y de relaciones de modificación captables por los sentidos siempre imprimen la orientación al conocimiento y frente a él ejercen la función de medio “vago”, donde se encuentra representada la naturaleza verdadera y objetiva, físicamente exacta, medio a través del cual el pensamiento científico (en su calidad de pensamiento científico de la experiencia) determina y constituye lo verdadero.

Todo esto no es algo que se atribuye gratuitamente a las cosas de la experiencia y a la experiencia de las cosas, sino algo que pertenece inseparablemente a su esencia, de modo que todo estudio intuitivo y consecuente sobre lo que la cosa es *en verdad* —la cosa que en la experiencia aparece constantemente como algo, como ente, como determinada y al mismo tiempo determinable, pero siempre distinta en la variedad de sus apariciones y de las circunstancias de aparición— necesariamente conduce a los nexos causales y termina en la determinación de las propiedades objetivas

correspondientes sometidas a leyes. La ciencia de la naturaleza sólo busca consecuentemente el sentido de lo que pretende ser, por así decirlo, la cosa misma como experimentada, llamando a sus procedimientos de un modo bastante ambiguo “eliminación de cualidades secundarias”, “exclusión de elementos puramente subjetivos del fenómeno”, para “retener las cualidades primarias que quedan”. De hecho, esto es más que una expresión confusa: es una mala teoría de su buen modo de proceder.

Volviéndonos ahora hacia el “mundo de lo psíquico” para no considerar más que los “fenómenos psíquicos”, que la psicología moderna toma por objeto, tenemos que dejar de lado los problemas relativos al alma y al yo. Nos preguntaremos: ¿cada percepción de lo psíquico contiene una objetividad natural, como sucede en el sentido de toda experiencia física y de toda percepción de lo real? De inmediato advertimos que las relaciones en la esfera de lo psíquico son totalmente distintas de las relaciones en la esfera de lo físico. Lo psíquico se distribuye (hablando en términos metafóricos y no metafísicos) en mónadas que no tienen ventanas y sólo entran en relación por endopatía. El ser psíquico, el ser como “fenómeno” no es, por principio, una unidad experimentable como individualidad idéntica en varias percepciones separadas, ni siquiera en las percepciones del mismo sujeto. Dicho de otro modo; no existe en el dominio psíquico ninguna diferencia entre fenómeno y ser, y si se considera a la naturaleza como ser que se manifiesta en fenómenos, estos mismos fenómenos (que el psicólogo por cierto hace depender de lo psíquico) no constituyen un ser que aparecería a su vez por medio de fenómenos situados detrás, como lo evidencia toda reflexión sobre la percepción de cualquier fenómeno. Y resulta claro entonces que, propiamente hablando no hay más que una naturaleza, aquélla que se manifiesta en los fenómenos de las cosas. Todo lo que en el sentido más amplio de la psicología llamamos fenómeno psíquico es, considerado en sí mismo, precisamente fenómeno y no naturaleza.

Por lo tanto, un fenómeno no es una unidad “sustancial”, no tiene ninguna “propiedad real”, no sabe de partes reales, de alteración real ni de causalidad, todos estos términos entendidos en el sentido de la ciencia de la naturaleza. Atribuir una naturaleza a los fenómenos, investigar sus componentes reales, sus nexos causales es un puro absurdo, como si se inquiriera sobre las propiedades causales, los nexos, etc., de los números. Es el absurdo de naturalizar algo cuya esencia excluye el ser como naturaleza. Una cosa es lo que ella es y subsiste siempre en su identidad: la naturaleza es eterna. Las propiedades o las modificaciones de las propiedades, que en rigor pertenecen a una cosa —a la cosa de la naturaleza, no a la cosa sensible de la vida práctica, a la cosa “tal como se manifiesta a los sentidos”— pueden ser determinadas de un modo objetivamente válido y confirmadas o corregidas en experiencias siempre nuevas. En cambio, un hecho psíquico, un “fenómeno” aparece y desaparece, no conserva un ser permanente, idéntico que, como tal, en el sentido de la ciencia de la naturaleza, pueda ser objetivamente determinable, por ejemplo, objetivamente divisible en componentes, “analizables” en el sentido propio de la palabra.

La experiencia no puede decirnos qué “es” el ser psíquico, en el mismo sentido válido para lo físico. Lo psíquico no se experimenta como aparente; es vivencia y vivencia contemplada en la reflexión; aparece como individualidad por sí mismo, en un fluir absoluto, ora como siendo, ora como “dejando de ser”, volviendo a caer continuamente de modo visible en un haber sido. Lo psíquico también puede ser algo recordado y, de este modo, algo experimentado de manera un poco distinta; y en lo “recordado” está el

“haber sido percibido”. Puede ser recordado “reiteradamente” en recuerdos que están reunidos en una conciencia que se apercibe de que los recuerdos mismos son evocados de nuevo o bien todavía retenidos. En esta conexión, y exclusivamente en ella, como lo idéntico de tales repeticiones, el a *priori* psíquico puede ser “experimentado” como ente e identificado. Todo lo psíquico así experimentado está, pues, podríamos decir con la misma evidencia, como comprendido en un vasto complejo, en una unidad “monádica” de la conciencia, unidad que en sí no tiene nada que ver con el espacio, el tiempo, la sustancialidad y la causalidad, sino que tiene sus “formas” absolutamente exclusivas. Es un fluir de fenómenos ilimitado por ambos lados, con una línea intencional continua, que es como si dijéramos el índice de la unidad que penetra en todo, es decir, la unidad del “tiempo” inmanente, sin comienzo y sin fin, tiempo que no se mide con ningún cronómetro.

Siguiendo con la mirada, en contemplación inmanente, el fluir de los fenómenos, pasamos de fenómeno en fenómeno (cada uno de los cuales es una unidad en fluencia y hasta comprendido en el fluir) y jamás llegamos a otra cosa que a fenómenos. Sólo cuando la contemplación inmanente y la experiencia de las cosas llegan a una síntesis, el fenómeno visto y la cosa experimentada entran en relación. Por medio de la experiencia de cosas y de esa experiencia de relación, la endopatía surge al mismo tiempo como una especie de visión indirecta de lo psíquico, que se caracteriza en sí como contemplación de lo interior en un segundo complejo monádico. ¿En qué medida es posible en esta esfera algo así como la investigación racional o la enunciación válida? ¿En qué medida son posibles siquiera esas enunciaciones que acabamos de llamar descripciones somerísimas (que prescinden de dimensiones enteras)? Pues bien, es evidente que la investigación tendrá sentido justamente si se la somete con toda pureza al sentido de las “experiencias” que se den como experiencias de lo “psíquico”, y si para ello se toma lo “psíquico” y se trata de determinarlo exactamente como exige, diríamos, ser tomado y determinado cual cosa así contemplada. O sea, sobre todo, cuando no se admiten naturalizaciones absurdas. Para eso es preciso tomar los fenómenos tal como se dan, es decir, como un tener conciencia, un mentar o manifestarse fluyentes, o como un tener conciencia más o menos inmediato, ese tener conciencia como presente o anterior a lo presente, como imaginado, significado o figurado, como intuitivo o de representación vacía, etc. Al mismo tiempo hay que tomarlos como en el cambio de tal o cual actitud, de tal o cual modo atencional, girando o cambiando de tal o cual modo. Todo esto lleva por título “conciencia de” y tiene una significación, “apunta” a algo “objetivo”, y puede ser descrito, desde cualquier punto de vista —ya sea como “ficción” o “realidad”— como algo “objetivo inmanente”, y “considerado como tal” y considerado desde tal o cual modo del considerar.

Es absolutamente evidente que en este caso es preciso investigar, enunciar con evidencia, adaptándose al sentido de esta esfera de “la experiencia”. Lo difícil es mantenerse fiel a las exigencias indicadas. De la consecuencia y de la pureza de la actitud “fenomenológica” depende totalmente el acierto o el absurdo en las investigaciones necesarias. Superamos con dificultad el hábito originario de vivir y pensar en actitud naturalista y por lo mismo el hábito de falsear lo psíquico naturalizándolo. Además, superar este hábito depende en gran parte de que se comprende que de hecho una posible una investigación “puramente inmanente” de lo psíquico (sentido más amplio de lo fenoménico como tal, utilizado aquí), una investigación del tipo que

acabamos de caracterizar de un modo general y que se opone a la investigación psicofísica de los fenómenos que todavía no hemos considerado y que, naturalmente, también tiene sus derechos.

Si lo inmanente psíquico no es en sí naturaleza, sino el correlato de la naturaleza, ¿qué investigamos en ello como su “ser”? Si no puede ser determinado en su identidad “objetiva” como unidad sustancial de propiedades reales que hay que captar siempre de nuevo determinar y confirmar de acuerdo al modo de la ciencia empírica; si no hay que sustraerlo del fluir eterno; si es incapaz de erigirse en objeto de validez intersubjetiva ¿qué habrá en ello que podamos captar, determinar, fijar como unidad objetiva? Todo esto debe ser comprendido de manera que permanezcamos en la pura esfera fenomenológica y hagamos caso omiso de las relaciones con el cuerpo, experimentado como cosa, y con la naturaleza. Y tendremos por respuesta: si los fenómenos no son *naturaleza*, tienen sin embargo una *esencia* captable, y adecuadamente captable, en la contemplación inmediata. Todos los enunciados que describen los fenómenos por medio de conceptos directos, lo hacen, cuando son válidos, mediante conceptos de esencia, o sea, por medio de significaciones conceptuales de palabras que pueden hacerse efectivas en la intuición de esencia.

Es preciso comprender cabalmente este último fundamento de todos los métodos psicológicos. La limitación de la actitud naturalista, en la que nos encontramos todos al comienzo, que nos impide hacer abstracción de la naturaleza y por lo mismo hacer de lo psíquico un objeto de investigación intuitiva en una actitud pura y no psicofísica, nos ha cerrado el camino a una gran ciencia, por excelencia, rica en consecuencias que, por una parte, es condición fundamental para una *psicología plenamente científica* y, por otra, el campo de la auténtica *crítica de la razón*. La fascinación del naturalismo originario también se manifiesta al dificultarnos la visión de las “esencias”, de las “ideas” o mejor dicho —puesto que a pesar de todo las vemos, por así decirlo, constantemente—, el admitirlas en su peculiaridad en lugar de naturalizarlas de un modo absurdo. La contemplación intuitiva de las esencias no implica más dificultades o secretos “místicos” que la percepción. Cuando intuitivamente traemos el “color” a plena claridad, a pleno ser dado, lo dado es una “esencia”, y cuando de igual modo, en la intuición pura, mirando quizá de percepción en percepción, llevamos al estado de ser dado lo que es “percepción”, percepción en sí —ese carácter idéntico de cualquier singularidad fluyente de percepción—, habremos captado intuitivamente la esencia “percepción”. Hasta donde alcance la intuición, el tener conciencia intuitiva, hasta allí alcanza también la posibilidad de la “ideación” correspondiente (como lo solía afirmar yo en las *Investigaciones Lógicas*) o de la intuición de la esencia. En la medida en que la intuición es una intuición pura que no toma ninguna co-significación transitiva, en la misma medida la esencia contemplada es una esencia adecuadamente contemplada, absolutamente dada. Por lo tanto, el campo dominado por la intuición pura también abarca la esfera total que se adjudica el psicólogo a título de esfera de los “fenómenos psíquicos”, a condición de que los tome exclusivamente para sí, en una pura inmanencia. Resulta evidente para toda persona desprovista de prejuicios, que las “esencias” captadas en la intuición de esencia pueden ser fijadas en conceptos fijos, al menos en gran parte, y por consiguiente crean la posibilidad para enunciaciones firmes, objetivas a su modo y absolutamente válidas. Las últimas diferencias de color, sus mínimos matices podrán desafiar la notación, pero la diferencia entre “color” y “tono” es una diferencia tan segura como lo más seguro en el mundo. Tales esencias que pueden ser absolutamente distin-

guidas o fijadas no sólo son las de los “contenidos” y de los fenómenos sensibles (“cosas visibles”, ilusiones, etc.), sino también las de todo lo psíquico en el sentido pleno de la palabra, de todo “acto” del yo y de toda situación del yo que correspondan a denominaciones conocidas, como por ejemplo percepción, imaginación, recuerdo, juicio, sentimiento, voluntad con sus innumerables formas especiales. Quedan excluidos los últimos “matices” que pertenecen a lo indeterminable dentro del “fluir”, mientras que al mismo tiempo la tipología descriptible del *fluir* aún tiene sus “ideas” que, cuando son captadas y fijadas en la contemplación, hacen posible un conocimiento absoluto. Toda denominación psicológica, como percepción o voluntad, lo es para un campo muy vasto de “análisis de conciencia”, es decir, de investigaciones de esencia. En este caso se trata de un campo tan amplio que, en este sentido sólo puede compararse al de la ciencia de la naturaleza, aunque esto pudiera parecer extraño.

Es de importancia decisiva saber que la intuición de esencia no es “experiencia” en el sentido de percepción, recuerdo o actos de la misma especie, y también que no es una generalización empírica que en su sentido postula a la vez existencialmente un ser individual a partir de hechos aislados de la experiencia. La contemplación capta la *esencia* como *ser esencial* y en ningún modo postula la *existencia*. Por lo tanto, el conocimiento de esencia no es un conocimiento de *matter of fact*; no contiene ni la más mínima forma de afirmación relativa a una existencia individual (natural, por ejemplo). El fundamento o, mejor dicho, el acto inicial de una intuición de esencia, por ejemplo: de la esencia de percepción, de recuerdo, de juicio, etc., puede ser la percepción de una percepción, de un recuerdo, de un juicio, etc., pero también puede ser una mera fantasía sólo “clara” que, como tal, no es una experiencia ni capta ninguna existencia. La captación efectiva de la esencia no es afectada por eso; es contempladora en tanto captación de esencia y ello significa justamente ver de otro modo que ver por experiencia. Naturalmente, también las esencias pueden estar vagamente representadas, por ejemplo significativamente y ser puestas erróneamente; en tal caso no son sino esencias presuntas, llenas de contradicciones, como se revela cuando se toma en cuenta la incapacidad de unificarlas. Pero también la posición vaga puede confirmarse como válida reconduciéndola a la intuición de lo dado en la esencia.

Todo juicio que trae a expresión adecuada, en conceptos firmes adecuadamente formados, lo que hay en la esencia, cómo las esencias de cierto género o peculiaridad se relacionan con otras, como, por ejemplo, “intuición”, “imaginación” y “percepción”, “concepto” e “intuición”, etc., se concilian entre sí y son necesariamente “conciliables” a causa de tales o cuales elementos de la esencia, concuerdan entre sí, digamos como “intención” y “realización” o bien, por el contrario, son inconciliables o establecen una “conciencia de la decepción”, etc., todo juicio de esa especie es un conocimiento absoluto de validez general y, en cuanto juicio de esencia, de una especie que sería absurdo pretender fundar, corroborar o refutar por medio de la experiencia. El juicio fija una *relation of ideas*, un *a priori* en el sentido auténtico que, a la verdad, presentía Hume, pero que malogró debido a su confusión positivista de esencia y de “idea” como opuesta a *impresión*. De igual modo tampoco su escepticismo logra ser consecuente en este punto conduciendo a este conocimiento en la dirección en que él lo veía de hecho. Si su sensualismo no lo hubiese cegado para toda la esfera de la intencionalidad de la “conciencia de”, si hubiese incluido esa esfera en una investigación de esencia, no habría sido el gran escéptico, sino el fundador

de una teoría verdaderamente “positiva” de la razón. Todos los problemas que en el *Treatise* lo apasionan tanto llevándolo de confusión en confusión, problemas que dada su actitud no logra formular propia y puramente, son problemas que pertenecen íntegramente al dominio de la fenomenología. Todos sin excepción pueden ser resueltos siguiendo las conexiones de esencia de las configuraciones de conciencia y de las generalidades que les corresponden correlativa y esencialmente, en una comprensión general que no deje en suspenso ninguna cuestión significativa. Por ejemplo, el ingente problema de la identidad del objeto frente a la pluralidad de impresiones o percepciones que de él se tienen. En efecto: sólo puede ser claramente formulado y resuelto por medio de una investigación fenomenológica de esencia (a la que ya alude de antemano nuestro modo de formulación) el problema sobre el modo en que diversas percepciones o fenómenos llegan a “poner en aparición” un mismo y único objeto, de modo que pueda ser “el mismo” y para *sí mismo* y para la conciencia de unidad o de identidad que reúne los fenómenos. Pretender dar una respuesta a este problema de acuerdo a la manera empírica de la ciencia de la naturaleza es no comprenderlo y darle un sentido absurdo. Que una percepción de este objeto, orientado precisamente así, coloreado así, formado así, etc., es asunto de su esencia, cualquiera que sea la relación del objeto con su “existencia”. Que esta percepción llegue a ser continua, aunque no de un modo arbitrario, en que constantemente “el mismo objeto se presenta en orientaciones constantemente diferentes, etc.”, también esto es un puro asunto de esencia. En suma: son éstos los grandes campos del “análisis de la conciencia” aún no tratados en la bibliografía, en la que habría que ampliar el capítulo sobre la conciencia lo mismo que el de lo psíquico anteriormente mencionado, corresponda o no; basta abarcar en su designación todo lo que es inmanente a la conciencia o sea todo lo que atañe a la conciencia como tal y en todo sentido. En cuanto los problemas de origen, tan discutidos durante siglos enteros, se hayan liberado del falso naturalismo que los enerva de un modo absurdo, se convierten en problemas fenomenológicos. Así los problemas del origen de la “representación del espacio”, de las representaciones del tiempo, de cosa, de número, de las “representaciones” de causa y efecto, etc. Los problemas empíricos del origen de tales representaciones como acontecimientos de la conciencia humana sólo adquieren un sentido científicamente comprensible en vista de la solución, cuando esos problemas puros hayan sido definitivamente formulados y resueltos de un modo verdaderamente pleno de sentido.

Pero todo esto depende de que comprendamos que así como oímos inmediatamente un sonido también vemos una “esencia”, la esencia “sonido”, la esencia “fenómeno de la cosa”, la esencia “cosa visible”, la esencia “representación-imagen”, la esencia “juicio”, “voluntad”, y que contemplándola podamos abrir juicio sobre la esencia. Pero, por otra parte, esto sólo será verdad si evitamos la confusión de Hume, es decir, si no confundimos la contemplación fenomenológica con la “introspección”, con experiencia interna, en suma, con actos que, en lugar de esencias, postulan más bien unidades individuales correspondientes a ellas.

Mientras se mantenga pura y se abstenga de la posición existencial de la naturaleza, la fenomenología pura considerada como ciencia no puede ser más que una investigación de esencia y de ningún modo una investigación de existencia. Toda introspección y todo juicio que se apoye en tal “existencia” cae fuera de su esfera. Lo particular en su inmanencia en la medida en que es esa percepción fluyente, ese recuerdo, etc., no podría ser postulado ni incluido entre los conceptos rigurosos de esencia derivados de un

análisis de esencias. Pues el individuo por cierto no es esencia, sino que tiene una esencia que puede predicarse de él con validez evidente. Pero fijarlo como individuo, darle un lugar en un “mundo” del existir individual, es cosa que evidentemente esta subsunción pura no puede realizar. Para ella lo singular es eternamente. Ella sólo puede reconocer de un modo objetivamente válido las esencias y las relaciones de esencia, y con ello logra y puede lograr definitivamente lo necesario para una aprehensión aclaradora de todo conocimiento empírico y de todo conocimiento en general: el esclarecimiento del “origen” de todos los “principios lógico-formales y lógico-naturales y de otros “principios normativos” cualesquiera, y de todos los problemas, intrínsecamente relacionados con ellos, de la correlación entre “ser” (ser natural, ser de valor, etc.) y “conciencia”.

Pasemos ahora a la actitud psicofísica. En esta actitud lo “psíquico” con su total *esencia peculiar*, se coordina en ella con un cuerpo y con la unidad de la naturaleza física; lo captado en la percepción inmanente y aceptado como perteneciente a su esencia entra en relación con lo sensiblemente percibido y por lo tanto con la naturaleza. Sólo gracias a esta coordinación adquiere una objetividad natural indirecta, y, de un modo mediato, una posición en el espacio y en el tiempo de la naturaleza, en aquel que se mide con el reloj. Dentro de cierto marco, sin determinación concreta, la “dependencia” empírica en que se halla lo psíquico respecto de lo físico proporciona un medio para determinar intersubjetivamente lo psíquico como ser individual y al mismo tiempo para explorar progresivamente las relaciones psicofísicas. Este es el dominio de la “psicología como ciencia natural”, que, en su sentido literal, es psicología psicofísica y, por consiguiente, en oposición a la fenomenología, ciencia empírica.

Por cierto, resulta difícil considerar la psicología, la ciencia de lo “psíquico” únicamente como ciencia de los “fenómenos psíquicos” y de sus vinculaciones con el cuerpo. *De facto* siempre está guiada por sus objetivaciones originarias e inevitables, cuyos correlatos son las unidades empíricas hombre y animal, y, por otra parte, alma, personalidad, o bien carácter, disposición de la personalidad. Sin embargo, para nuestros fines no es necesario seguir el análisis de esencia sobre estas formaciones de unidad ni resolver el problema de cómo ellas determinan por sí mismas la misión de la psicología. Porque de inmediato se ve con claridad que esas unidades son, en principio, de una índole muy distinta de las “cosidades” de la naturaleza que, por su esencia, son datos que se presentan a través de fenómenos parciales, mientras que las unidades en cuestión no lo son en modo alguno. Sólo el fundamento “cuerpo humano” es una unidad del fenómeno de cosa y no el hombre mismo; y menos que nada su personalidad, su carácter, etc. En efecto, con todas esas unidades nos vemos reducidos a la unidad vital inmanente a lo largo del flujo de la conciencia y a las peculiaridades morfológicas que distinguen esas diversas unidades inmanentes. Por consiguiente, todo conocimiento psicológico, aun en los casos en que tiene que referirse principalmente a las individualidades, caracteres y disposiciones humanas, se remite a esas unidades de la conciencia y por lo mismo al estudio de los *fenómenos mismos* y de sus combinaciones.

Después de todos los argumentos precedentes ya no se necesita ninguna explicación ulterior para comprender claramente y por razones profundas lo que ya se ha expuesto más arriba: que todo conocimiento psicológico en el sentido ordinario *presupone* un *conocimiento esencial* de lo psíquico. Se ve por lo tanto que se cometería el peor de los errores si se esperara poder escrutar la esencia del recuerdo, del juicio, de la voluntad, etc., por medio

de experimentaciones psicofísicas y por percepciones o vivencias interiores no intencionales, para llegar a conceptos rigurosos que son los únicos que pueden dar valor científico a la denominación de lo psíquico en los enunciados psicofísicos y a éstos mismos.

El error fundamental de la psicología moderna, que le impide ser psicología en el sentido verdadero y plenamente científico de la palabra, es no haber reconocido y desarrollado este método fenomenológico. Por prejuicios históricos, ella se atuvo a la interdicción de emplear las tendencias iniciales de este método que ya estaban presentes en todos los análisis esclarecedores de conceptos. De esto se desprende que la mayoría de los psicólogos no comprendieron los comienzos ya existentes de fenomenología, y a menudo hasta consideraron la investigación de esencia efectuada en actitud puramente intuitiva como substracción metafísico-escolástica. Pero lo captado y descrito en base a una actitud intuitiva no puede ser comprendido y confirmado más que de un modo intuitivo.

Después de lo expuesto resulta claro que yo tenga mis razones para esperar que pronto se reconocerá universalmente que una ciencia empírica de lo psíquico, verdaderamente suficiente, en cuanto a sus relaciones con la naturaleza, sólo podrá regir cuando la psicología se base en una fenomenología *sistemática*, es decir, cuando las formas de esencia de la conciencia y las de sus correlatos inmanentes, estudiados y fijados por medio de la pura intuición en complejos sistemáticos, proporcione las normas para el sentido y el contenido científicos de los conceptos de cualquier fenómeno, de los conceptos con los que la psicología empírica expresa lo psíquico mismo en sus juicios psicofísicos. Sólo una fenomenología verdaderamente radical y sistemática que se practique no sólo accesoriamente, en forma de reflexiones aisladas, sino como entrega exclusiva a los muy diversos y complicados problemas de la conciencia, llevada con espíritu completamente libre, no cegado por prejuicios naturalistas, puede darnos la *comprensión* de lo "psíquico" en la esfera de la conciencia individual y en la de la comunidad. Sólo entonces y por primera vez la enorme labor experimental de nuestra época, la multitud de hechos empíricos y de reglas en parte muy interesantes ya reunidos darán sus debidos frutos gracias a un examen crítico y a una interpretación psicológica. Entonces también se podrá reconocer lo que no se puede reconocer en la psicología contemporánea: que la psicología está íntimamente ligada, lo más íntimamente posible a la filosofía. Entonces dejará de chocar la paradoja del antipsicologismo, a saber, que una teoría del conocimiento no es una teoría psicológica, puesto que toda verdadera teoría del conocimiento debe fundarse necesariamente sobre la fenomenología, que constituye la base común de toda filosofía y de toda psicología. Y, por último, ya no será posible ese tipo de especiosa literatura filosófica, esa literatura que en nuestros días medra con tanta exuberancia y que, pretendiendo ser seriamente científica, nos presenta sus teorías del conocimiento, teorías lógicas, éticas, filosofías de la naturaleza, pedagogías, sobre un fundamento de filosofía de la naturaleza y sobre todo de "psicología experimental".

En efecto, ante esta literatura no podemos más que asombrarnos por la decadencia del sentido para los profundísimos problemas y dificultades a que se han consagrado los más grandes espíritus de la humanidad, y también desgraciadamente, por la decadencia del sentido de la auténtica investigación profunda, profundidad que, por cierto, aún existe y que merece gran respeto en la psicología experimental misma, pese a los defectos fundamentales de que adolece, en nuestra opinión. Estoy plenamente convencido de que el

juicio de la historia que algún día merecerá esta literatura, resultará mucho más severo que el pronunciado sobre la tan duramente censurada filosofía popular del siglo XVIII.

Dejemos ahora el campo de batalla del naturalismo psicológico. Acaso podríamos decir que el psicologismo, que avanza desde la época de Locke, de hecho no es más que una forma velada en que la única tendencia filosófica justificable se abrió paso hacia una fundamentación fenomenológica de la filosofía. Además, siendo la investigación fenomenológica una investigación de la esencia, o sea *a priori* en el verdadero sentido, tiene automáticamente en cuenta al mismo tiempo todos los motivos justificados del apriorismo. En todo caso, nuestra crítica trató de precisar que el hecho de reconocer que el naturalismo es una filosofía errónea por principio, no significa que se haya sacrificado la idea de una filosofía estrictamente científica, de una “filosofía desde abajo”. La separación crítica de los métodos psicológico y fenomenológico señala que el método fenomenológico es el verdadero camino hacia una teoría científica de la razón y también hacia una psicología que satisfaga.

Max Scheler

La idea del hombre y la historia⁷²

(SELECCIÓN)

No hay problema filosófico, cuya solución reclame nuestro tiempo con más peculiar apremio, que el problema de una antropología filosófica. Bajo esta denominación entiendo una ciencia fundamental de la *esencia* y de la *estructura esencial* del hombre; de su relación con los reinos de la naturaleza (inorgánico, vegetal, animal) y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones y leyes fundamentales de su evolución biológica, psíquica, histórico-espiritual y social, y tanto de sus posibilidades esenciales como de sus realidades. En dicha ciencia hállanse contenidos el problema psicofísico del cuerpo y el alma, así como el problema noético-vital. Esta antropología sería la única que podría establecer un fundamento último, de índole filosófica, y señalar, al mismo tiempo, objetivos ciertos de la investigación a todas las ciencias que se ocupan del objeto "hombre": ciencias naturales y médicas; ciencias prehistóricas, etnológicas, históricas y sociales, psicología normal, psicología de la evolución, caracterología.

En ninguna época han sido las opiniones sobre la esencia y el origen del hombre más inciertas, imprecisas y múltiples que en nuestro tiempo. Muchos años de profundo estudio consagrado al problema del hombre dan al autor el derecho de hacer esta afirmación. Al cabo de unos diez mil años de "historia", es nuestra época la *primera* en que el hombre se ha hecho plena, íntegramente "problemático"; ya *no* sabe lo que es, pero *sabe que* no lo sabe. Y para obtener de nuevo opiniones aceptables acerca del hombre, no hay más que un medio: hacer de una vez "tabula rasa" de todas las tradiciones referentes al problema y dirigir la mirada hacia el ser llamado "hombre", olvidando metódicamente que pertenecemos a la humanidad y acometiendo el problema con la máxima objetividad y admiración. Pero todo el mundo sabe lo difícil que es hacer esa "tabula rasa", pues acaso sea éste el problema en que las categorías tradicionales nos dominan más enérgica e inconscientemente. Lo único que podemos hacer para sustraernos lentamente a su dominio, es estudiarlas con exactitud en su origen histórico y superarlas, adquiriendo conciencia de ellas.

⁷²Tomado en <http://www.librodot.com>.

Una historia de la conciencia que de sí mismo ha tenido el hombre; una historia de los modos típicos en que el hombre se ha pensado, se ha contemplado, se ha sentido y se ha visto a sí mismo en los diversos órdenes del ser, debería preceder a la historia de las teorías acerca del hombre —teorías míticas, religiosas, teológicas, filosóficas—. Sin entrar ahora en esa historia —que ha de formar la introducción a la *Antropología* del autor—, haremos resaltar solamente que la dirección fundamental de esas evoluciones tan variadas está ya establecida: se orienta hacia una creciente exaltación de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo, exaltación que se verifica en puntos señalados de la historia y en forma de renovados empujones. Los retrocesos, acá y allá, no significan gran cosa para esa dirección fundamental. No sólo los llamados primitivos se sentían totalmente afines y unos con el mundo animal y vegetal de su grupo y de su ámbito vital, sino que incluso una cultura tan elevada como la de la India se basa en el indudable sentimiento de la unidad entre el hombre y *todo lo viviente*. Los seres —planta, animal, hombre— hállanse aquí en relación aditiva y de igual a igual enlazados por esencia en una gran democracia de lo existente. Como recientemente ha explicado Ernst Cassirer⁷³ en términos claros y bellos, el hombre no se destaca netamente sobre la naturaleza, en vida y sentimiento, en pensamiento y teoría, hasta la culminación de la cultura griega clásica. En efecto: la cultura griega, y sólo ella, es la que ha acuñado esa idea del Logos, de la razón, del espíritu, que, como agente específico, conviene sólo al hombre y lo encumbra por encima de todos los demás seres, poniéndole con la divinidad misma en una relación, vedada a cualquier otro ser. El cristianismo, con sus doctrinas del dios hombre y del hombre como hijo de Dios, representa, en conjunto, una nueva exaltación de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo: piense el hombre bien o mal de sí mismo, atribúyese aquí, como hombre, una importancia cósmica y metacósmica, que nunca el griego y el romano clásicos se hubieran atrevido a atribuirse.

El comienzo del pensamiento moderno representa —a pesar de reconocer y rechazar cada día más el antropomorfismo medieval— un nuevo empujón hacia adelante en la historia de la conciencia humana. Es un error muy extendido el creer que, por ejemplo, la tesis de Copérnico fuera sentida, en la época en que apareció, como motivo de un descenso y debilitación de la conciencia humana. Giordano Bruno, el más grande misionero y filósofo de la nueva cosmografía, expresa el sentimiento contrario: Copérnico se ha limitado a descubrir en el “cielo” una nueva estrella, la Tierra; “luego estamos ya en el cielo” —cree Bruno poder exclamar, jubiloso— y no necesitamos, por lo tanto, el cielo de la Iglesia. Dios no es el mundo, el mundo mismo es más bien Dios —tal es la tesis nueva del panteísmo acósmico que defienden un Bruno y un Spinoza—; falsa es la concepción medieval de un “mundo” que existe independientemente de Dios, de una creación del mundo y del alma. Éste —y no un rebajamiento de Dios en el mundo— es el sentido de la nueva mentalidad. El hombre conoce, sin duda, que no es más que el habitante de un pequeño satélite del sol; pero el hecho de que su razón tenga bastante poder para desentrañar e invertir la ilusión natural de los sentidos, exalta notablemente la conciencia que el hombre tiene de sí mismo. La “razón” —que desde los griegos es el agente específico del hombre— adopta, a partir de Descartes, en la filosofía moderna, una nueva actitud fundamental con respecto a la divinidad. Ya Duns Scoto y Suárez habían elevado, por decirlo así, el rango metafísico del hombre, al atribuir a su

⁷³Véase el notable capítulo de su obra, sobre el mito, *Filosofía de las formas simbólicas*, T. II.

alma espiritual predicados que Santo Tomás de Aquino explícitamente reservara para el “angelus”, para la “forma separata” y la “substantia completa”; tales predicados son la individuación sin “prima materia” individuante, la individuación por sólo el *ser espiritual mismo*. Pero desde Descartes, desde que Descartes en el “cogito ergo sum” declara briosamente la soberanía del pensamiento, la conciencia humana salta sobre esas barreras con magnífico impulso. La conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios —que ya los grandes místicos de los siglos XIII y XIV habían aproximado a los límites de la identidad— se compenetran en Descartes tan profundamente, que no es ya necesario partir de la existencia del mundo para concluir la de Dios, como hacía Santo Tomás de Aquino, sino que, a la inversa, el mundo mismo es derivado de la luz originaria, de la razón, que se sabe arraigada inmediatamente en la divinidad. El panteísmo, desde Averroes hasta Hegel y Eduard von Hartmann, pasando por Spinoza, considera la identidad parcial del espíritu humano y el divino, como una de sus doctrinas más fundamentales. Aun para Leibniz es el hombre un “pequeño Dios”.

Uno de los problemas fundamentales de la *antropología filosófica*, es el del verdadero sentido que debemos atribuir a esas exaltaciones bruscas de la conciencia humana. Formulado el problema en preguntas rigurosamente antitéticas: ¿Significan un proceso en que el hombre concibe cada vez con mayor profundidad y verdad su posición objetiva y su lugar en el conjunto de lo real?, o ¿significan la progresión y exaltaciones de una peligrosa ilusión, síntomas de una creciente enfermedad?

En las páginas siguientes, hemos de pasar en silencio dos problemas: primero, el de la historia de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo y el juicio sobre ella; y segundo, todas las cuestiones que se refieren al objeto y a la verdad de la antropología. Lo que ofrecemos al lector es tan sólo una pequeña parte de la introducción a una extensa antropología del autor. El fin —limitado— que nos proponemos aquí es aclarar la situación espiritual del presente en este gran problema. En unos pocos —cinco— modos fundamentales de concebirse el hombre a sí mismo, quedarán bosquejadas, con el máximo rigor posible, las direcciones ideales que, en el ámbito de la cultura occidental, dominan todavía hoy entre nosotros acerca de la esencia del hombre. Mostraremos también cómo a cada una de esas ideas corresponde, según su sentido, unívocamente, una determinada especie de historia, esto es, cierto modo fundamental de concebir la historia humana. Rogamos insistentemente al lector que no se imagine que el autor se siente más o menos “próximo” a tal o cual de esas cinco ideas, y mucho menos aún que la reputa verdadera. Lo que el autor mismo considera verdadero y exacto, será expuesto por él en la parte de su “Antropología” dedicada a las cuestiones de hecho. Este artículo tiene un fin de simple orientación y se propone tan sólo exponer el sentido interno de cada una de esas concepciones.

Dos palabras más acerca de las relaciones entre antropología e historia:

La razón más profunda de por qué vemos hoy en lucha áspera, unas frente a otras, tantas y tan distintas concepciones de la historia y sociología, es que todas esas concepciones de la historia se fundan en distintas ideas acerca de la esencia, estructura y origen del hombre. Cada teoría de la historia encuentra su base en una determinada especie de antropología, tenga o no conciencia y conocimiento de ella el historiador, el sociólogo o el filósofo de la historia. Pero hoy ya *no existe unidad* en nuestras opiniones acerca de la naturaleza del hombre. Si nos contentamos con reducir a los tipos ideales más patentes y destacados las ideas (aun hoy *dominantes* en

el ámbito de nuestra cultura occidental) sobre el hombre y su posición en la multiplicidad de lo existente, cabe señalar cinco ideas fundamentales —según mi detenido estudio de estas cosas—, en cuyo marco, naturalmente, la teoría antropológica puede ofrecer muchísimos matices, de conformidad con los numerosos problemas particulares, de que ha de tratar una “Antropología”. Tres de esas cinco ideas son hartamente conocidas entre los cultos, bien que rara vez contempladas en sus rigurosos perfiles; las otras dos —de reciente advenimiento— permanecen aún desconocidas, en su aguda peculiaridad, para la conciencia de la cultura científica general. Pero cada una de dichas cinco ideas tiene por correlato una manera especial de concebir la historia. Seguidamente pasamos a bosquejarlas.

I

La primera idea del hombre —idea dominante en los ambientes deístas (judíos y cristianos) y, en general, en todos los círculos vinculados a una Iglesia— no es un producto de la filosofía y la ciencia, sino una idea de la fe *religiosa*, un resultado complejísimo del judaísmo religioso y sus documentos, sobre todo del Antiguo Testamento, de la historia antigua de la religión y del Evangelio: el conocido mito de una creación (en cuerpo y alma), del hombre por el Dios personal, su descendencia de una pareja primitiva, el estado paradisiaco (doctrina del estado original), el pecado del hombre seducido por un ángel caído, libre e independiente; la redención por el Dios-hombre, con sus dos naturalezas, y, por consiguiente, el restablecimiento de la relación filial con Dios; la abigarrada escatología, la libertad, personalidad y espiritualidad: la inmortalidad de la llamada alma, la resurrección de la carne, el juicio final, etc. Dentro de este marco judeo-cristiano, pueden evidentemente manifestar su influencia histórica filosófica varias “antropologías teológicas”, radicalmente diferentes (por ejemplo, en lo que se refiere al sentido de la “caída”); como también esta antropología de la fe cristiano-judaica ha producido una gran cantidad de exposiciones históricas y perspectivas de la historia universal, desde la “Ciudad de Dios”, de San Agustín, hasta las más modernas direcciones teológicas del pensamiento, pasando por Odon de Freysinga y Bossuet. Casi no hace falta decir que esta antropología religiosa carece en absoluto de importancia para una filosofía y una ciencia autónomas; como, por otra parte, todo espíritu que sienta y piense con pureza ha de entristecerse viendo el viejo mito, con su grandiosa belleza y profundo sentido, apuntalado por una apologética aparentemente “racional”. Pero una cosa queremos subrayar explícitamente: que este mito tiene más poder e influencia sobre los hombres de lo que generalmente se sospecha. Incluso el que ha cesado de creer dogmáticamente en esas cosas, no por eso ha anulado en sí —ni mucho menos— la figura, el timbre estimativo de la autoconciencia humana, el sentimiento de la dignidad humana, que hallan sus raíces históricas en el contenido objetivo de esa fe. Los sentimientos y las formas vitales que producen ideas dominantes y convicciones de muchos siglos, sobreviven enormemente a esas ideas y convicciones. La angustia, por ejemplo, la pesadilla, que antaño engendró psicológicamente el mito de la caída y de la culpa hereditaria; la emoción de “decaimiento”, especie de enfermedad incurable que aqueja al hombre como hombre —el sueño de Strindberg la expresa maravillosamente, y Kant la formula en las palabras: “El hombre está hecho de una madera hartamente torcida para que pueda jamás construirse con él nada derecho”—, gravitan aún hoy duramente sobre la humanidad occidental, incluso, sobre los no creyentes. Y todavía no ha llegado el gran “psicoanalítico de la historia” que libre y

salve al hombre de esa “angustia de lo terrenal” y lo cure, no de la caída y del pecado, que son mitos, sino de ese terror constitutivo que es la raíz emocional instintiva del mundo de las ideas específicas judeocristianas.

II

Otra idea del hombre —también dominante hoy entre nosotros— es, para decirlo con deliberada crudeza, *una invención* de los griegos, de la burguesía política griega; constituye uno de los descubrimientos más grandes y fecundos en la historia del juicio que el hombre forma de sí mismo, descubrimiento que los griegos y sólo los griegos han hecho, no otro ámbito cultural alguno. Es —resumido en una fórmula— la idea del *homo sapiens*, a la que Anaxágoras, Platón y Aristóteles imprimieron cuño filosófico y conceptual con el máximo rigor, con la máxima presión y claridad. Esta idea abre una separación entre el hombre y la animalidad. No se trata, como un frecuente malentendido supone, de trazar los límites empíricos que distinguen al hombre de los animales más semejantes, por ejemplo, los monos antropoides, determinando notas diferenciales morfológicas, fisiológicas, psicológicas. Este método no lograría jamás contraponer el “hombre” al “animal” y a toda la naturaleza infrahumana en general, sino sólo al objeto particular tomado por término de comparación —por ejemplo al chimpancé, al orangután, etc.—. Y como no cabe la menor duda de que el hombre es incomparablemente más parecido al chimpancé, por ejemplo, que al sapo o a la serpiente, ese método no daría nunca el menor fundamento para formar la idea tradicional del hombre y la idea del “animal”, construida a partir del “hombre”. El pensamiento histórico dominante del hombre, tal como lo formulamos diez veces a diario —creamos o no en él—, procede de una ley genética muy distinta. Como ya lo he demostrado detenidamente en otro lugar,⁷⁴ es una consecuencia del pensamiento de Dios, ya presupuesto, y de la doctrina del hombre como imagen y semejanza de Dios.

La filosofía clásica griega concibe este pensamiento por primera vez, digámoslo así. En el campo de una perspectiva cósmica que interpreta todo lo existente en un sentido “organológico”, merced a las categorías de una “forma” positiva, actuante, de especie parecida a la idea, y de un factor real, pasivo (materia), negativo (μη ον), encumbrase en Grecia, por primera vez, la conciencia humana por encima de toda otra naturaleza. A la especie humana, estable y, como todas las especies, eterna, corresponde un “agente específico”, que sólo a ella conviene —agente irreductible a aquellos otros agentes elementales que convienen a las almas animales y vegetales—: la razón (λογος, ratio). Mediante esta razón, el “hombre” es poderoso para conocer el ser, tal como es en sí (la divinidad, el mundo y él mismo); para plasmar la naturaleza en obras llenas de sentido (poiein); para obrar bien con respecto a sus semejantes (prattein); es decir, para vivir perfeccionando lo más posible ese agente específico del noux poihticoz. Pero el fundamento por el cual el “hombre” —idea que, en oposición a casi todas las culturas simultáneas, abarca ya desde los comienzos de la historia griega, todas las razas, tribus, pueblos y también todas las clases— puede realizar esa “asimilación” intelectual con el ser, es siempre el mismo, desde Platón hasta los estoicos: es la “razón” humana como función parcial (más tarde como “criatura”) del divino λογος, que posee la fuerza de las ideas y que produce

⁷⁴Véase “Zur Idee des Menschens” (Sobre la Idea del Hombre), en *Umsturz der Werter* (Derrocamiento de los Valores), T. I.

constantemente el mundo y su ordenamiento —no en el sentido de una creación, sino en el de un eterno “mover y plasmar”—.

En esta idea conviene precisar cuatro notas de importancia eminente: 1º El hombre lleva en sí un agente divino que la naturaleza no contiene subjetivamente. 2º Ese agente se identifica ontológicamente, o por lo menos en su principio, con lo que eternamente plasma al mundo y le da forma de mundo (racionalizando el caos, convirtiendo la “materia” en cosmos); por lo tanto, ese agente es verdaderamente capaz de conocer el mundo. 3º Este agente, como λογος —reino de las formas “sustanciales” en Aristóteles— y como razón humana, tiene poder y fuerza aun sin los instintos y la sensibilidad (percepción, memoria, etc.), comunes al hombre y a los animales, para realizar sus contenidos ideales (poder del espíritu, fuerza propia de la idea). 4º Este agente es absolutamente constante en la historia, en los pueblos y en las clases.

Ahora bien, debemos acentuar explícitamente el hecho de que casi toda la antropología específicamente filosófica, desde Aristóteles hasta Kant y Hegel —por amplia que sea la transición—, ha permanecido *esencialmente* invariable en lo que se refiere a esos cuatro puntos de la doctrina del hombre. En esto piensan unánimes —pese a las demás diferencias— Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Malebranche, etc. Y los cuatro puntos arriba enumerados son independientes, asimismo, de la antítesis: deísmo-panteísmo. Primero, en la época del estoicismo; más tarde, en el platonismo agustiniano de la Edad Media primitiva, y luego en el tomismo aristotélico de la Edad Media central, recibieron una fuerza histórica particular al fundirse íntimamente con la idea religiosa, que en primer lugar hemos expuesto, sirviendo de pedestal —*preambula fidei*— para la teología. ¿Por cuáles vías históricas se verificó esta fusión? No es aquí el lugar de referirlo. Cuando, más tarde, los mundos del pensamiento dogmático dejaron de tener vigencia en amplios círculos de cultura occidental, *quedó* esta doctrina del *homo sapiens* como única dominante; y en la época de la ilustración celebró sus más sonados triunfos. Sólo una de las cuatro tesis antes expuestas fue superada, en oposición a la ilustración, por la más grande personalidad filosófica de la filosofía poskantiana —y la más influyente para la historia—: la tesis de la “estabilidad”. “El único pensamiento —dice Hegel en su introducción a la *Filosofía de la Historia*— que la filosofía lleva a la historia universal es el sencillo pensamiento de la “razón”, de que la razón domina el mundo y de que, por lo tanto, la historia del mundo ha transcurrido racionalmente”. Encontramos aquí tres de las tesis enumeradas; y las encontramos incluso exaltadas hasta el extremo panlogismo impersonal, hasta la doctrina de la plena identidad entre la razón divina y la razón humana, y hasta la doctrina de la omnipotencia de la razón. Pero —y esto es lo relativamente nuevo— en proceso de advenimiento es como alcanza, y al mismo tiempo debe alcanzar el hombre la conciencia creciente de lo que es, de toda eternidad, según su idea —la conciencia de su libertad, superior a todo instinto, a toda naturaleza—. Hegel lleva a cabo un enorme progreso al negar, al menos, la constancia de la razón humana. Conoce una historia de las formas y figuras categoriales subjetivas del espíritu humano mismo —y no sólo una historia acumulativa que va adicionando las obras de la razón—. Y esa historia del espíritu humano mismo es, para Hegel, independiente del cambio biológico de la naturaleza humana. Esa historia es la historia de la divinidad eterna que va tomando conciencia de sí misma; es la historia de las divinas ideas categoriales eternas en el hombre; es la historia del λογος de los griegos, convertido ahora en algo dinámico, en algo que tiene historia. Los instintos y las pasiones obtienen su ingreso como siervos del Logos,

como “astucias de la idea”, es decir, como herramientas elegidas con destreza por la idea divina para alcanzar un fin, para establecer una armonía y equilibrio que nadie conoce, salvo ella misma y Él, el filósofo ebrio de Dios, que re-piensa el divino proceso dialéctico de la historia. Tampoco existe, según Hegel, libertad personal ni dirección activa, formativa, en los que mandan. El que manda, el jefe, no es más que el abogado y administrador del espíritu cósmico. En la doctrina hegeliana de la historia, tenemos la última, la suprema y más señalada teoría de la historia que cabe en el marco de la antropología del homo sapiens.

Una observación más: Es de capital importancia el darse bien cuenta de que esta doctrina del *homo sapiens* ha tomado en toda Europa el carácter más peligroso que una idea puede tomar: el carácter de evidencia. ¡Y, sin embargo, la razón aparece —ante nuevo examen de los hechos—, por de pronto, no más que como una “invención de los griegos”! En realidad, sólo conozco dos escritores que hayan visto plenamente este hecho: Wilhelm Dilthey y Friedrich Nietzsche. Nietzsche tuvo la comprensión eminente de que el sentido de la idea tradicional de la verdad (concordancia del pensamiento con la cosa), exige que esta idea viva y muera juntamente con la idea espiritualista de Dios; y comprendió que, a su vez, esta idea de Dios no es más que una forma del “ideal ascético”, ideal que él intentaba derribar mediante su “pesimismo dionisiaco” y su teoría del conocimiento (expuesta en *Voluntad de Poderío*), según la cual todas las formas mentales son solamente instrumentos de la voluntad de poderío en el hombre. A diferencia de los sabios, que, suscribiendo tranquilamente la afirmación: “Dios ha muerto”, reconocen, sin embargo, en su vida y en su trabajo, un valor —el valor del puro conocimiento de la verdad—, que sólo tiene sentido si se presupone justamente la tesis por ellos negada, planteó Nietzsche el problema radical del sentido y valor que corresponde a la llamada verdad. Por su parte, Wilhelm Dilthey encuentra lo mismo cuando escribe: “La posición racionalista es la que principalmente defiende hoy la escuela de Kant. El padre de esta posición fue Descartes, primer filósofo que dio expresión victoriosa a la soberanía del intelecto. Esta soberanía encuentra apoyo en toda la posición religiosa y metafísica de su época, y rige lo mismo para Locke y Newton que para Galileo y Descartes. Según ésta, la razón es el principio de la construcción del universo, no un hecho episódico del planeta. Pero nadie hoy puede dejar de reconocer que ese grandioso fondo metafísico ya no es evidente. En esta dirección han actuado numerosas influencias. El análisis de la naturaleza parece ir prescindiendo poco a poco de considerar la razón constructiva como su principio; Laplace y Darwin representan con máxima sencillez esta transformación. Y el análisis de la naturaleza parece, igualmente, eliminar, para el actual “common sense” científico, todo nexo entre dicha naturaleza y un orden superior. En ambas transformaciones está, empero, contenido un tercer elemento: que la relación religiosa entre creador y criatura ya no es para nosotros un hecho forzoso. De todo esto, se infiere que ya no podemos, desde luego, rechazar a priori una opinión que considere el intelecto soberano de Descartes como un producto singular, efímero, de la naturaleza, sobre la faz de la Tierra y acaso de otros astros. Muchos de nuestros filósofos la combaten. Pero ninguno considera ya como evidente esa razón, fondo universal del conjunto cósmico. Y de esta suerte, la facultad de esa razón, la facultad de apoderarse de la realidad mediante el pensamiento, conviértese en hipótesis o en postulado”.⁷⁵

⁷⁵Véase el artículo “Erfahren und Denken” (Pensamiento y Experiencia), 1892, T. V de las *Obras Completas*.

Vamos a hablar en seguida de otras dos “ideas” del hombre, incompatibles con la del homo sapiens que acabamos de exponer. Me refiero, primero, al “hombre dionisiaco”, el cual —con la técnica no menos consciente que la que emplea el homo sapiens para anular su vida instintiva, sensorial, y concebir así las “ideas eternas”— aspira, por el contrario, a anular el “espíritu”, la “razón” (entusiasmo, danza, narcótico) para sentirse uno, para vivir en unidad con la naturaleza creadora (natura naturans). Esta idea antropológica percibe la razón como una enfermedad de la vida, como la causa que aparta y desvía al hombre de los poderes creadores, latentes en la naturaleza y en la historia. Y me refiero, en segundo lugar, al homo faber del positivismo, que niega en absoluto la existencia en el hombre de un agente nuevo y esencialmente espiritual. Empezaremos por bosquejar esta última teoría del hombre.

III

La tercera ideología sobre el hombre, que domina entre nosotros —aunque no menos agujereada por la crítica que las dos anteriores— es, dicho brevemente, la de las teorías “naturalista”, positivista y también “pragmatista”, todas las cuales quiero designar con la breve fórmula del homo faber.⁷⁶ También esta idea comprende todos los problemas fundamentales de una antropología. Se distingue esencialmente de la teoría del hombre como homo sapiens.

Esta doctrina empieza por negar una “facultad racional” separada, específica en el hombre. No hay entre el hombre y el animal diferencias de esencia; sólo hay diferencias de grado. En el hombre, según esta teoría actúan los mismos elementos, las mismas fuerzas y leyes que en todos los demás seres vivos; sólo que con consecuencias más complejas. Y esto es cierto en el sentido físico, en el psíquico y soi-disant, en el “noético”. Toda el alma, todo el espíritu ha de comprenderse por los instintos y las sensaciones y sus derivados genéticos. El llamado “espíritu” pensante, la facultad de “voluntad central” y de proponerse fines (facultad aparentemente distinta del instinto), los valores y las valoraciones, el amor espiritual —y también, por lo tanto, las obras de esos agentes (la cultura)—, son simplemente epifenómenos tardíos, inactivos reflejos conscientes de ciertos agentes que actúan también en el mundo animal infrahumano. Así, pues, el hombre no es, en primer término, un “ser racional”, un homo sapiens, sino un ser instintivo. Todo eso que el hombre llama sus pensamientos, su voluntad, sus actos emocionales superiores —amor, en el sentido del puro bien—, todo eso es simplemente una especie de “idioma de señales que cambian entre sí los impulsos instintivos” (Nietzsche, Hobbes), unos símbolos que representan las fundamentales constelaciones de los instintos y sus correlatos perceptivos. El hombre no es más que un ser viviente, especialmente desarrollado. Eso que llamamos “espíritu”, “razón”, no tiene un origen metafísico propio y separado, no posee una regularidad elemental, autónoma, correspondiente a las leyes del ser, sino que representa una evolución prolongada de las mismas facultades psíquicas superiores que ya encontramos en los monos antropoides, un perfeccionamiento de la “inteligencia técnica”, de esa inteligencia, superior a todas las leyes de

⁷⁶Véase en mi libro: *Las formas del saber y de la sociedad*, el estudio sobre “Trabajo y Conocimiento”, donde discuto el problema del pragmatismo (Leipzig, 1926, Editorial Neue Geist).

asociación, como también al instinto rígido, hereditario que, por ejemplo, en el chimpancé, consiste en la facultad de adaptación activa a nuevas situaciones atípicas, sin previos tanteos y pruebas, por simple anticipación de las estructuras reales en el mundo circundante. Dicha “inteligencia técnica”, empero, tiene por fin la satisfacción —por esa vía mediata y siempre mediata— de los mismos instintos fundamentales que en la especie y en el individuo pertenecen también al animal. A esa “inteligencia técnica” son atribuidos correlatos unívocos en las funciones del sistema nervioso, como a todos los demás procesos y nexos psíquicos. En efecto, el espíritu es aquí considerado tan sólo como una parte de la “psique”, del lado interior de los procesos vitales. Eso que llamamos “conocimiento” no es sino una serie de imágenes, cada vez más ricas, que se interponen entre el estímulo y la reacción del organismo —y respectivamente también “signos” de las cosas, fabricados por nosotros mismos, y empalmes convencionales de dichos signos—. Aquellas imágenes, series de signos, y sus formas de enlace, que conducen a reacciones victoriosas, favorables a la vida, en el mundo circundante, permitiéndonos alcanzar, mediante nuestros movimientos, el fin primario del instinto, quedan fijadas cada vez más sólidamente en el individuo y en la especie (por la herencia). Llamamos “verdaderos” a esos signos y sus empalmes, cuando provocan el éxito de las reacciones favorables a la vida; los llamamos “falsos” cuando no lo provocan. Análogamente damos a las acciones los nombres de “buenas” o “malas”. No es necesaria la unidad del Logos, que plasma el mundo y, al mismo tiempo, actúa en nosotros como “ratio”; a no ser que se malentienda el conocimiento humano, considerándolo en sentido metafísico, esto es, como concepción y reproducción del ser mismo.

¿Qué es, pues, en esta teoría, primordialmente el hombre? Es: 1º, el animal de señales (idioma); 2º, el animal de instrumentos; 3º, un ser cerebral, es decir, que consume mucha más energía en el cerebro solo —sobre todo en la función cortical— que los demás animales. Pero también los signos, las palabras, los llamados conceptos, son meros instrumentos, bien que refinados “instrumentos psíquicos”. Así como en sentido organológico, morfológico y fisiológico, no hay nada en el hombre que no se encuentre también en germen en los vertebrados superiores; así ocurre, igualmente, con lo psíquico o “noético”. Por eso debe admitirse, en todo caso, para el hombre, la teoría de la decadencia, por empeñada que sea la discusión científica acerca de las formas intermedias entre el hombre de Dubois y el hombre diluvial, cuyos rastros han sido descubiertos.

Lentamente, desde el sensualismo griego de Demócrito y Epicuro, las poderosas corrientes intelectuales del positivismo (Bacon, Hume, Mill, Comte, Spencer), y después, sobre todo, de la teoría evolucionista, señalada con los nombres de Darwin y Lamarck, y más tarde aún, los filósofos pragmatistas-convencionalistas (y también ficcionalistas) han elaborado esta idea del hombre como homo faber —en muy diferentes sentidos particulares, que ahora no nos interesan—. Esta idea encontró apoyo en los grandes psicólogos del instinto (Hobbes y Maquiavelo deben citarse como sus progenitores o, al menos, como los padres de cierto tipo de ellos), entre los cuales citaré a L. Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche y, en época reciente, S. Freud y A. Adler. Una teoría verdaderamente honda de los instintos —como la que actualmente persiguen Paul Schilder, Mac Dougall, también Franz Oppenheimer (aunque menos original) y el autor— base común filosófica de la antropología y de la psicología vital y no menos fundamental

para la sociología y la psicoterapia habrá de superar definitivamente ese erróneo “dualismo” del cuerpo y el alma (alma vital), que desde Descartes ha lanzado la ciencia por derroteros equivocados. En efecto, toda sensación, toda percepción, como igualmente todo proceso de una unidad funcional fisiológica, vienen condicionados por el instinto, y los instintos son, precisamente, los que constituyen la *unidad* del organismo psicofísico.⁷⁷

Una profunda teoría de los instintos y de su descubrimiento añade a las divisiones de los “instintos primordiales”, por ejemplo, a las divisiones hechas desde el punto de vista del *fin* del instinto (instintos al servicio del yo, instintos altruistas al servicio del prójimo, instintos de conservación propia, de desarrollo propio, de conservación específica y de exaltación específica, instintos individuales e instintos colectivos, instintos tribales, instintos de muchedumbre), otra *división* muy importante de los *instintos primordiales*. Las variadísimas direcciones del instinto y del impulso, que surgen en parte por el proceso psicoenergético de los *puros* instintos, siempre antagónicos, y en parte —en el hombre— por la *elaboración espiritual* de los pruritos instintivos, pueden reducirse a tres y sólo tres *potencias instintivas primordiales*. Éstas son: 1º Los instintos de *reproducción* con todos sus derivados (instinto sexual, instinto de crianza, libido). 2º Los instintos de crecimiento y *poderío*. 3º Los instintos que sirven a la intuición, en amplio sentido. No podemos explicar aquí cómo esos tres sistemas de instintos se hallan en estrecha relación con los tres blastómeros del organismo vertebrado, y menos aún cómo el variadísimo sistema de instintos, en los animales superiores y en el hombre primitivo, puede derivarse de ellos (las llamadas “necesidades”, luego las “pasiones” y los “intereses”).

Tanto la primordialidad genética como la importancia de esos tres sistemas de instintos han sido *estimadas de muy distinta manera* por las grandes doctrinas del instinto. Puesto que todo crecimiento —el conocido médico internista Kraus, en su *Patología de la personalidad*, lo llama la “voluntad de potencia” por excelencia— que sea algo más que aumento de volumen descansa en la reproducción intraindividual (división de las células); puesto que, por otra parte, la nutrición de una célula es imposible sin la tendencia al crecimiento que le sirve de base; puesto que, además, las plantas, aunque poseen un sistema de reproducción y de nutrición, no tienen, como el animal, un sistema de fuerzas cada vez más netamente diseñado y contrapuesto al mundo exterior, resulta que, según la convicción del autor, el *primer* puesto entre los tres sistemas de instintos primordiales, comunes al animal y al hombre, corresponde al *sistema de reproducción*, el *segundo* al sistema de poderío y el *tercero* al sistema de nutrición. (El estudio psicológico de los instintos, durante la vejez, confirma esta hipótesis.)

Haremos observar que tres grandes teóricos del instinto —cuyas ideas el autor rechaza en sentido filosófico, por “naturalistas”, aunque reverenciando a sus autores como investigadores originales en la teoría del instinto— han dado lugar, realmente, a tres *teorías características de la historia*, o, por lo menos, corresponden al sentido de estas tres teorías. Consideremos al hombre como un ser que, primariamente, es un “ser de instintos”; consideremos el llamado “espíritu” como algo cuya génesis puede derivarse del instinto y la percepción (por ejemplo: por “represión” y “sublimación”). En tal caso, las concepciones de la historia, correspondientes a esta idea

⁷⁷Véase mi “Filosofía de la percepción”, en *Las formas del saber y la sociedad*.

naturalista del hombre, podrán adoptar tres formas fundamentales, según que se dé la primacía a uno de los tres sistemas de instintos antes citados:

1. La concepción llamada *económica* (marxista) de la historia, para la cual la historia es, ante todo, lucha de clases y “lucha por el más colmado pesebre”, cree poder considerar el sistema de los instintos como el resorte más poderoso y determinante de todo el acontecer colectivo; cree poder considerar toda clase de contenido espiritual en la cultura como un epifenómeno, como un complicado rodeo para la mejor satisfacción de este instinto nutritivo, en las situaciones cambiantes de la sociedad histórica.

2. Otra concepción naturalista de la historia designa como variable absoluta de todo acontecer los procesos de la *mezcla y separación de la sangre*, el cambio en los sistemas de reproducción y generación: por ejemplo, Gobineau, Ratzel, sobre todo Gumplowicz, entre otros. Esta especie de concepción naturalista de la historia corresponde a una teoría de los instintos, que ve en el instinto primordial de la reproducción y sus efectos cuantitativos y cualitativos, el *primun morens* de la historia (Schopenhauer, Freud).

3. Como tercera concepción naturalista de la historia, podemos citar la del *poderío político*. Iniciada ya en Hobbes y Maquiavelo, considera que el resultado de las luchas por el poderío político, esto es, de las luchas no fundadas en lo económico, de las pugnas entre los Estados y entre las distintas clases y grupos dentro del Estado, constituye el factor que determina las líneas fundamentales para toda realidad y todo acontecer económico, espiritual, cultural, es decir, constituye el factor determinante de la historia. Esta concepción corresponde a una doctrina del hombre que, con Nietzsche, pero también con A. Adler, ve el motor primordial de la vida instintiva en la “voluntad del poderío” y en el afán de preeminencia (afán perespiritualizado de poderío). No es aquí el lugar adecuado para ir mostrando cómo esta doctrina, específicamente política, de la historia, se ha unido, ora (como en el luteranismo conservador) con ideas religiosas de la historia, ora con el puro naturalismo (Hobbes, Maquiavelo, Ottokar Lorentz), ora con teorías ideológicas de la historia (como en L. von Ranke, que la alía a su “doctrina de las ideas”). A veces, con mengua de su universalismo, degenera casi en publicidad política (como en H. von Treitschke, o los historiadores posbismarckianos y su mezquino germanismo).

Estas teorías de la historia, que consciente o semiconscientemente se colocan en el terreno del naturalismo, pueden desarrollar cuadros históricos radicalmente distintos. Así, el de A. Comte, quien, perteneciendo a los últimos retoños de la “ilustración”, dividió y, valoró la historia en su “ley de los tres estados”, según las etapas del saber humano y de la civilización humana —técnica—, cometiendo la enorme ingenuidad de medir la historia por la ciencia moderna positiva e inductiva, por el industrialismo europeo occidental y sus criterios de valor, tan limitados en espacio y tiempo, y de estigmatizar la religión y la metafísica como “fases” vencidas del espíritu humano. O el de H. Spencer, orientado en sentido semejante; o, por otra parte, el de Carlos Marx, o el del historiador de las razas, o el del historiador del poderío político y del Estado. Pero, a pesar de tantos cuadros tan diferentes, hay algo común a todos esos tipos “naturalistas” de antropología e historiografía —y no sólo común a éstos, sino común también a las concepciones ideológicas de la historia, hartamente diferentes en lo demás—; y ese algo común es la creencia más o menos firme en una unidad de la historia humana, la creencia más o menos firme en una evolución inteligible, en un movimiento de la historia hacia un fin sublime, movimiento que se consi-

dera digno de ser afirmado. Kant, Hegel, Ranke —éste, aunque hace ya algunas reservas importantes (véase su discurso ante el rey Max de Baviera), sigue, sin embargo, en el fondo la orientación europea y liberal—, Comte, Spencer, Darwin, Haeckel, Carlos Marx, Gumplowicz y los historiadores políticos puros de la escuela germánica posbismarckiana (sólo Gobineau es diferente), todos están unidos por la creencia en cierto aumento de valor de las cosas humanas (y aun del hombre mismo), bien que situando este progreso de valor en muy diferentes centros y bienes; creencia ésta que frecuentemente se afirma aun contra su voluntad y más frecuentemente todavía —casi— contra mejor y más amplio saber. Esto es lo que les une, de extraña manera mística, con las doctrinas de la historia procedentes de la antropología cristiana y de la antropología racional humanitaria. Schopenhauer es el único —Schelling le había precedido sólo a medias— que ya no comparte honradamente esa fe. Es el primero que íntegramente, uniformemente podemos llamar *déserteur de l'Europe* y de su creencia histórica. Semper idem, sed aliter es su famoso lema; y su exigencia fue la de una “Morfología de las culturas”, estrictamente estacionaria (como ha demostrado muy instructivamente, hace poco, H. Cysarz, en un estudio muy fino).⁷⁸

En el admirable unísono de la moderna antropología y de la teoría occidental de la historia, introduce por vez primera una discordancia total la cuarta de las ideas del hombre, que dominan entre nosotros. Ante todo, he de advertir que hasta ahora el mundo culto no ha entendido ni aceptado esta cuarta idea ni en su unidad, ni en su sentido, ni en su relativa justificación. Es una idea descarriada, una idea extraña, pero que trae una larga preparación histórica; es —si se quiere— una idea “temible” para el pensamiento y el sentimiento occidentales, que ha venido rigiendo hasta ahora. Pero esta “idea temible” bien pudiera ser verdadera. Tomemos, pues, noticia de ella, como conviene al filósofo.

IV

Lo radical de esta nueva antropología y de esta nueva teoría de la historia consiste en que se coloca, por decirlo así, en oposición extrema a la creencia común de toda la antropología, de toda la doctrina histórica usada en Occidente. Frente al homo sapiens o al homo faber progresivos; frente al Adán cristiano, que cayó para volverse a levantar y obtuvo la salvación en el centro de los tiempos; frente al “ser instintivo” (con sus tres clases de instintos fundamentales), que en varios aspectos se encumbra hasta sublimarse en “ser espiritual”, opone la cuarta idea, la afirmación de una necesaria decadencia del hombre durante esa llamada “historia”, que dura desde hace diez mil años. Esta idea del hombre afirma que la decadencia está en la esencia misma y origen del “hombre”. A la pregunta escueta: ¿qué cosa es el hombre?, contesta esta antropología: es un desertor de la vida, que habiendo exaltado morbosamente el sentimiento de su propio ser, se vale, para vivir, de meros sucedáneos (idiomas, herramientas), sustitutivos de las auténticas funciones y actividades vitales, capaces de desarrollo; es un viviente que ha desertado de la vida, de sus valores fundamentales, de sus leyes, de su sentido “sagrado”, cósmico. No los padres espirituales de esta teoría —que en todo caso fueron ingenios profundos—, pero sí su diestro publicista Theodor Lessing, ha expresado, para los oídos más duros, la tesis de la nueva doctrina en la atractiva fórmula siguiente: el hombre, esto

⁷⁸ *La historia literaria como ciencia del espíritu*, Niemeyer, 1926.

es, un simio fiero que, poco a poco, ha enfermado de megalomanía, por causa de su (así llamado) “espíritu”. Un anatómico holandés, benemérito por sus trabajos sobre la evolución de los órganos humanos y la descendencia de predecesores animales, resume con más exactitud el resultado de sus investigaciones en la frase: “El hombre es un mono infantil, con perturbaciones en la secreción interna”. Un libro, en varios sentidos muy interesante, *El enigma del hombre*, del médico berlinés Alsberg, pretende haber descubierto en el “principio de la anulación de los órganos” un “principio de la humanidad”, ajeno por completo a todo sentido de comparación morfológica. La idea de Alsberg, muy inspirada en Schopenhauer, es la siguiente: justamente porque el hombre se halla tan *desarmado* frente a su mundo circundante, justamente porque el hombre está mucho *menos* adaptado a su ambiente que los demás animales afines, no pudiendo tampoco desenvolverse más en el sentido organológico, justamente por eso, hubo de formarse en él la tendencia a *anular* sus órganos lo más posible en la lucha por la vida, desarrollando, en cambio, los “instrumentos” (entendiendo por tales también el idioma y los conceptos, y valorándolos como “instrumentos inmateriales”), que hacen inútil el perfeccionamiento funcional de los órganos sensoriales. La “razón” no es —según esta teoría— la fuerza espiritual *previa* que exige y hace posible dicha anulación de los órganos, sino que es el resultado de ese acto fundamental de “anulación”, acto *negativo*, semejante en cierto modo a la “negación de la voluntad de vivir”, de Schopenhauer.

Para esta doctrina, el hombre no es, en primer término —como muchas especies vegetales y animales— una de tantas vías muertas, en que la vida, siguiendo una evolución determinada, encalla, provocando la muerte de la especie. No; el hombre es la vía muerta de toda la vida en general. Además, el hombre no debe considerarse como un enfermo mental *in genere* (sólo lo son algunos pocos hombres); sino que su *espíritu mismo*, su “ratio”, eso que, según Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, le convierte en *homo sapiens* y en partícipe de la divinidad, eso que constituye la “cerebralidad” del hombre, es decir, el hecho de que una cantidad tan considerable de la energía almacenada vaya a consumirse, no para el conjunto total de su organización, sino exclusivamente para el cerebro (“esclava del cerebro”), eso mismo es una enfermedad, *una dirección morbosa de la vida universal*. El hombre individual no está enfermo; y aun puede estar muy “sano” *dentro* de su organización específica. *Pero el hombre mismo es una enfermedad*. Ese gusanillo llamado “hombre”, podrá pavonearse cuanto quiera en la inmensidad del Universo, que sólo en muy pocos puntos muestra la posibilidad (sólo la posibilidad) de la “vida”, y que en un minúsculo trozo de la historia terrestre nos ofrece el espectáculo del llamado “hombre”. Podrá pavonearse cuanto quiera y sentirse todo lo importante que le plazca en su historia; podrá envanecerse de haber producido Estados, obras artísticas, ciencias, instrumentos, idiomas, poemas, etcétera, y vanagloriarse de tener “consciencia”, y de no estar, como el animal, en *éxtasis* ante el mundo. No por ello deja de ser la vía muerta, la enfermedad de la vida. ¿Para qué hace tan extraños saltos y rodeos? *Cogito, ergo sum*, dice orgulloso y soberano, Descartes. Pero, Descartes, ¿por qué piensas? ¿Por qué quieres? Piensas porque ni el instinto ni la inteligencia técnica instintiva, encuadrada en el marco de tus problemas instintivos naturales, te dicen inmediatamente lo que debes hacer u omitir. Piensas, no —como crees— para “elevarte” sobre el animal en nuevas zonas del ser o de los valores, sino para ser “más animal que cualquier animal”. Y ¿a qué llamas tú elegir libremente? Llamas así al hecho de que muchas veces *vacilas*, esto es, no sabes adónde ir y para qué ir, cosa

que el animal siempre sabe de manera inequívoca e inmediata, es decir, mejor que tú. Y ¿qué es la ciencia, la razón, el arte? ¿Qué es ese desarrollo superior de tu civilización (máquinas), tan apetecido por lo mucho que multiplica tu protección, y que permite que vivan cada vez *más* hombres sobre una misma comarca? ¿Qué es todo eso considerado en conjunto? ¡Ay!, es sólo un complicadísimo *rodeo*, destinado a cumplir la —para ti— difícil misión de conservar la especie, misión que, pese a tus esfuerzos por *reproducirte*, se te hace cada vez tanto *más difícil* cuanto más “piensas”, cuanto más te cerebralizas. ¿Por qué tienes idioma, homúnculo? ¿Por qué conceptos? ¿Por qué identificas las múltiples imágenes que se ofrecen a tus sentidos en objetos idénticos, “ficticios”? ¿Por qué has inventado “instrumentos” de forma estable para determinado fin? ¿Por qué en tu “historia” has creado el “Estado”, es decir, la organización de la *soberanía*, en lugar de la organización biológica, *jefatura* de los ancianos, de los padres, historia (anterior al Estado) de los lazos entre generaciones? ¿Por qué has establecido el derecho consciente en lugar de la costumbre y tradición popular inconsciente? ¿Por qué has inventado, en el gran Estado monárquico, la idea del monoteísmo y *a la vez*, el mito del pecado original (ambas ideas están en íntima conexión)? Voy a decírtelo —sin consideración a tu hipertrofiado orgullo—. Homúnculo, todo eso, y mucho más, lo has hecho por tu debilidad biológica, por tu impotencia biológica, por tu fatal incapacidad de evolución biológica. Todos esos son mezquinos sucedáneos de una vida que no pudiste desenvolver, y de la que no pudiste trascender. Todas esas “negaciones” de la vida, del instinto, de la intuición sensible —esa “negación” que propiamente “eres” tú, a quien llaman ser de “voluntad” y *homo sapiens*—, todos esos “no” provienen de tu impotencia para construir, más allá de ti mismo, un ser viviente por los medios habituales de la vida y sobre el terreno de las leyes del desarrollo vital, un ser viviente que sea *más que hombre*, superhombre. Ésa es la ley de tu ser como “hombre”.

Ésta extraña teoría, desarrollada aquí en formulas breves y rotundas, resulta desde luego con rigurosa consecuencia, cuando —en coincidencia con la doctrina del *homo sapiens*— se separan y distinguen el espíritu (o la razón) y la vida como dos últimos agentes *metafísicos*, identificando la vida con el “alma” y el espíritu con la “inteligencia técnica”, y al mismo tiempo —y esto es lo decisivo—, considerando los valores vitales como supremos. Entonces, el espíritu (y también la conciencia) aparece, consecuentemente, como el principio que *destruye* y aun *aniquila* la vida (esto es, el valor supremo). El espíritu es, entonces, un demonio —“el diablo”—; es la fuerza destructora de la vida y del alma. El espíritu y la vida no son aquí dos últimos principios del ser, dos principios referidos uno a otro, siendo la vida y los instintos, en el hombre, factores que realizan las ideas y los valores espirituales, y siendo el espíritu, en el hombre, factor de ideación que propone a la vida su fin y su dirección. Al contrario, aparecen aquí la vida y el espíritu como dos potencias absolutamente antagónicas, hostiles. El “espíritu” se nos ofrece como un parásito metafísico, que se introduce en la vida y el alma, para destruirlas.

Y ese progresivo proceso de destrucción no es otra cosa (según, este *panromanticismo* formidable de una doctrina radicalmente vitalista de los valores), no es otra cosa, digo, que el espacio de diez mil años en que se dilata nuestra historia universal. La historia humana, según esto, no es más que el necesario proceso de *extinción* que se verifica en una especie herida de muerte, en una especie que nació ya herida de muerte, y que en su origen mismo —por lo menos en la forma de *homo sapiens* que caracteriza a la

humanidad netamente occidental— ha sido un *faux pas*, un mal paso en la vida. El hecho de que este proceso patógeno (“el espíritu ha nacido para sufrir”), que conduce a una muerte segura, tenga ya diez mil años de duración, no arguye en contra de la teoría. En la historia de una especie, diez mil años no representan mucho; son un plazo mucho menos amplio que el que anunciamos con referencia a una vida individual, cuando decimos: “Tras ocho días de enfermedad, el enfermo falleció tranquilo”. Las *fases* por que pasa ese proceso mortífero de una dirección vital, esa vía muerta, esa enfermedad de la vida —que llamamos “hombre”—, son estructuralmente idénticas a las que recorre un ser viviente que *envejece y muere*: progresiva suplantación de la fuerza vital por la regularidad propia de los mecanismos que, con la edad, el organismo produce. Y el mecanismo en que la humanidad va cada día *enredándose* más, por decirlo así, y acabará *ahogándose*, en su propia civilización, que crece paso a paso más allá de la fuerza y de los límites de la voluntad y del espíritu humano, y que se torna cada día más indócil, más sujeta a sus propias leyes. El tránsito de la “expresión” anímica a la “finalidad”, de la “actividad instintiva” a la “voluntad” consciente, de la “comunidad vital” a la “sociedad” (véase F. Tönnies), de la concepción orgánica a la concepción mecánica universal, del símbolo al concepto, de la ordenación social por generaciones al Estado guerrero y a la división en clases, de las religiones tónicas maternales a las religiones espirituales reveladas, de la magia a la técnica positiva, de una metafísica simbólica a la ciencia positiva, este tránsito es, según dicha doctrina, una rigurosa secuencia de las fases porque pasa *el camino cierto de la muerte*, a cuyo término pueden llegar distintas culturas en distintos tiempos, pero que será recorrido íntegro por la humanidad, en su conjunto, en plazo no muy lejano. Pero es más; según esta doctrina, el hombre, en su historia, ha *perdido* más de lo que ha ganado; no sólo por lo que se refiere a su ser y a su existencia, sino también por lo que se refiere a sus facultades metafísicas de conocimiento. El hombre *dionisiaco*, el hombre instintivo, que aparece aquí —en radical oposición al invento griego del *homo sapiens*, del hombre “apolíneo”— como el *ideal contrario*; el hombre que, por medios técnicos particulares, anula el “espíritu”, gran demonio, usurpador y déspota de la vida, para recobrar la perdida unión con la vida, que sustenta las “imágenes” del universo, ese hombre es el que, en definitiva, se halla más próximo a la realidad metafísica.

No hemos de proseguir aquí la exposición de esta teoría, que es, sin duda, falsa, pero que se apoya en bien pesadas razones, seguramente no *menos* graves que las que sirven de base a las teorías positivistas e ideológicas. Sólo diremos dos palabras sobre su *procedencia histórica*. Los más remotos padrinos de esta teoría son Savigny y el romanticismo posterior (de Heidelberg); expresión más rigurosa encuentra la tesis en Bachofen,⁷⁹ escritor que hoy vuelve a recobrar intensa influencia. También la apadrinan Schopenhauer con su metafísica intuitiva de la voluntad (aunque Schopenhauer defiende una *valoración* antidionisiaca, india y cristiana, muy personal, del “impulso vital”), Friedrich Nietzsche, que en su “pesimismo dionisiaco” (*ipsissimum*), sobre todo en su tercer período, convirtió en positiva la valoración atribuida al impulso vital; también H. Bergson, en cierto sentido, y asimismo la dirección moderna del psicoanálisis, en algunos de sus elementos. Pero ese viejo romanticismo y los elementos contenidos en los citados “padrinos”,

⁷⁹Véase el libro de Bernoulli sobre Bachofen, libro muy interesante como documento cultural. Véase, también, el notable prólogo de Bäumlér a su reedición de la obra principal de Bachofen: *Des Mythos von Orient und Okcident*.

no hubieran llegado a fundirse en una antropología y teoría de la historia radicalmente nuevas si no hubiesen impreso en esas ideas un nuevo cuño creador algunas personas de la época actual, movidas por propia experiencia viva y labor propia de investigación. El viejo romanticismo, con su adoración de la Edad Media, nos aparece realmente como un juego de niños, si lo comparamos con este *panromanticismo vitalista*, que, en definitiva, quisiera hacernos retroceder allende el *homo sapiens* de la época diluvial. Y lo extraordinario del caso es que, investigadores de procedencia muy diversa y representantes de ciencias totalmente distintas, coinciden, independientemente unos de otros, en resultados semejantes. Citaré de dichos investigadores: 1º, a Ludwig Klages, que es propiamente el filósofo y psicólogo de esta dirección antropológica (véanse sus obras: *Sobre el eros cosmológico*, *Sobre la conciencia*, *El hombre y la tierra*); 2º, a Edgard Daqué, paleogeógrafo y geólogo (véase su libro *Mundo primitivo, leyenda y humanidad*, pág. 253); 3º, a León Frobenius (véase su libro *Paideuma*); 4º, a Oswald Spengler, como historiador; 5º, a Theodor Lessing (véase *El ocaso de la tierra por el espíritu*); 6º, la teoría del conocimiento de Vaihinger, teoría llamada “ficcionalista”, que ha proporcionado algunos fundamentos a la nueva antropología panromántica, puesto que el hombre, según ella, es en parte espiritual, sobre todo, “el animal que crea ficciones vitales útiles”. La “teoría del objeto” desarrollada por L. Klages (véase su libro *Sobre la esencia de la conciencia*), y la sustentada por Vaihinger, son idénticas, por ejemplo en su contenido lógico, aunque no en su valoración.

Si comparamos esta nueva teoría del hombre —cuya vigencia y aceptación se limitan hasta ahora esencialmente a *Alemania*— con la teoría cristiano-teológica, con la humanista racional (*homo sapiens*) y con la positivista, respectivamente, también con las doctrinas naturalistas del instinto, resultarán semejanzas y diferencias no exentas de interés. Así, el “dionisismo” que ha de rechazar radicalmente todas las religiones espirituales, y entre ellas la judía y la cristiana y todo Dios creador espiritual —ya que para él el espíritu es el demonio destructor de vida y alma— se aproxima, sin embargo, a la antropología cristiana por la idea de la caída, sobre todo, en la forma que esta idea asume en San Agustín (véase E. Daqué). Sólo que para esta teoría dionisiaca no es propiamente un *homo* ya existente quien cayó, sino que el *homo sapiens mismo* significa caída y pecado. (De modo semejante, el viejo Schelling y Schopenhauer consideran que la mera *existencia* del mundo, a diferencia de las “ideas” en él realizadas, obedece a una caída de la “naturalidad” de Dios respecto del espíritu divino, a un pecado original del ciego afán de existencia.) Por otro lado, esta nueva antropología comparte con la antropología racional la distinción rigurosa, en sentido ontológico, entre la vida y el espíritu. Para Klages, como para Aristóteles, Kant o Hegel, el espíritu “uno”, que actúa en todos los hombres, no puede comprenderse por una evolución gradual y natural, psicofísica. El espíritu es de procedencia metafísica, no empírica como creen los positivistas y naturalistas. No es, pues, una “superestructura sublimada de la vida instintiva”. Pero —y aquí es donde reside el error nuclear de esta doctrina— ese concepto del espíritu está entendido de suerte tal que, propiamente, no contiene nada más que el pensar mediato de la “inteligencia técnica” (igual que en los positivistas y pragmatistas). Ese espíritu no puede aprehender un mundo de ideas y de valores, con realidad y validez ónticas; sus objetos son meros “ficta”, que remedan al hombre; y en la absurda caza tras de ellos, *pierde* el hombre poco a poco su “alma” —oscuro seno germinal, materno, de su ser—. En esto, la teoría permanece *bajo la dependencia* de su contraria, la antropología positivista y pragmatista. Síguela, al perseguirla. Ese espíritu no puede

considerarse como un “Logos” que abra al hombre un nuevo mundo del ser, ni como un “puro amor” que le descubra un mundo de valores; limitase a crear *medios y mecanismos* cada vez más complicados, en pro de instintos que de ese modo precisamente corrompe y desvía de su armonía natural. Añádase a esto la transposición vitalista, romántica, del valor del “espíritu”, que de principio plástico, constructivo, divino, se convierte en una potencia metafísica demoníaca, hostil a la vida y aun a toda existencia.⁸⁰ El enemigo peor es, pues, aquí, el positivismo propiamente tal, el positivismo de Comte y Spencer; puesto que precisamente el animal creador de signos e instrumentos, el *homo faber*, es ese *monstruo*, plaga del mundo, que Klages y Lessing nos descubren con tan enérgicas palabras. Esta nueva antropología coincide, por otra parte, con los psicólogos del instinto y con las tres doctrinas naturalistas de la historia (correspondientes a las distintas teorías del instinto) en conceder enorme importancia a la vida instintiva emocional, autónoma, y a su expresión involuntaria. Pero se opone a ellos al atribuir a la vida instintiva emocional y su expresión una función metafísica *cognitiva* (como hace especialmente el autor de este artículo: véase su libro sobre *Esencia y formas de la simpatía*), aunque ésta es la única, ya que la *ratio* no produce —según la nueva antropología— más que “ficciones”, y vacuas “indicaciones” sobre la “vida” y la “intuición”. Veamos ahora la última —quinta— de las ideas sobre el hombre que se han producido en nuestros días. También corresponde a esta idea un modo característico de concebir la historia. También esta idea es poco conocida; menos aún, quizá, que la que acabamos de exponer.

V

Si la idea del hombre, que acabamos de exponer, rebaja al hombre —o por lo menos a ese *homo sapiens* que casi toda la historia espiritual de Occidente ha identificado con “el” hombre— como no lo ha hecho hasta ahora ningún sistema intelectual de la historia, considerándolo como “el animal que ha enfermado por el espíritu”, en cambio nuestra quinta idea encumbra la conciencia, que el hombre tiene de sí mismo, a una altura tan escarpada, soberana y vertiginosa, que tampoco se encuentra en *ninguna* doctrina conocida. El punto de partida emocional de esta teoría es el “asco y el rubor doloroso” con que Nietzsche, en *Zaratustra*, caracteriza al “hombre”, pero que no se produce hasta que se le compara con la refulgente *figura* del “superhombre”, del único responsable, presto a asumir gozoso toda responsabilidad, del creador, del que da sentido a la tierra, del único que *legítima* cuanto llamamos humanidad y pueblo, historia y acontecer cósmico; más aún, del *ápice* mismo y suprema cumbre en que rematar el ser. Esta nueva forma de antropología ha recogido la idea nietzscheana del “superhombre”, dándole una nueva base racional. Ello sucede en forma rigurosamente filosófica, sobre todo en dos filósofos que merecen ser muy conocidos: Diterico Heinrich Kerler (*Voluntad cósmica y voluntad del valor*, 1925; véase también *Max Scheler y el imperialismo filosófico*), y en Nicolai Hartmann, cuya *Ética* (Berlín, 1926), obra magnífica, profunda, que prosigue con gran fecundidad mis esfuerzos en pro de una ética de los valores, sin formalismo, representa el desarrollo filosófico más riguroso y puro de la citada idea. En estas obras se manifiesta un “ateísmo” nuevo, imposible de

⁸⁰ Véanse las últimas páginas del T. II (IV de la edición española) de Espasa-Calpe de *La Decadencia de Occidente*, de O. Spengler; en ellas aparecen el “espíritu” y el dinero desvalorizados y se predice la decadencia a todo pueblo que crea más en la “verdad y el derecho” que en la exaltación de su fuerza.

comparar con ningún otro ateísmo occidental anterior a Nietzsche; ese ateísmo constituye la base para la nueva idea del hombre. Yo suelo llamarle “*ateísmo postulativo de la seriedad y de la responsabilidad*”. ¿Qué quiere esto decir? En todo el ateísmo hasta ahora conocido (en su más amplio sentido), en el de los materialistas, positivistas, etc., la existencia de un Dios era considerada como algo *deseable*, pero que o no podía ser *demostrado*, o no podía (directa o indirectamente) ser *concebido*, o, en fin, era *refutado* por el curso cósmico. Kant, que creía haber aniquilado las *pruebas* de la existencia de Dios, consideró, empero, la existencia de un objeto correspondiente a la idea racional de “Dios” como un “postulado, universalmente válido, de la razón práctica”. En cambio, esta nueva doctrina dice: puede ser que en sentido teórico exista algo así como un fundamento del mundo, un *ens a se* (ya sea esta *x*, teísta o panteísta, racional o irracional); pero nada *sabemos*. Mas independientemente de que sepamos o no sepamos de ello, lo decisivo es: que no *puede*, ni debe existir un Dios para servir de escudo a la *responsabilidad*, a la *libertad*, a la *misión*; en suma, al *sentido de la existencia humana*. Nietzsche escribió esta frase, rara vez comprendida en su integridad: “Si hubiera dioses, ¿cómo podría yo consentir no ser dios?; por lo tanto, no existen dioses”. Aquí está, por primera vez expresado, el ateísmo postulativo, rigurosa *contraposición* al deísmo postulativo de Kant. En el Capítulo XXI de la *Ética*, de Hartmann, “Teleología de los valores y metafísica del hombre”, se encuentra elevado a máxima altura ese “ateísmo postulativo de la responsabilidad”, y Hartmann intenta darle una fundamentación rigurosamente científica. Sólo en un mundo mecánico, o por lo menos no construido teleológicamente, tiene posibilidad de existencia un ser moral libre, una “persona”. En un mundo creado por una divinidad según un plan, o en el que una divinidad, aparte del hombre, disponga en un sentido o en otro sobre el porvenir, queda —según Hartmann— el hombre anulado como ser moral, como persona (p. 184). “Hay que elegir: o teleología de la naturaleza o teleología del hombre”. Y dice también: “Si el mundo es de algún modo igual en esencia al hombre (y esto, según Hartmann, lo admiten todas las teologías hasta hoy), queda aniquilada la peculiaridad del hombre en su posición cósmica, queda el hombre *privado de sus derechos*”. No es la determinación causal, no es el mecanismo el que roba al hombre sus derechos, sus privilegios; más bien le proporciona, por el contrario, los medios para imprimir en la realidad lo que ha contemplado en los órdenes objetivos de las ideas y de los valores del ser ideal. Es más; el mecanismo es el *instrumento* de su libertad y de sus decisiones soberanas, de que sólo él es responsable. Pero toda predeterminación del futuro establecida por otro ser que no sea el hombre, anula al hombre como tal. Heinrich Kerler expresó bien una vez esta idea —en carta al autor—, aunque en términos mucho más audaces: “¿Qué me importa el fundamento del mundo, si yo, como ser moral, sé clara y distintamente lo que es “bueno” y lo que debo? Si existe un fundamento del mundo, y coincide con lo que yo conozco por bueno, será entonces, como amigo mío, estimado por mí; pero si no coincide, le escupiré a la cara, aun cuando me destruya y aniquile mis fines y a mí mismo como ser existente”. Adviértase que en esta forma del ateísmo postulativo, la negación de un Dios no es sentida, en *primer término*, como descargo de la responsabilidad, ni como disminución de la independencia y libertad del hombre, sino justamente como la máxima *exaltación* imaginable *de la responsabilidad y soberanía*. Fue Nietzsche el primero que pensó no a medias, sino íntegramente, las consecuencias de la frase: “Dios ha muerto”. Y no sólo las pensó, sino que las sintió en lo profundo del corazón. Dios no “puede” estar muerto, a no ser que el superhombre viva —él, el por decirlo así superdivino; él, única “legitimación” del Dios nuestro. Así también dice

Hartmann: “Los predicados de Dios (predeterminación y providencia) deben ser referidos al hombre”. Pero bien entendido: no, como en Comte, a la “*humanité*”, no al “*grand être*”, sino a la *persona*, a *aquella* persona que posee el máximo de voluntad responsable, de plenitud, pureza, comprensión y fuerza. La humanidad, los pueblos, la historia de las grandes colectividades— todos éstos son aquí simples *rodeos* para llegar a esa especie de persona, cuyo valor, cuyo brillo descansan en ella misma. La muchedumbre de honras, amores, adoraciones que antaño tributaron los hombres a su Dios y a sus dioses, *corresponde* a esa especie de “personas”. En gélidas soledades, y absolutamente atendida a sí misma —inderivable—, yérguese la persona, en ambos filósofos, en Hartmann y en Kerler, entre los dos órdenes: el del mecanismo real y el del reino libre de los *valores e ideas objetivos*, que ningún Logos vivo espiritual ha establecido. En su empeño de introducir en el curso del cosmos un *sentido* y un *valor suficiente* está el hombre solo. No puede para ello apoyar en nada su pensamiento y voluntad. Sobre nada, ni sobre una divinidad que le comunique lo que debe o no debe, ni sobre los deleznable harapos ideológicos de viejas metafísicas deístas, como son “la evolución”, “la tendencia al progreso del mundo” o de la historia, ni tampoco sobre unidades colectivas de voluntad, sean las que fueren.

¿Y cuál es la historia que corresponde a esta antropología? A esta pregunta ha intentado contestar Kurt Breysig, en su nueva obra sobre “Historia”. Y aunque al autor de estas líneas le parece falsa esa respuesta, debe reconocer en su elogio, sin embargo, que profundiza notablemente el riguroso personalismo histórico del ser y del valor, ya que no niega sin más ni más los poderes colectivos de la historia (como, por ejemplo, Treitschke, Carlyle —los “hombres hacen la historia”—), sino que, reconociéndolos, los reduce, en última instancia, a *causalidad personal*. La influencia efectiva de esta antropología en la historiografía se advierte, con la mayor claridad, en los miembros del Círculo de Stefan George que se dedican a la historia, sobre todo en las obras de F. Gundolf acerca de Shakespeare, Goethe, César, George, Lutero. Sobre el suelo nutricio de esta antropología, la historia se convierte, por sí misma, en la *exposición monumental* del “contenido espiritual” que traen al mundo los héroes y los genios, o, para decirlo con palabras de Nietzsche, los “supremos ejemplares” de la especie humana.

Martin Heidegger

De la esencia de la verdad⁸¹

(SELECCIÓN)

Vamos a hablar de la esencia de la verdad. La pregunta por la esencia de la verdad no se preocupa de si la verdad es en cada caso la verdad de la experiencia práctica de la vida o de un cálculo económico, si es la verdad de una reflexión técnica o de la inteligencia política, ni sobre todo si es la verdad de la investigación científica o de una forma artística o incluso la verdad de una meditación pensante o de una fe del culto. La pregunta por la esencia deja todo esto de lado y trata de encontrar una única cosa: qué es lo que caracteriza a toda “verdad” en general como verdad.

¿Pero acaso con la pregunta por la esencia no nos perdemos en el vacío de una generalidad que deja sin aire a cualquier pensar? ¿Acaso lo extremo de estas preguntas no evidencia la ausencia de suelo firme que caracteriza a toda filosofía? Después de todo, lo primero que debe intentar un pensar bien fundamentado ocupado con lo real es establecer la verdad efectivamente real, que nos proporciona hoy día norma y estabilidad, contra la confusión de la opinión y el cálculo. A la vista de este estado real de necesidad, ¿qué significado tiene la pregunta (“abstracta”) por la esencia de la verdad que pasa por alto todo lo efectivamente real? ¿La pregunta por la esencia no es la más inesencial y más irrelevante que se puede preguntar en general?

Nadie puede negar la esclarecedora obviedad de estas dudas y reflexiones. Nadie debe despreciar a la ligera su imperiosa gravedad. ¿Pero quién toma voz en esas reflexiones? El “sano” sentido común de los hombres que insiste en exigir una utilidad al alcance de la mano, y pugna celosamente contra el saber sobre la esencia de lo ente, un saber esencial que desde hace largo tiempo se llama “filosofía”.

El sentido común del hombre tiene su propia necesidad; afirma su legitimidad con la único arma que está a su alcance, esto es, la invocación a lo “obvio” de sus aspiraciones y reflexiones. Ahora bien, la filosofía no puede rebatir nunca al sentido común porque éste es sordo a su lenguaje. Ni siquiera debe albergar semejante deseo, porque el sentido común es ciego a lo que ella propone como asunto esencial.

⁸¹ Tomado de *Hitos*, Editorial Alianza, Madrid, 2000.

Además, nosotros mismos nos quedamos detenidos en lo obvio del sentido común cuando nos creemos seguros en esas multiformes “verdades” de la experiencia de la vida, del actuar, investigar, crear y creer. Nosotros mismos defendemos lo “obvio” contra cualquier pretensión de ponerlo en tela de juicio y cuestionarlo.

Por eso, si de veras debemos preguntar por la verdad, la primera exigencia será responder en qué punto estamos hoy nosotros. Se quiere saber qué ocurre con nosotros actualmente. Se reclama la meta que se le debe plantear al hombre en su historia y para ella. Se quiere la “verdad” real y efectiva. ¡Es decir, la verdad al fin y al cabo!

Pero para reclamar una verdad “real” se tiene que saber ya previamente qué significa verdad en general. ¿O sólo se sabe esto “porque es algo que se siente” y sólo de un modo “general”? Pero ¿acaso este “saber” aproximado y la indiferencia que suscita no es más miserable que el simple y puro desconocimiento de la esencia de la verdad?

1. El concepto corriente de verdad

¿Qué se entiende habitualmente por “verdad”? Este término, “verdad”, tan elevado y al mismo tiempo tan desgastado y casi vulgar, alude a lo que hace que algo verdadero sea verdadero. ¿Qué es algo verdadero? Decimos, por ejemplo, que “es una verdadera alegría participar en la resolución de esta tarea” y lo que queremos decir es que se trata de una alegría pura y real. Lo verdadero es lo real. De acuerdo con esto, hablamos de oro verdadero a diferencia de oro falso. El oro falso no es realmente lo que parece. Sólo es una “apariencia” y, por eso, no es real. Lo no real o irreal vale como lo contrario de lo real. Pero el oro aparente también es algo efectivamente real. Por eso, tratando de expresarnos de un modo más claro, decimos que el oro real es el oro auténtico. Pero “reales” son los dos tipos de oro y no es menos real el oro auténtico que el oro falso que también circula. Lo verdadero del oro auténtico no es algo que pueda ser garantizado por su carácter de cosa real. Por eso vuelve a surgir la pregunta: ¿qué significa aquí auténtico y verdadero? El auténtico oro es ese oro real cuya realidad coincide con lo que, ya previamente y siempre, pensamos “propia” cuando decimos oro. Y, al revés, cuando suponemos que lo que tenemos delante es oro falso, decimos: “aquí hay algo que no concuerda”. Por contra, cuando algo es “como debe ser”, decimos que concuerda. La cosa concuerda.

Pero no sólo llamamos verdadera o verdadero a una alegría efectivamente real, o al oro auténtico y los entes de este tipo, sino que también llamamos verdaderas y falsas a todas nuestras aserciones sobre lo ente, ente que, a su vez, puede ser auténtico o inauténtico en su género y puede ser así o de otra manera en su realidad. Un enunciado es verdadero cuando lo que significa y dice coincide con la cosa sobre la que enuncia algo. También en estos casos decimos que concuerda. Pero ahora no es la cosa la que concuerda, sino la proposición.

Lo verdadero, ya sea una cosa verdadera o una proposición verdadera, es aquello que concuerda, lo concordante. Ser verdadero y verdad significan aquí concordar en un doble sentido: por un lado como concordancia de una cosa con lo que previamente se entiende por ella, y, por otro, como coincidencia de lo dicho en el enunciado con la cosa.

Este doble carácter del concordar se pone de manifiesto en la tradicional definición de la verdad: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Esto puede significar que la verdad es la adecuación de la cosa al conocimiento. Pero también puede querer decir que la verdad es la adecuación del conocimiento a la cosa. Ciertamente, por lo general se suele presentar la definición esencial ya citada bajo la formulación que dice: *veritas est adaequatio intellectus ad rem*. Pero la verdad así entendida, la verdad de la proposición, sólo es posible sobre el fundamento de la verdad de la cosa, la *adaequatio rei ad intellectum*. Ambos conceptos esenciales de la veritas significan siempre un regirse de acuerdo con o conformarse a... y, por ende, piensan la verdad como conformidad o rectitud.

En cualquier caso, la una no es la mera inversión de la otra. Al contrario, lo que ocurre es que intellectus y res se piensan de modo distinto en cada caso. Para darnos cuenta de esto tendremos que devolver la formulación habitual del concepto de verdad a su origen más próximo (el medieval). La veritas entendida como *adaequatio rei ad intellectum* no significa todavía lo que más tarde será la idea trascendental de Kant y que sólo es posible sobre el fundamento de la subjetividad del ser humano, esto es, que “los objetos se conforman a nuestro conocimiento”, sino que significa esa fe teológica cristiana que sostiene que las cosas, en lo que son y si son, sólo lo son en la medida en que, una vez creadas (*ens creatum*), corresponden a la idea previamente pensada en el intellectus divinus, es decir, en el espíritu de Dios, y por ende son de acuerdo a la idea (conformes) y, en este sentido, verdaderas. El intelecto humano también es un *ens creatum*. En cuanto facultad prestada al hombre por Dios, debe adecuarse a su idea. Pero el entendimiento sólo es conforme a la idea en la medida en que sus proposiciones adecuan lo pensado a la cosa, sin olvidar que la cosa también tiene que ser conforme a la idea. Si se parte de la suposición de que todo ente es “creado”, la posibilidad de la verdad del conocimiento humano se basa en el hecho de que cosa y proposición son en la misma medida conformes a la idea y, por eso, desde el punto de vista de la unidad del plano divino de la creación, se encuentran mutuamente acomodadas la una a la otra. En cuanto *adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)*, la veritas es la que garantiza la veritas como *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*. La veritas siempre significa en su esencia la convenientia, la coincidencia de los distintos entes entre sí, en cuanto entes creados, con el creador, un modo de “concordar” que se rige por lo determinado en el orden de la creación.

Pero, una vez que se ha liberado de la idea de la creación, este orden también puede ser presentado de modo general e indeterminado como orden del mundo. En el lugar del orden de la creación teológicamente pensado aparece la posibilidad de planificación de todos los objetos por medio de la razón mundial, que se da a sí misma la ley y por eso también exige la inmediata comprensibilidad de su proceder (lo que se entiende por “lógico”). Se da por hecho que la esencia de la verdad de la proposición reside en la conformidad del enunciado. También allí donde se emplean esfuerzos de una inutilidad sorprendente para tratar de explicar cómo pueda darse esa conformidad se presupone a ésta como esencia de la verdad. Así pues, la verdad enunciada siempre significa la coincidencia de la cosa presente con el concepto “racional” de su esencia. Parece como si esta definición de la esencia de la verdad siguiera siendo independiente de la interpretación de la esencia del ser de todo ente, que a su vez implica la correspondiente interpretación de la esencia del hombre como portador Y ejecutor del intellectus. Y, así, la fórmula de la esencia de la verdad (*veritas est adaequatio*

intellectus et rei) adquiere esa validez universal que todo el mundo puede apreciar de inmediato. Dominados por la obviedad de este concepto de verdad, una obviedad que apenas se tiene en cuenta en sus fundamentos esenciales, también se toma en el acto como cosa obvia que la verdad tiene su contrario y que tiene que haber una no-verdad. La no verdad de la proposición (inconformidad) es la no coincidencia del enunciado con la cosa. La no verdad de la cosa (inautenticidad) significa la no concordancia de lo ente con su esencia. En los dos casos, la no verdad se puede concebir como un no concordar. Éste cae fuera de la esencia de la verdad. Por eso, en cuanto contrario de la verdad y cuando lo que importa es captar la esencia pura de la verdad, la no verdad puede dejarse a un lado.

Pero, en este caso, ¿es preciso todavía un desvelamiento particular de la esencia de la verdad? ¿Acaso la pura esencia de la verdad no está ya suficientemente representada por ese concepto que, no estando perturbado por ninguna teoría y protegido por su obviedad, es un concepto comúnmente válido? Si además entendemos la reconducción de la verdad de la proposición a la verdad de la cosa como aquello bajo cuya forma ella se presenta primero, es decir, como una explicación teológica, y si mantenemos en toda su pureza la definición filosófica de su esencia librándola de la intromisión de la teología y limitando el concepto de verdad a la verdad de la proposición, entonces nos topamos enseguida con una antigua tradición del pensar, si bien tampoco la más antigua, según la cual la verdad es la coincidencia (*ōmoŪvsiw*) de un enunciado (*lŷngow*) con una cosa (*pragma*). Llegados aquí, ¿qué elementos del enunciado suscitan todavía alguna pregunta, suponiendo que sepamos ya qué significa coincidencia de un enunciado con la cosa? ¿Pero sabemos esto?

2. La interna posibilidad de la coincidencia

Hablamos de coincidencia dándole distintos significados. Por ejemplo, a la vista de dos monedas de cinco marcos que se encuentran sobre la mesa, decimos: las dos son iguales, coinciden. Ambas coinciden en su aspecto único. Tienen ese elemento en común y, por eso, desde ese punto de vista son iguales. Pero también hablamos de coincidir cuando, por ejemplo, afirmamos sobre una de las dos monedas de cinco marcos: esta moneda es redonda. Aquí, el enunciado coincide con la cosa. Ahora la relación ya no es entre cosa y cosa, sino entre un enunciado y una cosa. ¿Pero en qué pueden coincidir la cosa y el enunciado si los elementos que se han puesto en relación son distintos en lo tocante a su aspecto? La moneda es de metal. El enunciado no es nada material. La moneda es redonda. El enunciado no tiene para nada la naturaleza de algo espacial. Con la moneda se puede comprar algo. El enunciado sobre ella nunca puede ser un medio de pago. Pero, a pesar de toda esta desigualdad entre ambos, en la medida en que el enunciado es verdadero coincide con la moneda. Y, de acuerdo con el concepto corriente de verdad, este modo de concordar tiene que ser una adecuación. Pero ¿cómo puede adecuarse a la moneda algo tan completamente desigual como el enunciado? Tendría que convertirse en moneda y de este modo anularse a sí mismo por completo. Pero eso es algo que el enunciado no puede conseguir nunca. Si lo consiguiera, en ese mismo instante el enunciado ya no podría coincidir con la cosa en cuanto tal enunciado. En la adecuación el enunciado tiene que seguir siendo lo que es o incluso precisamente llegar a serlo. ¿En qué consiste su esencia, absolutamente distinta de cualquier cosa? ¿Cómo consigue el enunciado adecuarse a otro, a la cosa, permaneciendo y persistiendo precisamente en su esencia?

Adecuación no significa aquí una igualación real y concreta entre cosas que son distintas. Antes bien, la esencia de la adecuación se determina de acuerdo con la naturaleza de la relación existente entre el enunciado y la cosa. Mientras tal "relación" siga estando indeterminada e infundamentada en su esencia, toda discusión sobre la posibilidad e imposibilidad, así como sobre la naturaleza y el grado de la adecuación, carece de sentido. El enunciado sobre la moneda "se" refiere a esta cosa en la medida en que la re-presenta y dice qué ocurre con lo re-presentado mismo desde el punto de vista que predomina en cada caso. Lo que el enunciado representador dice de la cosa representada lo dice tal como ella es. El "tal como" concierne al re-presentar y a lo re-presentado. Si dejamos a un lado todos los prejuicios "psicológicos" y "de teoría de la conciencia", representar significa aquí el hacer que la cosa se presente frente a nosotros como objeto. Lo que está enfrente, en cuanto que está puesto así, tiene que atravesar un enfrente abierto y al mismo tiempo detenerse en sí mismo como cosa y mostrarse como algo estable y permanente. Este aparecer de la cosa que se hace patente atravesando el enfrente tiene lugar dentro de un ámbito abierto cuya apertura no es creada por el representar, sino solamente ocupada y asumida por él como ámbito de referencia. La relación del enunciado representador con la cosa es la consumación de esa conexión que originariamente y siempre se pone en movimiento como un comportarse. Pero todo comportarse destaca por el hecho de que, estando en lo abierto, se atiene siempre a un elemento manifiesto en cuanto tal. Eso que sólo así y en sentido estricto es manifiesto, se experimenta tempranamente en el pensar occidental como "lo presente" y desde hace mucho tiempo recibe el nombre de "ente".

El comportarse consiste en mantenerse siempre abierto a lo ente. Toda relación que sea mantenerse abierto es un comportarse. Según el tipo de ente y el modo del comportarse, el carácter abierto del hombre es diferente. Todo obrar e instaurar, todo actuar y calcular, se mantiene en lo abierto de un ámbito dentro del que se puede poner y decir propiamente lo ente en cuanto aquello que es y cómo es. Sólo se llega a ese punto cuando lo ente mismo se hace presente en el enunciado representador, supeditándose éste a una indicación que consiste en decir lo ente tal como es. Desde el momento en que el enunciado sigue esa indicación, se adecua a lo ente. El decir que indica de este modo es conforme (verdadero). Lo así dicho es lo conforme (verdadero).

El enunciado toma prestada su conformidad del carácter abierto del comportarse; pues sólo mediante éste puede lo manifiesto llegar a ser el criterio de conformidad de la adecuación re-presentadora. El propio comportarse, que siempre se mantiene abierto, tiene que dejar que se le indique esta pauta. Esto significa que tiene que tomarse el criterio de conformidad de todo representar como algo ya previamente dado. El representar forma parte del carácter abierto del comportarse. Ahora bien, si la conformidad (verdad) del enunciado sólo es posible mediante dicho carácter, entonces aquello que hace posible la conformidad tiene que valer como esencia de la verdad, de acuerdo con una legitimidad más originaria.

De este modo, cae la tradicional y exclusiva asignación de la verdad al enunciado como si éste fuera su único lugar esencial. La verdad no habita originariamente en la proposición. Pero al mismo tiempo surge la pregunta por el fundamento de la posibilidad interna de ese comportarse que se mantiene siempre abierto y procura previamente un criterio de conformidad, esto es, de la única posibilidad que le da a la conformidad de la proposición la apariencia de consumir en general la esencia de la verdad.

3. El fundamento que hace posible la conformidad

¿De dónde recibe el enunciado representador la indicación de que debe conformarse a los objetos y concordar con ellos de acuerdo con lo que dicta la conformidad? ¿Por qué este concordar contribuye a determinar la esencia de la verdad? ¿Cómo puede ocurrir algo como que se dé de antemano una directriz y se logre la concordancia con ella? Sólo cuando ese dar de antemano ya se ha dado libremente en lo abierto para un elemento manifiesto dominante que surge en ella y que vincula todo representar. Este darse libremente a una directriz vinculante sólo es posible si se es libre para lo que se manifiesta en lo abierto. Este ser libre indica la esencia de la libertad, hasta ahora no comprendida. El carácter abierto del comportarse, en cuanto aquello que hace internamente posible la conformidad, tiene su fundamento en la libertad. La esencia de la verdad, entendida como conformidad del enunciado, es la libertad.

Pero ¿acaso dicha proposición sobre la esencia de la conformidad no está poniendo una obviedad en el lugar de otra? Para poder llevar a cabo una acción, y por lo tanto también la acción del enunciar representador, y aún más la de la afirmación o disensión en relación con una “verdad”, el que actúa tiene que ser libre, o, lo que es lo mismo, no debe tener impedimentos. Pero es que esa proposición no quiere decir que para llevar a cabo el enunciar, comunicarlo o apropiárselo, haga falta un actuar no obligado, sino que dice así: la libertad es la esencia de la propia verdad. Aquí, “esencia” se entiende como el fundamento de la interna posibilidad de aquello que en principio y en general se admite como algo conocido. Pero en el concepto de libertad no pensamos la verdad y mucho menos su esencia. Por eso, la proposición que dice que la esencia de la verdad (la conformidad del enunciado) es la libertad tiene que resultar chocante.

¿Acaso poner la esencia de la verdad en la libertad no significa confiar la verdad al libre disponer del hombre? ¿Se puede enterrar a la verdad de modo más profundo que abandonándola al capricho de este “junco al viento”? Ahora sale de modo más claro a la luz lo que siempre se le imponía al sentido común en el transcurso del precedente análisis: aquí se arrincona a la verdad en la subjetividad del sujeto humano. Por mucho que este sujeto pueda alcanzar también una objetividad, en cualquier caso la objetividad sigue siendo humana y está en manos del libre arbitrio del hombre en la misma medida que la subjetividad.

Ciertamente se le atribuyen al hombre falsedad y disimulo, mentira y engaño, estafa y apariencia, en resumen, todos los tipos posibles de no verdad. Pero la no verdad es lo contrario de la verdad y, por eso, se la mantiene bien lejos del ámbito de la pregunta por la pura esencia de la verdad, en cuanto no-esencia de la verdad. Este origen humano de la no verdad no hace más que confirmar, aunque sea mediante una contraposición, que la esencia de la verdad “en sí” domina “sobre” el hombre. Para la metafísica, la verdad es lo imperecedero y eterno que nunca puede ser construido sobre la fugacidad y fragilidad del ser humano. Entonces, ¿cómo puede encontrar la esencia de la verdad su consistencia y fundamento en la libertad del hombre?

La oposición a la proposición que dice que la esencia de la verdad es la libertad se apoya en prejuicios que en su versión más extrema dicen: la libertad es una propiedad del hombre. La esencia de la libertad no necesita ni tolera más preguntas. Todo el mundo sabe ya qué es el hombre.

4. La esencia de la libertad

Ahora bien, la indicación que llama la atención sobre la conexión esencial existente entre la verdad como conformidad y la libertad quebranta y mina estos prejuicios, suponiendo desde luego que estemos dispuestos a cambiar nuestro modo de pensar. La meditación sobre la conexión esencial entre verdad y libertad nos induce a seguir la pregunta por la esencia del hombre desde una perspectiva que nos garantice la experiencia de un oculto fundamento esencial del hombre (del Dasein), de tal modo que nos traslade al ámbito originariamente esencial de la verdad. A partir de aquí también se muestra que la libertad sólo es el fundamento de la interna posibilidad de la conformidad, porque recibe su propia esencia desde la esencia más originaria de la única verdad esencial. En un primer momento la libertad fue definida como libertad para lo que se manifiesta en algo abierto. ¿Cómo hay que pensar esta esencia de la libertad? Lo manifiesto, a lo que se adecua en cuanto conforme un enunciado representador, es eso siempre abierto en un comportarse que se mantiene abierto. La libertad respecto a lo manifiesto de un ámbito abierto permite que el ente sea siempre ese ente que precisamente es. La libertad se desvela ahora como un dejar ser abierto a lo ente.

Habitualmente hablamos de un dejar ser o dejar estar cuando, por ejemplo, nos abstenemos de llevar a cabo un proyecto planeado. Que “dejamos que algo sea” o dejamos estar algo significa que ya no nos preocupamos del asunto ni le damos más vueltas. Aquí, el dejar ser algo tiene el sentido negativo de pasar por alto, renunciar a algo, esto es, el sentido de la indiferencia y hasta del desinterés.

Ahora bien, la expresión aquí utilizada y necesaria, “dejar ser a lo ente”, no piensa en el desinterés o la indiferencia, sino en todo lo contrario. Dejar ser es el meterse en lo ente. Naturalmente, esto tampoco se entiende como mera puesta en marcha, protección, cuidado y planificación de lo ente que sale al encuentro o que se busca. Dejar ser —esto es, dejar ser a lo ente como eso ente que es— significa meterse en lo abierto y en su apertura, una apertura dentro de la cual se encuentra todo ente al punto de llevarla como quien dice consigo. Este ámbito abierto fue concebido en sus inicios por el pensar occidental como aletheia, lo no oculto. Si traducimos aletheia con el término “desocultamiento” en lugar de con “verdad”, dicha traducción no sólo será “más literal”, sino que contendrá también la indicación de volver a pensar o pensar de otro modo el concepto habitual de verdad, en el sentido de la conformidad del enunciado, dentro de ese ámbito aún no comprendido del desocultamiento y descubrimiento de lo ente. Meterse en el desocultamiento de lo ente no es perderse en él, sino que es un retroceder ante lo ente a fin de que éste se manifieste en lo que es y tal como es, a fin de que la adecuación representadora extraiga de él su norma. En cuanto un dejar ser semejante, se expone a lo ente como tal trasladando a lo abierto todo comportarse. El dejar ser, es decir, la libertad, es en sí misma ex-ponente, ex-sistente. La esencia de la libertad, vista desde la esencia de la verdad, se revela como un exponerse en el desocultamiento de lo ente.

La libertad no es sólo lo que el sentido común quiere entender bajo ese nombre: el antojo ocasional que a la hora de la elección se inclina de este lado o del otro. La libertad no es la falta de ataduras que permite poder hacer o no hacer. Pero la libertad tampoco es la disponibilidad para algo exigido y necesario (y, por lo tanto, en algún modo, ente). La libertad es antes que todo esto (antes que la libertad “negativa” y “positiva”) ese meterse

en el descubrimiento de lo ente como tal. El propio desocultamiento se preserva en el meter-se ex-sistente por el que la apertura de lo abierto, o, lo que es lo mismo, el “aquí”, es lo que es.

En el ser-aquí se le devuelve al hombre el fundamento esencial y durante mucho tiempo infundamentado gracias al cual el hombre puede ex-sistir. Aquí, “existencia” no significa existencia en el sentido del aparecer y del “Dasein” (estar ahí delante) de un ente. Pero “existencia” tampoco significa aquí, al modo “existencial”, el esfuerzo moral del hombre por su sí-mismo edificado sobre una constitución corporal y anímica. La ex-sistencia que tiene sus raíces en la verdad como libertad es la ex-posición en el desocultamiento de lo ente como tal. Todavía incomprendida, ni siquiera necesitada de una fundamentación esencial, la ex-sistencia del hombre histórico comienza en ese instante en el que el primer pensador se pone al servicio del desocultamiento de lo ente preguntando qué sea lo ente. En esta pregunta es en donde por vez primera se experimenta el desocultamiento. Lo ente en su totalidad se desvela como *fæsiw*, la “naturaleza”, que aquí todavía no alude a un ámbito especial de lo ente, sino a lo ente como tal en su totalidad, concretamente con el significado de un venir surgiendo y brotando a la presencia. La historia sólo comienza cuando lo ente es elevado y preservado expresamente en su desocultamiento y cuando esa preservación es concebida desde la perspectiva de la pregunta por lo ente como tal. El inicial descubrimiento de lo ente en su totalidad, la pregunta por lo ente como tal y el inicio de la historia occidental son lo mismo y son simultáneos en un “tiempo” que, siendo él mismo inconmensurable, abre por vez primera lo abierto, es decir, la apertura, a cualquier medida.

Pero si, en cuanto dejar ser a lo ente, el ser-aquí ex-sistente libera al hombre para su “libertad”, en la medida en que es ésta la que primero y en general le ofrece la posibilidad (lo ente) de elección, y le conmina a lo necesario (lo ente), entonces el capricho humano no dispone de la libertad ni sobre ella. El hombre no la “posee” como quien posee una propiedad, sino que, como mucho, ocurre lo contrario: la libertad, el ser-aquí ex-sistente y descubridor, posee al hombre de un modo tan originario que es ella la única que le concede a una humanidad esa relación con lo ente en su totalidad que fundamenta y caracteriza por vez primera toda historia. Sólo el hombre ex-sistente es histórico. La “naturaleza” no tiene historia.

Entendida de este modo, en cuanto dejar ser a lo ente, la libertad consume y lleva a cabo la esencia de la verdad en el sentido del desocultamiento de lo ente. La “verdad” no es una característica de una proposición conforme enunciada por un “sujeto” humano acerca de un “objeto” y que luego “valga” no se sabe en qué ámbito, sino que la verdad es ese descubrimiento de lo ente mediante el cual se presenta una apertura. En ese ámbito abierto se expone todo comportarse humano y su actitud. Por eso, el hombre es al modo de la ex-sistencia.

Puesto que todo comportarse humano de algún modo se mantiene siempre abierto y se acomoda a aquello en relación con lo cual se comporta, la contención y compostura del dejar ser, esto es, la libertad, debe haber traído consigo como dote la interna indicación de adecuar el representar al correspondiente ente. Decir ahora que el hombre ex-siste significa que la historia de las posibilidades esenciales de una humanidad histórica está preservada para él en el descubrimiento de lo ente en su totalidad. Es a partir del modo como se presenta la esencia originaria de la verdad de donde surgen las decisiones simples y singulares de la historia.

Como, de todos modos, la verdad es en su esencia libertad, por eso, en su dejar ser a lo ente, el hombre histórico también puede no dejarlo ser como ese ente que es y tal como es. Cuando esto ocurre, el ente se ve ocultado y disimulado. Toman el poder las apariencias. En ellas se hace patente la inesencialidad de la verdad. Pero como en cuanto esencia de la libertad, la libertad existente no es una propiedad del hombre, sino que el hombre sólo ex-siste en cuanto posesión de dicha libertad y sólo de ese modo se torna susceptible de historia, por eso la inesencialidad de la verdad tampoco puede surgir a posteriori de la simple incapacidad o dejadez del hombre. Por el contrario, la no-verdad tiene que proceder de la esencia de la verdad. Es sólo porque verdad y no-verdad en esencia no son indiferentes la una a la otra, sino que se pertenecen mutuamente, por lo que una proposición verdadera puede aparecer en la más violenta de las oposiciones respecto a la correspondiente proposición no verdadera. Por eso, la pregunta por la esencia de la verdad sólo llega hasta el ámbito originario de lo preguntado por ella cuando, partiendo de una mirada previa a la plena esencia de la verdad, también incluye en el desvelamiento de la esencia la meditación acerca de la no-verdad. Las explicaciones sobre la inesencialidad de la verdad no son algo que se añada a posteriori para rellenar un hueco, sino el paso decisivo para un buen planteamiento de la pregunta por la esencia de la verdad. Pero ¿cómo podemos captar la inesencialidad en la esencia de la verdad? Si la esencia de la verdad no se agota en la conformidad del enunciado, entonces la no-verdad tampoco puede equipararse con la no conformidad del juicio.

5. La esencia de la verdad

La esencia de la verdad se desvela como libertad. La libertad es el dejar ser ex-sistente que descubre a lo ente. Todo comportarse que se mantiene siempre abierto se mueve en el dejar ser a lo ente y se comporta siempre en relación con este o aquel ente. En cuanto supone dejarse implicar en el descubrimiento de lo ente en su totalidad en cuanto tal, la libertad ya ha determinado y destinado todo comportarse a un estado de ánimo relativo a lo ente en su totalidad. Ahora bien, la determinación del estado de ánimo (el propio estado de ánimo) nunca se puede entender a la manera de una “vivencia” ni de un asentimiento”, porque de ese modo sólo se vería privado de su esencia e interpretado a partir de eso (como la “vida” y el “alma”) que sólo puede afirmar la mera apariencia de un derecho esencial, mientras sigue llevando en su interior el falseamiento y la mala interpretación de dicha determinación del estado de ánimo. La determinación del estado de ánimo, es decir, la exposición ex-sistente en lo ente en su totalidad, sólo puede ser “vivida” y “sentida” porque el “hombre que la vive”, sin intuir siquiera la esencia del estado de ánimo, se encuentra en toda ocasión implicado en una determinación del estado de ánimo que descubre a lo ente en su totalidad. Todo comportarse del hombre histórico, de modo más o menos acentuado, más o menos sabido, tiene ya determinado su ánimo y mediante dicho estado de ánimo se ve incorporado a lo ente en su totalidad. El carácter abierto de lo ente en su totalidad no coincide con la suma de los entes conocidos en cada momento. Al contrario: allí donde lo ente es poco conocido para el hombre y la ciencia apenas lo conoce y sólo de modo superficial, el carácter abierto de lo ente en su totalidad puede dominar de modo más esencial que allí en donde lo conocido y lo que siempre puede ser conocido son ya tan vastos que no se pueden abarcar con la mirada y en donde ya no se puede resistir de ningún modo la laboriosidad del conocer, desde el momento en que la posibilidad de una dominación técnica de las

cosas se cree ilimitada. Precisamente, ese modo de aplanar e igualar propios del conocer todo y sólo conocer acaban nivelando el carácter abierto de lo ente hasta reducirlo a la nada aparente de lo que ya ni siquiera es algo indiferente, sino simplemente algo olvidado.

El dejar ser a lo ente, que predispone un ánimo, penetra y precede a todo comportarse que se mantiene siempre abierto y se mueve en él. El comportarse del hombre está completamente predispuesto en su ánimo por el carácter abierto de lo ente en su totalidad. Pero esta “totalidad” aparece dentro del horizonte del cálculo y el afán cotidiano como lo incalculable e inaprehensible. Nunca se puede comprender a partir de eso ente que se manifiesta en cada caso, independientemente de si éste forma parte de la naturaleza o de la historia. Por mucho que la totalidad determine a todo permanentemente, siempre sigue siendo lo indeterminado e indeterminable, y por eso también suele coincidir casi siempre con lo que es más habitual y más impensado. Sin embargo eso que predispone el ánimo no es que sea nada, sino que es un encubrimiento de lo ente en su totalidad. El dejar ser oculta a lo ente en su totalidad en la misma medida en la que, en el comportarse singular, siempre le deja ser a lo ente respecto al que se comporta y de ese modo lo desoculta. El dejar ser es en sí mismo y al mismo tiempo un ocultar o encubrir. En la libertad ex-sistente del Dasein acontece el encubrimiento de lo ente en su totalidad, es el ocultamiento.

6. La no-verdad como encubrimiento

El encubrimiento le impide a la aletheia, descubrir y tampoco le permite ser todavía st̄rhsiw (privación), sino que preserva lo que le resulta más propio en cuanto propiedad. Así pues, y pensado desde la perspectiva de la verdad como desocultamiento, el encubrimiento es el no-desocultamiento y por ende la no-verdad más auténtica y propia de la esencia de la verdad. El encubrimiento de lo ente en su totalidad no se presenta sólo a posteriori como consecuencia del fragmentario conocimiento de lo ente. El encubrimiento de lo ente en su totalidad, la auténtica no-verdad, es más antiguo que todo carácter abierto de este o aquel ente. También es más antiguo que el propio dejar ser, el cual, descubriendo, ya mantiene oculto y se comporta ateniéndose al encubrimiento. ¿Qué preserva el dejar ser en esta relación con el encubrimiento? Nada menos que el encubrimiento de lo que está oculto en su totalidad, de lo ente como tal, es decir, del misterio. No se trata de un misterio aislado sobre esto o aquello, sino sólo de una única cosa: que, en general, el misterio (el encubrimiento de lo oculto) penetra y domina como tal todo el ser-aquí del hombre.

En el dejar ser que descubre y al mismo tiempo encubre a lo ente en su totalidad sucede que el encubrimiento aparece como lo primero que está oculto. En la medida en que ex-siste, el ser-aquí preserva el primer y más vasto no-desocultamiento, esto es, la auténtica no-verdad. La auténtica no-esencia de la verdad es el misterio. Aquí, no-esencia todavía no significa una caída en la esencia en el sentido de lo general (koinōn, ḡinow) de su possibilitas (lo que hace posible algo) y de su fundamento. Aquí, no-esencia es, en este sentido, la esencia que ya es antes de presentarse. Pero, por contra, “inesencialidad” significa antes que nada y sobre todo la desfiguración de esa esencia ya caída.

En cualquier caso y con cualquiera de estos significados, aunque cada vez a su manera, la no-esencia sigue siendo esencial para la esencia y nunca

resulta inesencial en el sentido de indiferente. Pero hablar así de inesencialidad y de no-verdad choca todavía demasiado contra lo que se piensa habitualmente y parece que es sólo una especie de acumulación de impresionantes “paradojas” inventadas. Y como es difícil acabar con esa impresión lo mejor será renunciar a este discurso que sólo le resulta paradójico a la doxa (opinión) habitual. Por contra, para el que sabe, el “no” de la inicial no-esencia de la verdad en cuanto no-verdad remite al ámbito todavía no experimentado de la verdad del ser (y no sólo de lo ente).

Comprendida como dejar ser a lo ente, la libertad es en sí una relación decidida y abierta, es decir, una relación que no se cierra. Todo comportarse se funda sobre esta relación y recibe de ella la indicación para lo ente y su desencubrimiento. Pero esta relación con el encubrimiento se esconde a sí misma en la medida en que le deja la primacía al olvido del misterio y desaparece en dicho olvido. Ciertamente, en su comportarse el hombre siempre se comporta ateniéndose a lo ente, pero también es verdad que la mayor parte de las veces se conforma con este o aquel ente y su respectivo carácter abierto. El hombre sigue manteniéndose en lo que resulta accesible y es dominable incluso cuando se trata de lo primero y último de todo. Y cuando se decide a ampliar, cambiar, volverse a apropiarse y asegurar el carácter abierto de lo ente en los más diversos ámbitos de su hacer y su dejar, entonces hace suyas las indicaciones que proceden del ámbito de los propósitos y necesidades accesibles y factibles.

Pero ese sedentarismo, instalado en lo habitual y corriente, equivale en sí mismo a no dejar que reine nunca el encubrimiento de lo oculto. Es verdad que también en el ámbito de lo corriente hay misterios, cosas inexplicadas o no decididas y dudosas. Pero estos interrogantes, que por lo que hace a sí mismos no comportan inseguridad alguna, sólo son lugares de paso y puntos intermedios en el transcurso hacia lo accesible, y por lo tanto no son esenciales. Cuando sólo se admite el ocultamiento de lo ente en su totalidad como un límite que se anuncia de cuando en cuando, el encubrimiento se encuentra ya completamente sumido en el olvido en cuanto acontecimiento fundamental.

Pero el olvido no consigue eliminar el misterio olvidado del Dasein, sino que por el contrario le presta a la aparente desaparición de lo olvidado una presencia propia. En la medida en que el misterio se rechaza a sí mismo en el olvido y para el olvido, le deja estar al hombre histórico en el ámbito de lo factible y accesible junto a sus producciones. Cuando se le deja estar de este modo, la humanidad va completando su “mundo” de acuerdo con las necesidades e intenciones más nuevas y lo llena con sus propósitos y sus planes. El hombre toma de éstos sus pautas, dejando olvidado a lo ente en su totalidad. Aferrado siempre a ellos, se procura permanentemente nuevas pautas, sin meditar siquiera sobre el fundamento de donde las ha tomado ni en la esencia que se las ha procurado. A pesar del progreso hacia nuevas pautas y metas, el hombre se equivoca en lo tocante a la autenticidad de la esencia de dichas pautas. Se confunde tanto más con las pautas cuanto más exclusivamente se toma a sí mismo, en cuanto sujeto, como medida de todo lo ente. El inconmensurable olvido de la humanidad se aferra a su propio aseguramiento con la ayuda de eso factible y accesible a lo que puede acceder. Sin que él mismo pueda llegar a saberlo, este modo de aferrarse se basa en esa relación en la que consiste el Dasein y por la que no sólo existe, sino que al mismo tiempo insiste, esto es, se pone terco y persiste en aquello que le ofrece el ente, que está abierto casi como de suyo y en sí mismo.

Ex-sintiendo, el Dasein insiste. También en la existencia insistente predomina el misterio, pero en cuanto la esencia olvidada y, por tanto, ya “inesencial” de la verdad.

7. La no-verdad como error

El hombre entregado a la más próxima accesibilidad de lo ente es insistente. Pero sólo insiste en cuanto ya ex-siste, desde el momento en que acepta a lo ente como tal medida normativa. Pero al tomar medidas la humanidad se aparta del misterio. Ese insistente entregarse a lo accesible y ese ex-sistente apartarse del misterio son inseparables. Son una y la misma cosa. Ahora bien, tales entregarse a... y apartarse de... siguen la orientación de un giro propio del dar vueltas de aquí para allá del Dasein. Esta inquietud del hombre, que se aparta del misterio para volcarse en lo accesible, y que le hace ir pasando de una cosa accesible a otra, pasando de largo ante el misterio, es lo que llamamos el errar. El hombre anda errante. No es que el hombre caiga en el errar. Si está siempre sujeto a dicho errar es porque, ex-sintiendo, in-siste y, de este modo, ya está en el errar. El errar por el que atraviesa el hombre no es algo que, por así decir, se limite sólo a rozar al hombre, algo parecido a un foso en el que a veces cayera, sino que el errar forma parte de la constitución íntima del ser-aquí en que se halla inmerso el hombre histórico. El errar es el campo de acción de ese giro en el que la ex-sistencia in-sistente da vueltas y se vuelve a olvidar siempre de sí y a confundirse de nuevo. El ocultamiento de lo ente oculto en su totalidad reina en el encubrimiento del respectivo ente que, en cuanto olvido del ocultamiento, se convierte en un error.

El errar es la esencial instancia contraria a la esencia inicial de la verdad. El errar se abre como ese espacio abierto a cualquier contraposición respecto a la verdad esencial. El errar es la estancia abierta y el fundamento del error. El error no es una falta aislada, sino el reino (el dominio) de la historia de los intrincados entramados de todos los modos de errar.

De acuerdo con su carácter abierto y su referencia a lo ente en su totalidad, todo comportarse tiene siempre su manera de errar. El error se extiende desde la más común de las equivocaciones, confusiones o errores de cálculo hasta el perderse y extraviarse en las actitudes y decisiones que son esenciales. Ahora bien, lo que por lo general y también según las teorías filosóficas se conoce como error, esto es, la falta de conformidad del juicio y la falsedad del conocimiento, es sólo uno y hasta el más superficial de los modos del errar. Ese errar en el que tiene que caminar en cada caso una humanidad histórica a fin de que su marcha sea errante, se conjuga y encaja esencialmente con la apertura del Dasein. El errar domina por completo al hombre en la medida en que lo confunde. En cuanto confusión, el errar también contribuye a esa posibilidad, que el hombre es capaz de extraer de la ex-sistencia, de no dejarse confundir, desde el momento en que experimenta el propio errar y no deja de ver el misterio del ser-aquí.

Puesto que la ex-sistencia in-sistente del hombre camina en el errar y puesto que el errar, como confusión, siempre oprime a su manera y gracias a esa opresión se adueña del misterio en la medida en que es un misterio olvidado, por esto en la ex-sistencia de su Dasein el hombre se ve sometido al dominio del misterio y, sobre todo, de la opresión del errar. Se encuentra sujeto al estado de necesidad de la opresión por uno y otro motivo. La plena esencia de la verdad, que incluye su propia inesencialidad, mantiene al Dasein

en esa situación de necesidad en un permanente dar vueltas de aquí para allá. El Dasein es el volverse a la necesidad. Del ser-aquí del hombre y sólo de él surge el desencubrimiento de la necesidad y, de acuerdo con ella, el posible instalarse en lo inevitable.

El desencubrimiento de lo ente como tal es en sí y simultáneamente el ocultamiento de lo ente en su totalidad. En la simultaneidad de desencubrimiento y ocultamiento reina el errar. El ocultamiento de lo oculto y el errar pertenecen a la esencia inicial de la verdad. La libertad, concebida a partir de la ex-sistencia in-sistente del Dasein, es la esencia de la verdad (en el sentido de la conformidad del re-presentar) solamente porque la propia libertad nace de la esencia inicial de la verdad, del reinar del misterio en el errar. El dejar ser a lo ente se consume en un comportarse que se mantiene abierto. El dejar ser a lo ente como tal en su totalidad sólo ocurre de modo conforme a la esencia cuando, a veces, se asume en su esencia inicial. Entonces la resolución que se abre al misterio está en el camino del errar como tal. Entonces, la pregunta por la esencia de la verdad se pregunta de modo más originario. Y, así, se desvela el fundamento de la imbricación entre la esencia de la verdad y la verdad de la esencia. La vista del misterio que se obtiene desde el errar es el preguntar en el sentido de la pregunta única: qué sea lo ente como tal en su totalidad. Este preguntar piensa la pregunta por el ser de lo ente, una pregunta que por su esencia conduce a la confusión y a la que, por lo tanto, todavía no se domina en la multiplicidad de sus sentidos. El pensar del ser, del que surge inicialmente este preguntar, se concibe desde Platón como “filosofía”, y sólo más tarde recibe el nombre de “metafísica”.

8. La cuestión de la verdad y la filosofía

En el pensar del ser, la liberación del hombre para la ex-sistencia, que fundamenta la historia, toma la palabra, una palabra que no es primordialmente la “expresión” de una opinión, sino la articulación bien guardada de la verdad de lo ente en su totalidad. Cuántos tienen oídos para esta palabra es algo que no cuenta. Pero quiénes son los que saben oír es lo que decide la posición del hombre en la historia. Ahora bien, en el mismo instante del mundo en el que tiene lugar el inicio de la filosofía comienza también el marcado y abierto dominio del sentido común (la sofística).

Dicho sentido común apela a la incuestionabilidad de eso ente abierto e interpreta toda pregunta del pensar como un ataque contra el sano sentido común del hombre y su desdichada susceptibilidad.

Pero lo que caracteriza a la filosofía, de acuerdo con la apreciación del sano sentido común, que dentro de su ámbito está plenamente legitimado, no llega a alcanzar a su esencia, la cual sólo se puede determinar a partir de la relación con la verdad originaria de lo ente como tal en su totalidad. Pero como la plena esencia de la verdad incluye también la inesencialidad y predomina por encima de todo en cuanto encubrimiento, la filosofía, en cuanto un preguntar por esta verdad, está dividida en sí misma. Su pensar es la entrega a la generosidad, que no se niega al ocultamiento de lo ente en su totalidad. Su pensar es, sobre todo, la resolución o apertura del rigor, que no acaba con el encubrimiento, pero constriñe a su esencia incólume a entrar en lo abierto del concebir y, por ende, en su propia verdad.

En el generoso rigor y la rigurosa generosidad de su dejar ser a lo ente como tal en su totalidad, la filosofía resulta ser un preguntar que no se puede atener

únicamente a lo ente, pero que tampoco puede admitir ninguna imposición exterior. Kant ya intuyó este íntimo estado de necesidad del pensar; en efecto, dice así de la filosofía: “Aquí vemos cómo la filosofía se encuentra de hecho situada en una posición insegura que debe resultar firme, independientemente de que no pueda fijarla ni apoyarla en nada, ya sea en el cielo o en la tierra. Aquí tiene que demostrar su pureza como guardiana de sus propias leyes y no como heraldo de esas otras que un sentido innato o quién sabe qué naturaleza tutelar le sugieren...”. (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, en *Werke*, Edición de la Academia IV, 425).

Con esta interpretación de la esencia de la filosofía, Kant, cuya obra introduce el último giro de la metafísica occidental, está ya avistando un ámbito que, de acuerdo con su posición metafísica fundada sobre la subjetividad, ciertamente sólo podía concebir desde esta última, como un modo de cumplir sus propias leyes. Esta visión esencial de la determinación de la filosofía es, sin embargo, suficientemente amplia como para rechazar cualquier subordinación servil de su pensar, como aquella que encuentra su expresión más impotente y desafortunada refugiándose en esa vía de escape que le da como mucho a la filosofía el valor de mera “expresión” de la “cultura” (Spengler) y de prestigioso ornato de una humanidad creativa.

Pero, en cualquier caso, la pregunta de si la filosofía efectivamente cumple su esencia, ya inicialmente decidida, en calidad de “guardiana de sus propias leyes”, o si por el contrario es ella la que es guardada y destinada a guardar por parte de la verdad de aquello de lo que sus leyes son siempre leyes, esto es algo que se decide en función del carácter inicial con que la esencia originaria de la verdad resulta esencial para las preguntas del pensar.

El intento que hemos expuesto aquí lleva la pregunta por la esencia de la verdad más allá de las fronteras de su habitual definición mediante el concepto común de esencia y contribuye a reflexionar sobre si la pregunta por la esencia de la verdad no tendría que ser a la vez y en primer lugar pregunta por la verdad de la esencia. Lo que pasa es que en el concepto de “esencia” la filosofía piensa el ser. Si se remite la interna posibilidad de la conformidad de un enunciado a la libertad ex-sistente del dejar ser, en cuanto su “fundamento”, y si, asimismo, se remite por anticipado al inicio esencial de este fundamento en el encubrimiento y el errar, obtendremos una indicación de cómo la esencia de la verdad no es la vacía “generalidad” de una universalidad “abstracta”, sino eso único que se oculta y encubre en la historia también única del desencubrimiento del “sentido” de lo que llamamos ser y que desde hace largo tiempo estamos acostumbrados a pensar como lo ente en su totalidad.

La pregunta por la esencia de la verdad surge de la pregunta por la verdad de la esencia. La pregunta por la esencia de la verdad entiende ante todo la esencia en el sentido de la pregunta por el qué-es (quidditas) o la coseidad (realitas), pero entiende la verdad como un carácter del conocimiento. La pregunta por la verdad de la esencia entiende la esencia verbalmente y, quedándose todavía dentro del representar metafísico, piensa con esta palabra el ser en cuanto esa diferencia que reina entre ser y ente. Verdad significa un cubrir que aclara y que es el rasgo fundamental del ser. La pregunta por la esencia de la verdad encuentra su respuesta en la frase que dice: la esencia de la verdad es la verdad de la esencia. Después de nuestras explicaciones es fácil observar que la frase no se limita a invertir un determinado orden de las palabras para despertar la impresión de una paradoja. El sujeto

de la frase, si es que está permitido usar todavía esta fatídica categoría gramatical, es la verdad de la esencia. El cubrir que aclara es o, mejor dicho, deja que se presente la coincidencia entre conocimiento y ente. La frase no es dialéctica. En realidad no se trata de ninguna frase en el sentido de un enunciado. La respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad es el decir de un giro dentro de la historia del ser. Y como al ser le es inherente un cubrir que aclara, el ser se manifiesta inicialmente a la luz de la sustracción encubridora. El nombre de este claro es aletheia.

La conferencia “De la esencia de la verdad” debería haber sido completada, ya desde su proyecto originario, por una segunda titulada “De la verdad de la esencia”. Esta última fracasó por motivos a los que se alude en la carta “Sobre el humanismo”.

La pregunta decisiva (*Ser y tiempo*, 1927) por el sentido del ser, es decir (S. y t., p. 151) por el ámbito del proyecto, por la apertura, o, lo que es lo mismo, por la verdad del ser y no sólo de lo ente, ha quedado expresamente sin desarrollar. Aparentemente, el pensar se mantiene dentro de la órbita de la metafísica y, sin embargo, con sus pasos decisivos que conducen desde la verdad como conformidad a la libertad ex-sistente y de ésta a la verdad como encubrimiento y errar pone en marcha una transformación en el preguntar que forma parte de la superación de la metafísica. El pensar intentado en esta lección se consume en la experiencia fundamental que nos hace ver que es sólo a partir del ser-aquí, en el que el hombre puede entrar, en donde se prepara para el hombre histórico una proximidad a la verdad del ser. Aquí, como ya ocurría en *Ser y tiempo*, no sólo abandonamos todo tipo de antropología y toda subjetividad del hombre como sujeto, y no sólo se busca la verdad del ser como fundamento de una posición histórica fundamental transformada, sino que el transcurso de la lección invita a pensar a partir de este otro fundamento (a partir del ser-aquí). La progresión del preguntar es, en sí misma, el camino de un pensar que en lugar de proporcionar representaciones y conceptos se experimenta y se pone a prueba como transformación de la relación con el ser.

Martin Buber

¿Qué es el hombre?⁸²

(SELECCIÓN)

Índice

Primera parte: Trayectoria de la investigación

Las preguntas de Kant

De Aristóteles a Kant

Hegel y Marx

Feuerbach y Nietzsche

Segunda parte: Los intentos de nuestra época

La crisis y su expresión

La doctrina de Heidegger

La doctrina de Scheler

Perspectivas

Segunda parte

Los intentos de nuestra época

I

La crisis y su expresión

Es en nuestra época cuando el problema antropológico ha llegado a su madurez, es decir, que ha sido reconocido y tratado como problema filosófico independiente. Además del desarrollo filosófico mismo, que ha conducido

⁸²Tomado de Fondo de Cultura Económica, México, 1967. El fragmento aquí presentado es el segundo de los dos capítulos que conforman la obra original, acompañado por el índice completo de la obra. (N. del compilador.)

a una penetración cada vez mayor en la problemática de la existencia humana y cuyos principales momentos acabamos de recorrer, dos factores, en múltiple conexión con ese desarrollo, han contribuido a la madurez del problema antropológico. Antes de pasar a estudiar la situación actual conviene que nos detengamos a examinar el carácter y la significación de esos factores.

El primero es, más que nada, de índole sociológica. Consiste en la disolución progresiva de las viejas formas orgánicas de la convivencia humana directa. Consideramos dentro de ese grupo aquellas comunidades que, cuantitativamente, no son lo bastante grandes como para impedir la reunión constante y la relación directa de los hombres que abarcan y que, cualitativamente, se hallan constituidas de manera que de continuo nacen o ingresan en ellas hombres que no entienden su pertenencia a las mismas como resultado de un acuerdo libre con otros sino como debida al destino y a la tradición vital. Así tenemos la familia, el gremio, la comunidad aldeana y urbana. Su disolución progresiva es el precio que tenemos que pagar por la emancipación política del hombre que tiene lugar con la Revolución francesa y por el nacimiento de la sociedad burguesa a que da origen. Pero con esto aumenta de nuevo la soledad humana. Al hombre de la época moderna que, como vimos, había perdido el sentimiento de estar hospedado en el mundo, el sentimiento de la seguridad cosmológica, las formas orgánicas de la comunidad le ofrecían un hogar en la vida, un remanso donde descansar en la unión directa con sus iguales, una seguridad sociológica que le preservaba del sentimiento de abandono total. Pero también esta seguridad se le ha ido desvaneciendo. Mientras las viejas formas orgánicas mantenían por fuera un simulacro de consistencia se iban disolviendo por dentro y cada vez resultaban más vacías de sentido y de alma. Las nuevas formas de sociedad que trataron de colocar de nuevo a la persona humana en conexión con los demás como, por ejemplo, la unión, el sindicato, el partido, han podido, sin duda, despertar pasiones colectivas capaces de "llenar", como se dice, la vida de un hombre, pero les ha sido imposible restaurar la seguridad perdida; la creciente soledad es tan sólo adormecida por el tráfigo de las ocupaciones, pero cuantas veces el hombre vuelve a su remanso, a la realidad genuina de su vida, percibe de pronto la sima de su soledad y en ella experimenta, al encararse con el fondo mismo de su existencia, toda la hondura de la problemática humana.

Podríamos caracterizar el segundo factor como propio de la historia del espíritu o, mejor, de la historia del alma. El hombre, desde hace un siglo, se halla inmerso, con mayor profundidad cada vez, en una crisis que, sin duda, guarda mucho de común con otras que nos son familiares por la historia pero que, sin embargo, resulta peculiarísima en un punto esencial. Nos referimos a la relación del hombre con las nuevas cosas y circunstancias que han surgido de su propia acción o que, indirectamente, se deben a ella. Podríamos calificar esta peculiaridad de la crisis contemporánea como el rezago del hombre tras sus obras. Es incapaz de dominar el mundo que ha creado, quien resulta más fuerte que él, y se le emancipa y enfrenta con una independencia elemental; como si hubiera olvidado la fórmula que podría conjurar el hechizo que desencadenó una vez. Nuestra época ha experimentado esta torpeza y fracaso del alma humana, sucesivamente, en tres campos diferentes. El primero ha sido el de la técnica. Las máquinas que se inventaron para servir al hombre en su tarea acabaron por adscribirle a su servicio; no eran ya, como las herramientas, una prolongación de su brazo, pues el hombre se convirtió en su mera prolongación, en un miembro periférico pegadizo y coadyuvante.

El segundo campo ha sido el de la economía. La producción, que aumentó en proporciones prodigiosas con el fin de suministrar al número creciente de hombres aquello que habían menester, no ha logrado desembocar en una coordinación racional. Parece como si la producción y empleo de los bienes se desprendiera también de los mandatos de la voluntad humana.

El tercer campo es el de la acción política. Con espanto creciente fue dándose cuenta el hombre en la primera Guerra Mundial y, ciertamente, a los dos lados de la trinchera, que se hallaba entregado a potencias inabordables que, si bien parecían guardar relación con la voluntad de los hombres, se desataban de continuo, se burlaban de todos los propósitos humanos y traían consigo la destrucción de todos. Así se encontró el hombre frente al hecho más terrible: era como el padre de unos demonios que no podía sujetar. Y la cuestión por el sentido que podía tener este equivoco poder e impotencia desembocó en la pregunta por la índole del hombre, que cobra ahora una significación nueva y terriblemente práctica.

No es ninguna casualidad sino algo lleno de sentido que los trabajos más importantes en el campo de la antropología filosófica surgieran en los diez primeros años que siguieron a la primera Guerra Mundial y tampoco me parece un mero azar que el hombre en cuya escuela y con cuyo método se han llevado a cabo en nuestra época los intentos más señalados en el sentido de una antropología filosófica independiente, fuera un judío de formación alemana, Edmund Husserl, hijo de un pueblo que experimentó en la forma más grave y fatal la acción del primero de los factores aludidos, la disolución progresiva de las viejas formas orgánicas de la convivencia humana, y pupilo también y supuesto hijo adoptivo de otro pueblo que conoció en la forma más grave y fatal la acción del segundo de los factores, el rezago del hombre tras sus obras.

Husserl, el creador del método fenomenológico, con el que se han llevado a cabo los dos intentos de antropología filosófica de que voy a ocuparme, el de Martin Heidegger y el de Max Scheler, nunca se ocupó él mismo del problema antropológico en cuanto tal. Pero en su último e inacabado trabajo, en el que trata de la crisis de las ciencias europeas, nos ofrece en sólo tres proposiciones unas contribuciones al problema que a mí, teniendo en cuenta el hombre que las ha expresado y el momento en que lo hizo, me parecen lo bastante importantes para que las exponamos y examinemos su parte de verdad antes de adentrarnos en la explicación y crítica de la antropología filosófica.

La primera de estas tres proposiciones nos dice que el fenómeno histórico más grande es la humanidad que pugna por su propia comprensión. Con esto quiere dar a entender Husserl que todos esos sucesos preñados de consecuencias que, como suele decirse, han cambiado una y otra vez la faz de la tierra y de que están llenos los libros de Historia, son menos importantes que aquellos empeños renovados del espíritu humano, que operan en silencio y que los historiadores apenas si los señalan, por comprender más y más el secreto del ser humano. Husserl califica estos esfuerzos de pugna, dándonos a entender así que el espíritu humano tropieza en esa faena con grandes obstáculos, con grandes resistencias que provienen del material problemático en cuya comprensión se empeña, es decir, su propio ser, y que se ve obligado a entablar una lucha con ese material que dura desde que existe la historia y cuyo relato representa, precisamente, la Historia del más grande de los fenómenos históricos.

De esta suerte nos confirma Husserl la significación que, en el devenir del hombre, corresponde a la trayectoria histórica que ha seguido la antropología filosófica, el camino que la ha conducido de pregunta a pregunta, camino del que ya hemos señalado algunos jalones.

La segunda proposición reza: “Si el hombre se convierte en problema ‘metafísico’, en problema filosófico específico, es que se halla en cuestión como ser racional”. Esta proposición, a la que Husserl concede un valor especial, es verdadera o se hace verdadera si con ella se quiere dar a entender que es menester poner en cuestión la relación en el hombre de la “razón” con la sinrazón. Con otras palabras: no se trata de considerar la razón como lo específicamente humano y, por el contrario, lo que en el hombre no es racional, como lo no específico, lo que comparte con seres no humanos, lo “natural” en él, como se ha intentado siempre, particularmente a partir de Descartes. Antes bien, tocamos el fondo del problema antropológico cuando reconocemos lo que en el hombre no es racional como también específicamente humano. El hombre no es un centauro sino íntegramente hombre. Sólo se le puede comprender si se sabe, por una parte, que en todo lo humano, también en el pensamientos hay algo que forma parte de la naturaleza general del ser vivo y hay que comprenderlo partiendo de ella; pero, por otra, tampoco hay que olvidar que nada humano hay que pertenezca por completo a la naturaleza general del ser vivo y que pueda ser comprendido únicamente partiendo de ella. Ni siquiera el hambre del hombre es el hambre de un animal. Hay que comprender la razón humana en conexión siempre con lo que en el hombre no es racional. El problema de la antropología filosófica es el problema de una totalidad específica y de su conexión específica. Así lo ha visto también la escuela de Husserl, que, por otra parte, el mismo Husserl no quería reconocer como suya en puntos decisivos.

La tercera proposición reza: “la hombría consiste, esencialmente, en un ser hombre en entidades humanas vinculadas generativa y socialmente”. Esta proposición contradice por completo todo el trabajo antropológico de la escuela fenomenológica, tanto el de Scheler que, a pesar de ser un sociólogo, apenas si en sus consideraciones antropológicas ha tenido en cuenta las conexiones sociales del hombre, como el de Heidegger, quien no obstante haber reconocido que estas conexiones ofrecen un carácter primario, las ha tratado, en el fondo, como si fueran el gran obstáculo con que tropieza la persona humana para llegar a su propio yo. En esta proposición Husserl nos dice que no es posible encontrar la esencia del hombre en los individuos aislados, porque la unión de la persona humana con su genealogía y con su sociedad es esencial y, por lo tanto, debemos conocer la naturaleza de esta vinculación si queremos llegar a conocer la índole esencial del hombre. Con esto se afirma que una antropología individualista tiene por objeto al hombre en estado de aislamiento, es decir, en un estado que no corresponde a su esencia; o también que, si considera al hombre en situación de vinculación, entiende que los efectos de ésta menoscaban su esencia genuina y, por consiguiente, no se refiere a esa vinculación fundamental de que habla la proposición husserliana.

Antes de embarcarme en la exposición de la antropología fenomenológica tengo que demorarme un poco con el hombre a quien se debe, en gran parte, el carácter individualista de aquélla: Kierkegaard. Su influencia en este sentido ofrece un carácter especial. Los pensadores fenomenólogos de los que voy a ocuparme, especialmente Heidegger, han adoptado, sin duda, la manera de pensar de Kierkegaard, pero después de excluir su supuesto

fundamental, sin el cual las ideas de Kierkegaard, en especial las que atañen a la relación entre verdad y existencia, cambian no sólo de matiz sino de sentido. Y, como veremos, no sólo han prescindido de lo que hay de teológico en ese supuesto, sino también de lo antropológico, y de tal suerte que el carácter y la acción del pensamiento existencial que representa Kierkegaard cambia verdaderamente de signo.

En la primera mitad del siglo XIX Kierkegaard, aislado y solitario, ha comparado la vida de la cristiandad con su pregonada fe. No era ningún reformador y repitió siempre que no poseía “credencial” alguna que le viniera de arriba, no era más que un pensador cristiano, pero, eso sí, el que con mayor vehemencia llamó la atención sobre el hecho de que el pensamiento no puede legitimarse a sí mismo sino que esta corroboradora legitimación le viene siempre desde la existencia del hombre que piensa. Pero no es el pensamiento lo que más le interesa ya que, para él, no pasa de ser una versión conceptual de la fe, mala o buena según las circunstancias. Por lo que respecta a la fe, subrayó ahincadamente que sólo era fe auténtica la que estaba basada en la existencia del creyente y garantizada por ella.

La crítica que Kierkegaard hace del cristianismo en uso es una crítica interna; es decir, no mide, como Nietzsche, el cristianismo con el rasero de un supuesto valor superior, para así aprobarlo o condenarlo; para él no existe valor superior al cristianismo ni, en el fondo, ningún otro valor; compara, sí, el sedicente cristianismo vivido por los cristianos con el cristianismo real, el que pretenden crear y pregonan, y rechaza toda esta aparente vida cristiana junto con su fe falsa, pues que no llega a cobrar realidad, y también su prédica, pues que se ha convertido en mentira por sus aires de satisfacción. Kierkegaard no reconoce fe alguna que no comprometa. El presunto hombre religioso que piensa con tan gran entusiasmo en el objeto de su fe y habla de él incansablemente, y también aquel que expresa lo que entiende ser su fe en actos de culto y en ceremonias no pasan de imaginarse que creen si realmente sus vidas no han sido transformadas medularmente, si la presencia de aquello en que creen no determina la actitud esencial del hombre religioso desde la soledad más recóndita hasta la acción pública.

La fe es una relación viva con lo creído, una relación viva que abraza la vida entera o, de lo contrario, es irreal. Claro que esto no puede querer decir que la relación del hombre con el objeto de su fe haya sido instituida o puede ser instituida por el hombre. Por esencia, esta relación es —según la piensa Kierkegaard y, en general, todo pensador religioso—, primordialmente, una relación óptica, es decir, que no sólo afecta a la subjetividad y a la vida del hombre, sino a un ser objetivo, y, en segundo lugar, una relación que, como toda relación objetiva, ofrece dos lados de los que no podemos conocer más que uno, el del hombre. Pero tal relación puede ser influida por el hombre por lo menos según este lado suyo; esto es, que en algún grado, no mensurable por nosotros, depende de él la realización, en su subjetividad y en su vida, de ese lado humano de la relación y la intensidad de la misma. Surge ahora la pregunta preñada de destino: si la subjetividad de este hombre opera en su vida y en qué medida, en otras palabras, si su fe se convierte en sustancia y forma de la vida vivida por él, y en qué medida.

Es una cuestión preñada de destino porque no se trata de una relación establecida por el hombre sino de una relación mediante la cual se establece al hombre; porque de lo que se trata es de “encarnar” esta relación, que constituye al ser humano y le presta su sentido, y no de contentarse con reflejarla nada más en la subjetividad de la contemplación religiosa y del

sentimiento religioso, pues es menester que tome cuerpo en la totalidad de la vida humana. Este afán por la realización y encarnación de la fe lo designa Kierkegaard como afán existencial, porque no otra cosa es la existencia sino el tránsito de la posibilidad en espíritu a la realidad en la integridad de la persona. Por razón de esta cuestión convierte Kierkegaard en objetos del pensar metafísico las etapas y estados de la existencia misma, la culpa, la angustia, la desesperación, la visión de la propia muerte y la visión de la salvación. Los sustrae al estudio puramente psicológico, para el que no son más que procesos indiferentes dentro del curso anímico, y reconoce en ellos otros tantos miembros de un proceso de la existencia en relación óptica con lo Absoluto, otros tantos elementos de un existir “delante de Dios”.

Por primera vez en la historia del pensamiento la metafísica aborda con una fuerza y consecuencia, desconocidas, lo concreto del hombre vivo. Le fue posible esto porque consideró al hombre concreto no como ser aislado sino en la problemática de su relación con lo Absoluto. No es el yo absoluto del idealismo alemán quien se convierte en objeto del pensar filosófico, ese yo que se crea un mundo mientras lo piensa, sino la persona humana real, pero en la conexión de la relación óptica que la vincula a lo Absoluto. Esta relación es, para Kierkegaard, una relación recíproca real de persona a persona, es decir, que también lo Absoluto entra en esta relación como persona.

Su antropología resulta, por consiguiente, una antropología teológica. Pero ha hecho posible, sin embargo, la aparición de la antropología filosófica de nuestra época. La cual, para alcanzar su cimiento filosófico, tenía que renunciar al supuesto teológico. El problema era si lograría realizar esta faena sin perder, al mismo tiempo, el supuesto metafísico de la unión del hombre concreto con lo Absoluto. Y ya veremos como no lo ha logrado.

II La doctrina de Heidegger

Cuando nos ocupamos de la interpretación que hizo Heidegger de las cuatro preguntas kantianas, vimos que ese filósofo trataba de establecer como fundamento de la metafísica, no la antropología filosófica, sino la “ontología fundamental”, es decir, la teoría de la Existencia como tal. Entiende por Existencia un ente que posee una relación con su propio ser y una comprensión de este ser. Sólo el hombre es un ente que cumple con estas condiciones. Pero la ontología fundamental no tiene que ver con el hombre en su diversidad y complejidad concretas, sino, únicamente, con la Existencia en sí misma, que se manifiesta en aquél. Todo lo que de la vida humana concreta incorpora Heidegger a su estudio le interesa en tanto que en ella se manifiestan las actitudes o modos de comportamiento de la Existencia misma, tanto la actitud por la que se vuelve hacia sí y se convierte en “él mismo” (Selbst) como la actitud mediante la cual descuida de volver hacia sí y no llega, por consiguiente, a ser “él mismo”.

Aunque Heidegger no entiende ni quiere que se entienda su filosofía como una antropología filosófica, como se ocupa en forma filosófica de lo concreto de la vida humana, esto es, de lo que constituye el objeto de la antropología filosófica, no nos queda otro remedio que examinar aquella filosofía en cuanto a la autenticidad y justeza de su contenido antropológico, y, yendo contra su propósito declarado, habremos de someterla a crítica por representar una contribución a la solución de la cuestión antropológica.

Ya ante el punto de partida mismo de Heidegger tenemos que preguntarnos si se halla justificado antropológicamente ese desgajar la Existencia de la vida humana real, es decir, si las proposiciones que se enuncian sobre la Existencia así apartada, podrán ser consideradas como proposiciones filosóficas sobre el hombre efectivo, y si no ocurrirá que la “pureza química” de este concepto de la Existencia hace imposible la confrontación de la teoría con la realidad a que se refiere; prueba que tiene que afrontar toda filosofía y también toda metafísica.

La Existencia real, o sea el hombre real en su actitud hacia su propio ser, sólo puede ser aprehendida en conexión con la naturaleza del ser al que su actitud se dirige. Para aclarar lo que acabamos de decir voy a referirme a uno de los capítulos más atrevidos y profundos del libró de Heidegger, el que se ocupa de la relación del hombre con su muerte. Todo es aquí perspectiva, lo que importa es el modo como el hombre mira a su fin, si tendrá ánimo para anticipar el ser entero de la Existencia, que no se revela hasta la muerte. Pero sólo si se habla del comportamiento del hombre con su ser, de la actitud hacia sí mismo, se puede limitar la muerte al punto final; mas si nos referimos al ser objetivo, entonces la muerte se halla presente en el momento actual como una fuerza que pugna con la fuerza de la vida; la situación de momento en esta lucha determina toda la índole del hombre como Existencia, esto es, como comprensión del ser con vistas a la muerte, del hombre como ser que comienza a morir cuando comienza a vivir y que no puede tener la vida sin el morir ni la fuerza que le mantiene sin la fuerza que le destruye y disuelve.

Heidegger toma de la realidad de la vida humana ciertas categorías que reconocen su origen y ejercen su jurisdicción en la relación del individuo con lo que no es él mismo y las aplica a la Existencia en sentido estricto, es decir, a ese comportamiento o actitud del individuo con su propio ser. Y no lo hace con el propósito de ampliar su jurisdicción sino que, según Heidegger, es en el campo de la relación del individuo consigo mismo donde habrá de revelárenos la significación, la hondura y la seriedad verdaderas de estas categorías.

Sin embargo, lo que nosotros llegamos a experimentar es, por una parte, el refinamiento, la diferenciación y sublimación de esas categorías, y, por otra, su despotenciación, su desvitalización. Las modificadas categorías de Heidegger nos dan acceso a una maravillosa circunscripción parcial de la vida, no a un trozo de la vida íntegra, tal como es vivida de hecho, una circunscripción parcial que mantiene su independencia, su carácter autónomo y sus leyes propias porque se diría que hemos establecido un corto circuito dentro del sistema circulatorio del organismo y nos hemos puesto a contemplar qué es lo que pasa en él.

Entramos en un extraño aposento del espíritu pero tenemos la sensación de que el suelo que pisamos se nos convierte en un tablero sobre el que se verifica algo parecido a un misterioso juego de ajedrez de cuyas reglas nos vamos enterando a medida que avanzamos, reglas profundas sobre las que tendremos que pensar y repensar, pero que han surgido porque ha habido antes una decisión de jugar un juego tan espiritual y de jugarlo de esta suerte. También tenemos la sensación de que semejante juego no obedece a un capricho del jugador sino que representa para él una necesidad tal que es su sino.

Para aclarar voy a escoger el concepto de culpa (Schuld). Heidegger, que siempre arranca de la “cotidianidad” (de la que ya nos ocuparemos), parte

en este caso de la situación que le ofrece el idioma alemán, en el que se dice que alguien le debe a otro (*schuldig ist*), y luego de la situación en que alguien debe responder de algo (*an etwas schuld ist*), y pasa de aquí a considerar la situación en que alguien se hace culpable respecto a otro (*schuldig wird*), esto es, que causa una deficiencia en la existencia de otro. Pero también en este caso tenemos un estar en deuda o culpa (*Verschuldung*) y no ser culpable genuino y original de donde surge y que lo hace posible. El ser culpable genuino consiste, según Heidegger, en que la Existencia misma es culpable. La Existencia es culpable —deficiente, deudora— en el fondo de su ser. Y, ciertamente, la Existencia es culpable, debe, porque no se logra, no cumple consigo misma, porque permanece estancada en eso que llamamos lo “general humano”, el “Se” (*das Man*), y no trae a ser al yo genuino, el “mismo” del hombre (uno mismo). En esta situación se oye la voz de la conciencia. ¿Quién llama? La Existencia misma es la que llama. “La Existencia se llama a sí misma en la conciencia”. La Existencia, que no ha llegado a ser “ella misma” por deficiencia —deuda, culpa— de la Existencia, se llama a sí misma, da voces para que recuerde al “mismo”, para que se libere para poder llegar a ser “uno mismo” pasando de la “inautenticidad” a “la autenticidad” de la Existencia.

Tiene razón Heidegger al decir que para comprender cualquier relación de culpa hay que acudir a una culpabilidad primordial. Tiene razón al decir que somos capaces de descubrir la culpabilidad primordial. Pero no lo podremos hacer si aislamos una parte de la vida, aquella en que la existencia se comporta consigo misma con su propio ser sino, por el contrario, percatándonos íntimamente de la vida entera sin reducción alguna, de la vida en que el individuo se comporta, esencialmente, respecto a otras cosas que no son él mismo.

La vida no se despliega precisamente cuando yo juego conmigo mismo este misterioso juego de ajedrez, sino cuando me encuentro colocado en la presencia de un ser con el que no he concertado ninguna regla de juego y con el que tampoco se podría concertar. La presencia del ser, ante el que estoy colocado, cambia su figura, su apariencia, su revelación, es diferente que yo, a menudo espantosamente diferente, y distinto a como me lo había figurado, a menudo espantosamente distinto. Si salgo a su paso, si acudo a él, si me encaro con él, realmente, esto es, con la verdad de todo mi ser, entonces y sólo entonces estoy yo “auténticamente” ahí; estoy ahí si realmente estoy ahí y la localización del “ahí” dependerá, en cada caso, menos de mí que de esa presencia del ser que cambia su figura y manifestación.

Cuando no me hallo realmente ahí soy culpable. Si al llamamiento que me hace el ser presente: “¿Dónde estás?”, respondo: “Aquí estoy”, pero no estoy de verdad ahí, es decir, que no estoy con la verdad de todo mi ser, entonces soy culpable. La culpabilidad primordial es ese quedarse-uno-en-sí. Si una figura y manifestación del ser presente pasa por delante de mí y yo no estaba en verdad ahí, entonces, desde la lejanía donde se esfuma me llega un segundo llamamiento, tan callado y recóndito que parece provenir de mí mismo: “¿Dónde estabas?”. Ésta es la voz de la conciencia. No es mi Existencia la que me llama sino el ser, que no soy yo, es quien me llama. Pero ya no puedo responder sino a la figura próxima; la que habló ya no es alcanzable. (Esta figura próxima puede ser, a veces, el mismo hombre, pero en una manifestación distinta, ulterior, cambiada.)

Hemos visto cómo en la historia del espíritu humano el hombre vuelve de continuo a verse en soledad, es decir, que se encuentra solo frente a un

mundo que se ha hecho extraño e inquietante y no puede salir al paso, no puede enfrentarse realmente con las figuras mundanas del ser presente. Este hombre, tal como se nos presenta en Agustín, Pascal y Kierkegaard, busca una figura del ser no incardinada en el mundo, una figura divina del ser con la que él, en su soledad, puede entrar en tratos; extiende sus brazos, a través del mundo, en pos de esta figura. Pero también hemos visto que, de una época de soledad a otra, hay una trayectoria, es decir, que cada vez la soledad es más gélida, más rigurosa y salvarse de ella más difícil cada vez. Por fin, el hombre llega a una situación donde ya no le es posible extender, en su soledad, los brazos en busca de una figura divina. Esta experiencia se halla al fondo de la frase de Nietzsche: "Dios ha muerto". A lo que parece, no le queda al solitario más remedio que buscar el trato íntimo consigo mismo. Ésta es la situación que sirve de base a la filosofía de Heidegger.

Pero de este modo, en lugar de la cuestión antropológica se descubre una vez más la del hombre que se encuentra en soledad y en lugar de la cuestión que pregunta por la esencia del hombre y por su relación con el ser del ente, se plantea otra cuestión: ésta que Heidegger califica de ontológico-fundamental, la cuestión de la Existencia humana en su relación con el ser propio.

Sin embargo, es un hecho inconmovible que si podemos extender nuestras manos en pos de nuestra imagen o de nuestra reflexión en un espejo, no así en pos de nuestro propio yo real. La teoría de Heidegger es importante como exposición de las relaciones entre diferentes esencias abstraídas de la vida humana, pero no es válida para la vida humana y para su comprensión antropológica, aunque para ello nos ofrezca preciosas indicaciones.

La vida humana posee un sentido absoluto porque trasciende de hecho su propia condicionalidad, es decir, que considera al hombre con quien se enfrenta, y con el que puede entrar en una relación real de ser a ser, como no menos real que él mismo, y lo toma no menos en serio que se toma a sí mismo. La vida humana toca con lo Absoluto gracias a su carácter dialógico, pues a despecho de su singularidad, nunca el hombre, aunque se sumerja en su propio fondo, puede encontrar un ser que descansa del todo en sí mismo y, de este modo, le haría rozar con lo Absoluto; el hombre no puede hacerse enteramente hombre mediante su relación consigo mismo sino gracias a su relación con otro "mismo" (*Selbst*). Ya puede ser éste tan limitado y condicionado como él; en la convivencia se experimenta lo ilimitado y lo incondicionado.

Heidegger no sólo se desvía de la relación con un Incondicionado divino sino también de esa otra relación en la que un hombre experimenta incondicionalmente a otro que no es él y experimenta así lo Incondicionado. La Existencia de Heidegger es una Existencia monológica. Y ya puede el monólogo disfrazarse ingeniosamente de diálogo durante cierto tiempo, y una inédita capa tras otra del ser humano puede responder al llamamiento interior en forma que el hombre vaya de descubrimiento en descubrimiento y presuma estar experimentando, realmente, un "llamar" y un "oír"; ya le llegará la hora de la soledad descarnada, última, en la que la mudez del ser es invencible y las categorías ontológicas ya no se pueden aplicar a la realidad.

Cuando el hombre reducido a soledad no puede ya decir "Tú" al conocido Dios "muerto", lo que importa es que pueda dirigirse, todavía, al desconocido Dios vivo diciendo "tú", con toda su alma, a un hombre vivo conocido. Si ya no es capaz de esto, todavía le queda, sin, duda, la ilusión sublime que

le ofrece el pensamiento desvinculado, la de ser “él mismo” cerrado en sí, pero como hombre está perdido.

El hombre con Existencia “auténtica”, en el sentido de Heidegger, el hombre que es “él mismo”, que, según Heidegger, constituye el fin de la vida, no es ya el hombre que vive realmente con el hombre sino el hombre que ya no puede vivir con el hombre, el hombre que sólo puede llevar una vida real en trato consigo mismo. Pero esto ya no es más que una apariencia de la vida real, un juego exaltado y tétrico del espíritu. Este hombre de hoy, este juego de hoy, han encontrado su expresión en la filosofía de Heidegger. Heidegger aísla el campo donde el hombre se relaciona consigo mismo de la totalidad de la vida, convirtiendo en absoluta, de este modo, la situación, condicionada por el tiempo, del hombre en soledad radical, pretendiendo fijar así la esencia de la humana existencia según las inspiraciones de una hora de pesadilla.

Parece contradecir a esto el que Heidegger nos diga que el ser del hombre, según su esencia, es un ser en el mundo, en un mundo en el que el hombre no está únicamente rodeado de cosas, que son sus “instrumentos”, es decir, que él utiliza y aplica para “procurarse” lo que tenga que procurarse, sino que también está rodeado de hombres, con los cuales él es en el mundo. Estos hombres no son, como las cosas, mero ser sino Existencias, como él mismo, es decir, un ser que se halla en relación consigo mismo y se sabe a sí mismo. Son para él, no objeto de “procuración”, sino de “solicitud” y lo son por esencia, existencialmente, aun en los casos en que pasa por delante de ellos sin mayor preocupación, cuando no le importan y hasta cuando los trata con falta absoluta de contemplaciones. Por su esencia, son, además, objeto de su comprensión, ya que sólo mediante la comprensión de otros es posible el conocimiento. Así ocurre en la cotidianidad, que es de donde arranca Heidegger en una forma muy importante para él. Pero también en el nivel más alto, que Heidegger denomina el yo auténtico, el verdadero “uno mismo”, o la resolución, mejor, la resolución para sí mismo, subraya Heidegger que no desgaja a la Existencia de su mundo, que no la aísla convirtiéndola en un yo que se cierne libremente. “La resolución, nos dice, lleva al yo hacia el ser, objeto de su procuración, entre los instrumentos y lo conduce a ser solícito con los demás”. Y también: “Del genuino ser uno mismo (Selbstsein) de la resolución surge el genuino ser con los demás”.

Parece, pues, que Heidegger reconociera como esencial la relación con los demás. Pero, en verdad, no es así. Porque la relación de “solicitud”, que es la que tiene presente, no puede ser, como tal, ninguna relación esencial, puesto que no coloca la esencia de un hombre en relación directa con la de otro sino, únicamente, la ayuda solícita de uno con la deficiencia del otro, menesteroso de ayuda. Una relación semejante podría participar de esencialidad si representara el efecto de algo en sí esencial, como ocurre entre la madre y el niño; claro que puede conducir al nacimiento de una relación esencial, pues entre el solícito y el objeto de su solicitud puede surgir una amistad o un amor genuinos. En el mundo la solicitud no surge, esencialmente del mero ser con los otros, a que alude Heidegger, sino de relaciones esenciales, directas, enterizas, de hombre a hombre, ya se trate de aquellas relaciones fundadas objetivamente en la consanguinidad, ya de aquellas que proceden de la elección y pueden adoptar formas objetivas, institucionales o, como en el caso de la amistad, se sustraen a toda forma institucional pero se hallan, sin embargo, en contacto con lo hondo de la existencia.

De estas relaciones directas, que operan en la estructura de la sustancia de la vida, surge subsidiariamente el elemento de la solicitud, que luego se extiende, en formas únicamente objetivas e institucionales, fuera de las relaciones esenciales. Lo primordial, por lo tanto, en la existencia del hombre con el hombre no es la solicitud sino la relación esencial. Y no otra cosa ocurre si prescindimos del problema del origen y llevamos a cabo un puro análisis de la Existencia. En la mera solicitud del hombre, aunque se halle movido por la más fuerte compasión, permanece esencialmente encerrado en sí; se inclina, obrando, ayudando, hacía el otro, pero no por ello se rompen los límites de su propio ser; no abre al otro su "mismidad" sino que le presta su ayuda; tampoco espera en realidad ninguna reciprocidad, apenas si la desea, se mete, como si dijéramos, con el otro, pero no quiere que el otro se meta con él.

Mediante la relación esencial, por el contrario, se quebrantan de hecho los límites del ser individual y surge un nuevo fenómeno que sólo así puede surgir: un franqueamiento de ser a ser, que no permanece siempre al mismo nivel sino que alcanza su realidad máxima en forma que diríamos puntiguda, pero que, sin embargo, puede cobrar forma en la continuidad de la vida, una presencialización del otro no en la mera representación, ni tampoco en el mero sentimiento, sino en lo hondo de la sustancia, de suerte que, en lo recóndito del propio ser, se experimenta lo recóndito del otro ser; una coparticipación de hecho, no meramente psíquica sino óptica.

Cierto que se trata de algo que el hombre en el transcurso de su vida experimenta sólo por una especie de gracia, y muchos dirán que no tienen noticia de tal cosa; pero, aun cuando no se experimente, se da como principio constitutivo en la Existencia, porque su falta, con o sin conciencia de ella, determina esencialmente el género y la índole de la Existencia. Ciertamente también que a muchos se les ofrece en el curso de su vida una posibilidad con la que no cumplen existencialmente; tienen relaciones que no las convierten en realidad, es decir, no se franquean en ellas; disipan un material precioso, insustituible, que ya no podrán lograr de nuevo; viven sin vivir su vida. Pero también en este caso el incumplimiento irrumpe en la Existencia y la penetra en su capa más profunda. La "cotidianidad", en su parte obvia, apenas perceptible, pero accesible siempre al análisis existencial, se halla entreverada de lo "no cotidiano".

Pero ya hemos visto que, según Heidegger, el hombre, aun en la etapa más alta de ser "él mismo", no pasa más allá de un "ser solícito con los demás". La etapa que el hombre de Heidegger puede alcanzar es, precisamente, la del yo libre que, como subraya Heidegger, no se aparta del mundo sino que ahora es cuando está maduro y resuelto a llevar una existencia justa en el mundo. Pero esta existencia madura y resuelta en el mundo no conoce la relación esencial. Quizá nos contestaría Heidegger que aun para el amor y la amistad sólo el yo que se ha hecho libre es realmente capaz. Pero como el ser "uno mismo" es aquí algo último, esto es, lo último adonde puede llegar la Existencia, no hay aquí posibilidad alguna para que podamos entender el amor y la amistad como relación esencial.

El yo hecho libre, él mismo, no vuelve las espaldas al mundo, pues su resolución comprende la de ser realmente en el mundo, de obrar en él, de actuar sobre él, pero comprende la creencia de que en este ser con el mundo se pudieran romper los límites del yo, y ni siquiera supone el deseo de que así ocurra. La Existencia culmina en el "ser uno mismo"; no existe para Heidegger ningún otro camino óptico por encima de éste. En la filosofía de

Heidegger nada ha penetrado de aquello sobre lo que Feuerbach llamó la atención: que el hombre individual no lleva en sí la esencia del hombre, que la esencia del hombre se halla en la unidad del hombre con el hombre. Con Heidegger, el hombre individual lleva en sí la esencia del hombre y la trae a existencia cuando se convierte en un “resuelto” “él mismo”. El “mismo” de Heidegger es un sistema cerrado.

“Cada quien, ha dicho Kierkegaard, sólo con mucho cuidado deberá entrar en tratos con los ‘demás’ y deberá hablar, esencialmente, sólo con Dios y consigo mismo”. Este “deberá” lo dijo pensando en la meta y tarea que propone al hombre: que llegue a ser “singular”. Al parecer, Heidegger propone al hombre la misma meta. Pero en Kierkegaard este hacerse “singular” no es más que el supuesto para entrar en relación con Dios: sólo después de haberse hecho “singular” puede el hombre entrar en esta relación.

El solitario de Kierkegaard es un sistema abierto, aunque sólo se abra a Dios. Heidegger no conoce semejante relación, y como tampoco conoce ninguna otra relación esencial, el llegar a “ser uno mismo” significa en él algo totalmente diferente que en Kierkegaard hacerse “singular”. El hombre de Kierkegaard se hace “singular” para entrar en relación con lo Absoluto; el hombre de Heidegger se hace “él mismo”, y no por algo, puesto que no puede sobrepasar sus límites: su participación en lo Absoluto, si es que existe para él, consiste en sus límites y en nada más. Heidegger habla de que el hombre se resuelve para ser “él mismo”, pero este “mismo”, para lo cual se resuelve, es, por esencia, cerrado.

La frase de Kierkegaard: “Cada cual debe hablar esencialmente sólo consigo mismo”, aparece modificada. Pero también el “debe” queda eliminado en el fondo. Lo que quiere decir es: cada quien, sólo consigo mismo puede hablar esencialmente; lo que hable con los demás, no puede ser esencial, es decir, que la palabra no puede trascender la esencia de cada uno y colocarla en otra esencia, una que surge precisamente entre los seres y en mitad de su relación esencial entre sí. Ciertamente que el hombre de Heidegger se halla remitido a ser-en-el-mundo y a la vida comprensiva y solícita con los otros; pero en todo lo esencial de la existencia, siempre que la Existencia se hace esencial, está solo. La preocupación y la angustia del hombre eran, en Kierkegaard, esencialmente preocupación por la relación con Dios y angustia por la falta de ella; en Heidegger la preocupación es, esencialmente, preocupación por llegar a ser “uno mismo” y la angustia, la de no alcanzar este logro. El hombre de Kierkegaard se halla con su preocupación y su angustia “solo delante de Dios”, el hombre de Heidegger se halla, con su preocupación y su angustia, ante sí mismo, sólo ante sí mismo, y como en realidad de verdad no es posible mantenerse solo ante sí, se halla con su preocupación y su angustia delante de la nada.

El hombre de Kierkegaard tiene que renunciar a la relación esencial con otro para llegar a ser “singular” y entrar así en la relación del que es “singular” con lo Absoluto, y el mismo Kierkegaard renunció a la relación esencial a la que podía renunciar. Es lo que constituye el gran tema de sus obras y de sus diarios; el hombre de Heidegger no dispone de ninguna relación esencial a la que podría renunciar. En el mundo de Kierkegaard hay un “tú” dirigido a otros hombres, que es pronunciado con toda el alma, con todo el ser, si bien para decir a esos hombres de una manera directa (como lo hizo Kierkegaard con su novia mucho tiempo después de romper el compromiso) o indirecta (como lo hace muchas veces en sus libros) por qué se ha renunciado a la relación esencial con ellos; en el mundo de Heidegger no

existe semejante “tú”, un “tú” verdadero que habla de ser a ser, con toda el alma. A los hombres con los que no se tiene más relación que la mera solicitud, no se les habla realmente de tú.

La “resolución” de la Existencia para llegar a ser “ella misma”, representa en verdad su abroquelamiento definitivo —aunque se presente en formas humanas— frente a toda unión genuina con los demás y con lo otro. Esto lo vemos con mayor claridad si pasamos de la relación de la persona con individuos a su relación con la generalidad anónima, ésa que Heidegger personaliza llamándola *das Man* (el “Se”). También en esto le ha precedido Kierkegaard con su concepto de “multitud”. La multitud en medio de la cual se encuentra el hombre cuando quiere ahondar en sí mismo, es decir, lo general, impersonal, sin rostro ni figura, lo término medio y nivelador, en fin, la multitud, que, según Kierkegaard, es la no-verdad. Por el contrario, el hombre que escapa de ella, que se sustrae a su influencia y se convierte en “singular”, es, como tal “singular”, la verdad. Porque, según Kierkegaard, no hay ninguna otra posibilidad para que el hombre se convierta en verdad humana, esto es, en verdad condicionada, que la de abordar la verdad absoluta o divina adentrándose en una relación decisiva con ella; pero esto sólo lo puede hacer siendo “singular”, cuando se ha convertido en un ser personal con responsabilidad propia completamente independiente. Y uno se hace “singular” sustrayéndose a la multitud, que arrebatara la responsabilidad personal o por lo menos la enerva.

Heidegger recoge el concepto de Kierkegaard y lo trabaja de la manera más sutil. Pero el llegar a ser “singular” o, como él dice, llegar a ser “uno mismo” ha perdido para él la finalidad de entrar en relación con la verdad divina y convertirse así en verdad humana. La hazaña vital del hombre que consiste en libertarse de la multitud, mantiene en Heidegger su carácter central pero pierde su sentido, que consiste en conducir al hombre más allá de sí mismo.

Casi con las mismas palabras de Kierkegaard dice Heidegger que *das Man* (el “Se”) le arrebatara en cada momento a la Existencia su responsabilidad. En lugar de hallarse recogida en sí misma, la existencia del ser humano se dispersa en el “Se”. Tiene que encontrarse a sí misma. El poder del *das Man* actúa en forma que la Existencia se vacía por completo en él. La Existencia que sigue al *das Man* lleva a cabo una huida ante sí misma, ante su “poder ser ella misma”, defrauda a su propia existencia. Únicamente la Existencia que se “rescata” de su disipación (por lo demás, una idea gnóstica con la que los gnósticos daban a entender la recolección y salvación del alma perdida en el mundo) en el *das Man* llega a ser “ella misma”.

Hemos visto que Heidegger considera la etapa suprema no como aislamiento sino como resolución para ser-con-los-otros; también hemos visto que esta resolución no hace sino corroborar la relación de solicitud en un plano superior, pero no conoce ninguna relación esencial con los demás, ningún yo-tú con ellos que rompiera con los límites de “uno mismo”. De todos modos, en la relación entre persona y persona se afirma también una relación que afecta a ese “mismo” liberado, la de solicitud, pero falta por completo la referencia correspondiente a la relación con la pluralidad impersonal de los hombres. El *das Man* y todo lo que le corresponde, la “charla”, la “curiosidad” y el “equivoco” que allí reinan y de los que participa el hombre caído en sus dominios, todo esto es puramente negativo, destructor de la “mismidad”, y nada positivo ocupa su lugar; la generalidad anónima es rechazada como tal, pero no hay nada que la sustituya.

Lo que Heidegger dice sobre el *das Man* y la relación de la Existencia con él, es, en lo esencial, justo. También es justo que la Existencia tiene que desprenderse del *das Man* para llegar a ser “ella misma”. Pero viene después algo sin cuya presencia lo que en sí es justo se convierte en lo contrario.

Hemos visto que Heidegger seculariza el “singular” de Kierkegaard, es decir, que corta la relación con lo Absoluto, que es “para” quien se hace uno el hombre de Kierkegaard, y que tampoco coloca en lugar de éste “para” ningún otro “para” mundano, humano. Con esto pasa de largo ante el hecho decisivo de que ese hombre que se ha hecho “uno”, “él mismo”, persona real, es el que puede tener una relación esencial completa con otro yo, una relación esencial que no se halla por debajo de la problemática de la relación de hombre a hombre, sino por encima de ella, puesto que abarca, sostiene y supera esta problemática.

La gran relación se da únicamente entre personas reales. Puede ser tan fuerte como la muerte, porque es más fuerte que la soledad, porque rompe con los límites de la soledad superior, vence su ley férrea y coloca el puente que, por encima del abismo de la angustia cósmica, marcha de un yo a otro yo. Ciertamente que el niño aprende a decir tú antes de pronunciar el yo; pero a las alturas de la Existencia personal hay que poder decir verdaderamente “yo” para poder experimentar el misterio del “tú” en toda su verdad. El hombre que se ha hecho “uno mismo” está ahí, también si nos limitamos a lo intramundano, para algo, para algo se ha hecho “él mismo”: para la realización perfecta del tú.

Mas ¿existe, a estas alturas, algo paralelo en la relación con la pluralidad de los hombres, o tendría Heidegger razón en este caso?

Lo que corresponde al tú esencial en este plano del “uno mismo” lo denominó yo, en la relación con una pluralidad de hombres, el “nosotros” esencial.

El hombre que es objeto de mi mera solicitud no es ningún “tú” sino un “él” o un “ella”. La multitud sin cara y sin nombre, en la que estoy sumergido, no es ningún “nosotros” sino un “Se” (*das Man*).

Pero así como existe un “tú” existe un “nos-otros”. Se trata de una categoría esencial en nuestro estudio, que es menester aclarar. No puede ser percibida, sin más, partiendo de las categorías sociológicas corrientes. Ciertamente que en cualquier clase de grupo puede surgir un “nosotros”, pero no puede ser comprendido en razón, nada más, de la vida de ninguno de estos grupos. Entiendo por “nosotros” una unión de diversas personas independientes, que han alcanzado ya la altura de la “mismidad” y la responsabilidad propia. Unión que descansa, precisamente, sobre la base de esta “mismidad” y responsabilidad propia y se hace posible por ellas. La índole peculiar del “nosotros” se manifiesta porque, en sus miembros, existe o surge de tiempo en tiempo una relación esencial; es decir, que en el “nosotros” rige la inmediatez óptica que constituye el supuesto decisivo de la relación yo-tú. El “nosotros” encierra el “tú” potencial. Sólo hombres capaces de hablarse realmente de tú pueden decir verdaderamente de sí “nosotros”.

Como hemos dicho, ninguna clase especial de formación de grupos podría servir, sin más, como ejemplo del “nosotros” esencial, pero en varias de ellas se puede señalar, con exactitud, la variedad que favorece el nacimiento del “nosotros”. Por ejemplo, en los grupos revolucionarios es más fácil que surja el “nosotros” cuando se trata de un grupo que se propone como

misión suya un largo y callado trabajo despertador e ilustrador del pueblo, y en los grupos religiosos cuando persiguen una realización, nada patética y llena de espíritu de sacrificio, de su fe dentro de la vida. En ambos casos, bastaría la admisión de un solo miembro con afán de ostentación, que pretende destacarse por encima de los demás, para que se hiciera imposible el nacimiento o la subsistencia del “nosotros”.

No sabemos ni en la historia ni en la actualidad de muchos casos del “nosotros” esencial, en primer lugar, porque es cosa rara, y también porque la formación de los grupos ha sido estudiada fijándose, sobre todo, en sus energías y en sus influencias, y no en su estructura interna, de la que, sin duda, depende en alto grado la dirección de las energías y el género de las influencias, aunque no, a menudo, su ámbito visible y movable.

Para una mejor comprensión será conveniente recordar que, junto a las formas constantes del “nosotros” esencial, las hay también fugaces que merecen, sin embargo, nuestra atención. Podemos citar, por ejemplo, el caso que se produce a las veces con la ocasión de la muerte del caudillo destacado de un movimiento, que por unos días sus discípulos genuinos y sus colaboradores parecen unirse más estrechamente, dejan a un lado todos los impedimentos y dificultades internas y se muestran de una rara fecundidad o, por lo menos, conviven apasionadamente; o cuando, frente a una catástrofe que parece inminente, se concierta el elemento realmente heroico de una comunidad, que prescinde de toda charla y agitación banales, abriéndose unos a otros y anticipándose al poder vinculador de la muerte común con una breve vida también en común.

Pero también existen otras estructuras sorprendentes que abarcan a hombres que no se conocían hasta ahora, estructuras que parecen hallarse muy cerca del “nosotros” esencial. Una estructura semejante puede surgir bajo un régimen terrorista, cuando los adeptos de una concepción del mundo, combatida por aquél, y que no se conocieron hasta ahora, se sienten como hermanos y se reúnen no como partidarios sino en comunidad genuina.

Vemos, pues, que también en el plano de la relación con una multitud de hombres existe una relación esencial que acoge a los que llegaron al fondo de su ser propio, que sólo puede acoger verdaderamente a ellos. Éste es el campo donde el hombre se libera realmente del *das Man*. No es la separación lo que nos redime verdaderamente del “Se” sino la unión genuina.

Comparemos, en resumen, el hombre de Kierkegaard y el de Heidegger.

El hombre posee, de acuerdo con su carácter y con su situación, una triple relación vital. Puede llevar su índole y su situación a plena realización en la vida si convierte en esenciales todas sus relaciones vitales. Y podrá dejar en las sombras de lo irreal elementos de su índole y de su situación si sólo convierte en esenciales algunas de sus relaciones vitales mientras considera y trata a las demás como inesenciales.

Esta triple relación vital del hombre es: su relación con el mundo y las cosas, su relación con los hombres, tanto individual como pluralmente, y su relación con el misterio del ser, que penetra en aquellas otras relaciones pero que las trasciende infinitamente, misterio que el filósofo denomina lo Absoluto y el creyente Dios, pero que ni siquiera quien rechaza ambas denominaciones es capaz de eliminarlo realmente de su situación.

En Kierkegaard nos falta la relación con las cosas. No conoce las cosas más que como símbolos. En Heidegger es una relación técnica, de utilidad. Pero una relación puramente técnica no puede ser esencial, porque en ese caso no entra en la relación con todo el ser y toda la realidad de las cosas con las que tenemos tal relación sino, únicamente, su aplicabilidad para un fin determinado, su adecuación técnica. Una relación esencial con las cosas no puede ser otra sino aquella que contempla y se inclina hacia las cosas en su esencialidad. El hecho del arte sólo puede comprenderse a base de ambas relaciones. Pero tampoco en el caso de la existencia cotidiana resulta verdadero que las cosas en ella sólo se nos den como instrumentos. Lo técnico no es más que lo fácilmente abarcable, fácilmente explicable, lo coordinado. Pero junto a eso y entre eso existe una múltiple relación con las cosas en su totalidad, en su independencia y ausencia de finalidad. El hombre que contempla un árbol no por eso es menos “cotidiano” que aquel que lo mira para saber con qué rama hará el mejor bastón. La primera manera de mirar pertenece a la constitución de la cotidianidad no menos que la segunda. (Además, se puede mostrar que tampoco genéticamente, en el desarrollo de la humanidad, lo técnico sea lo primero en el tiempo ni que eso que en su forma tardía se llama lo estético resulte temporalmente posterior.)

Kierkegaard tiene sus reservas en contra de la relación con los individuos porque mediante una relación esencial con los compañeros humanos se impide una relación esencial con Dios. En Heidegger, la relación con los individuos no es más que una relación de solicitud. Una relación meramente solícita no puede ser esencial; en una relación esencial, que abarca también la solicitud, lo esencial procede de otro campo, que falta por completo en Heidegger. Una relación esencial con otro individuo puede ser, únicamente, una relación directa de ser a ser, en la cual se rompe el hermetismo del hombre y se subrayan los límites de su propio ser.

La relación con la pluralidad sin rostro, sin figura, sin nombre, con la multitud, con el *das Man*, aparece en Kierkegaard, y también en Heidegger, que se apoya en él, como una situación de donde hay que salir para llegar al ser propio. Esto es verdad; ese “todo y nada” humano, anónimo, en que nos hallamos sumergidos, es de hecho como un seno maternal negativo del que tenemos que salir a luz para llegar a ser en el mundo nosotros mismos, “uno mismo”. Pero esto no es más que un lado de la verdad y, sin el otro, deja de serlo. La autenticidad y aguante del ser propio no puede corroborarse en el trato consigo mismo sino en el trato con todo lo otro, con toda la confusión de la multitud sin nombre. El yo genuino y eficaz enciende también en todas las ocasiones en que se pone en contacto con la muchedumbre la chispa del “ser propio”, hace que el ser propio se junte al ser propio, provoca la oposición al *das Man*, funda la unión de “cada uno” con “cada uno”, moldea con la estofa de la vida social la forma de la comunidad.

La tercera relación vital del hombre es con lo que, unas veces, se llama Dios, otras, lo Absoluto, otras el Misterio. Ya hemos visto que en Kierkegaard es la única relación esencial, mientras que falta por completo en Heidegger.

La relación esencial con Dios a que se refiere Kierkegaard tiene como supuesto previo, según vimos, que se renuncie a toda relación esencial con cualquier otra cosa, con el mundo, con la comunidad, con las personas. Se puede comprender como una resta que, reducida a una fórmula grosera, podría transcribirse así: Ser — (Mundo + Hombre) = O (es decir, objeto o

partícipe de la relación esencial); surge al despreocuparse esencialmente de todo lo que no sea “Dios” y “yo”. Pero un Dios al que se puede llegar únicamente mediante la renuncia a la relación con el ser entero, no puede ser el Dios del ser entero, que Kierkegaard pretende, no puede ser el Dios que ha creado a todos los seres y los sustenta y conserva todos a una; aunque la historia de lo creado abandonada a su suerte pueda calificarse de separación, la meta del camino no puede ser sino la unión, y ninguna relación esencial con este Dios puede estar fuera de esta meta. El Dios de Kierkegaard no puede ser sino un demiurgo, al que la creación se le ha desbordado y padece con ella, o un redentor ajeno a la creación, que entra en ella desde fuera y que se apiada de ella; ambas figuras son gnósticas. Entre los tres grandes meditadores de la soledad dentro del cristianismo, Agustín, Pascal y Kierkegaard, el primero se halla bajo el signo del gnosticismo, el tercero, quizá sin saberlo, roza en sus supuestos con la gnosis; sólo Pascal deja de tener que ver con ella, quizá porque procede de la ciencia y nunca se desprendió de ella, y la ciencia es compatible con la fe pero no con la gnosis, que pretende ser también verdadera ciencia.

La secularización filosófica de Kierkegaard por Heidegger tenía que renunciar a la concepción religiosa de una unión de “uno”, con lo Absoluto, una unión en una relación recíproca real de persona a persona. Pero tampoco conoce ninguna otra forma de unión entre “uno” y lo Absoluto, o entre “uno” y el Misterio omnipresente del ser. Lo Absoluto encuentra su lugar en una esfera en la que penetra el yo en su relación consigo mismo, es decir, más allá de cualquier cuestión de un entrar en unión con ello. Y el misterio del ser que trasparece y se nos aparece en todo lo que es, Heidegger, que ha sido influido por el gran poeta de este misterio, Hölderlin, lo ha experimentado sin duda profundamente, pero no como aquel misterio que se presenta ante nosotros y nos exige que le entreguemos también lo último, tan arduamente conquistado, el reposo en el propio ser, que rompamos los límites del “yo mismo” y que salgamos al encuentro de la alteridad esencial.

Además de la triple relación vital del hombre existe todavía otra relación, con uno mismo. Pero no es una relación real como las otras, porque le falta para ello el supuesto previo necesario, la dualidad real. Por eso, tampoco puede ser elevada realmente al nivel de una relación vital esencial. Esta condición se pone de manifiesto en el hecho de que cada una de las tres relaciones vitales esenciales ha encontrado su perfección y transfiguración, la relación con las cosas en el arte, con los hombres en el amor, con el misterio en la vida religiosa, mientras que la relación del hombre con su propia Existencia y consigo mismo no ha encontrado semejante acabado y transfiguración y, seguramente, tampoco los puede encontrar. Acaso se podría argüir que la lírica significa semejante perfección y transfiguración de la relación del hombre consigo mismo. Pero, por el contrario, representa la poderosa negativa del alma a encontrar contento en el trato consigo misma. El poema nos dice que el alma, aun en los casos en que se demora consigo misma, no piensa en sí misma, sino en el ser que no es ella misma, y que el ser que no es ella misma la visita en su nido, la conmueve y le da contento.

En Kierkegaard esta relación cobra su sentido y su consagración por la relación con Dios. En Heidegger, es ella misma esencial y lo único esencial. Esto significa que el hombre sólo puede llegar a su Existencia auténtica como un sistema que es cerrado por lo que respecta a su comportamiento esencial. Frente a esto, la visión antropológica, que mira al hombre en su conexión con el ser, tiene que considerar que tal conexión es realizable, en

grado sumo, únicamente en un sistema abierto. Conexión no puede significar más que esto: conexión con la integridad de mi situación humana. La situación del hombre no puede ser despojada ni del mundo de las cosas, ni del de los demás hombres y la comunidad, ni tampoco del misterio que apunta más allá de un mundo y de otro pero también más allá de uno mismo. El hombre puede llegar a su propia Existencia únicamente si la relación total con su situación se tiñe de carácter existencial, es decir, si todos los modos de sus relaciones en la vida se hacen esenciales.

La cuestión de qué sea el hombre no puede ser contestada con la consideración única de la Existencia o “uno mismo”, en cuanto tales, sino mediante la consideración de la conexión esencial de la persona humana con todo el ser y de su relación con todo ser. De la consideración de la Existencia o de “uno mismo”, en cuanto tales, no resulta más que el concepto y el perfil de un ser espiritual casi espectral, que si es cierto que tiene los contenidos corporales de sus sentimientos fundamentales, de su angustia del mundo, de su preocupación existencial, de su culpa primaria, los tiene, sin embargo, en una forma nada corporal, extraña a todo lo corporal.

Este ser espiritual anida en el hombre, vive la vida de éste y se rinde cuenta a sí mismo de esta vida, pero no es el hombre, y nosotros estamos preguntando por el hombre. Si intentamos captar al hombre fuera de su conexión esencial con el resto del ser, entonces lo tendremos como animal degenerado, como le pasó a Nietzsche, o como ser espiritual recortado, como le pasa a Heidegger. Únicamente cuando tratamos de abarcar la persona humana en toda su situación, en todas sus posibilidades de relación con todo lo que no es ella, únicamente entonces podemos captar al hombre. El hombre hay que entenderlo como el ser capaz de la triple relación vital y elevar toda forma de relación vital al grado de lo esencial.

“Ninguna época, dice Heidegger en su obra *Kant y el problema de la metafísica*, ha sabido tantas y tan diversas cosas del hombre como la nuestra... Pero ninguna otra época supo, en verdad, menos qué es el hombre”. En su otro libro *El ser y el tiempo*, ha tratado de proporcionarnos un saber sobre el hombre mediante el análisis de su relación consigo mismo. De hecho, ha llevado a cabo este análisis y, ciertamente, sobre la base de un aislamiento de una relación de todos los demás comportamientos esenciales del hombre. Pero así no se llega a saber, nada más, cuál es el saledizo del hombre. Se podría decir también: a saber lo que el hombre es en el alero, lo que es el hombre que ha llegado al alero del ser. Cuando en mi juventud estudié a Kierkegaard sentí que su hombre era el hombre del saledizo. Pero el hombre de Heidegger ha dado un gran paso decisivo, desde Kierkegaard, en dirección al abismo, donde ya asoma la nada

III La doctrina de Scheler

El segundo intento importante, en nuestra época, que trata del problema del hombre como un problema filosófico independiente ha surgido también de la escuela de Husserl; nos referimos a la antropología de Max Scheler.

Es verdad que Scheler no ha ultimado su obra sobre el asunto, pero lo que él mismo publicó en forma de ensayos y conferencias con tema antropológico y lo que, sobre el particular, le ha sido publicado póstumamente, basta para que nos demos cuenta de cuál era su opinión sobre la materia y la podamos juzgar.

Scheler caracteriza con nitidez la situación antropológica inicial de nuestro tiempo: "Somos la primera época en que el hombre se ha hecho problemático, de manera completa y sin resquicio, ya que, además de no saber lo que es, sabe, también, que no sabe". Conviene, pues, en esta situación del problematismo extremo, comenzar con la captación sistemática de su ser. Scheler no trata, como Heidegger, de abstraerse de la concreción del hombre entero, tal como se da, para pasar a considerar únicamente su Existencia, es decir, su relación con su propio ser como lo único metafísicamente esencial. Le interesa la concreción íntegra del hombre, es decir, le interesa tratar de aquello que, a su parecer, distingue al hombre de otros seres vivos pero en conexión con lo que tiene de común con ello, y tratarlo de manera que pueda ser reconocido, partiendo de lo común, por la separación que su carácter específico impone en esa comunidad.

Para un estudio semejante, la historia del pensamiento antropológico, en el sentido más amplio, lo mismo el filosófico que el prefilosófico y el extrafilosófico, que le preceden, es decir, "la historia de la autoconciencia del hombre", no puede tener, como lo reconoce con razón el propio Scheler, más que una significación introductoria. Por el camino de la explicación de todas las "teorías místicas, religiosas, teológicas y filosóficas del hombre", hay que acabar por liberarse de ellas. "Sólo sí estamos decididos, dice Scheler, a hacer tabla rasa de todas las tradiciones sobre la cuestión, y dirigimos nuestra mirada, con el extrañamiento y el asombro más metódicamente extremados, hacia el ser llamado hombre, seremos capaces de lograr nociones sostenibles".

Éste es, realmente, el método filosófico genuino y que se recomienda especialmente ante un objeto que se ha hecho tan problemático. Todo descubrimiento filosófico consiste en destapar algo oculto por los velos fabricados con hilos de miles de teorías, y sin semejante destapamiento nos será imposible dominar el problema del hombre en esta hora tardía. Pero hay que ver si Scheler ha empleado con todo rigor el método que preconiza en sus estudios antropológicos. Ya veremos que no lo hace. Si, en lugar de estudiar al hombre real, Heidegger ha examinado una esencia y composición metafísica, una especie de homúnculo metafísico, también Scheler deja que en su estudio del hombre real interfiera una metafísica que, aunque ha sido elaborada por él y tiene un valor propio, se halla, sin embargo, profundamente influida por Hegel y Nietzsche, por mucho que trate Scheler de deshacerse de su impronta. Pero una metafísica que se infiltra de tal suerte en la meditación, no puede menos de enturbiar la mirada, como lo hicieron las teorías antropológicas, que ya no puede dirigirse limpiamente, con aquella extrema enajenación y asombro, al ser que llamamos hombre.

De las dos influencias citadas hay que decir que sus trabajos antropológicos más antiguos se hallan más bien influidos por Nietzsche, mientras que los posteriores lo son por Hegel. A ambos, a Hegel y Nietzsche, ha seguido Scheler, como veremos, en su sobreestimación de la significación del tiempo para lo Absoluto. Ciertamente Nietzsche nada quiere saber de lo Absoluto, todo concepto de Absoluto no es, para él, como le pasaba también a Feuerbach, más que un juego y reflejo del hombre mismo; sin embargo, al fijar el sentido del ser humano en su tránsito al "super-hombre", establece como si dijéramos un absoluto relativo, el cual no tiene ya su contenido en un ser supratemporal sino en un devenir, en el tiempo. Pero Hegel, al que Scheler llega desde Nietzsche, hace que lo Absoluto cobre primeramente en el hombre y en su acabado la realización total y definitiva de su ser y conciencia propios; ve la esencia del espíritu del mundo en que "él mismo

se produce”, de que, en un “proceso absoluto” de una “marcha por etapas”, que culmina en la historia universal, “se sabe y se realiza a sí mismo, a su verdad”.

Partiendo de aquí es como hay que entender la metafísica de Scheler, que ha condicionado en alto grado su antropología en su forma última, en la que se habla del “fundamento de las cosas” que “se va realizando a sí mismo en el decurso temporal del proceso cósmico” y del yo humano como “el lugar único de la divinización, accesible a nosotros, y que, al mismo tiempo, constituye una parte verdadera del proceso de esta divinización”, de suerte que tal divinización se remite a él como él a ella. Con esto lo Absoluto o Dios es colocado en el tiempo, y se le hace dependiente de él en forma más radical que ocurriría con Hegel; Dios no es, sino que “deviene”, está colocado en el tiempo, es realmente su producto, y aunque se nos hable de pasada de un ser supratemporal que no hace más que manifestarse en el tiempo, claro que, en una teoría con un Dios que deviene, no hay, en realidad, lugar para un ser semejante, pues no hay en ella, verdaderamente, ningún otro ser fuera del tiempo, en el que el devenir transcurre.

En modo alguno hay que confundir este supuesto fundamental de la metafísica de Scheler con la teoría de Heidegger acerca del tiempo como esencia de la Existencia humana y, con ello, de la existencia en general. Heidegger no hace más que referir la existencia al tiempo y no sobrepasa los límites de la existencia; pero Scheler permite que el ser mismo se disuelva en el tiempo. Heidegger calla acerca de la eternidad en la que la perfección es; Scheler la niega.

Scheler llegó a esta metafísica suya tardía después de un período de catolicismo en que profesó el teísmo. Todo teísmo es un género de aquella concepción de la eternidad en la cual el tiempo no puede ser más que la manifestación y el efecto de un ente perfecto y no, por el contrario, el origen y desarrollo de éste. Heidegger también procede de las proximidades del mismo teísmo cristiano, pero en tanto que él no hace más que distanciarse del teísmo, Scheler rompe abiertamente con éste.

Voy a referirme a un recuerdo personal porque me parece que su significación rebasa los límites de lo meramente personal. Como mi manera de pensar sobre las cosas supremas había sufrido un giro radical durante la primera Guerra Mundial, solía decirles a mis amigos, para darles a entender mi nueva situación, que me hallaba colocado sobre una “delgada arista”. Quería decir con ello que no me paseaba sobre la ancha meseta de un sistema que comprende toda una serie de proposiciones seguras sobre lo Absoluto, sino que me sostenía en una biselada escarpa que se erguía sobre el abismo, sin poseer seguridad alguna de un saber expresable en proposiciones pero sí teniendo la certeza del encuentro con lo permanente oculto. Cuando unos años después de la guerra me encontré con Scheler, al que hacía tiempo que no veía —por entonces había roto ya con el pensamiento católico, pero yo no lo sabía— me sorprendió con la siguiente indicación: “Estoy muy cerca de su delgada arista”. Me sorprendió porque, si algo no podía figurarme de Scheler, era que pudiera renunciar al pretendido saber sobre el fundamento del ser. Pero pronto me repuse y le contesté: “Esa arista está en un lugar distinto al que usted supone”.

Porque, entretanto, le había comprendido: Scheler no se refería a aquella peligrosa estación mía, donde sigo desde entonces, sino que confundía esa posición desairada con una idea que, durante mucho tiempo, había albergado

yo, y de la que no estaba muy alejada su nueva filosofía acerca de un Dios en devenir. Desde 1900, creía yo, bajo la influencia de la mística alemana que va del maestro Eckhart hasta Angelus Silesius, en un profundamiento del ser, la divinidad sin nombre, impersonal, que viene a “nacer” en el alma humana, y después, bajo la influencia de la cábala tardía, en la doctrina según la cual el hombre puede alcanzar el poder de unir al Dios que se cierne sobre el mundo con su shekinah que habita en ese mundo. Así nació en mí la idea de una realización de Dios a través del hombre; me parecía el hombre como el ser mediante cuya existencia puede cobrar su carácter de realidad lo Absoluto que yace en su verdad. A esta idea mía se refería Scheler con sus palabras, me consideraba todavía como su exponente, pero hacía tiempo que se había apagado en mí. Él, por su lado, la exageraba mediante su concepto de “divinización”. También durante la guerra había tenido él una experiencia decisiva que se tradujo en la convicción de la radical y esencial impotencia del espíritu.

Según Scheler el ser protoente, el fundamento del mundo, tiene dos atributos, el espíritu y el ímpetu. Ante esta duplicidad de atributos piensa uno en Spinoza, pero en éste se trata de sólo dos de entre una serie infinita de atributos, aquellos dos que nosotros conocemos, mientras que para Scheler radica en esta dualidad la esencia del ser absoluto; además, en Spinoza, los dos atributos, el pensamiento y la extensión, se hallan entre sí en una relación de perfecta unión, se corresponden y completan entre sí, mientras que en Scheler los dos atributos, el espíritu y el ímpetu, se hallan entre sí en una relación de radical tensión, que sólo se relaja y acompasa en el proceso cósmico. En otras palabras: Spinoza funda sus atributos en una unidad eterna que trasciende infinitamente el mundo y el tiempo; Scheler —si no programáticamente sí de hecho—, limita el ser al tiempo y al proceso cósmico que tiene lugar en él.

Cuando, en Spinoza, nos volvemos del mundo a aquello que no es mundo, encontramos el sentimiento de una plenitud inabarcable, sobrecogedora, mientras que en Scheler, al hacer la misma operación, tropezamos con el sentimiento de una pobrísima abstracción, sí, con la sensación de vacío. Scheler, que en su lección sobre Spinoza habla de la “atmósfera de eternidad de la divinidad misma” que el lector de Spinoza aspira en “profundas bocanadas”, ya no suministra a sus propios lectores una atmósfera semejante. En verdad, el hombre de nuestros días apenas si sabe algo, con un saber vivo, de una eternidad que sostiene y devora al tiempo entero, como el mar las ondas fugaces, aunque le esté todavía abierto un acceso al ser eterno gracias al contenido de eternidad de cada momento que sea vivido poniendo en juego en él la existencia entera.

Pero todavía en otro punto importante se distingue Scheler de Spinoza. Al segundo de sus atributos no lo designa, como Spinoza, con un término estático, como extensión, corporeidad, materialidad, sino con la designación dinámica de ímpetu. Lo que quiere decir que sustituye los dos atributos de Spinoza por los dos protoprincipios de Schopenhauer, la voluntad, a la que llama ímpetu, y la representación, a la que denomina espíritu.

En una observación pasajera, pero que resulta importantísima para la comprensión de su pensamiento, dice Scheler que el atributo espíritu del fundamento del ser podía ser designado, también, como deitas dentro de ése fundamento. La divinidad, por lo tanto, no es para él el fundamento del mundo sino, dentro de él, uno de los dos principios contrapuestos. Y, ciertamente, aquel entre los dos que, “como ser espiritual, no posee ningún

poder o fuerza originales” y que, por lo tanto, tampoco puede ejercer ninguna acción creadora positiva. Frente a él tenemos el “omnipotente” ímpetu, la fantasía cósmica, cargada con infinidad de imágenes y que las lleva a convertirse en realidad, pero que, originalmente, es ciega para las ideas y valores espirituales. Para poder realizar la deidad con toda la riqueza de ideas y valores que se hallan latentes en ella, el fundamento del mundo tiene que “quitar el freno” al ímpetu, dejarlo en libertad e iniciar así el proceso cósmico. Pero como el espíritu no posee de por sí ninguna energía, sólo puede influir en el proceso cósmico poniendo delante de las archipotencias, de los impulsos vitales, las ideas, el sentido, dirigiéndolas y sublimándolas de ese modo hasta que, en un ascenso siempre creciente, confluyan espíritu e ímpetu, se espiritualice éste y se vitalice aquél.

El escenario decisivo de este proceso es el ser en el cual “el protoser comienza a saberse y a captarse a sí mismo, a comprenderse y a redimirse” y en el cual “comienza, de este modo, la divinización relativa”: en una palabra, el hombre. “A través de él, el ser se convierte en un ser digno de llamarse existencia divina en la medida en que realiza, en el hombre y a través del hombre, la deidad eterna en el ímpetu de la historia universal”.

Este dualismo, sorbido en la filosofía de Schopenhauer, se reduce en definitiva a la idea gnóstica de dos dioses primeros, uno inferior, orientado hacia la materia y que crea el mundo, otro superior, puramente espiritual y que redime ese mundo. Sólo que en el pensamiento de Scheler ambos dioses se han convertido en atributos de un único fundamento del mundo.

No podemos decir que este fundamento del mundo sea Dios, ya que sólo contiene una deidad junto a un principio no divino, y que será Dios más tarde; pero se nos figura tan parecido al hombre como no importa qué otra imagen divina cualquiera: la copia transfigurada del hombre moderno. En este hombre la esfera del espíritu y la de los impulsos han divergido con más fuerza que nunca; se da cuenta, con pavor, que el espíritu emancipado está amenazado de una desvitalización que lo haría impotente y estéril y que, por otro lado, los impulsos proscritos amenazan con destruir su alma; toda su preocupación se encamina al logro de la unidad, del sentimiento y de la expresión de la unidad y, ocupado profundamente consigo mismo, imagina el camino: cree encontrarlo dando rienda suelta a sus impulsos y esperando que su espíritu será capaz de canalizarlos. Pero se trata de un mal camino, porque el espíritu, tal como ahora lo tenemos, puede presentar a los impulsos ideas y valores pero ya no es capaz de hacerlos persuasivos. De todos modos, este hombre y su camino han sido transfigurados en el fundamento del mundo que nos presenta Max Scheler.

Esta noción scheleriana del fundamento del mundo nos remite, más allá de las influencias filosóficas en que se inspira, a su origen en la complejidad anímica de nuestra época. Este origen le ha inoculado una contradicción profunda e insoluble. Las tesis fundamentales de Scheler, que se pueden comprender muy bien sobre la base de la experiencia que del espíritu tiene nuestra época, afirman que el espíritu, en su pura forma, está desprovisto de todo poder. Este espíritu impotente lo traslada al protoser como uno de sus atributos. De esta suerte, convierte una impotencia con la que se ha tropezado y que es un resultado, en una impotencia que anida en los orígenes del ser. Pero significa una contradicción interna de su concepción del fundamento del mundo que, en él, el espíritu sea radicalmente impotente.

El fundamento del mundo “quita el freno” al ímpetu para que vaya haciéndose el mundo y se realice así el espíritu en la historia de este mundo. Pero ¿con qué fuerza el fundamento del mundo había frenado el ímpetu y con qué fuerza lo desenfrenó? ¿Con qué fuerza si no es la de uno de sus dos atributos, el que tiende hacia la realización, la deitas, el espíritu? Porque el ímpetu no puede darse a sí mismo el poder que lo frene, y si tiene que ser desenfrenado habrá de serlo por aquel poder tan superior al suyo que pudo mantenerlo enfrenado. La concepción que tiene Scheler del fundamento del mundo requiere, precisamente, una sobrepotencia original del espíritu, una potencia tan fuerte que es capaz de frenar y desenfrenar todas las fuerzas dinámicas con las que marcha el mundo.

Podría objetarse que tal fuerza no es ninguna potencia propia positivamente creadora. Pero semejante objeción procede de una confusión entre potencia y fuerza, en la que el mismo Scheler incurre muchas veces. Los conceptos se forman a base de nuestras máximas experiencias de un cierto género, que reconocemos como recurrentes. Y nuestras experiencias máximas del poder no son las de una fuerza que produce cambios inmediatos, sino las de una capacidad de poner en movimiento semejantes fuerzas, en forma directa o indirecta. Carece de importancia que, para expresar la acción de este poder, empleemos la expresión positiva “poner en movimiento” o la negativa “quitar el freno”. La elección que hace Scheler de las palabras encubre el hecho de que, también en su “fundamento del mundo”, el espíritu posee el poder de poner las fuerzas en movimiento.

Dice Scheler que ante su tesis de la impotencia original del espíritu se disipa la idea de una “creación de la nada”. Claro que se refiere al relato bíblico de la creación, sobre el cual una teología tardía fabricó la versión descarriada de una creación de la nada. El relato bíblico no conoce la idea de la nada: con ella se violaría el misterio de los comienzos. La épica babilónica de la creación del mundo hace que el dios Marduk pase a la asamblea de dioses cuando conjura unas vestiduras de la pura nada; semejantes efectos mágicos son totalmente extraños al relato bíblico.

Eso que muy al principio llama, con una palabra que, en realidad, quiere decir “esculpir”, la “creación” del cielo y de la tierra, queda del todo en el misterio, en un proceso que tiene lugar por completo en el seno de la divinidad, y que la teología ulterior traduce falsamente sirviéndose del lenguaje de una mala filosofía y que la gnosis saca desde el misterio al mundo, sometiendo así lo alógico a la lógica que reina en el mundo como tal; pero en el principio hay también ya “espíritu” sin duda, algo muy diferente de un “ser espiritual”, es decir, el origen de todo movimiento, tanto espiritual como natural, espíritu que se cierne sobre las “aguas” que están animadas de fuerzas germinales, ya que de ellas “brotarán en pululación” los seres vivos, y la creación mediante la palabra, de que se nos habla, no es distinta de la acción del espíritu que pone las fuerzas en movimiento. Hay fuerzas en acción y el espíritu tiene poder sobre ellas. También el “fundamento del mundo” scheleriano es uno más entre los innumerables intentos gnósticos que han tratado de despojar de misterio al Dios bíblico.

Pero volvamos del nacimiento del mundo a su existencia, del espíritu divino al nuestro, que nos es conocido por nuestra experiencia. ¿Qué pasa con él?

En el hombre, dice Scheler, se hace patente el atributo espiritual del ente “en la unidad concentrada de la persona que se recoge en sí misma”. En la

escala del devenir el protoser, mientras va construyendo el mundo, se va volviendo cada vez más hacia sí mismo para, “en etapas cada vez más altas y en dimensiones siempre nuevas, percatarse de sí mismo, y, por último, poseerse a sí por completo en el hombre”. Pero el espíritu humano, en el que culmina esta escala hegeliana, es también, como espíritu, originalmente sin poder; se hace con él porque consigue que los impulsos vitales le “suministren energía”, es decir, que el hombre sublima su energía impulsiva en capacidad espiritual.

Scheler describe este proceso de modo que el espíritu empieza dirigiendo la voluntad, presentándole las ideas y los valores que deben ser realizados; la voluntad mata de hambre a los impulsos instintivos, interceptándoles las representaciones de que habrían menester para llegar a una acción instintiva, y en ese estado de voraz expectativa les presenta ante los ojos, como un cebo, las representaciones que corresponden a las ideas y a los valores, hasta que realizan el proyecto de la voluntad establecido por el espíritu.

¿Es que acaso este hombre, de cuya vida interior se nos presenta tal cuadro basado en los conceptos del moderno psicoanálisis, es realmente el hombre? ¿O no será, más bien, una cierta clase de hombre, ésa precisamente en la cual se han separado e independizado de tal modo las esferas del espíritu y de los impulsos, que aquél puede mostrar desde sus alturas a los impulsos el cebo magnífico de las ideas, al estilo como, en una leyenda gnóstica, las hijas de la luz se aparecen a los poderosos príncipes de los planetas para abrasarlos de amor y hacer que se desprendan de su fuerza luminosa?

Es posible que la descripción de Scheler se aplique a esos ascetas de la voluntad que llegan a la contemplación a través del ascetismo. Pero el ascetismo existencial de muchos grandes filósofos no se ha de entender de suerte que en ellos el espíritu arrebate a los impulsos la energía vital o se la canalice, sino que en la constitución radical de su existencia le ha sido atribuido al pensamiento un alto grado de potencia concentrada y una soberanía absoluta. Lo que en ellos ocurre entre el espíritu y los impulsos no es, como en el hombre de Scheler, un enfrentamiento en el que el espíritu despliega grandes recursos estratégicos y pedagógicos, ante los cuales los impulsos oponen al principio una resistencia violenta para acabar rindiéndose poco a poco, sino que se puede comparar, más bien, a la ejecución bilateral de un contrato primordial, que asegura para el espíritu la hegemonía indiscutible y que los impulsos cumplen en algunos casos a regañadientes pero, las más de las veces, muy a gusto.

No olvidemos que el tipo del asceta no es, como le parece a Scheler, el tipo fundamental del hombre espiritual. Donde con más claridad vemos esto es en el campo del arte. Si tratamos de comprender a hombres como Rembrandt, Shakespeare, Mozart partiendo de este tipo humano, observaremos que lo que caracteriza al genio artístico es, precisamente, que no necesita poseer un temple ascético. Siempre tendrá que llevar a cabo actos ascéticos de negación rotunda, de renuncia, de transformación interior, pero la genuina dirección de su vida espiritual no se basa en el ascetismo. No nos encontramos en tales casos con eternas negociaciones entre el espíritu y los impulsos; los impulsos escuchan al espíritu para no perder el enlace con las ideas, y el espíritu escucha a los impulsos para no perder el contacto con las potencias primeras. Ciertamente que la vida interior de estos hombres no se desliza en una pura armonía, y hasta podemos decir que conocen mejor que nadie la tierra demoníaca de los conflictos. Pero equivaldría a una simplificación errónea y descarriante identificar los demonios con los impulsos; a

menudo, presentan un rostro puramente espiritual. En estos tipos de hombre y, en general, en la vida de los grandes hombres las negociaciones auténticas y las decisiones de verdad no ocurren entre el espíritu y los impulsos sino entre espíritu y espíritu, entre impulsos e impulsos, entre una figura hecha de espíritu e impulso, y otra figura de la misma pasta. No es posible reducir el drama de una gran vida a la dualidad de espíritu e impulso.

No me parece bien que se trate de mostrar la esencia del hombre y de su espíritu partiendo del tipo del filósofo, de sus cualidades y experiencias, como lo hace Scheler. El filósofo es, sin duda, un tipo importante de hombre, pero representa, más bien, un caso bastante particular de la vida espiritual y no su forma fundamental. Pero ni a él mismo lo podríamos comprender partiendo de esa dualidad.

Scheler trata de hacernos patente la peculiaridad del espíritu, como un bien específico del hombre, a diferencia de la inteligencia técnica que el hombre comparte con los animales, sirviéndose del acto de ideación. Presenta este ejemplo: un hombre tiene un dolor en el brazo. La inteligencia pregunta cómo ha surgido este dolor y cómo podría ser eliminado, y contesta la pregunta con ayuda de la ciencia. El espíritu toma ese mismo dolor como un ejemplo de la condición esencial de que el mundo se halla impregnado de dolor, interroga por la esencia del dolor mismo y, más arriba todavía, se pregunta cómo debe estar constituido el fundamento de las cosas para que sea posible algo como el “dolor en general”. Esto es, el espíritu del hombre cancela el carácter de realidad del fenómeno dolor que el hombre ha experimentado, y no se limita, como creía Husserl, a suspender el juicio sobre la realidad efectiva del dolor y a tratarlo según su esencia, sino que elimina tentativamente toda la impresión de realidad, lleva a cabo el “acto, ascético en el fondo, de la desrealización” y se eleva así sobre el ímpetu vital aguijoneado por el dolor.

Dudo mucho que ni siquiera en el filósofo, por lo menos cuando parte con intención de descubrir el ser, el acto decisivo de la ideación ofrezca esa textura. No se conoce la esencia del dolor alejándose el espíritu de él, arrellanándose, como si dijéramos, en un sillón para contemplar serenamente el espectáculo del dolor, como un ejemplo irreal; aquel cuyo espíritu se entretenga en este juego acaso coseche muchas ideas ingeniosas sobre el dolor pero jamás llegará a captar su esencia. El dolor es conocido en la medida en que es descubierto de hecho. Quiere decirse, que el espíritu no se queda fuera y no desrealiza sino que se lanza a fondo en este dolor real, se aposenta en él, se identifica con él, lo llena de espíritu, y entonces es cuando el dolor se le franquea en tal intimidad. No se logra conocimiento mediante la desrealización sino precisamente, penetrando en esta realidad concreta y con una penetración de tal índole que descubre la esencia en la entraña de esta realidad. Semejante penetración es para nosotros una penetración espiritual.

Nunca nos preguntamos de primeras, como supone Scheler, “qué es propiamente el dolor mismo, prescindiendo de que yo lo tengo aquí y ahora”. No se prescinde. Precisamente, el dolor que yo tengo ahora, su ser mío, su ser ahora, su ser aquí, su ser así, es decir, la presencia completa de este dolor, es lo que me descubre la esencia del dolor mismo. Al contacto penetrante del espíritu, parece como si el dolor platicara con el espíritu en un lenguaje demoníaco.

El dolor y cualquier suceso real del alma, no es en modo alguno comparable a un espectáculo sino, más bien, a los misterios antiguos, cuyo sentido no conocía más que el iniciado, el que tomaba parte en la danza. El coloquio demoníaco en que el espíritu platica con el dolor en íntimo contacto, lo vierte aquél al lenguaje de las ideas. Pero esta versión tiene lugar en contraste y distanciamiento del objeto; ya antes ocurrió el acto decisivo del espíritu. La ideación primaria precede a la ideación que procede por abstracción.

Tampoco en el filósofo del pensamiento “contemplativo”, en la medida en que el ser del mundo le ha autorizado a ser su vocero, es lo primero sino lo segundo. Lo primero es el descubrimiento de un ser en comunión con él, y tal descubrimiento es un acto eminentemente espiritual. Toda idea filosófica procede de semejante descubrimiento. Sólo aquel que, sumido en el fondo último del propio dolor, sin prescindir de nada de él, se pone en comunión dentro de su espíritu con el dolor del mundo, será capaz de conocer la esencia del dolor. Pero para que sea capaz de esto es menester una condición previa, a saber, que este hombre haya experimentado ya la hondura del dolor de otro ser realmente, es decir, no con la “compasión”, que no penetra hasta el ser, sino con un amor grande; entonces es cuando se le hace transparente el propio dolor, en su fondo último, dentro del dolor del mundo. Sólo la participación en la existencia de los seres vivos descubre el sentido en el fondo del propio ser.

Pero para enterarse mejor de lo que es el espíritu no basta con investigarlo allí donde se ha convertido ya en obra y en oficio; hay que buscarlo también donde es todavía acontecimiento. Porque el espíritu, en su realidad original, no es algo que es sino algo que acontece, mejor dicho, algo que no es esperado sino que ocurre de pronto.

Obsérvese al niño, especialmente en esa edad en que ya abriga en su seno el lenguaje pero no todavía los bienes tradicionales almacenados en él. Vive en las cosas dentro del mundo de las cosas, con todo lo que nosotros, adultos, todavía conocemos y también con todo lo que ya no conocemos, con todo lo que nos ha sido desbaratado por los bienes de la tradición, por los conceptos, por lo que es fijo y seguro. De pronto, el niño empieza a contar, sigue contando, se sume en el silencio, vuelve a irrumpir de nuevo. ¿Cómo y qué nos cuenta el niño? No podríamos caracterizarlo más que de un solo modo; míticamente. Cuenta lo mismo, exactamente, que el hombre primitivo cuenta los mitos, que han surgido del sueño y de la visión en vigilia, de la experiencia y de la “fantasía” (¿acaso no es la fantasía, originalmente, un modo de experiencia?), fundidos en indisoluble unidad. Ahí tenemos al espíritu de pronto. Pero sin ningún “ascetismo” ni “sublimación” previos.

El espíritu se hallaba ya, por supuesto, en el niño antes de que comenzara a contar, pero no en cuanto tal, no por sí sino ¡fundido con los “impulsos” y con las cosas! Ahora aparece él, independiente, en la palabra. El niño “tiene espíritu” cuando comienza a hablar, lo tiene puesto que quiere hablar. Antes de haber hablado, las imágenes míticas no estaban separadas, sino englobadas y amontonadas en la sustancia de la vida. Ahora están ahí, en la palabra. Porque el niño posee el impulso espiritual de la palabra surgen hacia fuera, cobran, a la vez, una conciencia independiente y expresión. El espíritu comienza como impulso, como impulso a la palabra, es decir, como el impulso a estar junto con los demás en un mundo de fluyente comunicación de imágenes que se dan y se reciben.

O podemos observar a un campesino de esos que existen todavía, aunque parecen haber desaparecido ya las condiciones sociales y culturales que lo hacen posible. Me refiero al campesino que, durante toda su vida, parecía no poder pensar más que en términos de finalidad y técnica, que siempre lleva en su cabeza el pensamiento de lo necesario para su economía y para la situación inmediata de la vida. Pero empieza a envejecer, y ya le cuesta trabajo llegar al nivel eficaz del hombre que era. Lo sorprendemos, ocioso, en un día de descanso, con la mirada perdida en las nubes, y si se le pregunta “¿qué haces?” responde, después de una pausa, que estaba pensando en el tiempo, pero nos damos cuenta de que no nos dice la verdad. De cuando en cuando, en forma inesperada, abre la boca para pronunciar una sentencia. Ya otras veces pronunció sentencias, pero eran casi siempre cosas sabidas, tradicionales, observaciones, entre amargas e irónicas, sobre “la marcha de las cosas”, y algo parecido sigue diciendo ahora, sobre todo cuando las cosas le salen mal, cuando ha experimentado la resistencia de las cosas —lo que Scheler considera como lo esencial en la experiencia del mundo—, es decir, cuando vuelve a probar de nuevo la contradicción que reina en el mundo. Pero, entre palabra y palabra, dice también otras que antes no se le oían, no conocidas por la tradición, y las dice con la mirada fija, a menudo como entre dientes, como si hablara para sí, y apenas si se las podemos pescar; está expresando sus ideas propias.

No hace esto cuando experimenta la resistencia de las cosas sino, por ejemplo, cuando el arado se hunde en la tierra con tanta blandura y tan hondo que parece que aquella se le abre entrañablemente, o cuando la vaca ha parido con tanta facilidad que parece haber actuado como partera alguna potencia invisible. Es decir, que emite opiniones propias cuando ha experimentado la gracia de las cosas, cuando, a pesar de todas las resistencias, vuelve a experimentar que existe una participación del hombre en el ser del mundo. Es verdad que la experiencia de la gracia ha sido hecha posible por la experiencia de la resistencia y en contraste con ella; pero también ocurre en este caso que el espíritu surge de acuerdo con las cosas y de acuerdo con los impulsos.

En su primer ensayo antropológico que procede de su período teísta Scheler hace comenzar al verdadero hombre en el “buscador de Dios”. Entre el animal y el homo faber, el que construye herramientas y máquinas, no hay más que una diferencia de grado; entre el homo faber y el hombre que comienza a ir más allá de sí mismo y a buscar a Dios, existe una diferencia esencial. En sus últimos ensayos antropológicos, a los que ya no sirve de base el teísmo sino esa idea de un Dios en devenir, en lugar del hombre religioso tenemos al filósofo, Entre el homo faber y el animal, así nos habla ahora, no existe ninguna diferencia esencial, porque tanto la inteligencia como la capacidad de elección se pueden atribuir por igual a ambos. Únicamente mediante el principio del espíritu, superior, en absoluto, a toda inteligencia y fuera, en general, de todo lo que llamamos vida, se asegura el hombre su lugar peculiar en el cosmos. El hombre como ser vital es, “sin género de duda, un callejón sin salida de la naturaleza” pero “como posible ‘ser espiritual’” representa la salida luminosa y magnífica de ese callejón. El hombre no es, por lo tanto, un ser en reposo, un factum, sino una posible dirección del proceso. Es casi lo mismo que Nietzsche dijo del hombre, sólo que, en lugar de la “voluntad de poderío”, que convertiría al hombre en hombre genuino, tenemos al “espíritu”. Pero, según Scheler, la determinación fundamental de un ser “espiritual” es su desprendibilidad existencial de lo orgánico, de la “vida”, y de todo lo que pertenece a la “vida”.

Esto que dice Scheler se aplica en cierta medida, con las esenciales limitaciones que señalé antes, al filósofo; pero no al ser espiritual del hombre en general y, sobre todo, no se aplica al espíritu como acontecimiento. En sus trabajos primeros y en los posteriores Scheler traza, respectivamente, dos líneas de demarcación diferentes a través de lo humano, pero ambas son insuficientes e intrínsecamente contradictorias. Si el hombre religioso es algo más que la actualización existencial de todo aquello que vive en todos los hombres “no-religiosos” como necesidad sorda, como abandono balbuciente, como clamante desesperación, entonces es un monstruo; el hombre no comienza allí donde se busca a Dios sino allí donde se padece la lejanía de Dios sin saber de qué se padece. Y un hombre “espiritual” en el que se alberga un espíritu que no existe en ninguna otra parte, un espíritu que conoce el arte de despegarse de toda vida, no pasa de ser una curiosidad. Cuando el espíritu como oficio pretende ser algo esencialmente diferente que el espíritu como acontecimiento, ya no se trata del verdadero espíritu sino de un producto artificioso que ha usurpado su lugar.

El espíritu se halla repartido en chispas por todas las vidas, estalla en llamas en la vida de los que la llevan más intensa y, a veces, en algún lugar se levanta un gran incendio espiritual. Todo esto es un ser y una sustancia. No hay ningún otro espíritu que éste que se nutre de la unidad de la vida y de la unión con el mundo. Ciertamente le ocurre a veces encontrarse separado de la unidad de la vida y sumido en una oposición abismática con el mundo, pero ni siquiera en el martirio de la existencia espiritual reniega el espíritu verdadero de su comunidad primordial con el ser entero, antes bien, la afirma contra los falsos representantes del ser, que la niegan.

El espíritu como acontecimiento, ese espíritu que descubrimos en el niño y en el campesino, nos da a entender claramente que no pertenece a su esencia, según cree Scheler, al nacer mediante la represión y la sublimación de los impulsos.

Como es sabido, estas categorías psicológicas las tomó Scheler del mundo conceptual de Sigmund Freud, entre cuyos méritos mayores está, sin duda, el de haberlas acuñado. Pero aunque estas categorías posean una validez general, el lugar central que Freud les atribuye, su significación dominante en toda la textura de la vida personal y social y, en especial, en el nacimiento y desarrollo del espíritu, no se funda en la naturaleza misma del hombre, sino, únicamente, en la situación e índole del hombre típico de hoy. Pero este hombre está enfermo, tanto en sus relaciones con los demás como en su propia alma. La significación central que en el sistema de Freud corresponde a la represión y a la sublimación es el resultado del análisis de un estado patológico y es valedera para semejante estado; las categorías son psicológicas pero su poder preponderante es un poder psicopatológico.

Es verdad que se podría demostrar que, sin embargo, su significación es valedera no sólo para nuestra época sino también para otras que le son afines, a saber, para las épocas que acusan una patología parecida, para los tiempos de crisis como es el nuestro; pero no conozco en la historia ninguna crisis tan honda y tan amplia como la nuestra, y de aquí la importancia mayor que corresponde hoy a estas categorías.

Si tratáramos de compendiar nuestra crisis en una fórmula, la podríamos llamar una crisis de la confianza. Ya hemos visto cómo se suceden en la historia épocas en que el ser humano goza de seguridad en el cosmos con épocas de inseguridad, pero en estas últimas subsiste todavía, casi siempre,

una seguridad social, el sentirse conllevados por una pequeña comunidad orgánica que vive en una comunidad real; la confianza que reina dentro de esta comunidad compensa la inseguridad cósmica, presta cohesión y seguridad. Allí donde reina la confianza, muchas veces el hombre tiene que acomodar sus deseos a los mandatos de la comunidad, pero no se ve forzado a reprimirlos en tal grado que esta represión llegue a cobrar una significación dominante en su vida; esos deseos se funden en diversos modos con las necesidades de la comunidad, cuya expresión son sus mandatos. Claro que para que esta fusión pueda tener realmente lugar es menester que dentro de la comunidad todos vivan realmente con todos, que reine en ella, por consiguiente, una confianza no impuesta ni imaginada, sino genuina y elemental. Cuando la comunidad orgánica se va desintegrando por dentro y la desconfianza se convierte en el tono fundamental de la vida entonces es cuando la represión adquiere valor preponderante. La espontaneidad de los deseos es sofocada por la desconfianza, todo se torna o puede tornarse en hostil a uno, no se experimenta ninguna concordancia entre los propios anhelos y los de los demás, porque no existe ninguna fusión o reconciliación verdadera en aquello de que tiene necesidad una comunidad conllevadora y los deseos sofocados reculan desesperados al cubil del alma.

Entonces cambian también las vías del espíritu. La manera como antes solía surgir era, esencialmente, la de un rayo que desciende de las alturas como manifestación concentrada de la totalidad de los hombres. Pero ahora no existe una totalidad humana que tenga la fuerza y el coraje de manifestarse; para lograr espíritu es menester, antes, sublimar la energía de los impulsos reprimidos, y las marcas de su nacimiento ya no le abandonan al espíritu, al que no le será posible afirmarse más que en una acalabrada enajenación frente a los impulsos. La separación entre espíritu e impulsos es, en este caso, como en tantos otros, la consecuencia de la separación entre hombre y hombre.

Frente a la opinión de Scheler hay que decir que el espíritu es, en su origen, pura potencia, el poder del hombre para captar el mundo en imagen, en música y en concepto, gracias a una íntima participación en él y a una lucha, también, con él, como si dijéramos, cuerpo a cuerpo.

La condición primera es la participación íntima del hombre en el mundo, íntima tanto en guerra como en paz. Todavía no existe el espíritu como ser particular pero se esconde ya en la fuerza de la participación primitiva y concentrada. El espíritu como ser particular aparece con el afán creciente que, no contento con sentir el mundo al luchar o jugar con él, pretende ya captarlo, surge con la pasión que trata de ordenar en el cosmos el caos experimentado. En el parpadeo deslumbrador de la luz va dibujándose la imagen, con el alboroto salvaje de la tierra se forma el cántico, en medio de la bárbara confusión de todas las cosas emerge el concepto. Así nace el espíritu como espíritu.

Pero no debemos imaginarnos una etapa primordial del espíritu en la que éste no querría manifestarse: la imagen puja por ser pintada en el techo de la caverna y ya la mano siente el hormigueo creador, el cántico pugna por ser cantado y ya cuaja en la garganta. El caos es domeñado por la forma. Pero la forma pide ser percibida por otros que no son quien la produjo: la imagen es mostrada con entusiasmo, el bardo canta con pasión para sus oyentes. No es posible separar el impulso hacia la forma del impulso de la palabra. A través de su participación en el mundo, llega el hombre a participar en las almas. El mundo es ligado, ordenado, ahora es cuando se con-

vierte en un mundo del que se puede hablar entre los hombres. Y de nuevo el espíritu es puro poder; con los ademanes y las palabras doblega el hombre de espíritu la resistencia de los amigos del caos y ordena la comunidad. La impotencia del espíritu, que Scheler considera como original, es siempre circunstancia acompañante de la desintegración de la comunidad.

Ya la palabra no es escuchada, no plasma ni ordena lo humano, el espíritu no encuentra acceso a las almas y se despega, se separa de la unidad de la vida y se refugia en su torre almenada, que es el cerebro. Hasta entonces, el hombre había pensado con todo el cuerpo y hasta con las yemas de los dedos, de aquí en adelante no piensa más que con el cerebro. Ahora es cuando Freud tiene delante el objeto de su psicología y Scheler el de su antropología: el hombre enfermo, separado del mundo y escindido en espíritu e impulso. Mientras sigamos figurándonos que este hombre enfermo es el hombre, el hombre normal, el hombre en general, no habrá manera de aliviarlo.

Tengo que dar término a la exposición y crítica de la antropología de Scheler. Habría que mostrar, en un estudio genético, que la diferencia esencial entre el hombre y el animal, la que fundamenta el ser del hombre, no es su separación de la unión, a través del impulso, con las cosas y los seres, sino, por el contrario, su nueva manera distinta de inclinarse hacia las cosas y los seres. Habría que poner de manifiesto que no es lo técnico, común al animal, y al hombre, aquello primario a partir de lo cual se destaca el hombre, sino que la primitiva técnica peculiar al hombre, la invención de instrumentos duraderos adaptados a sus fines y capaces de una aplicación constante, ha sido hecha posible por la relación nueva que el hombre guarda con las cosas como con algo que se contempla, que es independiente y duradero. Igualmente, habría que demostrar que en la relación con los demás hombres no es lo instintivo lo primitivamente determinante a partir de lo cual el hombre se eleva después en la lucha del espíritu con los impulsos, sino que lo humano comienza en conexión con un inclinarse hacia los hombres como personas que, con descuido de una necesidad cualquiera, son independientes y duraderas, y que el origen del lenguaje sólo se puede comprender gracias a una inclinación de este tipo.

Tanto en un caso como en otro tenemos claramente una unidad de espíritu y de impulso, la formación de nuevos impulsos espirituales. Y ni en un caso ni en otro es posible captar la esencia del hombre partiendo de lo que ocurre en el interior del individuo, partiendo de la autoconciencia —lo que Scheler considera como la diferencia fundamental entre el hombre y el animal— sino arrancando de la peculiaridad de sus relaciones con las cosas y los seres.

IV Perspectivas

Hemos visto, al examinar dos ensayos importantes de nuestro tiempo, que una antropología individualista que no se ocupa esencialmente más que de la relación de la persona humana consigo misma, de las relaciones entre el espíritu y los impulsos dentro de ella, etc., no puede llevarnos a un conocimiento de la esencia del hombre. La cuestión de Kant “¿Qué es el hombre?”, de cuya historia y efectos he tratado en la primera parte, no puede ser resuelta, si es que cabe resolverla, partiendo de la consideración de la persona humana en cuanto tal, sino, únicamente, considerándola en la

totalidad de sus relaciones esenciales con el ente. Sólo el hombre que realiza en toda su vida y con su ser entero las relaciones que le son posibles puede ayudarnos de verdad en el conocimiento del hombre. Y como, según hemos visto, la cuestión de la esencia del hombre se le presenta con toda su hondura al hombre que se encuentra en soledad, el camino para la respuesta lo buscaremos en el hombre que logra sobrepasar la soledad sin padecer, por ello, en la fuerza indagadora que aquélla le prestó.

Con esto hemos dicho que al pensamiento humano se le plantea una tarea nueva con referencia a la vida. Y nueva precisamente en su referencia a la vida. Porque exige que el hombre que quiera conocerse a sí mismo se sobreponga a la tensión de la soledad y a la llaga viva de su problemática para que entre, a pesar de todo, en una vida renovada con su mundo y se ponga a pensar a partir de esta situación. Para esto se presupone, claro está, que, no obstante las extraordinarias dificultades, comienza de verdad un nuevo proceso de superación de la soledad, en vista del cual se puede percibir y formular aquella tarea intelectual a que nos referíamos. Claro es que en este punto de la marcha humana en que nos encontramos, no es posible que un proceso semejante sea operado únicamente por el espíritu pero, en cierto grado, el conocimiento servirá para promoverlo. Correspóndenos aclarar esto en sus líneas generales.

La crítica del método individualista suele partir, generalmente, de la tendencia colectivista. Pero si el individualismo no abarca más que una parte del hombre, así le ocurre también al colectivismo: ninguno de los dos se encamina a la integridad del hombre, al hombre como un todo. El individualismo no ve al hombre más que en relación consigo mismo, pero el colectivismo no ve al hombre, no ve más que la "sociedad". En un caso el rostro humano se halla desfigurado, en el otro oculto.

Ambas concepciones de la vida, el individualismo moderno y el colectivismo moderno, por muy diferentes que sus otras causas puedan ser, son, en lo esencial, el resultado a la manifestación de una situación humana pareja, sólo que en etapas diferentes. Esta situación se caracteriza, gracias a la confluencia de una doble falta de hogar, el cósmico y el social, y de una doble angustia, la cósmica y la vital, como una complejión solitaria de la Existencia, en un grado que, posiblemente, jamás se dio antes. La persona humana se siente, a la vez, como hombre que ha sido expuesto por la naturaleza, como un niño expósito, y como persona aislada en medio del alboroto del mundo humano. La primera reacción del espíritu al conocer la nueva situación inhóspita es el individualismo moderno, el colectivismo es la segunda.

En el individualismo la persona humana se empeña en afirmar esta situación, en revestirla de una meditación positiva, de un amor fati universal; se esfuerza por levantar la ciudadela de un sistema de vida en el que la idea declara que desea acoger la realidad tal como es. Por lo mismo que es expuesto por la naturaleza, el hombre se siente individuo de un modo tan radical como ningún otro ser en el mundo y acepta su ser expósito por lo mismo que significa su individualidad. Y también acepta su soledad como persona, porque únicamente la mónada en medio de otras mónadas puede sentirse como individuo en forma extremada y ensalzar tal estado. Para salvarse de la desesperación que le amenaza en esta soledad, el hombre busca la salida de glorificarla. El individuo moderno posee, esencialmente, un fundamento imaginario. Este carácter imaginario representa su talón de Aquiles, porque la imaginación no alcanza a dominar de hecho la situación dada.

La segunda reacción, el colectivismo, se produce en lo esencial como consecuencia del fracaso de la primera. La persona humana pretende esta vez sustraer su destino a la soledad, tratando de sumergirse por completo en uno de los modernos grupos compactos. Cuanto más compacto, más cerrado y más potente sea este grupo, en tanto mayor grado se sentirá libre de ambas formas de intemperie, la social y la cósmica. Ya no hay motivo alguno para la angustia vital, puesto que basta con acomodarse en la "voluntad general" y abandonar la responsabilidad propia ante la existencia, que se ha hecho demasiado complicada, en manos de la responsabilidad colectiva, que se muestra a la altura de todas las complicaciones. Y tampoco hay motivo ya para ninguna angustia cósmica, porque en lugar del universo, que se ha hecho tan inhóspito que ya no permite, por decirlo así, celebrar ningún contrato con él, tenemos a la naturaleza tecnificada, que ésa sí que la sociedad ha dominado o parece que podrá dominar. La colectividad asume la seguridad total. Esto ya no es imaginario, aquí rige una espesa realidad, lo general mismo parece que se ha hecho real, pero, en su esencia, el colectivismo moderno está afectado por la ilusión. Se ha establecido el contacto fundente de la persona con el "todo", que abarca la masa de los hombres y funciona con tanta seguridad, pero ningún contacto ha tenido lugar de hombre a hombre. El hombre en colectividad no es el hombre con el hombre. No se libra a la persona de su aislamiento unciéndola a otras vidas; el "todo", que reclama la totalidad de cada uno, se encamina consecuentemente, y con éxito, a reducir, neutralizar, desvalorizar, despojar de todo aviso de santidad a cualquier unión entre seres vivos. Se tritura o se insensibiliza, cuando menos, toda faceta sensible del ser personal que anhele el contacto con otros seres. No se supera el aislamiento de los hombres, lo único que se hace es sofocarlo. Es reprimido el afán de conocerse a sí mismo, pero la situación efectiva opera incoercible en el fondo y cobra secretamente una cruel potencialidad que se pondrá de manifiesto el día en que se disipe la ilusión. El colectivismo moderno es la última barrera que ha levantado el hombre antes de encontrarse consigo mismo.

El encuentro del hombre consigo mismo, sólo posible y, al mismo tiempo, inevitable, una vez acabado el reinado de la imaginación y de la ilusión, no podrá verificarse sino como encuentro del individuo con sus compañeros, y tendrá que realizarse así. Únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador.

Es claro que un acontecimiento semejante no puede producirse más que como un sacudimiento de la persona como persona. En el individualismo, la persona, a causa del vencimiento nada más que imaginario de su situación fundamental, se halla montada en la ficción, por mucho que crea o pretenda creer que se está afirmando como persona en el ser. En el colectivismo, al renunciar a la decisión y resolución personal directa, renuncia a sí misma. En ambos casos, es incapaz de irrumpir en el otro: sólo entre personas auténticas se da una relación auténtica.

No obstante todos los intentos de galvanización, el tiempo del individualismo pasó ya. El colectivismo se halla, por el contrario, en la cima de su desarrollo, aunque ya se muestran aquí y allá algunos signos de relajamiento. No queda más remedio que la rebelión de la persona por la causa de la libertad de la relación. Veo asomar por el horizonte, con la lentitud de todos los acontecimientos de la verdadera historia humana, un descontento tan enorme cual no se ha conocido jamás. No se tratará ya, como

hasta ahora, de oponerse a una tendencia dominante en nombre de otras tendencias, sino de rebelarse contra la falsa realización de un gran anhelo, el anhelo de la comunidad, el anhelo de su realización auténtica. Se luchará contra la imagen deformada y por la forma pura, tal como ha sido contemplada por generaciones humanas llenas de fe y de esperanza.

Estoy hablando de acciones vivas, pero la única manera de traerlas a vida es por medio del conocimiento vivo. Su primer paso ha de consistir en desbaratar una falsa alternativa que ha abrumado al pensamiento de nuestra época, la alternativa entre individualismo y colectivismo. Su primera indagación se enderezará a la búsqueda de la alternativa “genuina” excluida; y por alternativa “genuina” excluida no hay que entender ni una idea que se pueda reducir a esas otras dos ni tampoco una mera componenda ecléctica entre ellas. La vida y el pensamiento se hallan ante la misma problemática. Así como la vida cree falsamente que tiene que escoger entre individualismo y colectivismo, así también el pensamiento opina, falsamente, que tiene que escoger entre una antropología individualista y una sociología colectivista. La excluida alternativa “genuina”, una vez que se dé con ella, nos mostrará el camino.

El hecho fundamental de la existencia humana no es ni el individuo en cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal. Ambas cosas, consideradas en sí mismas, no pasan de ser formidables abstracciones. El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos; la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vivas unidades de relación. El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre. Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza. El lenguaje no es más que su signo y su medio, toda obra espiritual ha sido provocada por ese algo. Es lo que hace del hombre un hombre; pero, siguiendo su camino, el hombre no sólo se despliega sino que también se encoge y degenera. Sus raíces se hallan en que un ser busca a otro ser, como este otro ser concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos pero que sobrepasa el campo propio de cada uno. Esta esfera, que ya está plantada con la existencia del hombre como hombre pero que todavía no ha sido conceptualmente dibujada, la denomino la esfera del “entre”. Constituye una protocategoría de la realidad humana, aunque es verdad que se realiza en grados muy diferentes. De aquí puede salir esa “excluida alternativa genuina” de que hablábamos.

Para llegar a la intuición sobre la que montar el concepto del “entre”, tendremos que localizar la relación entre personas humanas no como se acostumbra en el interior de los individuos o en un mundo general que los abarque y determine sino, precisamente y de hecho, en el “entre”. No se trata de una construcción auxiliar *ad hoc* sino del lugar y soporte reales de las ocurrencias interhumanas; y si hasta ahora no ha llamado particularmente la atención se debe a que, a diferencia del alma individual y del mundo circundante, no muestra una continuidad sencilla sino que vuelve a constituirse incessantemente al compás de los encuentros humanos; de ahí que lo que de derecho le correspondía se haya atribuido, sin la menor cavilación, a los elementos continuos alma y mundo.

Una conversación de verdad (esto es, una conversación cuyas partes no han sido concertadas de antemano sino que es del todo espontánea, pues cada uno se dirige directamente a su interlocutor y provoca en él una respuesta imprevista), una verdadera lección (es decir, que no se repite maquinalmente,

para cumplir, ni es tampoco una lección cuyo resultado fuera conocido de antemano por el profesor, sino una lección que se desarrolla con sorpresas por ambas partes), un abrazo verdadero y no de pura formalidad, un duelo de verdad y no una mera simulación; en todos estos casos, lo esencial no ocurre en uno y otro de los participantes ni tampoco en un mundo neutral que abarca a los dos y a todas las demás cosas, sino, en el sentido más preciso, “entre” los dos, como si dijéramos, en una dimensión a la que sólo los dos tienen acceso. “Algo me pasa”, y cuando digo esto me refiero a algo concreto que puede distribuirse, exactamente, entre el mundo y el alma, entre el proceso “exterior” y la impresión “interna”, pero cuando yo y otro (empleando una expresión forzada pero que difícilmente podríamos mejorarla con una perífrasis) “nos pasamos el uno al otro”, la cuenta no se liquida como en el caso anterior, queda un resto, un como lugar donde las almas cesan y el mundo no ha comenzado todavía, y este resto es lo esencial.

Podemos captar este hecho en sucesos menudos, momentáneos, que apenas si asoman a la conciencia. En la angustia mortal de un refugio contra bombardeos, las miradas de dos desconocidos tropiezan unos instantes, en una reciprocidad como sorprendida y sin enganche; cuando suena la sirena que anuncia el cese de la alarma, aquello ya está olvidado y, sin embargo, “ocurrió” en un ámbito no más grande que aquel momento. En la sala a oscuras, se establece entre dos oyentes desconocidos, impresionados con la misma pureza y la misma intensidad por una melodía de Mozart, una relación apenas perceptible y, sin embargo, elementalmente dialógica, que cuando las luces vuelven a encenderse apenas si se recuerda. Hay que guardarse muy bien de meter motivos afectivos para la comprensión de semejantes acontecimientos fugaces pero consistentes: lo que ocurre en estos casos no está al alcance de los conceptos psicológicos porque se trata de algo óptico. Desde estos sucesos menores, que ofrecen una presencia tan fugaz, hasta el patetismo de la tragedia pura, irremisible, en la cual dos hombres de caracteres antitéticos, envueltos en una situación vital común, se revelan uno a otro, con una rotunda claridad sin palabras, el antagonismo irreconciliable de sus existencias... En toda esta nutrida escala, la situación dialógica es accesible sólo ontológicamente. Pero no arrancando de la óptica de la existencia personal ni tampoco de la de dos existencias personales, sino de aquello que, trascendiendo a ambas, se cierne “entre” las dos. En los momentos más poderosos de la dialógica, en los que, en verdad, “la sima llama a la sima”, se pone en evidencia que no es lo individual ni lo social sino algo diferente lo que traza el círculo en torno al acontecimiento. Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el “filo agudo” en el que el “yo” y el “tú” se encuentran se halla el ámbito del “entre”.

Esta realidad, cuyo descubrimiento se ha iniciado en nuestra época, marcará en las decisiones vitales de las generaciones venideras el camino que conduce más allá del individualismo y del colectivismo. Aquí se anuncia la alternativa excluida cuyo conocimiento ayudará a que el género humano vuelva a producir personas auténticas y a fundar comunidades auténticas.

Para la ciencia filosófica del hombre, esta realidad nos ofrece el punto de partida desde el cual podemos avanzar, por un lado, hacia una comprensión nueva de la persona y, por otro, hacia una comprensión nueva de la comunidad. Su objeto central no lo constituye ni el individuo ni la colectividad sino el hombre con el hombre. Únicamente en la relación viva podremos reconocer inmediatamente la esencia peculiar al hombre. También el gorila es un individuo, también una termitera es una colectividad, pero el “yo” y el “tú” sólo se dan en nuestro mundo, porque existe el hombre y el yo,

ciertamente, a través de la relación con el tú. La ciencia filosófica del hombre, que abarca la antropología y la sociología, tiene que partir de la consideración de este objeto: el hombre con el hombre. Si consideramos al individuo en sí, entonces llegaremos a ver tanto del hombre como vemos de la luna; sólo el hombre con el hombre es una imagen cabal. Si consideramos la totalidad en sí, entonces veremos tanto del hombre como vemos de la Vía Láctea; sólo el hombre con el hombre es una forma perfilada. Si consideramos el hombre con el hombre veremos, siempre, la dualidad dinámica que constituye al ser humano: aquí el que da y ahí el que recibe, aquí la fuerza agresiva y ahí la defensiva, aquí el carácter que investiga y ahí el que ofrece información, y siempre los dos a una, completándose con la contribución recíproca, ofreciéndonos, conjuntamente, al hombre. Ahora podemos dirigirnos al individuo y reconocerlo como el hombre según sus posibilidades de relación; podemos dirigirnos a la colectividad, y reconocerla como el hombre según su plenitud de relación. Podremos aproximarnos a la respuesta de la pregunta "¿Qué es el hombre?" si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya dialógica, en cuyo "estar-dos-en-reciproca-presencia" se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del "uno" con el "otro".

Jean Paul Sartre

El existencialismo es un humanismo⁸³

(SELECCIÓN)

Quisiera defender aquí el existencialismo de una serie de reproches que se le han formulado. En primer lugar, se le ha reprochado el invitar a las gentes a permanecer en un quietismo de desesperación, porque si todas las soluciones están cerradas, habría que considerar que la acción en este mundo es totalmente imposible y desembocar finalmente en una filosofía contemplativa, lo que además, dado que la contemplación es un lujo, nos conduce a una filosofía burguesa. Éstos son sobre todo los reproches de los comunistas.

Se nos ha reprochado, por otra parte, que subrayamos la ignominia humana, que mostramos en todas las cosas lo sórdido, lo turbio, lo viscoso, y que desatendemos cierto número de bellezas risueñas, el lado luminoso de la naturaleza humana; por ejemplo, según Mlle. Mercier, crítica católica, que hemos olvidado la sonrisa del niño. Los unos y los otros nos reprochaban que hemos faltado a la solidaridad humana, que consideramos que el hombre está aislado, en gran parte, además, porque partimos —dicen los comunistas— de la subjetividad pura, por lo tanto del “yo pienso” cartesiano, y por lo tanto del momento en que el hombre se capta en su soledad, lo que nos haría incapaces, en consecuencia, de volver a la solidaridad con los hombres que están fuera del yo, y que no puedo captar en el cogito.

Y del lado cristiano, se nos reprocha que negamos la realidad y la seriedad de las empresas humanas, puesto que si suprimimos los mandamientos de Dios y los valores inscritos en la eternidad, no queda más que la estricta gratuidad, pudiendo cada uno hacer lo que quiere y siendo incapaz, desde su punto de vista, de condenar los puntos de vista y los actos de los demás.

A estos diferentes reproches trato de responder hoy; por eso he titulado esta pequeña exposición: El existencialismo es un humanismo. Muchos podrán extrañarse de que se hable aquí de humanismo. Trataremos de ver en qué sentido lo entendemos. En todo caso, lo que podemos decir desde el principio es que entendemos por existencialismo una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implica un medio y una subjetividad humana. El reproche esencial

⁸³Tomado en <http://www.weblioteca.com.ar>.

que nos hacen, como se sabe, es que ponemos el acento en el lado malo de la vida humana. Una señora de la que me acaban de hablar, cuando por nerviosidad deja escapar una palabra vulgar, dice excusándose: creo que me estoy poniendo existencialista. En consecuencia, se asimila fealdad a existencialismo; por eso se declara que somos naturalistas; y si lo somos, resulta extraño que asustemos, que escandalicemos mucho más de lo que el naturalismo propiamente dicho asusta e indigna hoy día. Hay quien se traga perfectamente una novela de Zola como *La tierra*, y no puede leer sin asco una novela existencialista; hay quien utiliza la sabiduría de los pueblos —que es bien triste— y nos encuentra más tristes todavía. No obstante, ¿hay algo más desengañado que decir “la caridad bien entendida empieza por casa”, o bien “al villano con la vara del avellano”? Conocemos los lugares comunes que se pueden utilizar en este punto y que muestran siempre la misma cosa: no hay que luchar contra los poderes establecidos, no hay que luchar contra la fuerza, no hay que pretender salir de la propia condición, toda acción que no se inserta en una tradición es romanticismo, toda tentativa que no se apoya en una experiencia probada está condenada al fracaso; y la experiencia muestra que los hombres van siempre hacia lo bajo, que se necesitan cuerpos sólidos para mantenerlos: si no, tenemos la anarquía. Sin embargo, son las gentes que repiten estos tristes proverbios, las gentes que dicen: “qué humano” cada vez que se les muestra un acto más o menos repugnante, las gentes que se alimentan de canciones realistas, son éstas las gentes que reprochan al existencialismo ser demasiado sombrío, y a tal punto que me pregunto si el cargo que le hacen es, no de pesimismo, sino más bien de optimismo. En el fondo, lo que asusta en la doctrina que voy a tratar de exponer ¿no es el hecho de que deja una posibilidad de elección al hombre? Para saberlo, es necesario que volvamos a examinar la cuestión en un plano estrictamente filosófico. ¿A qué se llama existencialismo?

La mayoría de los que utilizan esta palabra se sentirían muy incómodos para justificarla, porque hoy día que se ha vuelto una moda, no hay dificultad en declarar que un músico o que un pintor es existencialista. Un articulista de Clartés firma El existencialista; y en el fondo, la palabra ha tomado hoy tal amplitud y tal extensión que ya no significa absolutamente nada. Parece que, a falta de una doctrina de vanguardia análoga al superrealismo, la gente ávida de escándalo y de movimiento se dirige a esta filosofía, que, por otra parte, no les puede aportar nada en este dominio; en realidad, es la doctrina menos escandalosa, la más austera; está destinada estrictamente a los técnicos y filósofos.

Sin embargo, se puede definir fácilmente. Lo que complica las cosas es que hay dos especies de existencialistas: los primeros, que son cristianos, entre los cuales yo colocaría a Jaspers y a Gabriel Marcel, de confesión católica; y, por otra parte, los existencialistas ateos, entre los cuales hay que colocar a Heidegger, y también a los existencialistas franceses y a mí mismo. Lo que tienen en común es simplemente que consideran que la existencia precede a la esencia, o, si se prefiere, que hay que partir de la subjetividad. ¿Qué significa esto a punto fijo?

Consideremos un objeto fabricado, por ejemplo un libro o un cortapapel. Este objeto ha sido fabricado por un artesano que se ha inspirado en un concepto; se ha referido al concepto de cortapapel, e igualmente a una técnica de producción previa que forma parte del concepto, y que en el fondo es una receta. Así, el cortapapel es a la vez un objeto que se produce de cierta manera y que, por otra parte, tiene una utilidad definida, y no se puede suponer un hombre que produjera un cortapapel sin saber para qué

va a servir ese objeto. Diríamos entonces que en el caso del cortapapel, la esencia —es decir, el conjunto de recetas y de cualidades que permiten producirlo y definirlo— precede a la existencia; y así está determinada la presencia frente a mí de tal o cual cortapapel, de tal o cual libro. Tenemos aquí, pues, una visión técnica del mundo, en la cual se puede decir que la producción precede a la existencia.

Al concebir un Dios creador, este Dios se asimila la mayoría de las veces a un artesano superior; y cualquiera que sea la doctrina que consideremos, trátase de una doctrina como la de Descartes o como la de Leibniz, admitimos siempre que la voluntad sigue más o menos al entendimiento, o por lo menos lo acompaña, y que Dios, cuando crea, sabe con precisión lo que crea. Así el concepto de hombre, en el espíritu de Dios, es asimilable al concepto de cortapapel en el espíritu del industrial; y Dios produce al hombre siguiendo técnicas y una concepción, exactamente como el artesano fabrica un cortapapel siguiendo una definición y una técnica. Así, el hombre individual realiza cierto concepto que está en el entendimiento divino. En el siglo XVIII, en el ateísmo de los filósofos, la noción de Dios es suprimida, pero no pasa lo mismo con la idea de que la esencia precede a la existencia. Esta idea la encontramos un poco en todas partes: la encontramos en Diderot, en Voltaire y aun en Kant. El hombre es poseedor de una naturaleza humana; esta naturaleza humana, que es el concepto humano, se encuentra en todos los hombres, lo que significa que cada hombre es un ejemplo particular de un concepto universal, el hombre; en Kant resulta de esta universalidad que tanto el hombre de los bosques, el hombre de la naturaleza, como el burgués, están sujetos a la misma definición y poseen las mismas cualidades básicas. Así pues, aquí también la esencia del hombre precede a esa existencia histórica que encontramos en la naturaleza.

El existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre, o como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla.

El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo. Es también lo que se llama la subjetividad, que se nos echa en cara bajo ese nombre. Pero ¿qué queremos decir con esto sino que el hombre tiene una dignidad mayor que la piedra o la mesa? Pues queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir. El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será, ante todo, lo que habrá proyectado ser. No lo que querrá ser. Pues lo que entendemos ordinariamente por querer es una decisión consciente, que para la mayoría de nosotros es posterior a lo que el hombre ha hecho de sí mismo. Yo puedo querer adherirme a un partido, escribir un libro, casarme; todo esto no es más que

la manifestación de una elección más original, más espontánea que lo que se llama voluntad. Pero si verdaderamente la existencia precede a la esencia, el hombre es responsable de lo que es. Así, el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia. Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres. Hay dos sentidos de la palabra subjetivismo, y nuestros adversarios juegan con los dos sentidos. Subjetivismo, por una parte, quiere decir elección del sujeto individual por sí mismo, y por otra, imposibilidad para el hombre de sobrepasar la subjetividad humana. El segundo sentido es el sentido profundo del existencialismo.

Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que, al elegirse, elige a todos los hombres. En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que, al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser. Elegir ser esto o aquello es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos, porque nunca podemos elegir mal; lo que elegimos es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos. Si, por otra parte, la existencia precede a la esencia y nosotros quisiéramos existir al mismo tiempo que modelamos nuestra imagen, esta imagen es valedera para todos y para nuestra época entera. Así, nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que podríamos suponer, porque compromete a la humanidad entera. Si soy obrero, y elijo adherirme a un sindicato cristiano en lugar de ser comunista; si por esta adhesión quiero indicar que la resignación es en el fondo la solución que conviene al hombre, que el reino del hombre no está en la tierra, no comprometo solamente mi caso: quiero ser un resignado para todos; en consecuencia, mi proceder ha comprometido a la humanidad entera. Y si quiero —hecho más individual— casarme, tener hijos, aun si mi casamiento depende únicamente de mi situación, o de mi pasión, o de mi deseo, con esto no me encamino yo solamente, sino que encamino a la humanidad entera en la vía de la monogamia. Así soy responsable para mí mismo y para todos, y creo cierta imagen del hombre que yo elijo; eligiéndome, elijo al hombre.

Esto permite comprender lo que se oculta bajo palabras un tanto grandilocuentes como angustia, desamparo, desesperación. Como verán ustedes, es sumamente sencillo. Ante todo, ¿qué se entiende por angustia? El existencialista suele declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta de que es no sólo el que elige ser, sino también un legislador, que elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera, no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad. Ciertamente hay muchos que no están angustiados; pero nosotros pretendemos que se enmascaran su propia angustia, que la huyen; en verdad, muchos creen al obrar que sólo se comprometen a sí mismos, y cuando se les dice: pero ¿si todo el mundo procediera así? se encogen de hombros y contestan: no todo el mundo procede así. Pero en verdad hay que preguntarse siempre: ¿que sucedería si todo el mundo hiciera lo mismo? Y no se escapa uno de este pensamiento inquietante sino por una especie de mala fe. El que miente y se excusa declarando: todo el mundo no procede así, es alguien que no está bien con su conciencia, porque el hecho de mentir implica un valor universal atribuido a la mentira. Incluso cuando la angustia se enmascara, aparece. Es esta angustia la que Kierkegaard llamaba la angustia de Abraham. Conocen ustedes la historia:

un ángel ha ordenado a Abraham sacrificar a su hijo; todo anda bien si es verdaderamente un ángel el que ha venido y le ha dicho: tú eres Abraham, sacrificarás a tu hijo. Pero cada cual puede preguntarse; ante todo, ¿es en verdad un ángel, y yo soy en verdad Abraham? ¿Quién me lo prueba? Había una loca que tenía alucinaciones: le hablaban por teléfono y le daban órdenes. El médico le preguntó: Pero ¿quién es el que habla? Ella contestó: Dice que es Dios. ¿Y qué es lo que le probaba, en efecto, que fuera Dios? Si un ángel viene a mí, ¿qué me prueba que es un ángel? Y si oigo voces, ¿qué me prueba que vienen del cielo y no del infierno, o del subconsciente, o de un estado patológico? ¿Quién prueba que se dirigen a mí? ¿Quién me prueba que soy yo el realmente señalado para imponer mi concepción del hombre y mi elección a la humanidad? No encontraré jamás ninguna prueba, ningún signo para convencerme de ello. Si una voz se dirige a mí, siempre seré yo quien decida que esta voz es la voz del ángel; si considero que tal o cual acto es bueno, soy yo el que elegiré decir que este acto es bueno y no malo. Nadie me designa para ser Abraham, y sin embargo estoy obligado a cada instante a hacer actos ejemplares. Todo ocurre como si, para todo hombre, toda la humanidad tuviera los ojos fijos en lo que hace y se ajustara a lo que hace. Y cada hombre debe decirse: ¿soy yo quien tiene derecho de obrar de tal manera que la humanidad se ajuste a mis actos? Y si no se dice esto es porque se enmascara su angustia. No se trata aquí de una angustia que conduzca al quietismo, a la inacción. Se trata de una simple angustia, que conocen todos los que han tenido responsabilidades. Cuando, por ejemplo, un jefe militar toma la responsabilidad de un ataque y envía cierto número de hombres a la muerte, elige hacerlo y elige él solo. Sin duda hay órdenes superiores, pero son demasiado amplias y se impone una interpretación que proviene de él, y de esta interpretación depende la vida de catorce o veinte hombres. No se puede dejar de tener, en la decisión que toma, cierta angustia. Todos los jefes conocen esta angustia. Esto no les impide obrar: al contrario, es la condición misma de su acción; porque esto supone que enfrentan una pluralidad de posibilidades, y cuando eligen una, se dan cuenta que sólo tiene valor porque ha sido la elegida. Y esta especie de angustia que es la que describe el existencialismo, veremos que se explica además por una responsabilidad directa frente a los otros hombres que compromete.

No es una cortina que nos separa de la acción, sino que forma parte de la acción misma. Y cuando se habla de desamparo, expresión cara a Heidegger, queremos decir solamente que Dios no existe, y que de esto hay que sacar las últimas consecuencias. El existencialismo se opone decididamente a cierto tipo de moral laica que quisiera suprimir a Dios con el menor gasto posible. Cuando hacia 1880 algunos profesores franceses trataron de constituir una moral laica, dijeron más o menos esto: Dios es una hipótesis inútil y costosa, nosotros la suprimimos; pero es necesario, sin embargo, para que haya una moral, una sociedad, un mundo vigilado, que ciertos valores se tomen en serio y se consideren como existentes a priori; es necesario que sea obligatorio a priori que sea uno honrado, que no mienta, que no pegue a su mujer, que tenga hijos, etc., etc.... Haremos, por lo tanto, un pequeño trabajo que permitirá demostrar que estos valores existen, a pesar de todo, inscritos en un cielo inteligible, aunque, por otra parte, Dios no exista. Dicho en otra forma —y es, según creo yo, la tendencia de todo lo que se llama en Francia radicalismo—, nada se cambiará aunque Dios no exista; encontraremos las mismas normas de honradez, de progreso, de humanismo, y habremos hecho de Dios una hipótesis superada que morirá tranquilamente y por sí misma. El existencialista, por el contrario, piensa

que es muy incómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; ya no se puede tener el bien a priori, porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser honrado, que no haya que mentir; puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres. Dostoievsky escribe: “Si Dios no existiera, todo estaría permitido”. Este es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y, en consecuencia, el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ante todo excusas. Si, en efecto, la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar la referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace.

El existencialista no cree en el poder de la pasión. No pensará nunca que una bella pasión es un torrente devastador que conduce fatalmente al hombre a ciertos actos y que por consecuencia es una excusa; piensa que el hombre es responsable de su pasión. El existencialista tampoco pensará que el hombre puede encontrar socorro en un signo dado sobre la tierra que lo oriente; porque piensa que el hombre descifra por sí mismo el signo como prefiere. Piensa, pues, que el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre. Ponge ha dicho, en un artículo muy hermoso: “el hombre es el porvenir del hombre”. Es perfectamente exacto. Sólo que si se entiende por esto que ese porvenir está inscrito en el cielo, que Dios lo ve, entonces es falso, pues ya no sería ni siquiera un porvenir. Si se entiende que, sea cual fuere el hombre que aparece, hay un porvenir por hacer, un porvenir virgen que lo espera, entonces es exacto. En tal caso está uno desamparado.

Para dar un ejemplo que permita comprender mejor lo que es el desamparo, citaré el caso de uno de mis alumnos que me vino a ver en las siguientes circunstancias: su padre se había peleado con la madre y tendía al colaboracionismo; su hermano mayor había sido muerto en la ofensiva alemana de 1940, y este joven, con sentimientos un poco primitivos, pero generosos, quería vengarlo. Su madre vivía sola con él muy afligida por la semitraición del padre y por la muerte del hijo mayor, y su único consuelo era él. Este joven tenía, en ese momento, la elección de partir para Inglaterra y entrar en las Fuerzas francesas libres —es decir, abandonar a su madre— o bien de permanecer al lado de su madre, y ayudarla a vivir. Se daba cuenta perfectamente de que esta mujer sólo vivía para él y que su desaparición —y tal vez su muerte— la hundiría en la desesperación. También se daba cuenta de que en el fondo, concretamente, cada acto que llevaba a cabo con respecto a su madre tenía otro correspondiente en el sentido de que la ayudaba a vivir, mientras que cada acto que llevaba a cabo para partir y combatir era un acto ambiguo que podía perderse en la arena, sin servir para nada: por ejemplo, al partir para Inglaterra, podía permanecer indefinidamente, al pasar por España, en un campo español; podía llegar a Inglaterra o a Argel y ser puesto en un escritorio para redactar documentos. En consecuencia, se encontraba frente a dos tipos de acción muy diferentes: una concreta, in-

mediata, pero que se dirigía a un solo individuo; y otra que se dirigía a un conjunto infinitamente más vasto, a una colectividad nacional, pero que era por eso mismo ambigua, y que podía ser interrumpida en el camino. Al mismo tiempo dudaba entre dos tipos de moral. Por una parte, una moral de simpatía, de devoción personal; y por otra, una moral más amplia, pero de eficacia más discutible. Había que elegir entre las dos. ¿Quién podía ayudarlo a elegir? ¿La doctrina cristiana? No. La doctrina cristiana dice: sed caritativos, amad a vuestro prójimo, sacrificaos por los demás, elegid el camino más estrecho, etc., etc. Pero ¿cuál es el camino más estrecho? ¿A quién hay que amar como a un hermano? ¿Al soldado o a la madre? ¿Cuál es la utilidad mayor: la utilidad vaga de combatir en un conjunto, o la utilidad precisa de ayudar a un ser a vivir? ¿Quién puede decidir a priori? Nadie. Ninguna moral inscrita puede decirlo. La moral kantiana dice: no tratéis jamás a los demás como medios, sino como fines. Muy bien; si vivo al lado de mi madre la trataré como fin, y no como medio, pero este hecho me pone en peligro de tratar como medios a los que combaten en torno mío; y recíprocamente, si me uno a los que combaten, los trataré como fin, y este hecho me pone en peligro de tratar a mi madre como medio.

Si los valores son vagos, y si son siempre demasiado vastos para el caso preciso y concreto que consideramos, sólo nos queda fiarnos de nuestros instintos. Es lo que ha tratado de hacer este joven; y cuando lo vi, decía: en el fondo, lo que importa es el sentimiento; debería elegir lo que me empuja verdaderamente en cierta dirección. Si siento que amo a mi madre lo bastante para sacrificarle el resto —mi deseo de venganza, mi deseo de acción, mi deseo de aventura— me quedo al lado de ella. Si, al contrario, siento que mi amor por mi madre no es suficiente, parto. Pero ¿cómo determinar el valor de un sentimiento? ¿Qué es lo que constituía el valor de su sentimiento hacia la madre? Precisamente el hecho de que se quedaba por ella. Puedo decir: quiero lo bastante a tal amigo para sacrificarle tal suma de dinero; no puedo decirlo si no lo he hecho. Puedo decir: quiero lo bastante a mi madre para quedarme junto a ella, si me he quedado junto a ella. No puedo determinar el valor de este afecto si no he hecho precisamente un acto que lo ratifica y lo define. Ahora bien, como exijo a este afecto justificar mi acto, me encuentro encerrado de un círculo vicioso.

Por otra parte, Gide ha dicho muy bien que un sentimiento que se representa y un sentimiento que se vive son dos cosas casi indiscernibles: decidir que amo a mi madre quedándome junto a ella o representar una comedia que hará que yo permanezca con mi madre, es casi la misma cosa. Dicho en otra forma, el sentimiento se construye con actos que se realizan; no puedo pues consultarlos para guiarme por él. Lo cual quiere decir que no puedo ni buscar en mí el estado auténtico que me empujará a actuar, ni pedir a una moral los conceptos que me permitirán actuar. Por lo menos, dirán ustedes, ha ido a ver a un profesor para pedirle consejo. Pero si ustedes, por ejemplo, buscan el consejo de un sacerdote, han elegido ese sacerdote y saben más o menos ya, en el fondo, lo que él les va a aconsejar. Dicho en otra forma, elegir el consejero es ya comprometerse. La prueba está en que si ustedes son cristianos, dirán: consulte a un sacerdote. Pero hay sacerdotes colaboracionistas, sacerdotes conformistas, sacerdotes de la resistencia. ¿Cuál elegir? Y si el joven elige un sacerdote de la resistencia o un sacerdote colaboracionista ya ha decidido el género de consejo que va a recibir.

Así, al venirme a ver, sabía la respuesta que yo le daría y no tenía más que una respuesta que dar: usted es libre, elija, es decir, invente. Ninguna moral general puede indicar lo que hay que hacer; no hay signos en el mundo. Los

católicos dirán: sí, hay signos. Admitámoslo: soy yo mismo el que elige el sentido que tienen. He conocido, cuando estaba prisionero, a un hombre muy notable que era jesuita. Había entrado en la orden de los jesuitas en la siguiente forma: había tenido que soportar cierto número de fracasos muy duros; de niño, su padre había muerto dejándolo en la pobreza, y él había sido becario en una institución religiosa donde se le hacía sentir continuamente que era aceptado por caridad; luego fracasó en cierto número de distinciones honoríficas que halagan a los niños; después hacia los dieciocho años, fracasó en una aventura sentimental; por fin, a los veintidós, cosa muy pueril, pero que fue la gota de agua que hizo desbordar el vaso, fracasó en su preparación militar. Este joven podía, pues, considerar que había fracasado en todo; era un signo, pero, ¿signo de qué? Podía refugiarse en la amargura o en la desesperación. Pero juzgó, muy hábilmente según él, que era el signo de que no estaba hecho para los triunfos seculares, y que sólo los triunfos de la religión, de la santidad, de la fe, le eran accesibles. Vio entonces en esto la palabra de Dios, y entró en la orden. ¿Quién no ve que la decisión del sentido del signo ha sido tomada por él solo? Se habría podido deducir otra cosa de esta serie de fracasos: por ejemplo, que hubiera sido mejor que fuese carpintero o revolucionario. Lleva, pues, la entera responsabilidad del desciframiento. El desamparo implica que elijamos nosotros mismos nuestro ser.

El desamparo va junto con la angustia. En cuanto a la desesperación, esta expresión tiene un sentido extremadamente simple. Quiere decir que nos limitaremos a contar con lo que depende de nuestra voluntad, o con el conjunto de probabilidades que hacen posible nuestra acción. Cuando se quiere alguna cosa, hay siempre elementos probables. Puedo contar con la llegada de un amigo. El amigo viene en ferrocarril o en tranvía: eso supone que el tren llegará a la hora fijada, o que el tranvía no descarrilará. Estoy en el dominio de las posibilidades; pero no se trata de contar con los posibles, sino en la medida estricta en que nuestra acción implica el conjunto de esos posibles. A partir del momento en que las posibilidades que considero no están rigurosamente comprometidas por mi acción, debo desinteresarme, porque ningún Dios, ningún designio puede adaptar el mundo y sus posibles a mi voluntad. En el fondo, cuando Descartes decía: “vencerse más bien a sí mismo que al mundo”, quería decir la misma cosa: obrar sin esperanza. Los marxistas con quienes he hablado me contestan: Usted puede, en su acción, que estará evidentemente limitada por su muerte, contar con el apoyo de otros. Esto significa contar a la vez con lo que los otros harán en otra parte, en China, en Rusia para ayudarlo, y a la vez sobre lo que harán más tarde, después de su muerte, para reanudar la acción y llevarla hacia su cumplimiento, que será la revolución. Usted debe tener en cuenta todo eso; si no, no es moral. Respondo en primer lugar que contaré siempre con los camaradas de lucha en la medida en que esos camaradas están comprometidos conmigo en una lucha concreta y común, en la unidad de un partido o de un grupo que yo puedo controlar más o menos, es decir, en el cual estoy a título de militante y cuyos movimientos conozco a cada instante.

En ese momento, contar con la unidad del partido es exactamente como contar con que el tranvía llegará a la hora o con que el tren no descarrilará. Pero no puedo contar con hombres que no conozco fundándome en la bondad humana, o en el interés del hombre por el bien de la sociedad, dado que el hombre es libre y que no hay ninguna naturaleza humana en que pueda yo fundarme.

No sé qué llegará a ser de la revolución rusa; puedo admirarla y ponerla de ejemplo en la medida en que hoy me prueba que el proletariado desempeña

un papel en Rusia como no lo desempeña en ninguna otra nación. Pero no puedo afirmar que esto conducirá forzosamente a un triunfo del proletariado; tengo que limitarme a lo que veo; no puedo estar seguro de que los camaradas de lucha reanudarán mi trabajo después de mi muerte para llevarlo a un máximo de perfección, puesto que estos hombres son libres y decidirán libremente mañana sobre los que será el hombre; mañana, después de mi muerte, algunos hombres pueden decidir establecer el fascismo, y los otros pueden ser lo bastante cobardes y desconcertados para dejarles hacer; en ese momento, el fascismo será la verdad humana, y tanto peor para nosotros; en realidad, las cosas serán tales como el hombre haya decidido que sean.

¿Quiere decir esto que deba abandonarme al quietismo? No. En primer lugar, debo comprometerme; luego, actuar según la vieja fórmula: “no es necesario tener esperanzas para obrar”. Esto no quiere decir que yo no deba pertenecer a un partido, pero sí que no tendré ilusión y que haré lo que pueda.

Por ejemplo, si me pregunto: ¿llegará la colectivización, como tal, a realizarse? No sé nada; sólo sé que haré todo lo que esté en mi poder para que llegue; fuera de esto no puedo contar con nada.

El quietismo es la actitud de la gente que dice: “Los demás pueden hacer lo que yo no puedo”. La doctrina que yo les presento es justamente lo opuesto al quietismo, porque declara: “Sólo hay realidad en la acción”. Y va más lejos todavía, porque agrega: “El hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza, no es, por lo tanto, más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida”. De acuerdo con esto, podemos comprender por qué nuestra doctrina horroriza a algunas personas. Porque a menudo no tienen más que una forma de soportar su miseria, y es pensar así: “Las circunstancias han estado contra mí; yo valía mucho más de lo que he sido; evidentemente no he tenido un gran amor, o una gran amistad, pero es porque no he encontrado ni un hombre ni una mujer que fueran dignos; no he escrito buenos libros porque no he tenido tiempo para hacerlos; no he tenido hijos a quienes dedicarme, porque no he encontrado al hombre con el que podría haber realizado mi vida. Han quedado, pues, en mí, sin empleo, y enteramente viables, un conjunto de disposiciones, de inclinaciones, de posibilidades que me dan un valor que la simple serie de mis actos no permite inferir”. Ahora bien, en realidad, para el existencialismo, no hay otro amor que el que se construye, no hay otra posibilidad de amor que la que se manifiesta en el amor; no hay otro genio que el que se manifiesta en las obras de arte; el genio de Proust es la totalidad de las obras de Proust; el genio de Racine es la serie de sus tragedias; fuera de esto no hay nada. ¿Por qué atribuir a Racine la posibilidad de escribir una nueva tragedia, puesto que precisamente no la ha escrito? Un hombre que se compromete en la vida dibuja su figura, y fuera de esta figura no hay nada. Evidentemente, este pensamiento puede parecer duro para aquel que ha triunfado en la vida. Pero, por otra parte, dispone a las gentes para comprender que sólo cuenta la realidad, que los sueños, las esperas, las esperanzas, permiten solamente definir a un hombre como sueño desilusionado, como esperanzas abortadas, como esperas inútiles; es decir que esto lo define negativamente y no positivamente; sin embargo, cuando se dice: tú no eres otra cosa que tu vida, esto no implica que el artista será juzgado solamente por sus obras de arte; miles de otras cosas contribuyen igualmente a definirlo. Lo que queremos decir es que el hombre no es más que una serie de empresas, que es la suma, la organización, el conjunto de las relaciones que constituyen estas empresas.

En estas condiciones, lo que se nos reprocha aquí no es en el fondo nuestro pesimismo, sino una dureza optimista.

Si la gente nos reprocha las obras novelescas en que describimos seres flojos, débiles, cobardes y alguna vez francamente malos, no es únicamente porque estos seres son flojos, débiles, cobardes o malos; porque si, como Zola, declaráramos que son así por herencia, por la acción del medio, de la sociedad, por un determinismo orgánico o psicológico, la gente se sentiría segura y diría: bueno, somos así, y nadie puede hacer nada; pero el existencialista, cuando describe a un cobarde, dice que el cobarde es responsable de su cobardía. No lo es porque tenga un corazón, un pulmón o cerebro cobarde; no lo es debido a una organización fisiológica, sino que lo es porque se ha construido como hombre cobarde por sus actos. No hay temperamento cobarde; hay temperamentos nerviosos, hay sangre floja, como dicen, o temperamentos ricos; pero el hombre que tiene una sangre floja no por eso es cobarde, porque lo que hace la cobardía es el acto de renunciar o de ceder; un temperamento no es un acto; el cobarde está definido a partir del acto que realiza. Lo que la gente siente oscuramente y le causa horror es que el cobarde que nosotros presentamos es culpable de ser cobarde. Lo que la gente quiere es que se nazca cobarde o héroe. Uno de los reproches que se hace a menudo a *Chemins de la Liberté* se formula así: pero, en fin, de esa gente que es tan floja, ¿cómo hará usted héroes? Esta objeción hace más bien reír, porque supone que uno nace héroe. Y en el fondo es esto lo que la gente quiere pensar: si se nace cobarde, se está perfectamente tranquilo, no hay nada que hacer, se será cobarde toda la vida, hágase lo que se haga; si se nace héroe, también se estará perfectamente tranquilo, se será héroe toda la vida, se beberá como héroe, se comerá como héroe. Lo que dice el existencialista es que el cobarde se hace cobarde, el héroe se hace héroe; hay siempre para el cobarde una posibilidad de no ser más cobarde y para el héroe de dejar de ser héroe.

Lo que tiene importancia es el compromiso total, y no es un caso particular, una acción particular lo que compromete totalmente.

Así, creo yo, hemos respondido a cierto número de reproches concernientes al existencialismo. Ustedes ven que no puede ser considerada como una filosofía del quietismo, puesto que define al hombre por la acción; ni como una descripción pesimista del hombre: no hay doctrina más optimista, puesto que el destino del hombre está en él mismo; ni como una tentativa para descorazonar al hombre alejándole de la acción, puesto que le dice que sólo hay esperanza en su acción, y que la única cosa que permite vivir al hombre es el acto. En consecuencia, en este plano, tenemos que vérnoslas con una moral de acción y de compromiso. Sin embargo, se nos reprocha además, partiendo de estos postulados, que aislamos al hombre en su subjetividad individual. Aquí también se nos entiende muy mal.

Nuestro punto de partida, en efecto, es la subjetividad del individuo, y esto por razones estrictamente filosóficas. No porque somos burgueses, sino porque queremos una doctrina basada sobre la verdad, y no un conjunto de bellas teorías, llenas de esperanza y sin fundamentos reales. En el punto de partida no puede haber otra verdad que ésta: pienso, luego soy; ésta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma. Toda teoría que toma al hombre fuera de ese momento en que se capta a sí mismo es ante todo una teoría que suprime la verdad, pues, fuera de este cogito cartesiano, todos los objetos son solamente probables, y una doctrina de probabilidades que no está suspendida de una verdad se hunde en la nada;

para definir lo probable hay que poseer lo verdadero. Luego para que haya una verdad cualquiera se necesita una verdad absoluta; y ésta es simple, fácil de alcanzar, está a la mano de todo el mundo; consiste en captarse sin intermediario.

En segundo lugar, esta teoría es la única que da una dignidad al hombre, la única que no lo convierte en un objeto. Todo materialismo tiene por efecto tratar a todos los hombres, incluido uno mismo, como objetos, es decir, como un conjunto de reacciones determinadas, que en nada se distingue del conjunto de cualidades y fenómenos que constituyen una mesa o una silla o una piedra. Nosotros queremos constituir precisamente el reino humano como un conjunto de valores distintos del reino material. Pero la subjetividad que alcanzamos a título de verdad no es una subjetividad rigurosamente individual porque hemos demostrado que en el cogito uno no se descubriría solamente a sí mismo, sino también a los otros. Por el yo pienso, contrariamente a la filosofía de Descartes, contrariamente a la filosofía de Kant, nos captamos a nosotros mismos frente al otro, y el otro es tan cierto para nosotros como nosotros mismos. Así, el hombre que se capta directamente por el cogito, descubre también a todos los otros y los descubre como la condición de su existencia. Se da cuenta de que no puede ser nada (en el sentido que se dice que es espiritual, o que se es malo, o que se es celoso), salvo que los otros lo reconozcan por tal.

Para obtener una verdad cualquiera sobre mí, es necesario que pase por otro. El otro es indispensable a mi existencia tanto como el conocimiento que tengo de mí mismo. En estas condiciones, el descubrimiento de mi intimidad me descubre al mismo tiempo el otro, como una libertad colocada frente a mí, que no piensa y que no quiere sino por o contra mí. Así descubrimos en seguida un mundo que llamaremos la intersubjetividad, y en este mundo el hombre decide lo que es y lo que son los otros.

Además, si es imposible encontrar en cada hombre una esencia universal que constituya la naturaleza humana, existe, sin embargo, una universalidad humana de condición. No es un azar que los pensadores de hoy día hablen más fácilmente de la condición del hombre que de su naturaleza. Por condición entienden, con más o menos claridad, el conjunto de los límites a priori que bosquejan su situación fundamental en el universo. Las situaciones históricas varían: el hombre puede nacer esclavo en una sociedad pagana, o señor feudal, o proletario. Lo que no varía es la necesidad para él de estar en el mundo, de estar allí en el trabajo, de estar allí en medio de los otros y de ser allí mortal. Los límites no son ni subjetivos ni objetivos, o más bien tienen una faz objetiva y una faz subjetiva. Objetivos, porque se encuentran en todo y son en todo reconocibles; subjetivos, porque son vividos y no son nada si el hombre no los vive, es decir, si no se determina libremente en su existencia por relación a ellos. Y si bien los proyectos pueden ser diversos, por lo menos ninguno puede permanecer extraño, porque todos presentan en común una tentativa para franquear esos límites o para ampliarlos o para negarlos o para acomodarse a ellos. En consecuencia, todo proyecto, por más individual que sea, tiene un valor universal. Todo proyecto, aun el del chino, el del hindú, o del negro, puede ser comprendido por un europeo.

Puede ser comprendido; esto quiere decir que el europeo de 1945 puede lanzarse a partir de una situación que concibe hasta sus límites de la misma manera, y que puede rehacer en sí el camino del chino, del hindú o del africano. Hay universalidad en todo proyecto en el sentido de que todo

proyecto es comprensible para todo hombre. Lo que no significa de ninguna manera que este proyecto defina al hombre para siempre, sino que puede ser reencontrado. Hay siempre una forma de comprender al idiota, al niño, al primitivo o al extranjero, siempre que se tengan los datos suficientes. En este sentido podemos decir que hay una universalidad del hombre; pero no está dada, está perpetuamente construida. Construyo lo universal eligiendo; lo construyo al comprender el proyecto de cualquier otro hombre, sea de la época que sea. Este absoluto de la elección no suprime la relatividad de cada época. Lo que el existencialismo tiene interés en demostrar es el enlace del carácter absoluto del compromiso libre, por el cual cada hombre se realiza al realizar un tipo de humanidad, compromiso siempre comprensible para cualquier época y por cualquier persona, y la relatividad del conjunto cultural que puede resultar de tal elección; hay que señalar a la vez la relatividad del cartesianismo y el carácter absoluto del compromiso cartesiano. En este sentido se puede decir, si ustedes quieren, que cada uno de nosotros realiza lo absoluto al respirar, al comer, al dormir, u obrando de una manera cualquiera. No hay ninguna diferencia entre ser libremente, ser como proyecto, como existencia que elige su esencia, y ser absoluto; y no hay ninguna diferencia entre ser un absoluto temporalmente localizado, es decir que se ha localizado en la historia, y ser comprensible universalmente.

Esto no resuelve enteramente la objeción de subjetivismo. En efecto, esta objeción toma todavía muchas formas. La primera es la que sigue. Se nos dice: Entonces ustedes pueden hacer cualquier cosa; lo cual se expresa de diversas maneras. En primer lugar se nos tacha de anarquía; en seguida se declara: no pueden ustedes juzgar a los demás, porque no hay razón para preferir un proyecto a otro; en fin, se nos puede decir: todo es gratuito en lo que ustedes eligen, dan con una mano lo que fingen recibir con la otra. Estas tres objeciones no son muy serias. En primer lugar, la primera objeción: pueden elegir cualquier cosa, no es exacta. La elección es posible en un sentido, pero lo que no es posible es no elegir. Puedo siempre elegir, pero tengo que saber que, si no elijo, también elijo. Esto, aunque parezca estrictamente formal, tiene una gran importancia para limitar la fantasía y el capricho. Si es cierto que frente a una situación, por ejemplo, la situación que hace que yo sea un ser sexuado que puede tener relaciones con un ser de otro sexo, que yo sea un ser que puede tener hijos, estoy obligado a elegir una actitud y que de todos modos lleva la responsabilidad de una elección que, al comprometerme, compromete a la humanidad entera, aunque ningún valor a priori determine mi elección, esto no tiene nada que ver con el capricho; y si se cree encontrar aquí la teoría gideana del acto gratuito, es porque no se ve la enorme diferencia entre esta doctrina y la de Gide. Gide no sabe lo que es una situación; obra por simple capricho. Para nosotros, al contrario, el hombre se encuentra en una situación organizada, donde está él mismo comprometido, compromete con su elección a la humanidad entera, y no puede evitar elegir: o bien permanecerá casto, o bien se casará sin tener hijos, o bien se casará y tendrá hijos; de todos modos, haga lo que haga, es imposible que no tome una responsabilidad total frente a este problema. Sin duda, elige sin referirse a valores preestablecidos, pero es injusto tacharlo de capricho. Digamos más bien que hay que comparar la elección moral con la construcción de una obra de arte. Y aquí hay que hacer en seguida un alto para decir que no se trata de una moral estética, porque nuestros adversarios son de tan mala fe que nos reprochan hasta esto. El ejemplo que elijo no es más que una comparación.

Dicho esto, ¿se ha reprochado jamás a un artista que hace un cuadro el no inspirarse en reglas establecidas a priori? ¿Se ha dicho jamás cuál es el

cuadro que debe hacer? Está bien claro que no hay cuadro definitivo que hacer, que el artista se compromete a la construcción de su cuadro, y que el cuadro por hacer es precisamente el cuadro que habrá hecho; está bien claro que no hay valores estéticos a priori, pero que hay valores que se ven después en la coherencia del cuadro, en las relaciones que hay entre la voluntad de creación y el resultado. Nadie puede decir lo que será la pintura de mañana; sólo se puede juzgar la pintura una vez realizada. ¿Qué relación tiene esto con la moral? Estamos en la misma situación creadora. No hablamos nunca de la gratuidad de una obra de arte. Cuando hablamos de un cuadro de Picasso, nunca decimos que es gratuito; comprendemos perfectamente que Picasso se ha construido tal como es, al mismo tiempo que pintaba; que el conjunto de su obra se incorpora a su vida.

Lo mismo ocurre en el plano de la moral. Lo que hay de común entre el arte y la moral es que, con los dos casos, tenemos creación e invención. No podemos decir a priori lo que hay que hacer. Creo haberlo mostrado suficientemente al hablarles del caso de ese alumno que me vino a ver y que podía dirigirse a todas las morales, kantiana u otras, sin encontrar ninguna especie de indicación; se vio obligado a inventar él mismo su ley. Nunca diremos que este hombre que ha elegido quedarse con su madre tomando como base moral los sentimientos, la acción individual y la caridad concreta, o que ha elegido irse a Inglaterra prefiriendo el sacrificio, ha hecho una elección gratuita. El hombre se hace, no está todo hecho desde el principio, se hace al elegir su moral, y la presión de las circunstancias es tal, que no puede dejar de elegir una. No definimos al hombre sino en relación con un compromiso. Es, por tanto, absurdo reprocharnos la gratuidad de la elección.

En segundo lugar se nos dice: no pueden ustedes juzgar a los otros. Esto es verdad en cierta medida, y falso en otra. Es verdadero en el sentido de que, cada vez que el hombre elige su compromiso y su proyecto con toda sinceridad y con toda lucidez, sea cual fuere por lo demás este proyecto, es imposible hacerle preferir otro; es verdadero en el sentido que no creemos en el progreso; el progreso es un mejoramiento; el hombre es siempre el mismo frente a una situación que varía y la elección se mantiene siempre una elección en una situación. El problema moral no ha cambiado desde el momento en que se podía elegir entre los esclavistas y los no esclavistas, en el momento de la guerra de Secesión, por ejemplo, hasta el momento presente, en que se puede optar por el M.R.P. o los comunistas.

Pero, sin embargo, se puede juzgar, porque, como he dicho, se elige frente a los otros, y uno se elige a sí frente a los otros. Ante todo se puede juzgar (y éste no es un juicio de valor, sino un juicio lógico) que ciertas elecciones están fundadas en el error y otras en la verdad. Se puede juzgar a un hombre diciendo que es de mala fe. Si hemos definido la situación del hombre como una elección libre, sin excusas y sin ayuda, todo hombre que se refugia detrás de la excusa de sus pasiones, todo hombre que inventa un determinismo, es un hombre de mala fe.

Se podría objetar: pero ¿por qué no podría elegirse a sí mismo de mala fe? Respondo que no tengo que juzgarlo moralmente, pero defino su mala fe como un error. Así, no se puede escapar a un juicio de verdad. La mala fe es evidentemente una mentira, porque disimula la total libertad del compromiso. En el mismo plano, diré que hay también una mala fe si elijo declarar que ciertos valores existen antes que yo; estoy en contradicción conmigo mismo si, a la vez, los quiero y declaro que se me imponen. Si se me dice: ¿y si quiero ser de mala fe?, responderé: no hay ninguna razón para que no lo

sea, pero yo declaro que usted lo es, y que la actitud de estricta coherencia es la actitud de buena fe. Y además puedo formular un juicio moral. Cuando declaro que la libertad a través de cada circunstancia concreta no puede tener otro fin que querer a sí misma, si el hombre ha reconocido que establece valores, en el desamparo no puede querer sino una cosa, la libertad, como fundamento de todos los valores. Esto no significa que la quiera en abstracto. Quiere decir simplemente que los actos de los hombres de buena fe tienen como última significación la búsqueda de la libertad como tal. Un hombre que se adhiere a tal o cual sindicato comunista o revolucionario, persigue fines concretos; estos fines implican una voluntad abstracta de libertad; pero esta libertad se quiere en lo concreto. Queremos la libertad por la libertad y a través de cada circunstancia particular.

Y al querer la libertad descubrimos que depende enteramente de la libertad de los otros, y que la libertad de los otros depende de la nuestra. Ciertamente la libertad, como definición del hombre, no depende de los demás, pero en cuanto hay compromiso, estoy obligado a querer, al mismo tiempo que mi libertad, la libertad de los otros; no puedo tomar mi libertad como fin si no tomo igualmente la de los otros como fin. En consecuencia, cuando en el plano de la autenticidad total, he reconocido que el hombre es un ser en el cual la esencia está precedida por la existencia, que es un ser libre que no puede, en circunstancias diversas, sino querer su libertad, he reconocido al mismo tiempo que no puedo menos de querer la libertad de los otros. Así, en nombre de esta voluntad de libertad, implicada por la libertad misma, puedo formar juicios sobre los que tratan de ocultar la total gratuidad de su existencia, y su total libertad. A los que se oculten su libertad total por espíritu de seriedad o por excusas deterministas, los llamaré cobardes; a los que traten de mostrar que su existencia era necesaria, cuando es la contingencia misma de la aparición del hombre sobre la tierra, los llamaré inmundos. Pero cobardes o inmundos no pueden ser juzgados más que en el plano de la estricta autenticidad. Así, aunque el contenido de la moral sea variable, cierta forma de esta moral es universal. Kant declara que la libertad se quiere a sí misma y la libertad de los otros.

De acuerdo; pero él cree que lo formal y lo universal son suficientes para constituir una moral. Nosotros pensamos, por el contrario, que los principios demasiado abstractos fracasan para definir la acción. Todavía una vez más tomen el caso de aquel alumno: ¿en nombre de qué, en nombre de qué gran máxima moral piensan ustedes que podría haber decidido con toda tranquilidad de espíritu abandonar a su madre o permanecer al lado de ella? No hay ningún medio de juzgar. El contenido es siempre concreto y, por tanto, imprevisible; hay siempre invención. La única cosa que tiene importancia es saber si la invención que se hace, se hace en nombre de la libertad. Examinemos, por ejemplo, los dos casos siguientes; verán en qué medida se acuerdan y sin embargo se diferencian. Tomemos *El molino a orillas del Floss*. Encontramos allí una joven, Maggie Tulliver, que encarna el valor de la pasión y que es consciente de ello; está enamorada de un joven, Stephen, que está de novio con otra joven insignificante. Esta Maggie Tulliver, en vez de preferir atolondradamente su propia felicidad, en nombre de la solidaridad humana elige sacrificarse y renunciar al hombre que ama. Por el contrario, la Sanseverina de la *Cartuja de Parma*, que estima que la pasión constituye el verdadero valor del hombre, declararía que un gran amor merece sacrificios; que hay que preferirlo a la trivialidad de un amor conyugal que uniría a Stephen y a la joven tonta con quien debe casarse; elegiría sacrificar a ésta y realizar su felicidad; y como Stendhal lo muestra, se sacrificará a sí misma en el plano apasionado, si esta vida lo exige. Estamos

aquí frente a dos morales estrictamente opuestas: pretendo que son equivalentes; en los dos casos, lo que se ha puesto como fin es la libertad. Y pueden ustedes imaginar dos actitudes rigurosamente parecidas en cuanto a los efectos: una joven, por resignación prefiere renunciar a su amor; otra, por apetito sexual prefiere desconocer las relaciones anteriores del hombre que ama. Estas dos acciones se parecen exteriormente a las que acabamos de describir. Son, sin embargo, enteramente distintas: la actitud de la Sanseverina está mucho más cerca que la de Maggie Tulliver de una rapacidad despreocupada. Así ven ustedes que este segundo reproche es, a la vez, verdadero y falso. Se puede elegir cualquier cosa si es en el plano del libre compromiso.

La tercera objeción es la siguiente: reciben ustedes con una mano lo que dan con la otra: es decir, que en el fondo los valores no son serios, porque los eligen. A eso contesto que me molesta mucho que sea así: pero si he suprimido a Dios padre, es necesario que alguien invente los valores. Hay que tomar las cosas como son. Y, además, decir que nosotros inventamos los valores no significa más que esto: la vida, a priori, no tiene sentido. Antes de que ustedes vivan, la vida no es nada; les corresponde a ustedes darle un sentido, y el valor no es otra cosa que este sentido que ustedes eligen.

Por esto se ve que hay la posibilidad de crear una comunidad humana. Se me ha reprochado el preguntar si el existencialismo era un humanismo. Se me ha dicho: ha escrito usted en Nausée que los humanistas no tienen razón, se ha burlado de cierto tipo de humanismo; ¿por qué volver otra vez a lo mismo ahora? En realidad, la palabra humanismo tiene dos sentidos muy distintos. Por humanismo se puede entender una teoría que toma al hombre como fin y como valor superior. Hay humanismo en este sentido en Cocteau, por ejemplo, cuando, en su relato *Le tour du monde en 80 heures*, un personaje dice, porque pasa en avión sobre las montañas: el hombre es asombroso. Esto significa que yo, personalmente, que no he construido los aviones, me beneficiaré con estos inventos particulares, y que podré personalmente, como hombre, considerarme responsable y honrado por los actos particulares de algunos hombres. Esto supone que podríamos dar un valor al hombre de acuerdo con los actos más altos de ciertos hombres. Este humanismo es absurdo, porque sólo el perro o el caballo podrían emitir un juicio de conjunto sobre el hombre y declarar que el hombre es asombroso, lo que ellos no se preocupan de hacer, por lo menos que yo sepa. Pero no se puede admitir que un hombre pueda formular un juicio sobre el hombre. El existencialismo lo dispensa de todo juicio de este género; el existencialista no tomará jamás al hombre como fin, porque siempre está por realizarse. Y no debemos creer que hay una humanidad a la que se pueda rendir culto, a la manera de Augusto Comte. El culto de la humanidad conduce al humanismo cerrado sobre sí, de Comte, y hay que decirlo, al fascismo. Es un humanismo que no queremos.

Pero hay otro sentido del humanismo que significa en el fondo esto: el hombre está continuamente fuera de sí mismo; es proyectándose y perdiéndose fuera de sí mismo como hace existir al hombre y, por otra parte, es persiguiendo fines trascendentales como puede existir; siendo el hombre este rebasamiento mismo, y no captando los objetos sino en relación con este rebasamiento, está en el corazón y en el centro de este rebasamiento.

No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana. Esta unión de la trascendencia, como constitutiva

del hombre —no en el sentido en que Dios es trascendente, sino en el sentido de rebasamiento— y de la subjetividad en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista. Humanismo porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá de sí mismo; y porque mostramos que no es volviendo hacia sí mismo, sino siempre buscando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular, como el hombre se realizará precisamente como humano.

De acuerdo con estas reflexiones se ve que nada es más injusto que las objeciones que nos hacen. El existencialismo no es nada más que un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente. No busca de ninguna manera hundir al hombre en la desesperación. Pero sí se llama, como los cristianos, desesperación a toda actitud de incredulidad, parte de la desesperación original.

El existencialismo no es de este modo un ateísmo en el sentido de que se extenuaría en demostrar que Dios no existe. Más bien declara: aunque Dios existiera, esto no cambiaría; he aquí nuestro punto de vista. No es que creamos que Dios existe, sino que pensamos que el problema no es el de su existencia; es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada pueda salvarlo de sí mismo, así sea una prueba válida de la existencia de Dios. En este sentido, el existencialismo es un optimismo, una doctrina de acción, y sólo por mala fe, confundiendo su propia desesperación con la nuestra, es como los cristianos pueden llamarnos desesperados.

Michel Foucault

Las palabras y las cosas⁸⁴

(SELECCIÓN)

Capítulo 1: Las meninas

I

El pintor está ligeramente alejado del cuadro. Lanza una mirada sobre el modelo; quizá se trata de añadir un último toque, pero también puede ser que no se haya dado aún la primera pincelada. El brazo que sostiene el pincel está replegado sobre la izquierda, en dirección de la paleta; está, por un momento, inmóvil entre la tela y los colores. Esta mano hábil depende de la vista; y la vista, a su vez, descansa sobre el gesto suspendido. Entre la fina punta del pincel y el acero de la mirada, el espectáculo va a desplegar su volumen.

Pero no sin un sutil sistema de esquivos. Tomando un poco de distancia, el pintor está colocado al lado de la obra en la que trabaja. Es decir que, para el espectador que lo contempla ahora, está a la derecha de su cuadro que, a su vez, ocupa el extremo izquierdo. Con respecto a este mismo espectador, el cuadro está vuelto de espaldas; sólo puede percibirse el reverso con el inmenso bastidor que lo sostiene. En cambio, el pintor es perfectamente visible en toda su estatura; en todo caso no queda oculto por la alta tela que, quizá, va a absorberlo dentro de un momento, cuando, dando un paso hacia ella, vuelva a su trabajo; sin duda, en este instante aparece a los ojos del espectador, surgiendo de esta especie de enorme caja virtual que proyecta hacia atrás la superficie que está por pintar. Puede vérselo ahora, en un momento de detención, en el centro neutro de esta oscilación. Su talle oscuro, su rostro claro son medieros entre lo visible y lo invisible: surgiendo de esta tela que se nos escapa, emerge ante nuestros ojos; pero cuando dé un paso hacia la derecha, ocultándose a nuestra mirada, se encontrará colocado justo frente a la tela que está pintando; entrará en esta región en la que su cuadro, descuidado por un instante, va a hacerse visible para él sin sombras ni reticencias. Como si el pintor no pudiera ser visto a la vez sobre el cuadro en el que se le representa y ver aquel en el que se ocupa de representar algo. Reina en el umbral de estas dos visibilidades incompatibles.

⁸⁴ Tomado de Siglo XXI Editores, Argentina, 1968.

El pintor contempla, el rostro ligeramente vuelto y la cabeza inclinada hacia el hombro. Fija un punto invisible, pero que nosotros, los espectadores, nos podemos asignar fácilmente ya que este punto somos nosotros mismos: nuestro cuerpo, nuestro rostro, nuestros ojos. Así, pues, el espectáculo que él contempla es dos veces invisible; porque no está representado en el espacio del cuadro y porque se sitúa justo en este punto ciego, en este recuadro esencial en el que nuestra mirada se sustrae a nosotros mismos en el momento en que la vemos. Y sin embargo, ¿cómo podríamos evitar ver esta invisibilidad que está bajo nuestros ojos, ya que tiene en el cuadro mismo su equivalente sensible, su figura sellada? En efecto, podría adivinarse lo que el pintor ve, si fuera posible lanzar una mirada sobre la tela en la que trabaja; pero de ésta sólo se percibe la trama, los montantes en la línea horizontal y, en la vertical, el sostén oblicuo del caballete. El alto rectángulo monótono que ocupa toda la parte izquierda del cuadro real y que figura el revés de la tela representada, restituye, bajo las especies de una superficie, la invisibilidad en profundidad de lo que el artista contempla: este espacio en el que estamos, que somos. Desde los ojos del pintor hasta lo que ve, está trazada una línea imperiosa que no sabríamos evitar, nosotros, los que contemplamos: atraviesa el cuadro real y se reúne, delante de su superficie, en ese lugar desde el que vemos al pintor que nos observa; este punteado nos alcanza irremisiblemente y nos liga a la representación del cuadro.

En apariencia, este lugar es simple; es de pura reciprocidad: vemos un cuadro desde el cual, a su vez, nos contempla un pintor. No es sino un cara a cara, ojos que se sorprenden, miradas directas que, al cruzarse, se superponen. Y, sin embargo, esta sutil línea de visibilidad implica a su vez toda una compleja red de incertidumbres, de cambios y de esquivos. El pintor sólo dirige la mirada hacia nosotros en la medida en que nos encontramos en el lugar de su objeto. Nosotros, los espectadores, somos una añadidura. Acogidos bajo esta mirada, somos perseguidos por ella, remplazados por aquello que siempre ha estado ahí delante de nosotros: el modelo mismo. Pero, a la inversa, la mirada del pintor, dirigida más allá del cuadro al espacio que tiene enfrente, acepta tantos modelos cuantos espectadores surgen; en este lugar preciso, aunque indiferente, el contemplador y el contemplado se intercambian sin cesar. Ninguna mirada es estable o, mejor dicho, en el surco neutro de la mirada que traspasa perpendicularmente la tela, el sujeto y el objeto, el espectador y el modelo cambian su papel hasta el infinito. La gran tela vuelta de la extrema izquierda del cuadro cumple aquí su segunda función: obstinadamente invisible, impide que la relación de las miradas llegue nunca a localizarse ni a establecerse definitivamente. La fijeza opaca que hace reinar en un extremo convierte en algo siempre inestable el juego de metamorfosis que se establece en el centro entre el espectador y el modelo. Por el hecho de que no vemos más que este revés, no sabemos quiénes somos ni lo que hacemos. ¿Vemos o nos ven? En realidad el pintor fija un lugar que no cesa de cambiar de un momento a otro: cambia de contenido, de forma, de rostro, de identidad. Pero la inmovilidad atenta de sus ojos nos hace volver a otra dirección que ya han seguido con frecuencia y que, muy pronto, sin duda alguna, seguirán de nuevo: la de la tela inmóvil sobre la cual pinta, o quizá se ha pintado ya hace tiempo y para siempre, un retrato que jamás se borrará. Tanto que la mirada soberana del pintor impone un triángulo virtual, que define en su recorrido este cuadro de un cuadro: en la cima —único punto visible— los ojos del artista; en la base, a un lado, el sitio invisible del modelo, y del otro, la figura probablemente esbozada sobre la tela vuelta.

En el momento en que colocan al espectador en el campo de su visión, los ojos del pintor lo apresan, lo obligan a entrar en el cuadro, le asignan un lugar a la vez privilegiado y obligatorio, le toman su especie luminosa y visible y la proyectan sobre la superficie inaccesible de la tela vuelta. Ve que su invisibilidad se vuelve visible para el pintor y es transpuesta a una imagen definitivamente invisible para él mismo. Sorpresa que se multiplica y se hace a la vez más inevitable aún por un lazo marginal. En la extrema derecha, el cuadro recibe su luz de una ventana representada de acuerdo con una perspectiva muy corta; no se ve más que el marco; si bien el flujo de luz que derrama baña a la vez, con una misma generosidad, dos espacios vecinos, entrecruzados, pero irreductibles: la superficie de la tela, con el volumen que ella representa (es decir, el estudio del pintor o el salón en el que ha instalado su caballete) y, delante de esta superficie, el volumen real que ocupa el espectador (o aun el sitio irreal del modelo). Al recorrer la pieza de derecha a izquierda, la amplia luz dorada lleva a la vez al espectador hacia el pintor y al modelo hacia la tela; es ella también la que, al iluminar al pintor, lo hace visible para el espectador, y hace brillar como otras tantas líneas de oro a los ojos del modelo el marco de la tela enigmática en la que su imagen, trasladada, va a quedar encerrada. Esta ventana extrema, parcial, apenas indicada, libera una luz completa y mixta que sirve de lugar común a la representación. Equilibra, al otro extremo del cuadro, la tela invisible: así como ésta, dando la espalda a los espectadores, se repliega contra el cuadro que la representa y forma, por la superposición de su revés, visible sobre la superficie del cuadro portador, el lugar —inaccesible para nosotros— donde cabrillea la Imagen por excelencia, así también la ventana, pura abertura, instaure un espacio tan abierto como el otro cerrado; tan común para el pintor, para los personajes, para los modelos, para el espectador, cuanto el otro es solitario (ya que nadie lo mira, ni aun el pintor). Por la derecha, se derrama por una ventana invisible el volumen puro de una luz que hace visible toda la representación: a la izquierda, se extiende, al otro lado de su muy visible trama, la superficie que esquivo la representación que porta. La luz, al inundar la escena (quiero decir, tanto la pieza como la tela, la pieza representada sobre la tela y la pieza en la que se halla colocada la tela), envuelve a los personajes ya los espectadores y los lleva, bajo la mirada del pintor, hacia el lugar en el que los va a representar su pincel. Pero este lugar nos es hurtado. Nos vemos vistos por el pintor, hechos visibles a sus ojos por la misma luz que nos hace verlo. Y en el momento en que vamos a apresarnos transcritos por su mano, como en un espejo, no podemos ver de éste más que el revés mate. El otro lado de una psique.

Ahora bien, exactamente enfrente de los espectadores —de nosotros mismos— sobre el muro que constituye el fondo de la pieza, el autor ha representado una serie de cuadros; y he allí que entre todas estas telas colgadas hay una que brilla con un resplandor singular. Su marco es más grande, más oscuro que el de las otras; sin embargo, una fina línea blanca lo dobla hacia el interior, difundiendo sobre toda su superficie una claridad difícil de determinar; pues no viene de parte alguna, sino de un espacio que le sería interior. En esta extraña claridad aparecen dos siluetas y sobre ellas, un poco más atrás, una pesada cortina púrpura. Los otros cuadros sólo dejan ver algunas manchas más pálidas en el límite de una oscuridad sin profundidad. Éste, por el contrario, se abre a un espacio en retroceso donde formas reconocibles se escalonan dentro de una claridad que sólo a ellas pertenece. Entre todos estos elementos, destinados a ofrecer representaciones, pero que las impugnan, las hurtan, las esquivan por su posición o

su distancia, sólo éste funciona con toda honradez y deja ver lo que debe mostrar. A pesar de su alejamiento, a pesar de la sombra que lo rodea. Pero es que no se trata de un cuadro: es un espejo. En fin, ofrece este encanto del doble que rehúsan tanto las pinturas alejadas cuanto esa luz del primer plano con la tela irónica.

De todas las representaciones que representa el cuadro, es la única visible; pero nadie la ve. De pie al lado de su tela, con la atención fija en su modelo, el pintor no puede ver este espejo que brilla tan dulcemente detrás de él. Los otros personajes del cuadro están, en su mayor parte, vueltos hacia lo que debe pasar delante —hacia la clara invisibilidad que bordea la tela, hacia ese balcón de luz donde sus miradas ven a quienes les ven, y no hacia esa cavidad sombría en la que se cierra la habitación donde están representados—. Es verdad que algunas cabezas se ofrecen de perfil: pero ninguna de ellas está lo suficientemente vuelta para ver, al fondo de la pieza, este espejo desolado, pequeño rectángulo reluciente, que sólo es visibilidad, pero sin ninguna mirada que pueda apoderarse de ella, hacerla actual y gozar del fruto, maduro de pronto, de su espectáculo.

Hay que reconocer que esta indiferencia encuentra su igual en la suya. No refleja nada, en efecto, de todo lo que se encuentra en el mismo espacio que él: ni al pintor que le vuelve la espalda, ni a los personajes del centro de la habitación. En su clara profundidad, no ve lo visible. En la pintura holandesa, era tradicional que los espejos representaran un papel de reduplicación: repetían lo que se daba una primera vez en el cuadro, pero en el interior de un espacio irreal, modificado, encogido, curvado. Se veía en él lo mismo que, en primera instancia, en el cuadro, si bien descompuesto y recompuesto según una ley diferente. Aquí, el espejo no dice nada de lo que ya se ha dicho. Sin embargo, su posición es poco más o menos central: su borde superior está exactamente sobre la línea que parte en dos la altura del cuadro, ocupa sobre el muro del fondo una posición media (cuando menos en la parte del muro que vemos); así, pues, debería ser atravesado por las mismas líneas perspectivas que el cuadro mismo; podría esperarse que en él se dispusieran un mismo estudio, un mismo pintor, una misma tela según un espacio idéntico; podría ser el doble perfecto.

Ahora bien, no hace ver nada de lo que el cuadro mismo representa. Su mirada inmóvil va a apresar lo que está delante del cuadro, en esta región necesariamente invisible que forma la cara exterior, los personajes que ahí están dispuestos. En vez de volverse hacia los objetos visibles, este espejo atraviesa todo el campo de la representación, desentendiéndose de lo que ahí pudiera captar, y restituye la visibilidad a lo que permanece más allá de toda mirada. Sin embargo, esta invisibilidad que supera no es la de lo oculto: no muestra el contorno de un obstáculo, no se desvía de la perspectiva, se dirige a lo que es invisible tanto por la estructura del cuadro como por su existencia como pintura. Lo que se refleja en él es lo que todos los personajes de la tela están por ver, si dirigen la mirada de frente: es, pues, lo que se podría ver si la tela se prolongara hacia adelante, descendiendo más abajo, hasta encerrar a los personajes que sirven de modelo al pintor. Pero es también, por el hecho de que la tela se detenga ahí, mostrando al pintor ya su estudio, lo que es exterior al cuadro, en la medida en que es un cuadro, es decir, un fragmento rectangular de líneas y de colores encargado de representar algo a los ojos de todo posible espectador. Al fondo de la habitación, ignorado por todos, el espejo inesperado hace resplandecer las figuras que mira el pintor (el pintor en su realidad representada, objetiva, de pintor en su trabajo); pero también a las figuras que ven al pintor (en esta

realidad material que las líneas y los colores han depositado sobre la tela). Estas dos figuras son igualmente inaccesibles la una que la otra, aunque de manera diferente: la primera por un efecto de composición propio del cuadro; la segunda por la ley que preside la existencia misma de todo cuadro en general. Aquí el juego de la representación consiste en poner la una en lugar de la otra, en una superposición inestable, a estas dos formas de invisibilidad —y en restituirlas también al otro extremo del cuadro— a ese polo que es el representado más alto: el de una profundidad de reflejo en el hueco de una profundidad del cuadro. El espejo asegura una metátesis de la visibilidad que hiere a la vez al espacio representado en el cuadro ya su naturaleza de representación; permite ver, en el centro de la tela, lo que por el cuadro es dos veces necesariamente invisible.

Extraña manera de aplicar, al pie de la letra, pero dándole vuelta, el consejo que el viejo Pacheco dio, al parecer, a su alumno cuando éste trabajaba en el estudio de Sevilla: “La imagen debe salir del cuadro”.

II

Pero quizá ya es tiempo de dar nombre a esta imagen que aparece en el fondo del espejo y que el pintor contempla delante del cuadro. Quizá sea mejor fijar de una buena vez la identidad de los personajes presentes o indicados, para no complicarnos al infinito entre estas designaciones flotantes, un poco abstractas, siempre susceptibles de equívocos y de desdoblamientos: “el pintor”, “los personajes”, “los modelos”, “los espectadores”, “las imágenes”. En vez de seguir sin cesar un lenguaje fatalmente inadecuado a lo visible, bastará con decir que Velázquez ha compuesto un cuadro; que en este cuadro se ha representado a sí mismo, en su estudio, o en un salón del Escorial, mientras pinta dos personajes que la infanta Margarita viene a ver, rodeada de dueñas, de meninas, de cortesanos y de enanos; que a este grupo pueden atribuírsele nombres muy precisos: la tradición reconoce aquí a doña María Agustina Sarmiento, allá a Nieto, en el primer plano a Nicolaso Pertusato, el bufón italiano. Bastará con añadir que los dos personajes que sirven de modelos al pintor no son visibles cuando menos directamente, pero se les puede percibir en un espejo; y que se trata, a no dudar, del rey Felipe IV y de su esposa Mariana.

Estos nombres propios serán útiles referencias, evitaran las designaciones ambiguas; en todo caso, nos dirán qué es lo que ve el pintor y, con él, la mayor parte de los personajes del cuadro. Pero la relación del lenguaje con la pintura es una relación infinita. No porque la palabra sea imperfecta y, frente a lo visible, tenga un déficit que se empeñe en vano por recuperar. Son irreductibles uno a otra: por bien que se diga lo que se ha visto, lo visto no reside jamás en lo que se dice, y por bien que se quiera hacer ver, por medio de imágenes, de metáforas, de comparaciones, lo que se está diciendo, el lugar en el que ellas resplandecen no es el que despliega la vista, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis. Ahora bien, en este juego, el nombre propio no es más que un artificio: permite señalar con el dedo, es decir, pasar subrepticamente del espacio del que se habla al espacio que se contempla, es decir, encerrarlos uno en otro con toda comodidad, como si fueran mutuamente adecuados. Pero si se quiere mantener abierta la relación entre el lenguaje y lo visible, si se quiere hablar no en contra de su incompatibilidad sino a partir de ella, de tal modo que se quede lo más cerca posible del uno y del otro, es necesario borrar los nombres propios y mantenerse en lo infinito de la tarea. Quizá por mediación de este lenguaje

gris, anónimo, siempre meticulado y repetitivo por ser demasiado amplio, encenderá la pintura, poco a poco, sus luces.

Así, pues, será necesario pretender que no sabemos quién se refleja en el fondo del espejo, e interrogar este reflejo al nivel mismo de su existencia.

Por lo pronto, se trata del revés de la gran tela representada a la izquierda. El revés o, mejor dicho, el derecho ya que muestra de frente lo que ésta oculta por su posición. Además, se opone a la ventana y la refuerza. Al igual que ella, es un lugar común en el cuadro y en lo que éste tiene de exterior. Pero la ventana opera por el movimiento continuo de una efusión que, de derecha a izquierda, reúne a los personajes atentos, al pintor, al cuadro, con el espectáculo que contemplan; el espejo, por un movimiento violento, instantáneo, de pura sorpresa, va a buscar delante del cuadro lo que se contempla, pero que no es visible, para hacerlo visible, en el término de la profundidad ficticia, si bien sigue indiferente a todas las miradas. El punteado imperioso que se traza entre el reflejo y lo que refleja, corta perpendicularmente el flujo lateral de luz. Por último —se trata de la tercera función de este espejo—, está junto a una puerta que se abre, como él, en el muro del fondo. Recorta así un rectángulo claro cuya luz mate no se expande por el cuarto. No sería sino un aplanamiento dorado si no estuviera ahuecado hacia el exterior, por un batiente tallado, la curva de una cortina y la sombra de varios escalones. Allí empieza un corredor; pero en vez de perderse en la oscuridad, se disipa en un estallido amarillo en el que la luz, sin entrar, se arremolina y reposa en sí misma. Sobre este fondo, a la vez cercano y sin límites, un hombre destaca su alta, silueta; está visto de perfil; en una mano sostiene el peso de una colgadura; sus pies están colocados en dos escalones diferentes; tiene una rodilla flexionada. Quizá va a entrar en el cuarto; quizá se limita a observar lo que pasa en el interior, satisfecho de ver sin ser visto. Lo mismo que el espejo, fija el envés de la escena: y no menos que al espejo, nadie le presta atención. No se sabe de dónde viene; se puede suponer que, siguiendo los inciertos corredores, ha llegado: al cuarto en el que están reunidos los personajes y donde trabaja el pintor; pudiera ser que él también estuviera, hace un momento, en: la parte delantera de la escena, en la región invisible que contemplan todos los ojos del cuadro. Lo mismo que las imágenes que se perciben en el fondo del espejo, sería posible que él fuera un emisario de este espacio evidente y oculto. Hay, sin embargo, una diferencia: él está allí en carne y hueso; surge de fuera, en el umbral del aire representado; es indudable —no un reflejo probable, sino una irrupción—. El espejo, al hacer ver, más allá de los muros del estudio, lo que sucede ante el cuadro, hace oscilar, en su dimensión sagital, el interior y el exterior. Con un pie sobre el escalón y el cuerpo por completo de perfil, el visitante ambiguo entra y sale a la vez, en un balanceo inmóvil. Repite en su lugar, si bien en la realidad sombría de su cuerpo, el movimiento instantáneo de las imágenes que atraviesan la habitación, penetran en el espejo, reflejándose en él y surgen de nuevo como especies visibles, nuevas e idénticas. Pálidas, minúsculas, las siluetas del espejo son recusadas por la alta y sólida estatura del hombre que surge en el marco de la puerta.

Pero es necesario descender de nuevo del fondo del cuadro y pasar a la parte anterior de la escena; es necesario abandonar este contorno cuya voluta acaba de recorrerse. Si partimos de la mirada del pintor que, a la izquierda, constituye una especie de centro desplazado, se percibe en seguida el revés de la tela, después los cuadros expuestos, con el espejo en el centro, más allá la puerta abierta, nuevos cuadros, cuya perspectiva, muy aguda, no permite ver sino el espesor de los marcos, por último, a la extrema

derecha, la ventana o, mejor dicho, la abertura por la que se derrama la luz. Esta concha en forma de hélice ofrece todo el ciclo de la representación: la mirada, la paleta y el pincel, la tela limpia de señales (son los instrumentos materiales de la representación), los cuadros, los reflejos, el hombre real (la representación acabada, pero libre al parecer de los contenidos ilusorios o verdaderos que se le yuxtaponen); después la representación se anula: no se ve más que los cuadros y esta luz que los baña desde el exterior y que éstos, a su vez, deberían reconstituir en su especie propia como si viniera de otra parte, atravesando sus marcos de madera oscura. Y, en efecto, se ve esta luz sobre el cuadro que parece surgir en el intersticio del marco; y de ahí alcanza la frente, las mejillas, los ojos, la mirada del pintor que tiene en una mano la paleta y en la otra el extremo del pincel... De esta manera se cierra la voluta o, mejor dicho, por obra de esta luz, se abre.

Esta abertura no es, como la del fondo, una puerta que se ha abierto; es el largo mismo del cuadro y las miradas que allí ocurren no son las de un visitante lejano. El friso que ocupa el primer y el segundo plano del cuadro representa —si incluimos al pintor— ocho personajes. De ellos, cinco miran la perpendicular del cuadro, con la cabeza más o menos inclinada, vuelta o ladeada. El centro del grupo es ocupado por la pequeña infanta, con su amplio vestido gris y rosa. La princesa vuelve la cabeza hacia la derecha del cuadro, en tanto que su torso y el guardainfante del vestido van ligeramente hacia la izquierda; pero la mirada se dirige rectamente en dirección del espectador que se encuentra de cara al cuadro. Una línea media que dividiera al cuadro en dos secciones iguales, pasaría entre los ojos de la niña. Su rostro está a un tercio de la altura total del cuadro. Tanto que, a no dudarlo, reside allí el tema principal de la composición; el objeto mismo de esta pintura. Como para probarlo y subrayarlo aún más, el autor ha recurrido a una figura tradicional: a un lado del personaje central, ha colocado otro, de rodillas, que lo contempla. Como un donante en oración, como el Ángel que saluda a la Virgen, una doncella, de rodillas, tiende las manos hacia la princesa. Su rostro se recorta en un perfil perfecto. Está a la altura del de la niña. La dueña mira a la princesa y sólo a ella. Un poco más a la derecha, otra menina, vuelta también hacia la infanta, ligeramente inclinada sobre ella, dirige empero los ojos hacia adelante, al punto al que ya miran el pintor y la princesa. Por último dos grupos de dos personajes cada uno: el primero, retirado, el otro, formado por enanos, en el primer plano. En cada una de estas parejas, un personaje ve de frente y el otro a la derecha o a la izquierda. Por su posición y por su talla, estos dos grupos se corresponden y forman un duplicado: atrás, los cortesanos (la mujer, a la izquierda, ve hacia la derecha); adelante, los enanos (el niño que está en la extrema derecha ve hacia el interior del cuadro). Este conjunto de personajes, así dispuesto, puede formar, según que se preste atención al cuadro o al centro de referencia que se haya elegido, dos figuras. La primera sería una gran X; en el punto superior izquierdo estaría la mirada del pintor, ya la derecha, la del cortesano; en la punta inferior, del lado izquierdo, estaría la esquina de la tela representada del revés (más exactamente, el pie del caballete); al lado derecho, el enano (con el zapato sobre el lomo del perro). En el cruce de estas dos líneas, en el centro de la X, estaría la mirada de la infanta. La otra figura sería más bien una amplia curva: sus dos límites estarían determinados por el pintor, a la izquierda, y el cortesano de la derecha —extremidades altas y distantes—; la concavidad, mucho más cercana, coincidiría con el rostro de la princesa y con la mirada que la dueña le dirige. Esta línea traza un tazón que, a la vez, encierra y separa, en el centro del cuadro, la colocación del espejo.

Así, pues, hay dos centros que pueden organizar el cuadro, según que la atención del espectador revolotee y se detenga aquí o allá. La princesa está de pie en el centro de una cruz de San Andrés que gira en torno a ella, con el torbellino de los cortesanos, las meninas, los animales y los bufones. Pero este eje está congelado. Congelado por un espectáculo que sería absolutamente invisible si sus mismos personajes, repentinamente inmóviles, no ofrecieran, como en la concavidad de una copa, la posibilidad de ver en el fondo del espejo el imprevisto doble de su contemplación. En el sentido de la profundidad, la princesa está superpuesta al espejo; en el de la altura, es el reflejo el que está superpuesto al rostro. Pero la perspectiva los hace vecinos uno del otro. Así, pues, de cada uno de ellos sale una línea inevitable; la nacida del espejo atraviesa todo el espesor representado (y hasta algo más, ya que el espejo horada el muro del fondo y hace nacer, tras él, otro espacio); la otra es más corta; viene de la mirada de la niña y sólo atraviesa el primer plano. Estas dos líneas sagitales son convergentes, de acuerdo con un ángulo muy agudo, y su punto de encuentro, saliendo de la tela, se fija ante el cuadro, más o menos en el lugar en el que nosotros lo vemos. Es un punto dudoso, ya que no lo vemos; punto inevitable y perfectamente definido, sin embargo, ya que está prescrito por las dos figuras maestras y confirmado además por otros punteados adyacentes que nacen del cuadro y escapan también de él.

En última instancia, ¿qué hay en este lugar perfectamente inaccesible, ya que está fuera del cuadro, pero exigido por todas las líneas de su composición? ¿Cuál es el espectáculo, cuáles son los rostros que se reflejan primero en las pupilas de la infanta, después en las de los cortesanos y el pintor y, por último, en la lejana claridad del espejo? Pero también la pregunta se desdobra: el rostro que refleja el espejo y también el que lo contempla; lo que ven todos los personajes del cuadro, son también los personajes a cuyos ojos se ofrecen como una escena que contemplar. El cuadro en su totalidad ve una escena para la cual él es a su vez una escena. Reciprocidad pura que manifiesta el espejo que ve y es visto y cuyos dos momentos se desatan en los dos ángulos del cuadro: a la izquierda, la tela vuelta, por la cual el punto exterior se convierte en espectáculo puro; a la derecha, el perro echado, único elemento del cuadro que no ve ni se mueve; porque no está hecho, con sus grandes relieves y la luz que juega sobre su piel sedosa, sino para ser objeto que ver.

Una primera ojeada al cuadro nos ha hecho saber de qué está hecho este espectáculo a la vista. Son los soberanos. Se les adivina ya en la mirada respetuosa de la asistencia, en el asombro de la niña y los enanos. Se les reconoce, en el extremo del cuadro, en las dos pequeñas siluetas que el espejo refleja. En medio de todos estos rostros atentos, de todos estos cuerpos engalanados, son la más pálida, la más irreal, la más comprometida de todas las imágenes: un movimiento, un poco de luz bastaría para hacerlos desvanecerse. De todos estos personajes representados, son también los más descuidados, porque nadie presta atención a ese reflejo que se desliza detrás de todo el mundo y se introduce silenciosamente por un espacio insospechado; en la medida en que son visibles, son la forma más frágil y más alejada de toda, realidad. A la inversa, en la medida en que, residiendo fuera del cuadro, están retirados en una invisibilidad esencial, ordenan en torno suyo toda la representación; es a ellos a quienes se da la cara, es hacia ellos hacia donde se vuelve, es a sus ojos a los que se presenta la princesa con su traje de fiesta; de la tela vuelta a la infanta y de ésta al enano que juega en la extrema derecha, se traza una curva (o, mejor dicho, se abre la rama inferior de la X) para ordenar a su vista toda la dispo-

sición del cuadro y hacer aparecer así el verdadero centro de la composición, al que están sometidos en última instancia la mirada de la niña y la imagen del espejo.

Este centro es, en la anécdota, simbólicamente soberano ya que está ocupado por el rey Felipe IV y su esposa. Pero, sobre todo, lo es por la triple función que ocupa en relación con el cuadro. En él vienen a superponerse con toda exactitud la mirada del modelo en el momento en que se la pinta, la del espectador que contempla la escena y la del pintor en el momento en que compone su cuadro (no el representado, sino el que está delante de nosotros y del cual hablamos). Estas tres funciones “de vista” se confunden en un punto exterior al cuadro: es decir, ideal en relación con lo representado, pero perfectamente real ya que a partir de él se hace posible la representación. En esta realidad misma, no puede ser en modo alguno invisible. Y, sin embargo, esta realidad es proyectada al interior del cuadro —proyectada y difractada en tres figuras que corresponden a las tres funciones de este punto ideal y real—. Son: a la izquierda, el pintor con su paleta en la mano (autorretrato del autor del cuadro); a la derecha el visitante, con un pie en el escalón, dispuesto a entrar en la habitación; toma al revés toda la escena, pero ve de frente a la pareja real, que es el espectáculo mismo; por fin, en el centro, el reflejo del rey y de la reina, engalanados, inmóviles, en la actitud de modelos pacientes.

Reflejo que muestra ingenuamente, y en la sombra, lo que todo el mundo contempla en el primer plano. Restituye, como por un encantamiento, lo que falta a esta vista: a la del pintor, el modelo que recopia allá abajo sobre el cuadro su doble representado; a la del rey, su retrato que se realiza sobre el verso de la tela y que él no puede percibir desde su lugar; a la del espectador, el centro real de la escena, cuyo lugar ha tomado como por fractura. Bien puede ser que esta generosidad del espejo se-a ficticia; quizá oculta tanto como manifiesta o más aún. El lugar donde domina el rey con su esposa es también el del artista y el espectador: en el fondo del espejo podría aparecer —debería aparecer— el rostro anónimo del que pasa y el de Velázquez. Porque la función de este reflejo es atraer al interior del cuadro lo que le es íntimamente extraño: la mirada que lo ha ordenado y aquella para la cual se despliega. Pero, por estar presentes en el cuadro, a derecha e izquierda, el artista y el visitante no pueden alojarse en el espejo: así como el rey aparece en el fondo del espejo en la medida misma en que no pertenece al cuadro.

En la gran voluta que recorre el perímetro del estudio, desde la mirada del pintor, con la paleta y la mano detenidas, hasta los cuadros terminados, nace la representación, se cumple para deshacerse de nuevo en la luz; el ciclo es perfecto. Por el contrario, las líneas que atraviesan la profundidad del cuadro están incompletas; falta a todas ellas una parte de su trayecto. Esta laguna se debe a la ausencia del rey —ausencia que es un artificio del pintor—. Pero este artificio recubre y señala un vacío inmediato: el del pintor y el espectador cuando miran o componen el cuadro. Quizá, en este cuadro como en toda representación en la que, por así decirlo, se manifieste una esencia, la invisibilidad profunda de lo que se ve es solidaria de la invisibilidad de quien ve —a pesar de los espejos, de los reflejos, de las imitaciones, de los retratos—. En torno a la escena se han depositado los signos y las formas sucesivas de la representación; pero la doble relación de la representación con su modelo y con su soberano, con su autor como aquel a quien se hace la ofrenda, tal representación se interrumpe necesariamente. Jamás puede estar presente sin residuos, aunque sea en una representación que se dará

a sí misma como espectáculo. En la profundidad que atraviesa la tela, forma una concavidad ficticia y la proyecta ante sí misma, no es posible que la felicidad pura de la imagen ofrezca jamás a plena luz al maestro que representa y al soberano al que se representa.

Quizá haya, en este cuadro de Velázquez, una representación de la representación clásica y la definición del espacio que ella abre. En efecto, intenta representar todos sus elementos, con sus imágenes, las miradas a las que se ofrece, los rostros que hace visibles, los gestos que la hacen nacer. Pero allí, en esta dispersión que aquélla recoge y despliega en conjunto, se señala imperiosamente, por doquier, un vacío esencial: la desaparición necesaria de lo que la fundamenta —de aquel a quien se asemeja y de aquel a cuyos ojos no es sino semejanza—. Este sujeto mismo —que es el mismo— ha sido suprimido. Y libre al fin de esta relación que la encadenaba, la representación puede darse como pura representación.

Gilles Deleuze y Felix Guattari

Rizoma⁸⁵

(SELECCIÓN)

El Anti-Edipo lo escribimos a dúo. Como cada uno de nosotros era varios, en total ya éramos muchos. Aquí hemos utilizado todo lo que nos unía, desde lo más próximo a lo más lejano. Hemos distribuido hábiles seudónimos para que nadie sea reconocible. ¿Por qué hemos conservado nuestros nombres? Por rutina, únicamente por rutina. Para hacemos nosotros también irreconocibles. Para hacer imperceptible, no a nosotros, sino todo lo que nos hace actuar, experimentar, pensar. Y además porque es agradable hablar como todo el mundo y decir el sol sale, cuando todos sabemos que es una manera de hablar. No llegar al punto de ya no decir yo, sino a ese punto en el que ya no tiene ninguna importancia decido o no decido. Ya no somos nosotros mismos. Cada uno reconocerá los suyos. Nos han ayudado, aspirado, multiplicado.

Un libro no tiene objeto ni sujeto, está hecho de materias diversamente formadas, de fechas y de velocidades muy diferentes. Cuando se atribuye el libro a un sujeto, se está descuidando ese trabajo de las materias, y la exterioridad de sus relaciones. Se está fabricando un buen Dios para movimientos geológicos. En un libro, como en cualquier otra cosa, hay líneas de articulación o de segmentaridad, estratos, territorialidades; pero también líneas de fuga, movimientos de desterritorialización y de desestratificación. Las velocidades comparadas de flujo según esas líneas generan fenómenos de retraso relativo, de viscosidad, o, al contrario, de precipitación y de ruptura. Todo eso, las líneas y las velocidades mesurables, constituye un agenciamiento (*agencement*). Un libro es precisamente un agenciamiento de ese tipo, y como tal inatribuible. Un libro es una multiplicidad. Pero todavía no sabemos muy bien qué significa lo múltiple cuando cesa de ser atribuido, es decir, cuando es elevado al estado de sustantivo. Un agenciamiento maquínico está orientado hacia los estratos, que sin duda lo convierten en una especie de organismo, o bien en una totalidad significativa, o bien en una determinación atribuible a un sujeto; pero también está orientado hacia un *cuero sin órganos* que no cesa de deshacer el organismo, de hacer pasar y circular partículas asignificantes, intensidades puras, de atribuirse los sujetos a los que tan sólo deja un nombre como huella de una intensidad.

⁸⁵ Tomado de *Minuit*, París, 1966.

¿Cuál es el cuerpo sin órganos de un libro? Hay varios, según la naturaleza de las líneas consideradas, según su concentración o densidad específica, según su posibilidad de convergencia en un “plano de consistencia” que asegura su selección. En este caso, como en otros, lo esencial son las unidades de medida: *cuantificar la escritura*. No hay ninguna diferencia entre aquello de lo que un libro habla y cómo está hecho. Un libro tampoco tiene objeto. En tanto que agenciamiento, sólo está en conexión con otros agenciamientos, en relación con otros cuerpos sin órganos. Nunca hay que preguntar qué quiere decir un libro, significado o significante, en un libro no hay nada que comprender, tan sólo hay que preguntarse con qué funciona, en conexión con qué hace pasar o no intensidades, en qué multiplicidades introduce y metamorfosea la suya, con qué cuerpos sin órganos hace converger el suyo. Un libro sólo existe gracias al afuera y en el exterior. Puesto que un libro es una pequeña máquina, ¿qué relación, a su vez medible, mantiene esa máquina literaria con una máquina de guerra, una máquina de amor, una máquina revolucionaria, etc., y con una *máquina abstracta* que las genera? A menudo, se nos ha reprochado que recurramos a literatos. Pero cuando se escribe, lo único verdaderamente importante es saber con qué otra máquina la máquina literaria puede ser conectada, y debe serlo para que funcione. Kleist y una loca máquina de guerra, Kafka y una máquina burocrática increíble... (¿y si después de todo se deviniese animal o vegetal gracias a la literatura —que no es lo mismo que literariamente—, acaso no se deviene animal antes que nada por la voz?). La literatura es un agenciamiento, nada tiene que ver con la ideología, no hay, nunca ha habido ideología.

Nosotros no hablamos de otra cosa: las multiplicidades, las líneas, estratos y segmentaridades, líneas de fuga e intensidades, los agenciamientos maquínicos y sus diferentes tipos, los cuerpos sin órganos y su construcción, su selección, el plan de consistencia, las unidades de medida en cada caso. Los *estratómetros*, los *deleómetros*, las *unidades CsO de densidad*, las *densidades CsO de convergencia* no sólo cuantifican la escritura, sino que la definen como algo que siempre es la medida de otra cosa. Escribir no tiene nada que ver con significar, sino con deslindar, cartografiar, incluso *futuros* parajes.

Un primer tipo de libro es el libro-raíz. El árbol ya es la imagen del mundo, o bien la raíz es la imagen del árbol-mundo. Es el libro clásico como bella interioridad orgánica, significativa y subjetiva (los estratos del libro). El libro imita al mundo, como el arte a la naturaleza: por procedimientos propios que llevan a cabo lo que la naturaleza no puede, o ya no puede hacer. La ley del libro es la de la reflexión, lo Uno que deviene Dos. ¿Cómo iba a estar la ley del libro en la naturaleza si es ella la que regula la división entre mundo y libro, naturaleza y arte? Uno deviene dos: siempre que encontramos esta fórmula, ya sea estratégicamente enunciada por Mao, ya sea entendida lo más “dialécticamente” posible, estamos ante el pensamiento más clásico y más razonable, más caduco, más manoseado. La naturaleza no actúa de ese modo: en ella hasta las raíces son pivotantes, con abundante ramificación lateral y circular, no dicotómica. El espíritu está retrasado respecto a la naturaleza. Incluso el libro como realidad natural es pivotante, con su eje y las hojas alrededor. Pero el libro como realidad espiritual, el Árbol o la Raíz en tanto que imagen, no cesa de desarrollar la ley de lo Uno que deviene dos, dos que devienen cuatro... La lógica binaria es la realidad espiritual del árbol-raíz. Incluso una disciplina tan “avanzada” como la lingüística conserva como imagen de base ese árbol-raíz que la vincula a la reflexión clásica (Chomsky y el árbol sintagmático que comienza en un

punto S y procede luego por dicotomía). Ni que decir tiene que este pensamiento jamás ha entendido la multiplicidad: para llegar a dos, según un método espiritual, necesita presuponer una fuerte unidad principal. Y en lo que se refiere al objeto, según el método natural, se puede sin duda pasar directamente de lo Uno a tres, cuatro, o cinco, pero siempre que se pueda disponer de una fuerte unidad principal, la del pivote que soporta las raíces secundarias. En realidad, viene a ser lo mismo: las relaciones biunívocas entre círculos sucesivos no han hecho más que sustituir a la lógica binaria de la dicotomía. Ni la raíz pivotante ni la raíz dicotómica entienden la multiplicidad. Mientras que una actúa en el objeto, la otra actúa en el sujeto. La lógica binaria y las relaciones biunívocas siguen dominando el psicoanálisis (el árbol del delirio en la interpretación freudiana de Schreber), la lingüística y el estructuralismo, hasta la informática.

El sistema-raicilla, o raíz fasciculada, es la segunda figura del libro, figura que nuestra modernidad invoca con gusto. En este caso, la raíz principal ha abortado o se ha destruido en su extremidad; en ella viene a injertarse una multiplicidad inmediata y cualesquiera de raíces secundarias que adquieren un gran desarrollo. La realidad natural aparece ahora en el aborto de la raíz principal, pero su unidad sigue subsistiendo como pasado o futuro, como posible. Cabe preguntarse si la realidad espiritual y razonable no compensa este estado de cosas al manifestar a su vez la exigencia de una unidad secreta todavía más comprensiva o de una totalidad más extensiva. Véase si no el método del *cut-up* de Burroughs: el plegado de un texto sobre otro, constitutivo de raíces múltiples y hasta adventicias (dirías e un esqueje), implica una dimensión suplementaria a la de los textos considerados. Pero la unidad continúa su trabajo espiritual, precisamente en esa dimensión suplementaria del plegado. En ese sentido, la obra más resueltamente fragmentaria puede ser perfectamente presentada como la Obra total o el Gran Opus. La mayoría de los métodos modernos para hacer proliferar las series o para hacer crecer una multiplicidad son perfectamente válidos en una dirección, por ejemplo lineal, mientras que una unidad de totalización se afirma tanto más en otra dirección, la de un círculo o un ciclo. Siempre que una multiplicidad está incluida en una estructura, su crecimiento queda compensado por una reducción de las leyes de la combinación. Los abortistas de la unidad sí que son aquí creadores de ángeles, *doctores angelici*, puesto que afirman una unidad realmente angélica y superior. Las palabras de Joyce, precisamente llamadas “de raíces múltiples”, sólo rompen efectivamente la unidad lineal de la palabra, o incluso de la lengua, estableciendo una unidad cíclica de la frase, del texto o del saber. Los aforismos de Nietzsche sólo rompen la unidad lineal del saber remitiendo a la unidad cíclica del eterno retorno presente como un no-sabido en el pensamiento. Ni que decir tiene que el sistema fasciculado no rompe verdaderamente con el dualismo, con la complementaridad de un sujeto y de un objeto, de una realidad natural y de una realidad espiritual: la unidad no cesa de ser combatida y obstaculizada en el objeto, mientras que un nuevo tipo de unidad triunfa en el sujeto. El mundo ha perdido su pivote, el sujeto ni siquiera puede hacer ya de dicotomía, pero accede a una unidad más elevada, de ambivalencia o de sobredeterminación, en una dimensión siempre suplementaria a la de su objeto. El mundo ha devenido caos, pero el libro continúa siendo una imagen del mundo, caosmos-raicilla, en lugar de cosmos-raíz. Extraña mistificación la del libro, tanto más total cuanto más fragmentado. De todas formas, qué idea más convencional la del libro como imagen del mundo. Verdaderamente no basta con decir ¡Viva lo múltiple!, aunque ya sea muy difícil lanzar ese grito. Ninguna habilidad tipográfica, léxica, o incluso

sintáctica, bastará para hacer que se oiga. Lo múltiple *hay que hacerlo*, pero no añadiendo constantemente una dimensión superior, sino, al contrario, de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre $n-1$ (sólo así, sustrayéndolo, lo Uno forma parte de lo múltiple). Sustraer lo único de la multiplicidad a constituir: escribir a $n-1$. Este tipo de sistema podría denominarse rizoma. Un rizoma como tallo subterráneo se distingue radicalmente de las raíces y de las raicillas. Los bulbos, los tubérculos, son rizomas. Pero hay plantas con raíz o raicilla que desde otros puntos de vista también pueden ser consideradas rizomorfas. Cabría, pues, preguntarse si la botánica, en su especificidad, no es enteramente rizomorfa. Hasta los animales lo son cuando van en manada, las ratas son rizomas. Las madrigueras lo son en todas sus funciones de hábitat, de provisión, de desplazamiento, de guarida y de ruptura. En sí mismo, el rizoma tiene formas muy diversas, desde su extensión superficial ramificada en todos los sentidos hasta sus concreciones en bulbos y tubérculos: cuando las ratas corren unas por encima de otras. En un rizoma hay lo mejor y lo peor: la patata y la grama, la mala hierba. Animal y planta, la grama es crab-grass. Ahora bien, somos conscientes de que no convenceremos a nadie si no enumeramos algunos caracteres generales del rizoma.

1° y 2° Principios de conexión y de heterogeneidad: cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo. Eso no sucede en el árbol ni en la raíz, que siempre fijan un punto, un orden. El árbol lingüístico, a la manera de Chomsky, sigue comenzando en un punto *S* y procediendo por dicotomía. En un rizoma, por el contrario, cada rasgo no remite necesariamente a un rasgo lingüístico: eslabones semióticos de cualquier naturaleza se conectan en él con formas de codificación muy diversas, eslabones biológicos, políticos, económicos, etc., poniendo en juego no sólo regímenes de signos distintos, sino también estatutos de estados de cosas. En efecto, los *agenciamientos colectivos de enunciación* funcionan directamente en los *agenciamientos maquínicos*, y no se puede establecer un corte radical entre los regímenes de signos y sus objetos. En lingüística, incluso cuando se pretende atenerse a lo explícito y no suponer nada de la lengua, se sigue estando en la órbita de un discurso que implica todavía modos de agenciamiento y tipos de poder sociales específicos. La gramaticalidad de Chomsky, el símbolo categorial *S* que domina todas las frases, es un marcador de poder antes de ser un marcador sintáctico: construirás frases gramaticalmente correctas, dividirás cada enunciado en sintagma nominal y sintagma verbal (primera dicotomía...). A tales modos lingüísticos no se les reprochará que sean demasiado abstractos, sino, al contrario, que no lo sean lo suficiente, que no sean capaces de alcanzar la *máquina abstracta* que efectúa la conexión de una lengua con contenidos semánticos y pragmáticos de los enunciados, con agenciamientos colectivos de enunciación, con toda una micropolítica del campo social. Un rizoma no cesaría de conectar eslabones semióticos, organizaciones de poder, circunstancias relacionadas con las artes, las ciencias, las luchas sociales. Un eslabón semiótico es como un tubérculo que aglutina actos muy diversos, lingüísticos, pero también perceptivos, mímicos, gestuales, cogitativos: no hay lengua en sí, ni universalidad del lenguaje, tan sólo hay un cúmulo de dialectos, de *patois*, de *argots*, de lenguas especiales. El locutor-oyente ideal no existe, ni tampoco la comunidad lingüística homogénea. La lengua es, según la fórmula de Weinreich, “una realidad esencialmente heterogénea”. No hay lengua madre, sino toma del poder de una lengua dominante en una multiplicidad política. La lengua se estabiliza en torno a una parroquia, a un obispado, a una capital. Hace bulbo. Evoluciona por tallos y flujos

subterráneos, a lo largo de los valles fluviales o de las líneas de ferrocarril, se desplaza por manchas de aceite.⁸⁶ En la lengua siempre se pueden efectuar descomposiciones estructurales internas: es prácticamente lo mismo que buscar raíces. Pero ese método no es un método popular, el árbol siempre tiene algo de genealógico. Por el contrario, un método del tipo rizoma sólo puede analizar el lenguaje descentrándolo sobre otras dimensiones y otros registros. Una lengua sólo se encierra en sí misma en una función de impotencia.

3° Principio de multiplicidad: sólo cuando lo múltiple es tratado efectivamente como sustantivo, multiplicidad, deja de tener relación con lo Uno como sujeto o como objeto, como realidad natural o espiritual, como imagen y mundo. Las multiplicidades son rizomáticas y denuncian las pseudomultiplicidades arborescentes. No hay unidad que sirva de pivote en el objeto o que se divida en el sujeto. No hay unidad, ni siquiera para abortar en el objeto o para “reaparecer” en el sujeto. Una multiplicidad no tiene ni sujeto ni objeto, sino únicamente determinaciones, tamaños, dimensiones que no pueden aumentar sin que ella cambie de naturaleza (las leyes de combinación aumentan, pues, con la multiplicidad). Los hilos de la marioneta, en tanto que rizoma o multiplicidad, no remiten a la supuesta voluntad del artista o del titiritero, sino a la multiplicidad de las fibras nerviosas que forman a su vez otra marioneta según otras dimensiones conectadas con las primeras: “Denominaremos trama a los hilos o las varillas que mueven las marionetas. Podría objetarse que *su multiplicidad* reside en la persona del actor que la proyecta en el texto. De acuerdo, pero sus fibras nerviosas forman a su vez una trama. Penetran a través de la masa gris, la cuadrícula, hasta lo indiferenciado... El juego se asemeja a la pura actividad de los tejedores, la que los mitos atribuyen a las Parcas y a las Normas”.⁸⁷ Un agenciamiento es precisamente ese aumento de dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones. En un rizoma no hay puntos o posiciones, como ocurre en una estructura, un árbol, una raíz. En un rizoma sólo hay líneas. Cuando Glenn Gould acelera la ejecución de un fragmento, no sólo actúa como virtuoso, transforma los puntos musicales en líneas, hace proliferar el conjunto. El número ha dejado de ser un concepto universal que mide elementos según su posición en una dimensión cualquiera, para devenir una multiplicidad variable según las dimensiones consideradas (primacía del campo sobre el conjunto de números asociados a ese campo). No hay unidades de medida, sino únicamente multiplicidades o variedades de medida. La noción de unidad sólo aparece cuando se produce en una multiplicidad una toma del poder por el significante, o un proceso correspondiente de subjetivación: por ejemplo la unidad-pivote que funda un conjunto de relaciones biunívocas entre elementos o puntos objetivos, o bien lo Uno que se divide según la ley de una lógica binaria de la diferenciación en el sujeto. La unidad siempre actúa en el seno de una dimensión vacía suplementaria a la del sistema considerado (sobrecodificación). Pero precisamente un rizoma o multiplicidad no se deja codificar, nunca dispone de dimensión suplementaria al número de sus líneas. En la medida en que llenan, ocupan todas las dimensiones, todas las multiplicidades son planas: hablaremos, pues, de un *plan de consistencia* de las multiplicidades, aunque ese “plan” sea de dimensiones crecientes según el número de conexiones

⁸⁶ Cf. Bertil Malmberg: *Les nouvelles tendances de la linguistique*, P.O.E. (el ejemplo del dialecto castellano), p. 97 y ss. (trad. cast., editorial Siglo XXI).

⁸⁷ Ernest Jünger, *Approches, drogues et ivresse*, Table ronde, p. 304, S 218.

que se establecen en él. Las multiplicidades se definen por el afuera: por la línea abstracta, línea de fuga o de desterritorialización según la cual cambian de naturaleza al conectarse con otras. El plan de consistencia (cuadrícula) es el afuera de todas las multiplicidades. La línea de fuga señala a la vez la realidad de un número de dimensiones finitas que la multiplicidad ocupa efectivamente; la imposibilidad de cualquier dimensión suplementaria sin que la multiplicidad se transforme según esa línea; la posibilidad y la necesidad de distribuir todas esas multiplicidades en un mismo plan de consistencia o de exterioridad, cualesquiera que sean sus dimensiones. El libro ideal sería, pues, aquél que lo distribuye todo en ese plan de exterioridad, en una sola página, en una misma playa: acontecimientos vividos, determinaciones históricas, conceptos pensados, individuos, grupos y formaciones sociales. Kleist inventa una escritura de este tipo, un encadenamiento interrumpido de afectos, con velocidades variables, precipitaciones y transformaciones, siempre en relación con el afuera. Anillos abiertos. También sus textos se oponen, desde todos los puntos de vista, al libro clásico y romántico, constituido por la interioridad de una sustancia o de un sujeto. El libro-máquina de guerra frente al libro-aparato de Estado. *Las multiplicidades planas de n dimensiones* son asignificantes y asubjetivas. Son designadas por los artículos indefinidos, o más bien partitivos (es grama, rizoma...).

4° Principio de ruptura asignificante: frente a los cortes excesivamente significantes que separan las estructuras o atraviesan una. Un rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre recomienza según ésta o aquella de sus líneas, y según otras. Es imposible acabar con las hormigas, puesto que forman un rizoma animal que aunque se destruya en su mayor parte, no cesa de reconstituirse. Todo rizoma comprende líneas de segmentaridad según las cuales está estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuido, etc.; pero también líneas de desterritorialización según las cuales se escapa sin cesar. Hay ruptura en el rizoma cada vez que de las líneas segmentarias surge bruscamente una línea de fuga, que también forma parte del rizoma. Esas líneas remiten constantemente unas a otras. Por eso nunca debe presuponerse un dualismo o una dicotomía, ni siquiera bajo la forma rudimentaria de lo bueno y de lo malo. Se produce una ruptura, se traza una línea de fuga, pero siempre existe el riesgo de que reaparezcan en ella organizaciones que reestratifican el conjunto, formaciones que devuelven el poder a un significante, atribuciones que reconstituyen un sujeto: todo lo que se quiera, desde resurgimientos edípicos hasta concreciones fascistas. Los grupos y los individuos contienen microfascismos que siempre están dispuestos a cristalizar. Por supuesto, la grama también es un rizoma. Lo bueno y lo malo sólo pueden ser el producto de una selección activa y temporal, a recomenzar.

¿Cómo no iban a ser relativos los movimientos de desterritorialización y los procesos de reterritorialización, a estar en constante conexión, incluidos unos en otros? La orquídea se desterritorializa al formar una imagen, un calco de avispa; pero la avispa se reterritorializa en esa imagen. No obstante, también la avispa se desterritorializa, deviene una pieza del aparato de reproducción de la orquídea; pero reterritorializa a la orquídea al transportar el polen. La avispa y la orquídea hacen rizoma, en tanto que heterogéneos. Diríase que la orquídea imita a la avispa, cuya imagen reproduce de forma significativa (mimesis, mimetismo, señuelo, etc.). Pero eso sólo es válido al nivel de los estratos —paralelismo entre dos estratos de tal forma que la organización vegetal de uno imita a la organización animal del otro—. Al

mismo tiempo se trata de algo totalmente distinto: ya no de imitación, sino de captura de código, plusvalía de código, aumento de valencia, verdadero devenir, devenir avispa de la orquídea, devenir orquídea de la avispa, asegurando cada uno de esos devenires la desterritorialización de uno de los términos y la reterritorialización del otro, encadenándose y alternándose ambos según una circulación de intensidades que impulsa la desterritorialización cada vez más lejos. No hay imitación ni semejanza, sino surgimiento, a partir de dos series heterogéneas, de una línea de fuga compuesta de un rizoma común que ya no puede ser atribuido ni sometido a un significado alguno. Rémy Chauvin tiene razón cuando dice: “Evolución paralela de dos seres que no tienen absolutamente nada que ver el uno con el otro”.⁸⁸ Desde un punto de vista más general, puede que los esquemas de evolución tengan que abandonar el viejo modelo del árbol y de la descendencia. En determinadas condiciones, un virus puede conectarse con células germinales y transmitirse como gen celular de una especie compleja; es más, podría propagarse, pasar a células de una especie totalmente distinta, pero no sin vehicular “informaciones genéticas” procedentes del primer anfitrión (por ejemplo las investigaciones actuales de Benveniste y Todaro en un virus de tipo C, en su doble conexión con el ADN de zambo y el ADN de algunas especies de gatos domésticos). Los esquemas de evolución ya no obedecerían únicamente a modelos de descendencia arborescente que van del menos diferenciado al más diferenciado, sino también a un rizoma que actúa inmediatamente en lo heterogéneo y que salta de una línea ya diferenciada a otra.⁸⁹ Una vez más, *evolución paralela* del zambo y del gato, en la que ni uno es evidentemente el modelo del otro, ni éste la copia del primero (un devenir zambo en el gato no significaría que el gato “haga” el zambo). Hacemos rizoma con nuestros virus, o más bien nuestros virus nos obligan a hacer rizoma con otros animales. Como dice Jacob, las transferencias de material genético por virus u otros procedimientos, las fusiones de células procedentes de especies diferentes, tienen resultados análogos a los de los “amores abominables” tan apreciados en la Antigüedad y en la Edad Media.⁹⁰ Comunicaciones transversales entre líneas diferenciadas que borran los árboles genealógicos. Buscar siempre lo molecular, o incluso la partícula submolecular con la que hacemos alianza. Más que de nuestras enfermedades hereditarias o que tienen su propia descendencia, evolucionamos y morimos de nuestras gripes polimórficas y rizomáticas. El rizoma es una antigenealogía. Igual ocurre con el libro y el mundo: el libro no es una imagen del mundo, según una creencia muy arraigada. Hace rizoma con el mundo, hay una evolución paralela del libro y del mundo, el libro asegura la

⁸⁸ Rémy Chauvin en *Entretiens sur la sexualité*, Plon, p. 205.

⁸⁹ Sobre los trabajos de R. E. Benveniste y G. J. Todaro, d. Yves Christen, “Le rôle des virus dans l'évolution”, *La Recherche*, No. 54, marzo 1975: “Los virus pueden transportar, tras una integración-extracción en una célula como consecuencia de un error de escisión, fragmentos de ADN de su huésped y transmitirlos a nuevas células: ese es el fundamento de lo que se denomina *engineering genético*. Como consecuencia, una información genérica específica de un organismo podría ser transferida a otro gracias a los virus. Si nos interesamos por las situaciones extremas, podríamos perfectamente imaginar que esa transferencia de información podría efectuarse de una especie más evolucionada hacia una especie menos evolucionada o genitora de la precedente. Ese mecanismo actuaría, pues, a contracorriente del que clásicamente utiliza la evolución. Si estos pasos de informaciones tuviesen una gran importancia, uno se vería obligado, en ciertos casos, a *sustituir por esquemas reticulares (con comunicaciones entre ramificaciones según sus diferenciaciones) los esquemas en matorral o en árbol que se utiliza en la actualidad para representar la evolución* (p. 271).

⁹⁰ Francois Jacob: *La logique du vivant*, Gallimard, pp. 312-333 (trad.cast., editorial Laia).

desterritorialización del mundo, pero el mundo efectúa una reterritorialización del libro, que a su vez se desterritorializa en sí mismo en el mundo (si puede y es capaz). El mimetismo es un mal concepto, producto de una lógica binaria, para explicar fenómenos que tienen otra naturaleza. Ni el cocodrilo reproduce el tronco de un árbol, ni el camaleón reproduce los colores del entorno. La Pantera Rosa no imita nada, no reproduce nada, pinta el mundo de su color, rosa sobre rosa, ese es su devenir-mundo para devenir imperceptible, asignificante, trazar su ruptura, su propia línea de fuga, llevar hasta el final su “evolución paralela”. Sabiduría de las plantas: incluso cuando tienen raíces, siempre hay un afuera en el que hacen rizoma con algo: con el viento, con un animal, con el hombre (y también un aspecto por el que los animales hacen rizoma, y los hombres, etc.). “La embriaguez como irrupción triunfal de la planta en nosotros”. Continuar siempre el rizoma por ruptura, alargar, prolongar, alternar la línea de fuga, variarla hasta producir la línea más abstracta y más tortuosa de n dimensiones, de direcciones quebradas. Conjugan los flujos desterritorializados. Seguir las plantas: comenzar fijando los límites de una primera línea según círculos de convergencia alrededor de singularidades sucesivas; luego ver si en el interior de esa línea se establecen nuevos círculos de convergencia con nuevos puntos situados fuera de los límites y en otras direcciones. Escribir, hacer rizoma, ampliar nuestro territorio por desterritorialización, extender la línea de fuga hasta lograr que englobe todo el plan de consistencia en una máquina abstracta. “Empieza por acercarte a tu primera planta y observa atentamente cómo corre el agua de lluvia a partir de ese punto. La lluvia ha debido transportar las semillas lejos. Sigue los surcos abiertos por el agua, así conocerás la dirección de su curso. Ahora es cuando tienes que buscar la planta que en esa dirección está más alejada de la tuya. Todas las que crecen entre esas dos son tuyas. Más tarde, cuando estas últimas esparzan a su vez sus semillas, podrás, siguiendo el curso de las aguas a partir de cada una de esas plantas, ampliar tu territorio”.⁹¹ La música no ha cesado de hacer pasar sus líneas de fuga como otras tantas “multiplicidades de transformación”, aunque para ello haya tenido que trastocar sus propios códigos que la estructuran o la arborifican; por eso la forma musical, hasta en sus rupturas y proliferaciones, es comparable a la mala hierba, un rizoma.⁹²

5° y 6° Principio de cartografía y de calcomanía: un rizoma no responde a ningún modelo estructural o generativo. Es ajeno a toda idea de eje genético, como también de estructura profunda. Un eje genético es como una unidad pivotal objetiva a partir de la cual se organizan estadios sucesivos; una estructura profunda es como una serie cuya base se puede descomponer en constituyentes inmediatos, mientras que la unidad del producto está en otra dimensión, transformacional y subjetiva. Así no se sale del modelo representativo del árbol o de la raíz pivotante o fasciculada (por ejemplo el árbol chomskyano, asociado a la serie de base, y representando el proceso de su engendramiento según una lógica binaria). Esa sólo es una variación del pensamiento más caduco. Para nosotros el eje genético o la estructura profunda son ante todo principios de *calco* reproducibles hasta

⁹¹ Carlos Castaneda: *L'herbe du diable et la petite fumée*, ed. du Soleil noir, p. 160 (trad. cast. editorial Ec.E.).

⁹² Pierre Boulez: *Par volonté y par hasard*, ed. du Seuil, p. 14: “la plantáis en cualquier mantillo y, de repente, se pone a proliferar como la mala hierba” y *passim*, sobre la proliferación musical, p. 89: “una música que flota, en la que la propia escritura va unida, para el instrumentista, a la imposibilidad de mantener una coincidencia con un tiempo pulsado”.

el infinito. La lógica del árbol es una lógica del calco y de la reproducción. y tanto en la lingüística como en el psicoanálisis tiene por objeto un inconsciente representativo, cristalizado en complejos codificados, dispuesto en un eje genético o distribuido en una estructura sintagmática. Su finalidad es la descripción de un estado de hecho, la compensación de relaciones intersubjetivas o la exploración de un inconsciente *déjala*, oculto en los oscuros recovecos de la memoria y dellenguaje. Consiste, pues, en calcar algo que se da por hecho, a partir de una estructura que sobre codifica o de un eje que soporta. El árbol articula y jerarquiza calcos, los calcos son como las hojas del árbol.

Muy distinto es el rizoma, *mapa y no calco*. Hacer el mapa y no el calco. La orquídea no reproduce el calco de la avispa, hace mapa con la avispa en el seno de un rizoma. Si el mapa se opone al calco es precisamente porque está totalmente orientado hacia una experimentación que actúa sobre lo real. El mapa no reproduce un inconsciente cerrado sobre sí mismo, lo construye. Contribuye a la conexión de los campos, al desbloqueo de los cuerpos sin órganos, a su máxima apertura en un plan de consistencia. Forma parte del rizoma. El mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones. Puede ser roto, alterado, adaptarse a distintos montajes, iniciado por un individuo, un grupo, una formación social. Puede dibujarse en una pared, concebirse como una obra de arte, construirse como una acción política o como una meditación. Una de las características más importantes del rizoma quizá sea la de tener siempre múltiples entradas; en ese sentido, la madriguera es un rizoma animal que a veces presenta una clara distinción entre la línea de fuga como pasillo de desplazamiento, y los estratos de reserva o de hábitat (cf. el ratón almizclero). Contrariamente al calco, que siempre vuelve “a lo mismo”, un mapa tiene múltiples entradas. Un mapa es un asunto de *performance*, mientras que el calco siempre remite a una su-puesta *competance*. Contrariamente al psicoanálisis, a la competencia psicoanalítica, que ajusta cada deseo y enunciado a un eje genético o a una estructura sobrecodificadora, y saca hasta el infinito calcos monótonos de los estadios en ese eje o de los componentes de esa estructura, el esquizoanálisis rechaza cualquier idea de fatalidad calcada, sea cual sea el nombre que se le dé, divina, anagógica, histérica, económica, estructural, hereditaria o sintagmática. Es evidente que Melanie Klein no entiende el problema de cartografía de uno de sus pacientes infantiles, el pequeño Richard, y se contenta con sacar calcos prefabricados —Edipo, el buen y el mal padre, la mala y la buena madre— mientras que el niño intenta desesperadamente continuar una *performance* que el psicoanálisis desconoce totalmente.⁹³ Las pulsiones y objetos parciales no son ni estadios en el eje genético, ni posiciones en una estructura profunda: son opciones políticas para problemas, entradas y salidas, callejones sin salida que el niño vive políticamente, es decir, con toda la fuerza de su deseo.

¿No estaremos restaurando un simple dualismo al oponer los mapas y los calcos como el lado bueno y el lado malo? ¿No es lo propio de un mapa poder ser calcado? ¿No es lo propio de un rizoma cruzar raíces, confundirse a veces con ellas? ¿No conlleva un mapa fenómenos de redundancia que ya son como sus propios calcos? ¿No tiene una multiplicidad sus estratos en los que se enraizan unificaciones y totalizaciones, masificaciones, mecanismos

⁹³ Cf. Melanie Klein: *Psychanalyse d'un enfant*, Tchou: el papel de los mapas de guerra en las actividades de Richard (trad. cast., editorial Paidós).

miméticos, hegemonías significantes, atribuciones subjetivas? ¿No reproducen incluso las líneas de fuga, gracias a su eventual divergencia, las formaciones que ellas deberían deshacer o evitar? Pero lo contrario también es cierto, es una cuestión de método: *siempre hay que volver a colocar el calco sobre el mapa*. Y esta operación no es en modo alguno simétrica de la precedente. Porque no es rigurosamente exacto que un calco reproduzca el mapa. Un calco es más bien como una foto, una radiografía que comenzaría por seleccionar o aislar lo que pretende reproducir, con la ayuda de medios artificiales, con la ayuda de colorantes o de otros procedimientos de contraste. El que imita siempre crea su modelo, y lo atrae. El calco ha traducido ya el mapa en imagen, ha transformado ya el rizoma en raíces y raicillas. Ha organizado, estabilizado, neutralizado las multiplicidades según sus propios ejes de significación. Ha generado, estructuralizado el rizoma, y, cuando cree reproducir otra cosa, ya sólo se reproduce a sí mismo. Por eso es tan peligroso. Inyecta redundancias, y las propaga. El calco sólo reproduce los puntos muertos, los bloqueos, los embriones de pivote o los puntos de estructuración del rizoma. Véase si no el psicoanálisis y la lingüística: el primero nunca ha hecho más, que sacar calcos o fotos del inconsciente, la segunda, calcos o fotos del lenguaje, con todas las traiciones que eso supone (no debe, pues, extrañarnos que el psicoanálisis haya unido su suerte a la lingüística). Véase si no lo que ya ocurría con el pequeño Hans, dentro del más puro ejemplo de psicoanálisis infantil: no han cesado de ROMPERLE su RIZOMA, de EMBORRONARLE su MAPA, de ponérselo al derecho, de bloquearle cualquier salida, hasta hacerle desear su propia vergüenza y su culpabilidad, hasta lograr enraizar en él la vergüenza y la culpabilidad, FOBIA (le cortan el rizoma del inmueble, luego el de la calle, le enraizan en el lecho de los padres, le “enraicillan” en su propio cuerpo, le bloquean con el profesor Freud). Freud considera explícitamente la cartografía del pequeño Hans, pero siempre y únicamente para ajustada a una foto de familia. Véase si no lo que hace Melanie Klein con los mapas geopolíticos del pequeño Richard: saca fotos, hace calcos, adopta la pose o seguid el eje, estadio genético o destino estructural. Os romperán vuestro rizoma, os dejarán vivir y hablar a condición de bloquearos cualquier salida. Cuando un rizoma está bloqueado, arborificado, ya no hay nada que hacer, el deseo no pasa, pues el deseo siempre se produce y se mueve rizomáticamente. Siempre que el deseo sigue un árbol se producen repercusiones internas que lo hacen fracasar y lo conducen a la muerte; pero el rizoma actúa sobre el deseo por impulsos externos y productivos.

Por eso es tan importante intentar la otra operación, inversa pero no simétrica: volver a conectar los calcos con el mapa, relacionar las raíces o los árboles con un rizoma. Estudiar el inconsciente, en el caso del pequeño Hans, sería mostrar cómo intenta constituir un rizoma con la casa familiar, pero también con la línea de fuga del edificio, de la calle, etc.; cómo al estar bloqueadas esas líneas, el niño se hace enraizar en la familia, fotografiar bajo el padre, calcar sobre el lecho materno; luego, cómo la intervención del profesor Freud asegura tanto la hegemonía del significante como la subjetivación de los afectos; cómo al niño ya no le queda otra salida que un devenir-animal aprehendido como vergonzoso y culpable (el devenir-caballo, verdadera opción política del pequeño Hans). Siempre habría que resituar los puntos muertos sobre el mapa, y abrirlos así a posibles líneas de fuga. Y lo mismo habría que hacer con un mapa de grupo: mostrar en qué punto del rizoma se forman fenómenos de masificación, de burocracia, de *leadership*, de fascistización, etc., qué líneas subsisten a pesar de todo, aunque sea subterráneamente, y continúan oscuramente haciendo rizoma.

El método Deligny: hacer el mapa de los gestos y de los movimientos de un niño autista, combinar varios mapas para el mismo niño, para varios niños...⁹⁴ Bien es verdad que una de las características fundamentales del mapa o del rizoma es tener múltiples entradas, incluso se tendrá en cuenta que se puede entrar en él por el camino de los calcos o por la vía de los árboles-raíces, pero, eso sí, con todas las precauciones necesarias (también aquí habría que renunciar a un dualismo maniqueo). Así, a menudo, uno se verá obligado a caer en puntos muertos, a pasar por poderes significantes y afecciones subjetivas, a apoyarse en formaciones edípicas, paranoicas, o todavía peores, como territorialidades rígidas que hacen posibles otras operaciones transformacionales. Hasta es muy posible que el psicoanálisis sirva, muy a pesar suyo, claro está, de punto de apoyo. En otros casos, por el contrario, habrá que apoyarse directamente en una línea de fuga que permite fragmentar los estratos, romper las raíces y efectuar nuevas conexiones. Hay, pues, agenciamientos muy diferentes, mapas-calcos, rizomas-raíces, con coeficientes de desterritorialización variables. En los rizomas existen estructuras de árbol o de raíces, y a la inversa, la rama de un árbol o la división de una raíz pueden ponerse a brotar en forma de rizoma. La localización no depende aquí de análisis teóricos que implican universales, sino de una pragmática que compone las multiplicidades o los conjuntos de intensidades. En el corazón de un árbol, en el interior de una raíz o en la axila de una rama, puede formarse un nuevo rizoma. O bien es un elemento microscópico del árbol-raíz, una raicilla, la que inicia la producción del rizoma. La contabilidad, la burocracia proceden por calcos; pero también pueden ponerse a brotar, a producir tallos de rizoma, como en una novela de Kafka. Un rasgo intensivo se pone a actuar por su cuenta, una percepción alucinatoria, una sinestesia, una mutación perversa, un juego de imágenes se liberan, y la hegemonía del significante queda puesta en entredicho. Semiótica s gestuales, mímicas, lúdicas, etc., recuperan su libertad en el niño y se liberan del “calco”, es decir, de la competencia dominante de la lengua del maestro —un acontecimiento microscópico altera completamente el equilibrio del poder local—. Así, los árboles generativos, construidos según el modelo sintagmático de Chomsky, podrían abrirse en todos los sentidos, hacer a su vez rizoma.⁹⁵ Ser rizomorfo es producir tallos y filamentos que parecen raíces, o, todavía mejor, que se conectan con ellas al penetrar en el tronco, sin perjuicio de hacer que sirvan para nuevos usos extraños. Estamos cansados del árbol. No debemos seguir creyendo en los árboles, en las raíces o en las raicillas, nos han hecho sufrir demasiado. Toda la cultura arborescente está basada en ellos, desde la biología hasta la lingüística. No hay nada más bello, más amoroso, más político que los tallos subterráneos y las raíces aéreas, la adventicia y el rizoma. Amsterdam, ciudad totalmente desenraizada, ciudad-rizoma, con sus canales-tallos, donde la utilidad se conecta con la mayor locura, en su relación con una máquina de guerra comercial.

El pensamiento no es arborescente, el cerebro no es una materia enraizada ni ramificada. Las erróneamente llamadas “dendritas” no aseguran la conexión de las neuronas en un tejido continuo. La discontinuidad de las células, el papel de los axones, el funcionamiento de las sinapsis, la existencia de microfisuras sinápticas, el salto de cada mensaje por encima

⁹⁴Fernand Deugny: “Voix et voir”, *Cahiers de l’immuable, Recherches*, abril, 1975.

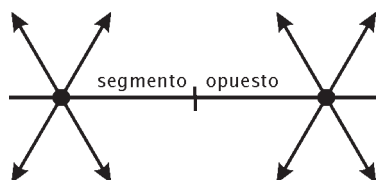
⁹⁵Cf. Dieter Wunderlich: “Pragmatique, situation d’nonciation et Deixis”, en *Langages*, No. 26, junio 1972, p. 50 y ss.: las tentativas de Mac Cawley, de Sadock y de Wunderlich de introducir “propiedades pragmáticas” en los árboles chomskyanos.

de esas fisuras, convierten el cerebro en una multiplicidad inmersa en su plan de consistencia o en su glia, todo un sistema aleatorio de probabilidades, *incertain nervous system*. Muchas personas tienen un árbol plantado en la cabeza, pero en realidad el cerebro es más una hierba que un árbol. “El axón y la dendrita se enrolla uno en otro como la enredadera en el espino, con una sinapsis en cada espina”.⁹⁶ Y lo mismo se puede decir de la memoria... Los neurólogos, los psicofisiólogos, distinguen una memoria larga y una memoria corta (del orden de un minuto). Ahora bien, la diferencia entre ellas no sólo es cualitativa: la memoria corta es del tipo rizoma, diagrama, mientras que la larga es arborescente y centralizada (huella, calco o foto). La memoria corta no está en modo alguno sometida a una ley de contigüidad o de inmediatez a su objeto, puede ser a distancia, manifestarse o volver a manifestarse tiempo después, pero siempre en condiciones de discontinuidad, de ruptura y de multiplicidad. Es más, las dos memorias no se distinguen como dos modos temporales de aprehender una misma cosa; no captan lo mismo, el mismo recuerdo, ni tampoco la misma idea. Esplendor de una idea corta (concisa) se escribe con la memoria corta, así pues, con ideas cortas, incluso si se lee y relea con la memoria larga de los amplios conceptos. La memoria corta incluye el olvido como proceso; no se confunde con el instante, sino con el rizoma colectivo, temporal y nervioso. La memoria larga (familia, raza, sociedad o civilización) calca y traduce, pero lo que traduce continúa actuando en ella a distancia, a contratiempo, “intempestivamente”, no instantáneamente.

El árbol o la raíz inspiran una triste imagen del pensamiento que no cesa de imitar lo múltiple a partir de una unidad superior, de centro o de segmento. En efecto, si consideramos el conjunto de ramas-raíces, el tronco desempeña el papel de *segmento opuesto* para uno de los subconjuntos recorridos de abajo arriba: ese segmento será un “dipolo de unión”, para diferenciarlo de los “dipolos-unidades” que forman los rayos que emanan de un solo centro.⁹⁷ Pero las uniones pueden proliferar como en el sistema raicilla, sin que por ello se salga de lo Uno-Dos, de las multiplicidades tan sólo aparentes. Las regeneraciones, las reproducciones, las retroacciones, las hidras y las medusas tampoco nos permiten salir. Los sistemas arborescentes son sistemas jerárquicos que implican centros de significancia y de subjetivación, autómatas centrales como memorias organizadas. Corresponden a mode-

⁹⁶ Steven Rose: *Le cerveau conscient*, ed. du Seuil, p. 97 y ss. sobre la memoria, p. 250 y ss.

⁹⁷ Cf. Juuen Pacotie: *Le réseu arborescent, schème primordial de la pensée*, Hermann, 1936. Este libro analiza y desarrolla diversos esquemas de la forma arborescente, que no es presentada como un simple formalismo, sino como “la base real del pensamiento formal”. Lleva hasta las últimas consecuencias el pensamiento clásico. Recoge todas las formas de lo “Uno-Dos”, teoría del dipolo. El conjunto tronco-raíces-ramas da lugar al siguiente esquema:



Más recientemente, Michel Serres analiza las variedades y secuencias de árboles en campos científicos muy diferentes: como el árbol se forma a partir de una “red” (*La traduction*, ed. de Minuit, p. 27 y ss.; *Feux et sig-naux de brume*, Grasset, p. 35 y ss.).

los en los que un elemento sólo recibe informaciones de una unidad superior, y una afectación subjetiva de uniones preestablecidas. Véanse si no los problemas actuales de la informática y de las máquinas electrónicas, que, en la medida en que confieren el poder a una memoria o a un órgano central, siguen utilizando el esquema de pensamiento más caduco. Así, en un magnífico artículo que denuncia “la imaginería de las arborescencias de mando” (sistemas centrados o estructuras jerárquicas), Pierre Rosenstiehl y Jean Petitot señalan: “Admitir la primacía de las estructuras jerárquicas significa privilegiar las estructuras arborescentes. [...] La forma arborescente admite una explicación topológica. [...] En un sistema jerárquico, un individuo sólo admite un vecino activo, su superior jerárquico. [...] Los canales de transmisión están preestablecidos: la arborescencia preexiste al individuo, que se integra en ella en un lugar preciso” (significancia y subjetivación). Los autores señalan a este respecto que, incluso cuando se cree haber conseguido una multiplicidad, puede ocurrir que esa multiplicidad sea falsa —lo que nosotros llamamos tipo raicilla— puesto que su presentación o su enunciado aparentemente no jerárquico sólo admiten de hecho una solución totalmente jerárquica: por ejemplo, el famoso *teorema de la amistad*, “si en una sociedad dos individuos cualesquiera tienen un amigo común, siempre existirá un individuo que es amigo de todos los otros” (como dicen Rosenstiehl y Petitot, ¿quién es el amigo común, “el amigo universal de esta sociedad de parejas, maestro, confesor, médico? —ideas que por otra parte no tienen nada que ver con los axiomas de partida—”, ¿el amigo del género humano, o bien *el filósofo* tal y como aparece en el pensamiento clásico, incluso si representa la unidad abortada que sólo es válida en función de su misma ausencia o de su subjetividad, al decir no sé nada, no soy nada?). Los autores hablan a este respecto de teoremas de dictadura. Tal es el principio de los árboles raíces, o la salida, la solución de las raicillas, la estructura del Poder.⁹⁸

A estos sistemas centrados, los autores oponen sistemas acentrados, redes de autómatas finitos en los que la comunicación se produce entre dos vecinos cualesquiera, en los que los tallos o canales no preexisten, en los que los individuos son todos intercambiables, definiéndose únicamente por un *estado* en un momento determinado, de tal manera que las operaciones locales se coordinan y que el resultado final global se sincroniza independientemente de una instancia central. Una transducción de estados intensivos sustituye a la topología, y el grafo que regula la circulación de información es, en cierto sentido, el opuesto del grafo jerárquico... No hay ninguna razón para que el grafo sea un árbol (nosotros llamábamos mapa a este grafo). Problema de la máquina de guerra o del *Firing Squad*: ¿es necesario un General para que n individuos lleguen al mismo tiempo al estado *fuego*? La solución sin General la proporciona una multiplicidad acentrada que incluye un número finito de estados y señales de velocidad homóloga, desde el punto de vista de un rizoma de guerra o de una lógica de guerrilla, sin calco, sin copia de un orden central. Se demuestra incluso que esa multiplicidad, agenciamiento o sociedad maquínica, rechaza como “intruso social” cualquier autómata centralizador, unificador.⁹⁹ De ahí que N siempre

⁹⁸Pierre Rosenstiehl y Jean Petitot: “Automate asocial et systemes acentrés”, en *Communications*, No. 22, 1974. Sobre el teorema de la amistad, cf. H. S. Wilf, *The Friendship Theorem in Combinatorial Mathematics*, Welsh Academic Press; y sobre un teorema del mismo tipo, llamado de indecisión colectiva, d. K. J. Arrow, *Choix collectif et préférences individuelles*, Calmann-Lévy.

⁹⁹Idem. La característica principal del sistema acentrado es que en él las iniciativas locales se coordinan independientemente de una instancia central, realizándose el cálculo para el conjunto de la red (multiplicidad). —Por eso el único lugar en el que puede

sea $n-1$. Rosenstiehl y Petitot insisten en lo siguiente: la oposición centro-acentrado es menos válida por las cosas que designa que por los modos de cálculo que aplica a las cosas. Unos árboles pueden corresponder al rizoma, o, a la inversa, brotar en forma de rizoma. Por regla general, una misma cosa admite dos modos de cálculo o dos tipos de regulación, pero no sin cambiar singularmente de estado en uno y otro caso. Tomemos una vez más el psicoanálisis como ejemplo: no sólo en su teoría, sino también en su práctica de cálculo y de tratamiento, el psicoanálisis somete al inconsciente a estructuras arborescentes, a grafos jerárquicos, a memorias recapituladoras, a órganos centrales, falo, árbol-falo. El psicoanálisis no puede cambiar de método: su propio poder dictatorial está basado en una concepción dictatorial del inconsciente. El margen de maniobra del psicoanálisis queda así muy reducido. Tanto en el psicoanálisis como en su objeto, siempre hay un general, un jefe (el general Freud). Por el contrario, tratando el inconsciente como un sistema acentrado, es decir, como una red maquina de autómatas finitos (rizoma), el esquizoanálisis es capaz de llegar a un estado completamente distinto del inconsciente. Y las mismas observaciones sirven para la lingüística; Rosenstiehl y Petitot consideran, acertadamente, la posibilidad de una “organización acentrada de una sociedad de palabras”. Tanto para los enunciados como para los deseos, lo fundamental no es reducir el inconsciente, ni interpretarlo o hacerlo significar según un árbol. Lo fundamental es *producir inconsciente*, y, con él, nuevos enunciados, otros deseos: el rizoma es precisamente esa producción de inconsciente.

Resulta curioso comprobar cómo el árbol ha dominado no sólo la realidad occidental, sino todo el pensamiento occidental, de la botánica a la biología, pasando por la anatomía, pero también por la gnoseología, la teología, la ontología, toda la filosofía...: el principio raíz, *Grund, roots y jundations*. Occidente tiene una relación privilegiada con el bosque y con el desmonte; los campos conquistados al bosque se plantan de gramíneas, objeto de una agricultura de familias, basada en la especie y de tipo arborescente; también la ganadería que se desarrolla en el barbecho selecciona familias que forman toda una arborescencia animal. Oriente presenta otra imagen: una relación con la estepa y el huerto (en otros casos con el desierto y el oasis) más bien que con el bosque y el campo; una agricultura de tubérculos que procede por fragmentación del individuo; un abandono, una exclusión de la ganadería que queda confinada en espacios cerrados o arrojada hacia la estepa de los nómadas. Occidente, agricultura de una familia seleccionada con muchos individuos variables; Oriente, horticultura de un pequeño número de individuos con una gran gama de “clones”. ¿No existe en Oriente, sobre todo en Oceanía, una especie de modelo rizomático que se opone desde todos los puntos de vista al modelo occidental del árbol? Haudricourt cree incluso que ésa es una de las razones de la oposición entre las morales y las filosofías de la transcendencia, tan estimadas en Occidente, y las de la inmanencia en Oriente: el Dios que siembra y siega, por oposición al Dios que horada y

constituirse un fichero de personas es en las propias personas, las únicas capaces de llevar su descripción y de tenerla al día: la sociedad acentrada natural rechaza como intruso social el autómata centralizador— (p. 62). Sobre el teorema de Firing Squad, pp. 51-57. Incluso puede suceder que algunos generales, en su sueño de apropiarse de las técnicas formales de guerrilla, recurran a *multiplicidades* “de módulos sincrónicos” —a base de numerosas células ligeras, pero independientes—, que teóricamente sólo implican un mínimo de poder central y de “relevo jerárquico”,.: así Guy Brossollet: *Essai sur la non-bataille*, Belin, 1975.

desentierra (horadar frente a sembrar). Transcendencia, enfermedad específicamente europea. Tampoco la música es la misma, la tierra no tiene allí la misma música. Tampoco es la misma sexualidad: las gramíneas, incluso reuniendo los dos sexos, someten la sexualidad al modelo de la reproducción; el rizoma, por el contrario, es una liberación de la sexualidad, no sólo con relación a la reproducción, sino también con relación a la genitalidad. Entre nosotros el árbol se ha plantado en los cuerpos, ha endurecido y estratificado hasta los sexos. Hemos perdido el rizoma o la hierba. Henry Miller: “La China es la mala hierba en el huerto de berzas de la Humanidad [...]. La mala hierba es la Némesis de los esfuerzos humanos. De todas las existencias imaginarias que prestamos a las plantas, a los animales y a las estrellas, quizá sea la mala hierba la que lleva una vida más sabia. Bien es verdad que la hierba no produce ni flores, ni portaaviones, ni Sermones de la Montaña [...]. Pero, a fin de cuentas, la hierba siempre tiene la’ última palabra. A la larga todo vuelve al estado China. Es lo que los historiadores llaman habitualmente las tinieblas de la Edad Media. No hay más salida que la hierba [...]. La hierba sólo existe entre los grandes espacios no cultivados. Llena los vacíos. *Crece entre*, y en medio de otras cosas. La flor es bella, la berza útil, la adormidera nos hace enloquecer. Pero la hierba es desbordamiento, toda una lección moral”.¹⁰⁰ ¿De qué China habla Miller, de la antigua, de la actual, de una China imaginaria, o bien de otra que formaría parte de un mapa cambiante?

América ocuparía un lugar aparte. Por supuesto, América no está libre de la dominación de los árboles y de una búsqueda de las raíces. Lo vemos hasta en la literatura, en la búsqueda de una identidad nacional e incluso de una ascendencia o genealogía europeas (Kerouac parte a la búsqueda de sus antepasados). No obstante, todo lo importante que ha pasado, que pasa, procede por rizoma americano: *beatnik*, *underground*, subterráneos, bandas y pandillas, brotes laterales sucesivos en conexión inmediata con un afuera. Diferencia entre el libro americano y el libro europeo, incluso cuando el americano anda a la búsqueda de árboles. Diferencia en la concepción del libro. “*Hojas de hierba*”. Pero en América hay distintas direcciones: en el Este se llevan a cabo la búsqueda arborescente y el retorno al Viejo Mundo; el Oeste, con sus indios sin ascendencia, su límite siempre escurridizo, sus fronteras móviles y desplazadas, es rizomático. Todo un “mapa” americano al Oeste, donde hasta los árboles hacen rizoma. América ha invertido las direcciones: su Oriente lo ha situado al Oeste, como si la tierra se hiciese redonda precisamente en América; su Oeste coincide con la franja del Este. (El intermediario entre el Occidente y el Oriente no es la India, como creía Haudricourt, es América la que hace de pivote y de mecanismo de inversión.) La cantante americana Patti Smith canta la Biblia del dentista americano: “no busquéis la raíz, seguid el canal...”.

¿No habría también dos burocracias, e incluso tres (o todavía más)? La burocracia occidental: su origen agrario, catastral, las raíces y los campos, los árboles y su papel de fronteras, el gran censo de Guillermo el Conquistador, la feudalidad, la política de los reyes de Francia, asentar el Estado sobre la propiedad, negociar las tierras mediante la guerra, los procesos y los matrimonios. Los reyes de Francia eligen el lis, porque es una planta de raíces profundas que fija los taludes. ¿Ocurre lo mismo en Oriente? Por supuesto, resulta muy fácil presentar un Oriente inmanente y rizomático; el Estado no actúa allí según un esquema arborescente que correspondería a clases

¹⁰⁰ Henry Miller: *Hamlet*, Correa, pp. 48-49.

preestablecidas, arborificadas y enraizadas; es una burocracia de canales, por ejemplo el famoso poder hidráulico de “propiedad débil” en el que el Estado engendra clases canalizantes y canalizadas (cf. lo que nunca ha sido refutado en las tesis de Wittfogel). El déspota actúa allí como río, y no como una fuente que todavía sería un punto, punto-árbol, o raíz; más que sentarse bajo el árbol, abraza las aguas; hasta el árbol de Buda deviene rizoma. El río de Mao y el árbol de Luís. ¿No desempeña América una vez más un papel de intermediario? América actúa por exterminios, liquidaciones internas (no sólo de los indios, sino también de los granjeros, etc.). Y por sucesivas oleadas externas de inmigraciones. El flujo del capital produce un inmenso canal, una cuantificación de poder, con “cuantos” inmediatos, en el que cada cual se aprovecha a su manera de la circulación del flujo-dinero (de ahí el mito-realidad del pobre que se convierte en millonario y que de nuevo vuelve a ser pobre): todo se reúne en América, a la vez árbol y canal, raíz y rizoma. El capitalismo universal y en sí no existe, el capitalismo está en la encrucijada de todo tipo de formaciones, siempre es por naturaleza neocapitalismo; desgraciadamente inventa una versión oriental y otra occidental, y la transformación de ambas.

De todas formas estas distribuciones geográficas no nos llevan por el buen camino. ¿Estamos en un callejón sin salida? Qué más da. Si de lo que se trata es de mostrar que los rizomas tienen también su propio despotismo, su propia jerarquía, que son más duros todavía, está muy bien, puesto que no hay dualismo, ni dualismo ontológico aquí y allá, ni dualismo axiológico de lo bueno y de lo malo, ni tampoco mezcla o síntesis americana. En los rizomas hay nudos de arborescencia, y en las raíces brotes rizomáticos. Es más, hay formaciones despóticas, de inmanencia y de canalización, específicas de los rizomas. En el sistema trascendente de los árboles hay deformaciones anárquicas, raíces aéreas y tallos subterráneos. Lo fundamental es que el árbol-raíz y el rizoma-canal no se oponen como dos modelos: uno actúa como modelo y como calco trascendente, incluso si engendra sus propias fugas; el otro actúa como proceso inmanente que destruye el modelo y esboza un mapa, incluso si constituye sus propias jerarquías, incluso si suscita un canal despótico. No se trata, pues, de talo tal lugar de la tierra, ni de un determinado momento de la historia, y mucho menos de talo tal categoría del espíritu, sino del modelo que no cesa de constituirse y de desaparecer, y del proceso que no cesa de extenderse, interrumpirse y comenzar de nuevo. ¿Otro o un nuevo dualismo? No. Problema de la escritura: siempre se necesitan expresiones inexactas para designar algo exactamente. Y no porque necesariamente haya que pasar por ahí, no porque sólo se pueda proceder por aproximaciones: la inexactitud no es de ningún modo una aproximación, al contrario, es el paso exacto de lo que se hace. Si invocamos un dualismo es para recusar otro. Si recurrimos a un dualismo de modelos es para llegar a un proceso que recusaría cualquier modelo. Siempre se necesitan correctores cerebrales para deshacer los dualismos que no hemos querido hacer, pero por los que necesariamente pasamos. Lograr la fórmula mágica que todos buscamos: PLURALISMO = MONISMO, pasando por todos los dualismos que son el enemigo, pero un enemigo absolutamente necesario, el mueble que continuamente desplazamos.

Resumamos los caracteres principales de un rizoma: a diferencia de los árboles o de sus raíces, el rizoma conecta cualquier punto con otro punto cualquiera, cada uno de sus rasgos no remite necesariamente a rasgos de la misma naturaleza; el rizoma pone en juego regímenes de signos muy distintos e incluso estados de no-signos. El rizoma no se deja reducir ni a lo Uno ni a lo Múltiple. No es lo Uno que deviene dos, ni tampoco que devendría

directamente tres, cuatro o cinco, etc. No es un múltiple que deriva de lo Uno, o al que lo Uno se añadiría ($n+1$). No está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes. No tiene ni principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda. Constituye multiplicidades lineales de n dimensiones, sin sujeto ni objeto, distribuibles en un plan de consistencia del que siempre se sustrae lo Uno ($n-1$). Una multiplicidad de este tipo no varía sus dimensiones sin cambiar su propia naturaleza y metamorfosearse. Contrariamente a una estructura, que se define por un conjunto de puntos y de posiciones, de relaciones binarias entre estos puntos y de relaciones biunívocas entre esas posiciones, el rizoma sólo está hecho de líneas: líneas de segmentaridad, de estratificación, como dimensiones, pero también línea de fuga o de desterritorialización como dimensión máxima según la cual, siguiéndola, la multiplicidad se metamorfosea al cambiar de naturaleza. Pero no hay que confundir tales líneas, o lineamientos, con las filiaciones de tipo arborescente, que tan sólo son uniones localizables entre puntos y posiciones. Contrariamente al árbol, el rizoma no es objeto de reproducción: ni reproducción externa como el árbol-imagen, ni reproducción interna como la estructura-árbol. El rizoma es una antigenealogía, una memoria corta o antimemoria. El rizoma procede por variación, expansión, conquista, captura, inyección. Contrariamente al grafismo, al dibujo o a la fotografía, contrariamente a los calcos, el rizoma está relacionado con un mapa que debe ser producido, construido, siempre desmontable, conectable, alterable, modificable, con múltiples entradas y salidas, con sus líneas de fuga. Lo que hay que volver a colocar sobre los mapas son los calcos, y no a la inversa. Contrariamente a los sistemas centrados (incluso policentrados) de comunicación jerárquica y de uniones preestablecidas, el rizoma es un sistema acentrado, no jerárquico y no significativo, sin General, sin memoria organizadora o autómata central, definido únicamente por una circulación de estados. Lo que está en juego en el rizoma es una relación con la sexualidad, pero también con el animal, con el vegetal, con el mundo, con la política, con el libro, con todo lo natural y lo artificial, muy distinta de la relación arborescente: todo tipo de “devenires”.

Una meseta no está ni al principio ni al final, siempre está en el medio. Un rizoma está hecho de mesetas. Gregory Bateson emplea la palabra “meseta” (*plateau*) para designar algo muy especial: una región continua de intensidades, que vibra sobre sí misma, y que se desarrolla evitando cualquier orientación hacia un punto culminante o hacia un fin exterior. Bateson pone como ejemplo la cultura balinesa, en la que los juegos sexuales madre-hijo, o bien las disputas entre hombres, pasan por esa extraña estabilización intensiva. “Una especie de meseta continua de intensidad sustituye al orgasmo..., a la guerra o al punto culminante. Un rasgo deplorable del espíritu occidental consiste en relacionar las expresiones y las acciones con fines externos o trascendentes, en lugar de considerarlas en un plan de inmanencia según su valor intrínseco. Por ejemplo, en la medida en que un libro está compuesto de capítulos, tiene sus puntos culminantes, sus puntos de terminación. ¿Qué ocurre, por el contrario, cuando un libro está compuesto de mesetas que comunican unas con otras a través de microfisuras, como ocurre en el cerebro? Nosotros llamamos “meseta”. a toda multiplicidad conectable con otras por tallos subterráneos superficiales, a fin de formar y extender un rizoma. Nosotros hemos escrito este libro como un rizoma. Lo hemos compuesto de mesetas. Si le hemos dado una forma circular, sólo era en broma. Al levantarnos cada mañana, cada uno de nosotros se preguntaba qué mesetas iba a coger, y escribía cinco líneas aquí, diez líneas

más allá... Hemos tenido experiencias alucinatorias, hemos visto líneas, como columnas de hormiguitas, abandonar una meseta para dirigirse a otra. Hemos trazado círculos de convergencia. Cada meseta puede leerse por cualquier sitio, y ponerse en relación con cualquier otra. Para lograr lo múltiple se necesita un método que efectivamente lo haga; ninguna astucia tipográfica, ninguna habilidad léxica, combinación o creación de palabras, ninguna audacia sintáctica pueden sustituirlo. En efecto, a menudo, todo eso sólo son procedimientos miméticos destinados a diseminar o desmembrar una unidad que se mantiene en otra dimensión para un libro-imagen. Tecnonarcisismo. Las creaciones tipográficas, léxicas o sintácticas sólo son necesarias si dejan de pertenecer a la forma de expresión de una unidad oculta, para devenir ellas mismas una de las dimensiones de la multiplicidad considerada. Conocemos pocos logros de este género. Nosotros tampoco lo hemos conseguido. Únicamente hemos empleado palabras que a su vez funcionaban para nosotros como mesetas. RIZOMÁTICA = ESQUIZOANÁLISIS = ESTRATOANÁLISIS = PRAGMÁTICA = MICROPOLÍTICA. Estas palabras son conceptos, pero los conceptos son líneas, es decir, sistemas de números ligados a tal dimensión de las multiplicidades (estratos, cadenas moleculares, líneas de fuga o de ruptura, círculos de convergencia, etc.). En ningún caso aspiramos al título de una ciencia. Nosotros no conocemos ni la científicidad ni la ideología, sólo conocemos agenciamientos. Tan sólo hay agenciamientos maquínicos de deseo, como también agenciamientos colectivos de enunciación. Nada de significancia ni de subjetivación: escribir a *n* (cualquier enunciación individualizada permanece prisionera de las significaciones dominantes, cualquier deseo significativo remite a sujetos dominados). Un agenciamiento en su multiplicidad actúa forzosamente a la vez sobre flujos semióticos, flujos materiales y flujos sociales (independientemente de la recuperación que puede hacerse de todo eso en un corpus teórico y científico). Ya no hay una tripartición entre un campo de realidad, el mundo, un campo de representación, el libro, y un campo de subjetividad, el autor. Un agenciamiento pone en conexión ciertas multiplicidades pertenecientes a cada uno de esos órdenes, de suerte que un libro no se continúa en el libro siguiente, ni tiene su objeto en el mundo, ni su sujeto en uno o varios autores. En resumen, creemos que la escritura nunca se hará suficientemente en nombre de un afuera. El afuera carece de imagen, de significación, de subjetividad. El libro agenciamiento con el afuera frente al libro imagen del mundo, el libro-rizoma, y no el libro dicotómico, pivotante o fasciculado. No hacer nunca raíz, ni plantada, aunque sea muy difícil no caer en esos viejos procedimientos. "Las cosas que se me ocurren no se me presentan por su raíz, sino por un punto cualquiera situado hacia el medio. Tratad, pues, de retenerlas, tratad de retener esa brizna de hierba que sólo empieza a crecer por la mitad del tallo, y no la soltéis".¹⁰¹ ¿Por qué es tan difícil? En realidad, ya es un problema de semiótica perceptiva. No es fácil percibir las cosas por el medio, ni por arriba ni por abajo, o viceversa, ni de izquierda a derecha, o viceversa: intentadlo y veréis como todo cambia. No es fácil ver la hierba en las palabras y en las cosas (de la misma forma, Nietzsche decía que un aforismo debía ser "rumiado", toda meseta es inseparable de las vacas que la pueblan, y que también son las nubes del cielo).

Se escribe la historia, pero siempre se ha escrito desde el punto de vista de los sedentarios, en nombre de un aparato unitario de Estado, al menos posible, incluso cuando se hablaba de los nómadas. Lo que no existe es

¹⁰¹ Kafka: *Journal*, Grasset, (trad. cast., editorial Bruguera), p. 4.

una Nomadología, justo lo contrario de una historia. No obstante, en este campo, aunque escasos, también existen grandes logros, por ejemplo a propósito de las Cruzadas de niños: el libro de Marcel Schwob que multiplica los relatos como otras tantas mesetas de dimensiones variables. El libro de Andrzejewski, *Las puertas del Paraíso*, convierte una frase ininterrumpida en flujo de niños, flujo de marcha con estancamiento, estiramiento, precipitación, flujo semiótica de todas las confesiones de niños que acuden a sincerarse al viejo monje que encabeza el cortejo, flujo de deseo y de sexualidad, iniciando cada cual la aventura por amor, y más o menos directamente arrastrado por el oscuro deseo póstumo y pederástico del conde de Vendome, con círculos de convergencia —lo fundamental no es que los flujos hagan “Uno o múltiple”, ese ya no es el problema: hay un agenciamiento colectivo de enunciación, un agenciamiento maquínico de deseo, incluidos el uno en el otro, y en conexión con un prodigioso afuera que de todas formas hace multiplicidad—. Más recientemente, el libro de Armand Farrachi sobre la IV Cruzada, *La dislocación*, en el que las frases se separan y se dispersan, o bien se atropellan y coexisten, y las letras, la tipografía, se ponen a bailar, a medida que la Cruzada delira.¹⁰² Todos estos libros son algunos modelos de escritura nómada y rizomática. La escritura sigue una máquina de guerra y líneas de fuga, abandona los estratos, las segmentariedades, la sedentariedad, el aparato de Estado. Pero, ¿por qué todavía hace falta un modelo? ¿No sigue siendo el libro una “imagen” de las Cruzadas? ¿No sigue existiendo una unidad oculta, como unidad pivotante en el caso de Schwob, como unidad abortada en el caso de Farrachi, como unidad del conde mortuorio en el caso más hermoso de las Puertas del Paraíso? ¿No hace falta un nomadismo más profundo que el de las Cruzadas, el de los verdaderos nómadas, o bien el nomadismo de los que ya ni siquiera se mueven, ni tampoco imitan nada, el de los que sólo agencian? ¿Cómo puede el libro encontrar un afuera satisfactorio con el que poder agenciar en lo heterogéneo más bien que un mundo a reproducir? Cultural, el libro es forzosamente un calco: calco de sí mismo en primer lugar, calco del libro precedente del mismo autor, calco de otros libros a pesar de las diferencias, reproducción interminable de conceptos y de palabras dominantes, reproducción del mundo presente, pasado o futuro. Pero el libro anticultural todavía arrastra un gran lastre cultural: no obstante, hará de él un uso activo de olvido y no de memoria, de subdesarrollo y no de progreso a desarrollar, de nomadismo y no de sedentarismo, de mapa y no de calco. RIZOMÁTICA = POP’ANÁLISIS, incluso si el pueblo tiene algo más que hacer que leer, incluso si los bloques de cultura universitaria o de pseudocientificidad continúan siendo demasiado penosos o pesados. La ciencia sería una cosa muy loca si la dejaran hacer, véanse si no las matemáticas, que no son una ciencia, sino un prodigioso *argot*, y además nomádico. Incluso en el dominio teórico, y especialmente en él, cualquier argumentación precaria y pragmática vale más que la reproducción de conceptos, con sus cortes y sus progresos que nada cambian. Antes la imperceptible ruptura que el corte significante. Los nómadas han inventado una máquina de guerra frente al aparato de Estado. La historia nunca ha tenido en cuenta el nomadismo, el libro nunca ha tenido en cuenta el afuera. Desde siempre el Estado ha sido el modelo del libro y del pensamiento: el logos, el filósofo-rey, la trascendencia de la

¹⁰² Marcel Schwob: *La croisade des enfants*, 1896 (trad. cast., editorial Tusquet); Jerzy Andrzejewski: *Les portes du paradis*, 1959, Gallimard; Armand Farrachi: *La dislocation*, 1974; Stock. A propósito precisamente del libro de Schwob, Paul Alphandéry decía que la literatura, en algunos casos, podía renovar la historia e imponerle “auténticas líneas de investigación” (*La chrétienté et l’idée de croisade*, t. n, Albin Michel, p. 116).

Idea, la interioridad del concepto, la república de los espíritus, el tribunal de la razón, los funcionarios del pensamiento, el hombre legislador y sujeto. El Estado pretende ser la imagen interiorizada de un orden del mundo y enraizar al hombre. Pero la relación de una máquina de guerra con el afuera no es otro “modelo”, es un agenciamiento que hace que el propio pensamiento devenga nómada, y el libro una pieza para todas las máquinas móviles, un tallo para un rizoma (Kleist y Kafka frente a Goethe).

Escribir a *n*, *n-l*, escribir con *slogans*: ¡Haced rizoma y no raíz, no plantéis nunca! ¡No sembréis, horadad! ¡No seáis ni uno ni múltiple, sed multiplicidades! ¡Haced la línea, no el punto! La velocidad transforma el punto en línea.¹⁰³ ¡Sed rápidos, incluso sin moveros! Línea de suerte, línea de cadera, línea de fuga. ¡No suscitéis un General en vosotros! Nada de ideas justas, justo una idea (Godard). Tened ideas cortas. Haced mapas, y no *fotos* ni dibujos. Sed la Pantera Rosa, y que vuestros amores sean como los de la avispa y la orquídea, el gato y el babuino. Se dice del viejo hombre-río:

He don't plant tatos

Don't plant cotton

Them that plants them is soon forgotten

But old man river be just keeps rollin along.

Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser, *intermezzo*. El árbol es filiación, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción “y... y... y...”. En esta conjunción hay fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser. ¿Adónde vais? ¿De dónde partís? ¿Adónde queréis llegar? Todas estas preguntas son inútiles. Hacer tabla rasa, partir o repartir de cero, buscar un principio o un fundamento, implican una falsa concepción del viaje y del movimiento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...). Kleist, Lenz o Büchner tienen otra manera de viajar y de moverse, partir en medio de, por el medio, entrar y salir, no empezar ni acabar.¹⁰⁴ La literatura americana, y anteriormente la inglesa, han puesto aún más de manifiesto ese sentido rizomático, han sabido moverse entre las cosas, instaurar una lógica del Y, derribar la ontología, destituir el fundamento, anular fin y comienzo. Han sabido hacer una pragmática. El medio no es una media, sino, al contrario, el sitio por el que las cosas adquieren velocidad. *Entre* las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una ya la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio.

¹⁰³Paul Virilio: “Véhiculaire”, en *Nomades et vagabonds*, 10-18, p. 43: sobre la aparición de la linealidad y las alteraciones de la percepción debidas a la velocidad.

¹⁰⁴Cf. J. C. Bailly: *La légende dispersée*, 10-18: la descripción del movimiento en el romanticismo alemán, p. 18 y ss.

Jacques Derrida

La Diferencia¹⁰⁵

(SELECCIÓN)

Hablaré, pues, de un letra.

De la primera, si hay que creer al alfabeto y a la mayor parte de las especulaciones que se han aventurado al respecto.

Hablaré, pues, de la letra *a*, de esta primera letra que ha podido parecer necesario introducir, aquí o allá, en la escritura de la palabra *différence*; y ello en el curso de una escritura sobre la escritura, de una escritura en la escritura y cuyos diferentes trayectos se encuentran, pues, pasando, en ciertos puntos muy determinados, por una suerte de gran falta de ortografía, por esa falta de ortodoxia que rige una escritura, una falta contra la ley que rige lo escrito y el continente en su decencia. Esta falta de ortografía, siempre puede ser borrada o reducida, de hecho y de derecho, y encontrarla según los casos que se analizan cada vez, pero que aquí vienen a ser lo mismo, grave, indecorosa, incluso en la hipótesis de la mayor ingenuidad, divertida. Aunque se trata de pasar en silencio tal infracción, el interés que en ello se pone se deja reconocer de antemano, asignar, como prescrito por la ironía muda, inaudible de esta permutación de letras, siempre podrá hacerse como si esto no señalara ninguna diferencia. Mi propósito de hoy, debo decir desde ahora, se dirigirá menos a pensar en justificar esta falta silenciosa de ortografía, menos todavía a excusarla, que a agravar el juego con una cierta insistencia.

A cambio, se me deberá excusar si me refiero, al menos implícitamente, a tal o cual texto que me he arriesgado a publicar. Es que yo querría precisamente intentar, en una cierta medida, y por más que esto sea en principio y al fin por razones esenciales de derecho, imposible, unir en un *haz* [*faisceau*] las diferentes direcciones en las que he podido utilizar o mejor me he dejado imponer en su neografismo por lo que provisionalmente denominaré la palabra o el concepto de *différance* y que no es, ya lo veremos, literalmente, ni una palabra ni un concepto. Tengo interés en utilizar aquí la palabra *haz* [*faisceau*] por dos razones: por una parte no se tratará, cosa que también habría podido hacer, de describir una historia, de contar las etapas, texto por texto, contexto por contexto, mostrando cada vez qué economía ha

¹⁰⁵ Tomado en <http://www.philosophia.cl>.

podido imponer este desarreglo gráfico, sino más bien del *sistema general de esta economía*. Por otra parte, la palabra *haz* [*faisceau*] parece más apropiada para indicar [marquer] que la agrupación propuesta tiene la estructura de una intrincación, de un tejido, de un cruce que dejará que los diferentes hilos y las diferentes líneas de sentido —o de fuerza— partan de nuevo, así como estará preparado para anudar otros nuevos.

Recuerdo, pues, de una manera completamente preliminar, que esta discreta intervención gráfica, que no se ha hecho en principio ni simplemente para el escándalo del lector o del gramático, ha sido calculada en el proceso escrito de una interrogación sobre la escritura. Ahora bien, se da el caso, diría en realidad, de que esta diferencia gráfica (la *a* en el lugar de la *e*), esta diferencia señalada entre dos notaciones aparentemente vocales, entre dos vocales, es puramente gráfica; se escribe o se lee, pero no se oye. No se puede oír, y veremos también en qué sentido sobrepasa el orden del entendimiento. Se propone por una marca [marque] muda, un monumento tácito, yo diría incluso por una pirámide, que piensa así no sólo en la forma de la letra cuando se imprime en capital o en mayúscula, sino también en ese texto de la *Enciclopedia* de Hegel en el que el cuerpo del signo se compara a la pirámide egipcia. La *a* de la *différance*, pues, no se oye, permanece silenciosa, secreta y discreta como una tumba: *oikevis*. Señalaremos así por anticipación este lugar, residencia familiar y tumba de lo propio donde se produce en *différance* *la economía de la muerte*. Esta piedra no está lejos, siempre que se sepa descifrar la leyenda, de señalar la muerte del dinasta.

Una tumba que no se puede ni siquiera hacer resonar. En efecto, yo no puedo hacerles saber por mi discurso, por mi palabra proferida en este momento ante la Sociedad Francesa de Filosofía, de qué diferencia hablo en el momento en que hablo. No puedo hablar de esta diferencia gráfica sino sosteniendo un discurso muy desviado sobre una escritura y a condición de precisar, cada vez, que me refiero a la diferencia con una *e* o a la *différance* con una *a*. Lo cual no va a simplificar las cosas hoy y nos dará muchos problemas a ustedes y a mí si al menos queremos entendernos. De todas formas, las precisiones orales que haré, cuando diga “con *e*”, o “con *a*” se referirán a un *texto escrito*, que vigila mi discurso, a un texto que tengo delante, que leeré y hacia el cual será preciso que intente conducir sus manos y sus ojos. No podemos evitar pasar por [nous passer ici de passer] un texto escrito, ordenarnos [régler] sobre el desarreglo [dérèglement] que se produce en él, y esto es lo que me importa antes que nada.

Sin duda este silencio piramidal de la diferencia gráfica entre la *e* y la *a* no puede funcionar sino en el interior del sistema de la escritura fonética, y en el interior de una lengua o de una gramática históricamente ligada a la escritura fonética así como a toda la cultura que le es inseparable. Pero diré que ello mismo —este silencio que funciona en el interior solamente de una escritura llamada fonética— señala o recuerda de manera muy oportuna que, contrariamente a un enorme prejuicio, no hay escritura fonética. No hay una escritura pura y rigurosamente fonética. La escritura llamada fonética no puede en principio y de derecho, y no sólo por una insuficiencia empírica o técnica, funcionar, si no es admitiendo en ella misma ‘signos’ no fonéticos (puntuación, espacios etc.) de los que se dará cuenta enseguida, al examinar la estructura y la necesidad, que toleran muy mal el concepto de signo. Mejor, el juego de la diferencia del que Saussure sólo ha recordado que es la condición de posibilidad y de funcionamiento de todo signo, este juego es en sí mismo silencioso. Es inaudible la diferencia entre dos fonemas, lo único que les permite ser y operar como tales. Lo inaudible

abre a la interpretación los dos fonemas presentes, tal como se presentan. Si no hay, pues, una escritura puramente fonética, es que no hay *phoné* puramente fonética. La diferencia que hace separarse los fonemas y hace que se oigan [les donne à entendre], en todos los sentidos de esta palabra, permanece inaudible.

Se objetará que por las mismas razones, la diferencia gráfica se sumerge también en la noche, nunca es plenamente un término sensible, sino que alarga una relación invisible, el trazo de una relación no aparente entre dos espectáculos sin duda. Pero que, desde ese punto de vista, la diferencia marcada [marquée] en la “différance” entre la *e* y la *a* se desnuda a la vista y al oído, sugiere quizá felizmente que es preciso dejarse ir aquí a un orden que ya no pertenece a la sensibilidad. Pero no pertenece más a la inteligibilidad, a una idealidad que no está fortuitamente afiliada a la objetividad del *theorein* o del entendimiento. Es preciso dejarse llevar aquí a un orden, pues, que resista a la oposición, fundadora de la filosofía, entre lo sensible y lo inteligible. El orden que resiste a esta oposición, y la resiste porque la lleva (en sí), se anuncia en un movimiento de *différance* (con una *a*) entre dos diferencias o entre dos letras, *différance* que no pertenece ni a la voz ni a la escritura en el sentido ordinario y que se tiende, como el espacio extraño que nos reunirá aquí durante una hora, *entre* palabra y escritura, más allá también de la familiaridad tranquila que nos liga a la una y a la otra, a veces en la ilusión de que son dos.

¿Cómo me las voy a arreglar para hablar de la *a* de la *différance*? Está claro que esto no puede ser *expuesto*. Nunca se puede hacerse *presente*, manifiesto, lo que se puede mostrar, presentarse como algo presente, un ente-presente en su verdad, la verdad de un presente, o la presencia del presente. Ahora bien, si la diferencia es (pongo el “es” bajo una tachadura) lo que hace posible la presentación del ente-presente, ella no se presenta nunca como tal. Nunca se hace presente. A nadie. Reservándose y no exponiéndose, excede en este punto preciso y de manera regulada el orden de la verdad, sin disimularse, sin embargo, como cualquier cosa, como un ser misterioso, en lo oculto de un no-saber o en un agujero cuyos bordes son determinables (por ejemplo, en una topología de la castración). En toda exposición estaría expuesta a desaparecer como desaparición, correría el riesgo de aparecer: de desaparecer.

Sin embargo, los rodeos, los periodos, la sintaxis a la que a menudo deberá recurrir se parecerán, a veces hasta confundirse con ellos, a los de la teología negativa. Ya se ha hecho necesario señalar *que* la *différance* *no es*, no existe, no es un ente-presente (*on*), cualquier que éste sea; y se nos llevara a señalar también todo *lo que no es*, es decir, *todo*; y en consecuencia que no tiene ni existencia ni esencia. No depende de ninguna categoría del ente, sea éste presente o ausente. Y sin embargo, lo que se señala así de la *différance* no es teológico, ni siquiera del orden más negativo de la teología negativa, que siempre se ha ocupado de librar, como es sabido, una superesencialidad más allá de las categorías finitas de la esencia y de la existencia, es decir, de la presencia, y siempre de recordar que si a Dios le es negado el predicado de existencia, es para reconocerle un modo de ser superior, inconcebible, inefable. No se trata aquí de un movimiento así, y ello se confirmará progresivamente. La *différance* es no sólo irreductible a toda reapropiación ontológica o teológica —onto-teología—, sino que, incluso abriendo el espacio en el que la onto-teología —la filosofía produce su sistema y su historia, la comprende, la inscribe, y la excede sin retorno—.

Por la misma razón, no sabré por dónde *comenzar* a trazar el haz o el gráfico de la diferencia. Puesto que lo que se pone precisamente en tela de juicio, es el requerimiento de un comienzo de derecho, de un punto de partida absoluto, de una responsabilidad de principio. La problemática de la escritura se abre con la puesta en tela de juicio del valor de *arkhé*. Lo que yo propondré aquí no se desarrollará, pues, simplemente como un discurso filosófico, que opera desde un principio, unos postulados, axiomas o definiciones y se desplaza siguiendo la linealidad discursiva de un orden de razones. Todo en el trazado [tracé] de la *différance* es estratégico y aventurado. Estratégico porque ninguna verdad trascendente y presente fuera del campo de la escritura puede gobernar teológicamente la totalidad del campo. Aventurado porque esta estrategia no es una simple estrategia en el sentido en que se dice que la estrategia orienta la táctica desde un objetivo final, un *telos* o el tema de una dominación, de una maestría, y de una reapropiación última del movimiento o del campo. Estrategia finalmente sin finalidad, se la podría llamar táctica ciega, empírica, si el valor de empirismo no tomara en sí mismo todo su sentido de su oposición a la responsabilidad filosófica. Si hay un cierto vagabundeo en el trazado de la *différance*, ésta no sigue la línea del discurso filosófico-lógico más que la de su contrario simétrico y solidario, el discurso empírico-lógico. El concepto de *juego* está más allá de esta oposición, anuncia en vísperas y más allá de la filosofía, la unidad del azar y de la necesidad en un cálculo sin fin.

También, por decisión y regla de juego, si así lo quieren ustedes, haciendo volver esta charla sobre sí misma, nos introduciremos en el pensamiento de la *différance* por el tema de la estrategia o de la estratagema. Con esta justificación, solamente estratégica, quiero subrayar que lo eficaz de esta temática de la *différance* puede muy bien, deberá ser relevado un día, prestarse él mismo, si no ya a su reemplazo, al menos a su encadenamiento en una cadena que en verdad no habrá gobernado nunca. Por lo que, una vez más, no es teológica.

Diré pues en principio que la *différance*, que no es ni un palabra ni un concepto, me ha parecido estratégicamente lo más propio para ser pensado, si no para ser dominado —siendo el pensamiento quizá aquí lo que hay en una cierta relación necesaria con los límites estructurales del dominio— lo más irreductible de nuestra “época”. Parto, pues, estratégicamente, del lugar y del tiempo en que “nosotros” estamos, aunque mi overtura no sea en última instancia justificable y siempre sea a partir de la *différance* y de su “historia” como podemos pretender saber quiénes y dónde estamos “nosotros”, y lo que podrían ser los límites de una “época”.

Aunque “*différance*” no sea ni una palabra ni un concepto, tratemos no obstante de hacer un análisis semántico fácil y aproximativo que nos llevará a la vista del juego.

Sabido es que el verbo “diferir” (verbo latino *differre*) tiene dos sentidos que parecen muy distintos; son objeto, por ejemplo en el Littré, de dos artículos separados. En este sentido el *differre* latino no es la traducción simple del *diapherein* griego y ello no dejará de tener consecuencias para nosotros, que vinculamos esta charla a una lengua particular y una lengua que pasa por ser menos filosófica, menos originariamente filosófica que la otra. Pues la distribución del sentido en el griego no comporta uno de los dos motivos del *differre* latino a saber, la acción de dejar para más tarde, de tener en cuenta, de tener en cuenta el tiempo y las fuerzas en una operación que implica un cálculo económico, un desvío, una demora, un retraso, una re-

serva, una representación, conceptos todos que yo resumiría aquí en una palabra de la que nunca me he servido, pero que se podría inscribir en esta cadena: la temporización [*temporisation*]. Diferir en este sentido es contemporizar, es recurrir, consciente o inconscientemente a la mediación temporal y contemporizadora de un desvío que suspenda el cumplimiento o la satisfacción del “deseo” o de la “voluntad”, efectuándolo también en un modo que anula o templa el efecto. Y veremos —más tarde— que esta temporización [*temporisation*] es también temporalización [*temporalisation*] y espaciamiento, hacerse tiempo del espacio, y hacerse espacio del tiempo, “constitución originaria” del tiempo y del espacio, diría la metafísica o la fenomenología trascendental en el lenguaje que aquí se critica y desplaza.

El otro sentido de *diferir* es el más común y el más identificable: no ser idéntico, ser otro, discernible, etc. Tratándose de diferen(te)/(cia)s, palabra que se puede escribir como se quiera, con una *t* o una *d* final, ya sea cuestión de alteridad de desemejanza o de alteridad de alergia y de polémica, es preciso que entre los elementos otros se produzca, activamente, dinámicamente, y con una cierta perseverancia en la repetición, intervalo, distancia, *espaciamento* [*espacement*].

Ahora bien, la palabra diferencia [*différence*] (con *e*) nunca ha pedido remitir así a *diferir* como temporización ni al desacuerdo [*différend*] como *polemos*. Es esta pérdida de sentido lo que debería compensar —económicamente— la palabra *différence* (con *a*). Ésta puede remitir a la vez a toda la configuración de sus significaciones, es inmediatamente e irreductiblemente polisémica y ello no será indiferente a la economía del discurso que trato de sostener. Remite no sólo, por supuesto como toda significación, a ser sostenida por un discurso o un contexto interpretativo, sino también ya en alguna manera por sí misma, o al menos más fácilmente por sí misma que cualquier otra palabra, viniendo la *a* inmediatamente del participio presente (diferiendo) y aproximándonos a la acción en curso del *diferir*, antes incluso que haya producido un efecto constituido en diferente o en diferencia (con *e*). En una conceptualidad y con exigencias clásicas, se diría que “*différence*” designa la causalidad constituyente, productiva y originaria, el proceso de ruptura y de división cuyos diferentes o diferencias serían productos o efectos constituidos. Pero aproximándonos al núcleo infinitivo y activo del *diferir*, “*différence*” (con *a*) neutraliza lo que denota el infinitivo como simplemente activo, lo mismo que *mouvance* no significa en nuestra lengua el simple hecho de mover, de moverse o de ser movido. La resonancia no es en mayor medida el acto de resonar. Hay que meditar, en el uso de nuestra lengua, que la terminación en *ancia* permanece indecisa *entre* lo activo y lo pasivo. Y veremos por qué lo que se deja designar como “*différence*” no es simplemente activo ni simplemente pasivo, y anuncia o recuerda más bien algo como la voz media, dice una operación que no es una operación, que no se deja pensar ni como pasión ni como acción de un sujeto sobre un objeto, ni a partir de un agente ni a partir de un paciente, ni a partir ni a la vista de cualquiera de estos *términos*. Ahora bien, la voz media, una cierta intransitividad, es quizá lo que la filosofía, constituyéndose en esta repesión, ha comenzado por distribuir en voz activa y voz pasiva.

Différence como temporización, *différence* como espaciamiento. ¿Cómo se conjugan?

Partamos, puesto que ya estamos instalados en ella, de la problemática del signo y de la escritura. El signo, se suele decir, se pone en lugar de la cosa misma, de la cosa presente, “cosa” vale aquí tanto por el sentido como por

el referente. El signo representa lo presente en su ausencia. Tiene lugar en ello. Cuando no podemos tomar o mostrar la cosa, digamos lo presente, el ser-presente, cuando lo presente no se presenta, significamos, pasamos por el rodeo del signo. Tomamos o damos un signo. Hacemos signo. El signo sería, pues, la presencia diferida. Bien se trate de signo verbal o escrito, de signo monetario, de delegación electoral y de representación política, la circulación de los signos difiere el momento en el que podríamos encontrarnos con la cosa misma, adueñarnos de ella, consumirla o guardarla, tocarla, verla, tener la intuición presente. Lo que yo describo aquí para definir, en la banalidad de sus trazos, la significación como *différance* de temporización, es la estructura clásicamente determinada del signo: presupone que el signo, difiriendo la presencia, sólo es pensable a *partir* de la presencia que difiere y *a la vista* de la presencia diferida que pretende reapropiarse. Siguiendo esta semiología clásica, la sustitución del signo por la cosa misma es a la vez *segunda y provisional*: segunda desde una presencia original y perdida de la que el signo vendría a derivar; provisional con respecto a esta presencia final y ausente en vista de la cual el signo sería un movimiento de mediación.

Al tratar de poner en tela de juicio este carácter de secundariedad provisional del sustituto, sin duda veríamos anunciarse algo como una *différance* originaria, pero no se podrá siquiera llamarla originaria o final, en la medida en que los valores de origen, de *arkhé*, de *telos*, de *ekhatos*, etc., siempre han denotado la presencia *ousia*, *parousia*, etc. Cuestionar el carácter secundario y provisional del signo, oponerle una diferencia “originaria”, tendría, pues, como consecuencias:

1. que ya no se podría comprender la *différance* bajo el concepto de “signo” que siempre ha querido decir representación de una presencia y se ha constituido en un sistema (pensamiento o lengua) regulado a partir y a la vista de la presencia;

2. que se pone así en tela de juicio la autoridad de la presencia o de su simple contrario simétrico, la ausencia o la falta. Se interroga así el límite que siempre nos ha constreñido, que todavía nos constriñe a nosotros, los hablantes de una lengua y de un sistema de pensamiento —a formar el sentido del ser en general como presencia o ausencia, en las categorías del ser y de la entidad (*ousia*)—. Se ve ya que el tipo de pregunta al que de este modo hemos sido reconducidos es, digamos, el tipo heideggeriano, y la diferencia parece conducirnos a la diferencia óntico-ontológica. Se me permitirá que posponga esta referencia. Señalaré solamente que entre la diferencia como temporización-temporalización, que ya no se puede pensar en el horizonte del presente, y lo que dice Heidegger en *El ser y el tiempo* de la temporalización como horizonte transcendental de la cuestión del ser, que es preciso liberar de la dominación tradicional metafísica por el presente o el ahora, la comunicación es estrecha, incluso si no es exhaustiva e irreductiblemente necesaria.

Pero primero quedémonos en la problemática semiológica para ver conjugadas allí la *différance* como temporización y la *différance* como espaciamento. La mayoría de las investigaciones semiológicas o lingüísticas que hoy dominan el campo del pensamiento, sea por sus propios resultados, sea por la función de modelo regulador que ven reconocer por todas partes, conducen genealógicamente a Saussure, errada o acertadamente, como al común instaurador. Ahora bien, Saussure es inicialmente quien ha situado *lo arbitrario del signo* y el *carácter diferencial* del signo en el principio

de la semiología general, singularmente de la lingüística. Y los dos motivos —arbitrario y diferencial— son a sus ojos, es sabido, inseparables. No puede haber algo arbitrario si no es porque el sistema de los signos está constituido por diferencias, no por la totalidad de los términos. Los elementos de la significación funcionan no por la fuerza compacta de núcleo, sino por la red de las oposiciones que los distinguen y los relacionan unos a otros. “Arbitrario y diferencial”, dice Saussure, “son dos cualidades correlativas”.

Ahora bien, este principio de la diferencia, como condición de la significación, afecta a la *totalidad del signo*, es decir, a la vez a la cara del significado y a la cara del significante. La cara del significado es el concepto, el sentido ideal; y el significante es lo que Saussure llama la “imagen”, “huella psíquica” de un fenómeno material, físico, por ejemplo acústico. No vamos a entrar aquí en todos los problemas que plantean estas definiciones. Citemos solamente a Saussure en el punto que nos interesa: “Si la parte conceptual del valor está constituida únicamente por relaciones y diferencias con los otros términos de la lengua se puede decir lo mismo de la parte material...”. Todo lo que precede viene a decir que en la lengua no hay más que diferencias. Aun más, una diferencia supone en general términos positivos entre los que se establece: pero en la lengua no hay más que diferencias sin términos positivos. Ya tomemos el significado o el significante, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales o diferencias fónicas resultados de este sistema. “Lo que hay de idea o de materia fónica en un signo importa menos que lo que hay a su alrededor en los otros signos”.

Extraeremos como primera consecuencia que el concepto significado no está nunca presente en sí mismo, en una presencia suficiente que no conduciría más que a sí misma. Todo concepto está por derecho y esencialmente inscrito en una cadena o en un sistema en el interior del cual remite al otro, a los otros conceptos, por un juego sistemático de diferencias. Un juego tal, la *différance*, ya no es entonces simplemente un concepto, sino la posibilidad de la conceptualidad, del proceso y del sistema conceptuales en general. Por la misma razón, la *différance*, que no es un concepto, no es una mera palabra, es decir, lo que se representa como una unidad tranquila y presente, autorreferente, de un concepto y una fonía. Veremos más adelante lo que es una palabra en general.

La diferencia de la que habla Saussure no es en sí misma ni un concepto ni una palabra entre otras. Se puede decir esto a *fortiori* de la *différance*. Y así se nos conduce a explicitar la relación que une la una y la otra.

En una lengua, en el *sistema* de la lengua, no hay más que diferencias. Una operación taxonómica puede siempre proporcionar el inventario sistemático, estadístico y clasificatorio. Pero, por una parte, estas diferencias *actúan*: en la lengua, en el habla también y en el intercambio entre lengua y habla. Por otra parte, estas diferencias son en sí mismas *efectos*. No han caído del cielo ya listas; no están más inscritas en un *topos noetos* que prescritas en la cera del cerebro. Si la palabra “historia” no comportara en sí misma el motivo de una represión final de la diferencia, se podría decir que únicamente las diferencias pueden ser de entrada y totalmente “históricas”.

Lo que se escribe como “*différance*” será así el movimiento de juego que “produce”, por lo que no es simplemente una actividad, estas diferencias, estos efectos de diferencia. Esto no quiere decir que la *différance* que produce las diferencias esté antes que ellas en un presente simple y en sí mismo

inmodificado, indiferente. La *différance* es el “origen” no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias. El nombre de “origen”, pues, ya no le conviene.

Puesto que la lengua, de la que Saussure dice que es una clasificación, no ha caído del cielo, las diferencias se han producido, son efectos producidos, pero efectos que no tienen como causa un sujeto o una sustancia, una cosa en general, un ente presente en alguna parte y que escapa al juego de la *différance*. Si hubiera implicada una tal presencia, de la forma más clásica del mundo, en el concepto de causa en general, sería pues necesario hablar de efecto sin causa, lo que enseguida conduciría a no hablar más de efecto. La salida fuera del cierre de este esquema, he tratado de indicar su objetivo a través de la “marca” [“tracce”], que ya no es un efecto que no tiene una causa, sino que no puede bastarse a sí misma, fuera de texto, para operar la transgresión necesaria.

Como no hay presencia antes de la diferencia semiológica y fuera de ella, se puede extender al signo en general lo que Saussure escribe de la lengua: “La lengua es necesaria para que el habla sea inteligible, y produzca todos sus efectos; pero ésta es necesaria para que la lengua se establezca; históricamente, el acto de habla la precede siempre”.

Reteniendo al menos el esquema, si no ya el sentido de la exigencia formulada por Saussure, designaremos como *différance* el movimiento según el cual la lengua, o todo código, todo sistema de repeticiones en general se constituye “históricamente” como entramado de diferencias. “Se constituye”, “se produce”, “se crea”, “movimiento”, “históricamente”, etc., se deben entender más allá de la lengua metafísica en la que se han trazado con todas sus implicaciones. Sería necesario mostrar por qué los conceptos de *producción*, como los de constitución y de historia, son desde este punto de vista cómplices del que aquí ponemos en cuestión, pero esto me llevaría hoy demasiado lejos —hacia la teoría de la representación del “círculo” en el cual parece que estamos encerrados nosotros mismos— y yo no los uso aquí, como muchos otros conceptos, sino por comodidad estratégica y para iniciar la reconstrucción de su sistema en el punto actualmente más decisivo. Se habrá en todo caso comprendido, por el círculo mismo en que parecemos inscritos, que la *différance*, tal como se escribe aquí, no es más estática que genética, no es más estructural que histórica. O no menos, y es no leer, no leer sobre todo lo que aquí falta a la ética ortográfica, querer objetarla a partir de la más vieja de las oposiciones metafísicas, por ejemplo oponiéndole algún punto de vista generativo a un punto de vista estructuralista-taxonómico, o a la inversa. En cuanto a la *différance*, lo que sin duda hace el pensamiento incómodo y el confort poco seguro, estas oposiciones no tienen la más mínima pertinencia.

Si consideramos ahora la cadena en la que la “*différance*” se deja someter a un cierto número de substituciones no sinonímicas, según la necesidad del contexto, por qué recurrir a la “reserva”, a la “archiescritura”, al “archirrastró” [“archi-tracce”], al “espaciamiento”, incluso al “suplemento”, o al *pharmakon*, pronto al himen, al margen-marca[marque]-marcha, etc.

Recomencemos. La *différance* es lo que hace, que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado “presente”, que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca [marque] del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca [marque] de su relación con el elemento futuro, no relacionándose

la marca [tracce] menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados. Es preciso que le separe un intervalo de lo que no es él para que sea él mismo, pero este intervalo que lo constituye en presente debe también a la vez decidir el presente en sí mismo, compartiendo así, con el presente, todo lo que se puede pensar a partir de él, es decir, todo ente, en nuestra lengua metafísica, singularmente la sustancia o el sujeto. Constituyéndose este intervalo, decidiéndose dinámicamente, es lo que podemos llamar *espaciamiento*, devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio (*temporalización*). Y es esta constitución del presente, como síntesis “originaria” e irreductiblemente no-simple, pues, *estricto sensu*, no-originaria, de marcas [marques], de rastros [traces] de retenciones y de protenciones (para reproducir aquí, analógicamente y de manera provisional, un lenguaje fenomenológico y transcendental que se revelará enseguida inadecuado) que yo propongo llamar *archi-escritura* [archi-écriture], *archirastro* [archi-trace] o *différance*. Ésta (es) (a la vez) *espaciamiento* (y) *temporización*.

Este movimiento (activo) de la (producción de la) *différance* sin origen, ¿no habríamos podido llamarla simplemente y sin neografismo, *diferenciación*? Entre otras confusiones, una palabra así hubiera dejado pensar en alguna unidad orgánica, originaria y homogénea, que en un momento dado viene a dividir, a recibir la diferencia como un acontecimiento. Sobre todo, formado sobre el verbo *diferenciar*, anularía la significación económica del rodeo, de la demora temporalizadora, del “diferir”. Una nota, aquí, de paso. La debo a una lectura reciente de un texto que Koyré había consagrado en 1934, en la *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* a Hegel en Jena (reproducida en sus *Études d'histoire de la pensée philosophique*). Koyré hace ahí largas citas, en alemán, de la *Lógica* de Jena y propone su traducción. Ahora bien, en dos ocasiones encuentra en el texto de Hegel la expresión *diferente Beziehung*. Esta palabra de raíz latina (*different*) es rara en alemán y también, creo, en Hegel, que más bien dice *verschieden ungleich*, que llama a la diferencia *Unterschied*, y *Verschiedenheit* a la variedad cualitativa. En la *Lógica* de Jena, se sirve de la palabra *diferente* en el momento en que trata precisamente del tiempo y del presente. Antes de llegar a una discusión preciosa de Koyré, he aquí algunas frases de Hegel, tal como las traduce: “El infinito, en esta simplicidad, es, como momento opuesto a lo igual consigo mismo lo negativo, y en sus momentos, mientras que se presenta a (sí mismo) y en sí mismo la totalidad, (es) lo que excluye en general, el punto o el límite, pero en ésta su acción de negar, se relaciona inmediatamente con el otro y se niega a sí mismo”. El límite o el momento del presente (*der Gegenwart*), el “este” absoluto del tiempo, o el ahora, es de una simplicidad negativa absoluta, que excluye de sí absolutamente toda multiplicidad y, por esto mismo, está absolutamente determinado; es no un todo o un *quantum* que se extendería en sí (y) que, en sí mismo, también tendría un momento indeterminado, un diverso que, indiferente (*gleichgültig*) o exterior en el mismo, se relacionaría con otro (*auf ein anderer bezöge*), pero es ahí una relación absolutamente diferente del simple (*sonderns es ist absolut diferente Beziehung*).” Y Koyré precisa de manera digna de mención en nota: “Relación diferente: diferente *Beziehung*. Se podría decir: relación diferenciante”. Y en la página siguiente, otro texto de Hegel, donde se puede leer esto: “*Diese Beziehung ist Gegenwart, als eine diferente Beziehung*. (Esta relación es [el] presente como relación diferente)”. Otra nota de Koyré: “El término *different* se toma aquí en un sentido activo”.

Escribir *difiriente* o *différance* (con una a) podría ya tener la utilidad de hacer posible, sin otra nota o precisión, la traducción de Hegel en este punto particular que también es un punto absolutamente decisivo de su discurso. Y la traducción sería, como siempre debe serlo, transformación de una lengua en otra. Naturalmente sostengo que la palabra *différance* puede también servir para otros usos: inicialmente porque señala no sólo la actividad de la diferencia “originaria”, sino también el rodeo temporalizador del diferir; sobre todo porque a pesar de relaciones de afinidad muy profunda que la diferencia así escrita mantiene con el discurso hegeliano, tal como debe ser leído, puede en un cierto punto no romper con él, lo que no tiene ningún tipo de sentido ni de oportunidad, sino operar en él una especie de desplazamiento a la vez ínfimo y radical, cuyo espacio trato de indicar en otro lugar pero del que me sería difícil hablar muy deprisa aquí.

Las diferencias son, pues, “producidas” —diferidas— por la *différance*. ¿Pero *qué* es lo que difiere o quién difiere? En otras palabras, ¿*qué* es la *différance*? Con esta pregunta llegamos a otro lugar y otro recurso de la problemática.

¿Qué es lo que difiere? ¿Quién difiere? ¿Qué es la *différance*?

Si respondiéramos a estas preguntas antes incluso de interrogarlas como pregunta, antes de darles la vuelta y de sospechar de su forma, hasta en lo que parece en ellas más natural y más necesario, volveríamos ya a caer de este lado de lo que acabamos de despejar. Si aceptáramos, en efecto, la forma de la pregunta, en su sentido y en su sintaxis (“qué es lo que”, “qué es quien” “quién es el que”...), sería necesario admitir que la *différance* es derivada, sobrevenida, dominada y gobernada a partir del punto de un ente presente [étant-présent], pudiendo éste ser cualquier cosa, una forma, un estado, un poder en el mundo, a los que se podrá dar toda clase de nombres, un *que*, o un ente presente como sujeto, un *quien*. En este último caso especialmente, se admitiría implícitamente que este ente presente, como ente presente para sí, como consciencia, llegaría en un momento dado a diferir de ella: ya sea a retrasar y a alejar la satisfacción de una “necesidad” o de un “deseo”, ya sea a diferir de sí, pero, en ninguno de estos casos, un ente-presente semejante sería “constituido” por esa *différance*.

Ahora bien, si nos referimos una vez más a la diferencia semiológica, ¿qué es lo que Saussure, en particular, nos ha recordado? Que “la lengua [que no consiste, pues, más que en diferencias] no es una función del sujeto hablante”. Esto implica que el sujeto (identidad consigo mismo o en su momento, consciencia de la identidad consigo mismo, consciencia de sí) está inscrito en la lengua, es “función” de la lengua, no se hace sujeto hablante más que conformando su habla, incluso en la llamada “creación”, incluso en la llamada “transgresión”, al sistema de prescripciones de la lengua como sistema de diferencias, o al menos a la ley general de la diferencia, rigiéndose sobre el principio de la lengua del que dice Saussure que es “el lenguaje menos el habla”. “La lengua es necesaria para que el habla sea inteligible y produzca todos sus efectos”.

Si por hipótesis tenemos por absolutamente rigurosa la oposición del habla a la lengua, la *différance* será no sólo el juego de las diferencias en la lengua, sino la relación del habla con la lengua, el rodeo también por el cual debo pasar para hablar, la prenda silenciosa que debo dar, y que igualmente vale para la semiología general que rige todas las relaciones del uso y al esquema del mensaje, el código, etc. (He tratado de sugerir en otra parte que esta diferencia en la lengua y en la relación del habla con la lengua

impide la disociación esencial que en otro estrato de su discurso quería tradicionalmente señalar Saussure entre el habla y la escritura. La práctica de la lengua o del código que supone un juego de formas, sin sustancia determinada e invariable, que supone también en la práctica de este juego una retención y una protención de las diferencias, un espaciamento y una temporización, un juego de marcas [traces], es preciso que sea una especie de escritura *avant la lettre* una archiescritura sin origen presente, sin *arkhe*. De donde la tachadura regida por la *arkhe* y la transformación de la semiología general en gramatología, operando ésta un trabajo crítico sobre todo lo que, en la semiología y hasta en su concepto matriz —el signo— retenía presupuestos metafísicos incompatibles con el motivo de la *différance*.)

Podríamos sentirnos tentados por una objeción: ciertamente, el sujeto no se hace “hablante” más que comerciando con el sistema de las diferencias lingüísticas; o incluso el sujeto no se hace significativo (en general, por el habla u otro signo) más que inscribiéndose en el sistema de las diferencias. En este sentido, ciertamente, el sujeto hablante o significativo no estaría presente para sí en tanto que hablante o significativo sin el juego de la diferencia lingüística o semiológica. Pero ¿no se puede concebir una presencia y una presencia para sí del sujeto antes de su habla o su signo, una presencia para sí del sujeto en una consciencia silenciosa e intuitiva?

Una pregunta semejante supone, pues, que antes del signo y fuera de él, con la exclusión de todo rastro [tracé] y de toda *différance* es posible algo semejante a la consciencia. Y que, antes incluso de distribuir sus signos en el espacio y en el mundo, la consciencia puede concentrarse ella misma en su presencia. Ahora bien, ¿qué es la consciencia? ¿Qué quiere decir “consciencia”? Lo más a menudo en la forma misma del “querer decir” no se ofrece al pensamiento bajo todas sus modificaciones más que como presencia para sí, percepción de sí misma de la presencia. Y lo que vale de la consciencia vale aquí de la existencia llamada subjetiva en general. De la misma manera que la categoría del sujeto no puede y no ha podido nunca pensarse sin la referencia a la presencia como *upokeimenon* o como *ousia*, etc., el sujeto como consciencia nunca ha podido anunciarse de otra manera que como presencia para sí mismo. El privilegio concedido a la consciencia significa, pues, el privilegio concedido al presente; e incluso si se describe, en la profundidad con que lo hace Husserl, la temporalidad trascendental de la consciencia es al “presente viviente” al que se concede el poder de síntesis y de concentración incesante de las marcas.

Este privilegio es el éter de la metafísica, el elemento de nuestro pensamiento en tanto que es tomado en la lengua de la metafísica. No se puede delimitar un tal cierre más que solicitando hoy este valor de presencia del que Heidegger ha mostrado que es la determinación ontoteológica del ser; y al solicitar así este valor de presencia, por una puesta en tela de juicio cuyo *status* debe ser completamente singular, interrogamos el privilegio absoluto de esta forma o de esta época de la presencia en general que es la consciencia como querer-decir en la presencia para sí.

Ahora bien, llegamos, pues, a plantear la presencia —y singularmente la consciencia, el ser cerca de sí de la consciencia— no como la forma matriz absoluta del ser, sino como una “determinación” y como un “efecto”. Determinación o efecto en el interior de un sistema que ya no es el de la presencia, sino el de la *différance*, y que ya no tolera la oposición de la actividad y de la pasividad, en mayor medida que la de la causa y del efecto o de la indeterminación y de la determinación, etc., de tal manera que al designar

la consciencia como un efecto o una determinación se continúa, por razones estratégicas, que pueden ser más o menos lúcidamente deliberadas y sistemáticamente calculadas, a operar según el léxico de lo mismo que se delimita.

Antes de ser, tan radicalmente y tan expresamente, el de Heidegger, este gesto ha sido también el de Nietzsche y el de Freud; quienes, uno y otro, como es sabido, y a veces de manera tan semejante, han puesto en tela de juicio la consciencia en su certeza segura de sí. Ahora bien, ¿no es notable que lo hayan echo uno y otro a partir del motivo de la *différance*?

Este aparece casi señaladamente en sus textos y en esos lugares donde se juega todo. No podría extenderme aquí; simplemente recordaré que para Nietzsche la gran actividad principal es inconsciente y que la consciencia es el efecto de las fuerzas cuya esencia y vías y modos no le son propios. Ahora bien, la fuerza misma nunca está presente: no es más que un juego de diferencias y de cantidades. No habría fuerza en general sin la diferencia entre las fuerzas; y aquí la diferencia de cantidad cuenta más que el contenido de la cantidad, que la grandeza absoluta misma: “La cantidad misma no es, pues, separable de la diferencia de cantidad. La diferencia de cantidad es la esencia de la fuerza, la relación de la fuerza con la fuerza. Soñar con dos fuerzas iguales, incluso si se les concede una oposición de sentido, es un sueño aproximativo y grosero, sueño estadístico donde lo viviente se sumerge, pero que disipa la química” (G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 49). Todo el pensamiento de Nietzsche ¿no es una crítica de la filosofía como indiferencia activa ante la diferencia, como sistema de reducción o de represión a-diaforística? Lo cual no excluye que según la misma lógica, según la lógica misma, la filosofía viva *en y de* la *différance*, cegándose así a lo *mismo* que no es lo idéntico. Lo mismo es precisamente la *différance* (con una a) como paso desviado y equívoco de un diferente a otro, de un término de la oposición a otro. Podríamos así volver a tomar todas las parejas en oposición sobre las que se ha construido la filosofía y de las que vive nuestro discurso para ver ahí no borrarse la oposición, sino anunciarse una necesidad tal que uno de los términos aparezca como la *différance* del otro, como el otro diferido en la economía del mismo (lo inteligible como difiriendo de lo sensible, como sensible diferido; el concepto como intuición diferida-diferente; la cultura como naturaleza diferida-diferente; todos los otros de la *physis-techne, nomos, thesis*, sociedad, libertad, historia, espíritu, etc. —como *physis* diferida o como *physis* diferente—. *Physis en différence*. Aquí se indica el lugar de una reciente interpretación de la *mimesis*, en su pretendida oposición a la *physis*. Es a partir de la muestra de este mismo como *différance* cuando se anuncia la mismidad de la diferencia y de la repetición en el eterno retorno. Tantos temas que se pueden poner en relación en Nietzsche con la sintomatología que siempre diagnostica el rodeo o la artimaña de una instancia disfrazada en su *différance*; o incluso con toda la temática de la interpretación activa que sustituye con el desciframiento incesante al desvelamiento de la verdad como presentación de la cosa misma en su presencia, etc. Cifra sin verdad, o al menos sistema de cifras no dominado por el valor de verdad que se convierte entonces en sólo una función comprendida, inscrita, circunscrita.

Podremos, pues, llamar *différance* a esta discordia “activa”, en movimiento, de fuerzas diferentes y de diferencias de fuerzas que opone Nietzsche a todo el sistema de la gramática metafísica en todas partes donde gobierna la cultura, la filosofía y la ciencia.

Es históricamente significativo que esta diaforística en tanto que energética o economía de fuerzas, que se ordena según la puesta, en tela de juicio de la primacía de la presencia como consciencia, sea también el motivo capital del pensamiento de Freud: otra diaforística, a la vez teoría de la cifra (o de la marca [trace]) y energética. La puesta en tela de juicio de la autoridad de la consciencia es inicialmente y siempre diferencial.

Los dos valores aparentemente diferentes de la *différance* se anudan en la teoría freudiana: el diferir como discernibilidad, distinción, desviación, diastema, *espaciamiento*, y el diferir como rodeo, demora, reserva, *temporización*.

1. Los conceptos de marca [trace] (*Spur*), de facilitación (*Bahnung*), de fuerzas de facilitación son desde el *Entwurf* [Proyecto de una psicología para neurólogos] inseparables del concepto de diferencia. No se puede describir el origen de la memoria y del psiquismo como memoria en general (consciente o inconsciente) más que tomando en consideración la diferencia entre los razonamientos. Freud lo dice expresamente. No hay facilitación sin diferencia ni diferencia sin marca [trace].

2. Todas las diferencias en la producción de marcas [traces] inconscientes y en los procesos de inscripción (*Niederschrift*) pueden también ser interpretadas como momentos de la *différance*, en el sentido de la puesta en reserva. Según un esquema que no ha cesado de guiar el pensamiento de Freud, el movimiento de la marca [trace] se describe como un esfuerzo de la vida que se protege a sí misma *difiriendo* la inversión peligrosa, constituyendo una reserva (*Vorrat*) y todas las oposiciones de conceptos que surcan el pensamiento freudiano relacionan cada uno de los conceptos a otro como los momentos de un rodeo en la economía de la *différance*. El uno no es más que el otro diferido, el uno que difiere del otro. El uno es el otro en *différance*, el uno es la *différance* del otro. Así es como toda *oposición* aparentemente rigurosa e irreductible (por ejemplo, la de lo secundario y lo primario) se ve calificar, en uno u otro momento, de “ficción teórica”. Es también así, por ejemplo (pero este ejemplo gobierna todo, comunica con todo), como la diferencia entre el principio del placer y el principio de realidad no es sino la *différance* como rodeo (*Aufschieben, Aufschub*). En *Más allá del principio de placer* escribe Freud: “Bajo la influencia del instinto de conservación del yo, el principio del placer se borra y cede el lugar al principio de realidad que hace que, sin renunciar al fin último que constituye el placer, consintamos en diferir la realización, en no aprovechar ciertas posibilidades que se nos ofrecen de apresurarnos en ello, incluso en soportar, a favor del largo rodeo (*Aufschub*) que tomamos para llegar al placer, un momentáneo descontento”.

Aquí tocamos el punto de mayor oscuridad en el enigma mismo de la *différance*, lo que divide justamente el concepto en una extraña partición. No es preciso apresurarse a decidir. ¿Cómo pensar *a la vez* la *différance* como rodeo económico que, en el elemento del mismo, pretende siempre reencontrar el placer en el lugar en que la presencia es diferida por cálculo (consciente o inconscientemente) y por otra parte la *différance* como relación con la presencia imposible, como gasto sin reserva, como pérdida irreparable de la presencia, usura irreversible de la energía, como pulsión de muerte y relación con el otro que interrumpe en apariencia toda economía? Es evidente —es absolutamente evidente— que no se pueden pensar *conjuntamente* lo económico y lo no-económico, lo mismo y lo totalmente-otro, etc. Si la *différance* es este impensable, quizá no es necesario apresurarse a

hacerlo evidente, en el elemento filosófico de la evidencia que habría hecho pronto disipar la ilusión y lo ilógico, con la infalibilidad de un cálculo que conocemos bien, para haber reconocido precisamente su lugar, su necesidad, su función en la estructura de la *différance*. Lo que en la filosofía sacaría provecho ya ha sido tomado en consideración en el sistema de la *différance* tal como se calcula aquí. He tratado en otra parte, en una lectura de Bataille, de indicar lo que podría ser una *puesta en contacto*, si se quiere, no sólo rigurosa, sino, en un nuevo sentido, “científica”, de esta “economía limitada” que no deja lugar al gasto sin reserva, a la muerte, a la exposición al sin sentido, etc., y de una economía general que *toma en consideración* la no-reserva, si se puede decir, que tiene en reserva la no-reserva. Relación entre una *différance* que encuentra su cuenta y una *différance* que fracasa en encontrar su cuenta, la *apuesta* [*mise*] de la presencia pura y sin pérdida confundiendo con la de la pérdida absoluta, de la muerte. Por esta *puesta en contacto* de la economía limitada y de la economía general se desplaza y se reinscribe el proyecto mismo de la filosofía, bajo la especie privilegiada del hegelianismo. Se doblega la *Aufhebung* —el relevo— a escribirse de otra manera. Quizá, simplemente, a escribirse. Mejor, a tomar en consideración su consumación de escritura.

Pues el carácter económico de la *différance* no implica de ninguna manera que la presencia diferida pueda ser todavía reencontrada, que no haya así más que una inversión que retarda provisionalmente y sin pérdida la presentación de la presencia, la percepción del beneficio o el beneficio de la percepción. Contrariamente a la interpretación metafísica, dialéctica, “hegeliana” del movimiento económico de la *différance*, hay que admitir aquí un juego donde quien pierde gana y donde se gana y pierde cada vez. Si la presentación desviada sigue siendo definitiva e implacablemente rechazada, no es sino un cierto presente lo que permanece escondido o ausente; pero la *différance* nos mantiene en relación con aquello de lo que ignoramos necesariamente que excede la alternativa de la presencia y de la ausencia. Una cierta alteridad —Freud le da el nombre metafísico de inconsciente— es definitivamente sustraída a todo proceso de presentación por el cual lo llamaríamos a mostrarse en persona. En este contexto y bajo este nombre el inconsciente no es, como es sabido, una presencia para sí escondida, virtual, potencial. Se difiere, esto quiere decir sin duda que se teje de diferencias y también que envía, que delega representantes, mandatarios; pero no hay ninguna posibilidad de que el que manda “exista”, esté presente, sea el mismo en algún sitio y todavía menos de que se haga consciente. En este sentido, contrariamente a los términos de un viejo debate, el lado fuerte de todas las inversiones metafísicas que ha realizado siempre, el “inconsciente” no es más una “cosa” que otra cosa, no más una cosa que una consciencia virtual o enmascarada. Esta alteridad radical con relación a todo modo posible de presencia se señala en efectos irreductibles de destiempo, de retardamiento. Y, para describirlos, para leer las marcas [traces] de las marcas [traces] “inconscientes” (no hay marca [traces] “consciente”), el lenguaje de la presencia o de la ausencia, el discurso metafísico de la fenomenología es inadecuado (pero el “fenomenólogo” no es el único que habla).

La estructura del retardamiento (*Nachträglichkeit*), impide en efecto que se haga de la temporalización una simple complicación dialéctica del presente vivo como síntesis originaria e incesante, constantemente reconducida a sí, concentrada sobre sí, concentrante, de rastros [traces] retencionles y de aberturas protencionales. Con la alteridad del “inconsciente” entramos en

contacto no con horizontes de presentes modificados —pasados o por venir—, sino con un “pasado” que nunca ha sido presente y que no lo será jamás, cuyo “por-venir” nunca será la *producción* o la reproducción en la forma de la presencia. El concepto de rastro [trace] es, pues, inconmensurable con el de retención, de devenir-pasado de lo que ha sido presente. No se puede pensar el rastro [la trace] —y así la *différance*— a partir del presente, o de la presencia del presente.

Un pasado que nunca ha sido presente, esta es la fórmula por la cual Emmanuel Levinas, según vías que ciertamente no son las del psicoanálisis, califica la marca [la trace] y el enigma de la alteridad absoluta: el otro [autrui]. En estos límites y desde este punto de vista al menos, el pensamiento de la *différance* implica toda la crítica de la ontología clásica emprendida por Levinas. Y el concepto de marca [trace], como el de *différance*, organiza así a través de estas marcas [traces] diferentes y estas diferencias de marcas [traces], en el sentido de *Nietzsche*, de Freud, de Levinas (estos “nombres de autores” no son aquí más que indicios), la red que concentra y atraviesa nuestra “época” como delimitación de la ontología (de la presencia).

Es decir, del ente o de la entidad [l''étant ou de l'étantité]. En todas partes, es la dominación del ente [l'étant] lo que viene a solicitar la *différance*, en el sentido en que *solicitare* significa, en viejo latín, sacudir como un todo, hacer temblar en totalidad. Es la determinación del ser como presencia o como enticidad [étantité] lo que es así pues interrogado por el pensamiento de la *différance*. Una pregunta semejante no podría surgir y dejarse comprender sin que se abriera en alguna parte la diferencia que hay entre el ser y el ente [la *différence* de l'être à l'étant]. Primera consecuencia: la *différance* no es. No es un ente-presente [étant-présent], por excelente, único, de principio o transcendental que lo queramos considerar. No gobierna nada, no reina sobre nada, y no ejerce en ninguna parte autoridad alguna. No se anuncia por ninguna mayúscula. No sólo no hay reino de la *différance*, sino que ésta fomenta la subversión de todo reino. Lo que la hace evidentemente amenazante e infaliblemente temida por todo lo que en nosotros desea el reino, la presencia pasada o por venir de un reino. Y es siempre en el nombre de un reino como se puede, creyendo verla engrandecerse con una mayúscula, reprocharle querer reinar.

¿Es que, sin embargo, la diferencia se ajusta en la desviación de la diferencia óntico-ontológica tal como se piensa; tal como la “época” se piensa ahí en particular “a través”, si aún puede decirse, de la meditación heideggeriana?

No hay respuesta simple a una pregunta semejante.

Por una cierta cara de sí misma, la *différance* no es ciertamente más que el *despliegue* histórico y de época del ser o de la diferencia ontológica. La *a* de la *différance* señala el *movimiento* de este despliegue.

Y sin embargo, el pensamiento del *sentido* o de la *verdad* del ser, la determinación de la *différance* en diferencia óntico-ontológica, la diferencia pensada en el horizonte de la cuestión *del ser*, ¿no es todavía un efecto intrametafísico de la *différance*? El despliegue de la *différance* no es quizá sólo la verdad del ser o de la epocalidad del ser. Quizá hace falta intentar pensar este pensamiento inaudito, este trazado silencioso: que la historia del ser, cuyo pensamiento inscribe al logos griego-occidental, no es en sí misma, tal como se produce a través de la diferencia ontológica, más que una época del *diapherein*. No podríamos siquiera llamarla desde aquí “época”

perteneciendo el concepto de epocalidad al interior de la historia como historia del ser. No habiendo tenido nunca “sentido” el ser, no habiendo nunca sido pensado o dicho como tal más que disimulándose en el ente, la *différance* de una cierta y muy extraña manera, (es) más “vieja” que la diferencia ontológica o que la verdad del ser. A esta edad se la puede llamar juego de la marca [trace]. De una marca [trace] que no pertenece ya al horizonte del ser sino cuyo juego lleva y cerca el sentido del ser: juego de la marca [trace] o de la *différance* que no tiene sentido y que no existe. Que no pertenece. Ningún mantenimiento, pero ninguna profundidad para este damero sin fondo donde el ser se pone en juego.

Es acaso así como el juego heracliteano del *en diapheron eauto*, del uno diferente de sí, difiriéndose consigo, se pierde ya como una marca [trace] en la determinación del *diapherein* en diferencia ontológica.

Pensar la diferencia ontológica sigue siendo sin duda, una tarea difícil cuyo enunciado ha permanecido casi inaudible. También prepararse más allá de nuestro *logos*, para una *différance* tanto más violenta cuanto que no se deja todavía reconocer como epocalidad del ser y diferencia ontológica, no es ni eximirse del paso por la verdad del ser ni de ninguna manera “criticarlo”, “contestarlo”, negar su incesante necesidad. Es necesario, por el contrario, quedarse en la dificultad de este paso, repetirlo en la lectura rigurosa de la metafísica en todas partes donde normaliza el discurso occidental, y no solamente en los textos de la “historia de la filosofía”. Hay que dejar en todo rigor aparecer/desaparecer la marca [trace] de lo que excede la verdad del ser. Marca [Trace] (de lo) que no puede nunca presentarse, marca [trace] que en sí misma no puede nunca presentarse: aparecer y manifestarse como tal en su fenómeno. Marca [trace] más allá de lo que liga en profundidad la ontología fundamental y la fenomenología. Siempre difiriendo, la marca [trace] no está nunca como tal en presentación de sí. Se borra al presentarse, se ensordece resonando, como la *a* al escribirse, inscribiendo su pirámide en la *différance*.

De este movimiento siempre se puede descubrir la marca [trace] anunciadora y reservada en el discurso metafísico y sobre todo en el discurso contemporáneo que habla, a través de las tentativas en que nos hemos interesado hace un instante (Nietzsche, Freud, Levinas) del cierre de la ontología. Singularmente en el texto heideggeriano.

Este nos provoca a interrogar la esencia del presente, la presencia del presente.

¿Qué es el presente? ¿Qué es pensar el presente en su presencia?

Consideremos por ejemplo, el texto de 1946 que se titula *Der Spruch des Anaximander*. Heidegger recuerda ahí que el olvido del ser olvida la diferencia del ser y el ente: “Pero la cosa del ser (*die Sache des Seins*), es ser el ser *de* lo ente. La forma lingüística de este genitivo con multivalencia enigmática nombra una génesis (*Genesis*), una proveniencia (*Herkunft*) del *presente* a partir de la *presencia* (*des Anwesenden aus dem Anwesen*). Pero, con la muestra de los dos, la esencia (*Wesen*) de esta proveniencia permanece secreta (*verborgen*). No solamente la esencia de esta proveniencia, sino también la simple relación entre *presencia* y *presente* (*Anwesen und Anwesendem*) permanece impensada. Desde la aurora, parece que la *presencia*, y el ente-*presente* sean, cada uno por su lado, separadamente algo. Imperceptiblemente, la presencia se hace ella-misma un *presente*... La esencia de la

presencia (Des Wesen des Anwesens) y así la diferencia de la *pre sencia* y el *presente* es olvidada. *El olvido del ser es el olvido de la diferencia del ser y el ente* (traducción en *Chemins*, pp. 296-297).

Recordándonos la diferencia entre el ser y el ente (la diferencia ontológica) como diferencia de la presencia y el presente, Heidegger avanza una proposición, un conjunto de proposiciones que aquí no se tratará, por una precipitación propia de la necesidad, de “criticar”, sino de devolver más bien a su poder de provocación.

Procedamos lentamente. Lo que Heidegger quiere, pues, señalar [marquer] es esto: la diferencia del ser y el ente, lo olvidado de la metafísica, ha desaparecido sin dejar marca [trace]. La marca [trace] misma de la diferencia se ha perdido. Si admitimos que la *différance* (es) (en sí misma) otra cosa que la ausencia y la presencia, si *marca*, [trace] sería preciso hablar aquí, tratándose del olvido de la diferencia (del ser y el ente), de una desaparición de la marca [trace] de la marca [trace]. Es lo que parece implicar tal pasaje de *La palabra de Anaximandro*. “El olvido del ser forma parte de la esencia misma del ser, velado por él. El olvido pertenece tan esencialmente al destino del ser que la aurora de este destino comienza precisamente en tanto que desvelamiento del *presente* en su presencia. Esto quiere decir: la historia del ser comienza por el olvido del ser en que el ser retiene su esencia, la diferencia con lo ente. La diferencia falta. Permanece olvidada. Sólo lo diferenciado —el presente y la presencia (*das Anwesende und dar Anwesen*) se desabriga, pero no *en tanto que* lo diferenciado—. Al contrario, la marca [trace] matinal (*die frühe Spur*) de la diferencia se borra desde el momento en que la presencia aparece como un ente-presente (*Das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint*) y encuentra su proveniencia en un (ente)-presente supremo (*in einem höchsten Anwesenden*)”.

No siendo la marca [trace] una presencia, sino un simulacro de una presencia que se disloca, se desplaza, se repite, no tiene propiamente lugar, el borrarse pertenece a su estructura. No sólo el borrarse que siempre debe poder sorprenderla, a falta de lo que ella no sería marca [trace], sino indestructible, monumental substancia, sino el borrarse que [la constitue d’entrée de jeu en trace, qui l’installe en changement de lieu] y la hace desaparecer en su aparición, salir de sí en su posición. El borrarse de la marca [trace] precoz (*die frühe Spur*) de la diferencia es, pues, “el mismo” que su trazado [tracement] en el texto metafísico. Este debe haber guardado la marca [marque] de lo que ha perdido o reservado, dejado de lado. La paradoja de una estructura semejante, es, en el lenguaje de la metafísica, esta inversión del concepto metafísico que produce el efecto siguiente: el presente se hace el signo del signo, la marca [trace] de la marca [trace]. Ya no es aquello a lo que en última instancia reenvía todo reenvío. Se convierte en una función dentro de una estructura de reenvío generalizada. Es marca [trace] y marca [trace] del borrarse de la marca [trace].

El texto de la metafísica es así *comprendido*. Todavía legible; y para leerse. No está rodeado, sino atravesado por su límite, marcado [marqué] en su interior por la estela múltiple de su margen. Proponiendo *a la vez* el monumento y el espejismo de la marca [trace], la marca [trace] simultáneamente marcada [tracée] y borrada, simultáneamente viva y muerta, viva como siempre al simular también la vida en su inscripción guardada. Pirámide. No un límite que hay que franquear, sino pedregosa, sobre una muralla, en otras palabras que hay que descifrar, un texto sin voz.

Se piensa entonces sin contradicción, sin conceder al menos ninguna pertinencia a tal contradicción, lo perceptible y lo imperceptible de la marca [trace]. La “marca [trace] matinal” de la diferencia se ha perdido en una invisibilidad sin retorno y, sin embargo, su pérdida misma está abrigada, guardada, mirada, retardada. En un texto. Bajo la forma de la presencia. De la propiedad. Que en sí misma no es más que un efecto de escritura.

Después de haber hablado del borrarse de la marca [trace] matinal, Heidegger puede, pues, en la contradicción sin contradicción, consignar contrasignar el empotramiento de la marca [trace] Un poco más lejos: “La diferencia del ser y lo ente no puede sin embargo, llegar luego a la experiencia como un olvido más que si se ha descubierto ya con la presencia del presente (*mit dem Anwesen des Anwesenden*), y si está así sellada en una marca [trace] (*so eine Spur geprägt hat*) que permanece guardada (*gewahrt bleibt*) en la lengua a la que adviene el ser”.

Más adelante de nuevo, meditando el *to khreon* de Anaximandro, traducido aquí como *Brauch* (conservación) [maintien], Heidegger escribe esto:

“Disponiendo acuerdo y deferencia (*Fug und Ruch. verfügend*) la conservación libera el presente (*Anwesende*) en su permanencia y lo deja libre cada vez para su estancia. Pero por eso mismo, el presente se ve igualmente comprometido en el peligro constante de endurecerse en la insistencia (*in das blosze Beharren verbärtet*) a partir de su duración que permanece. Así la conservación (*Brauch*) sigue siendo al mismo tiempo en sí misma desposeimiento (*Aushändigung*: des-conservación) de la presencia (*des Anwesens*) *in der Un-fug*, en lo disonante (el desunimiento). La conservación añade el des- (*Der Brauch fügt das Un-*)”.

Y es en el momento en que Heidegger reconoce la *conservación* como *marca [trace]* cuando debe plantearse la cuestión: ¿se puede y hasta dónde se puede pensar esta marca y el *des-* [*dis*] de la *différance* como *Wesen des Seins*? ¿El *des-* de la diferencia no nos lleva más allá de la historia del ser, más allá de nuestra lengua también y de todo lo que en ella puede nombrarse? ¿No apela, en la lengua del ser, a la transformación, necesariamente violenta, de esta lengua en una lengua totalmente diferente?

Precisemos esta cuestión. Y, para desalojar en ella la “marca” [“trace”] (y ¿quién ha creído que se ojeaba algo más que pistas para despistar?), leamos otra vez este pasaje:

“La traducción de *to khreon* como: “la conservación” (*Brauch*) no proviene de reflexiones etimológico-léxicas. La elección de la palabra “conservación” proviene de una traducción anterior (*Übersetzen*) del pensamiento que trata de pensar la diferencia en el despliegue del ser (*im Wesen des Seins*) hacia el comienzo historial del olvido del ser. La palabra “la conservación” es dictada al pensamiento en la aprehensión (*Erfahrung*) del olvido del ser. Lo que de esto propiamente hay que pensar en la palabra “la conservación”, *to khreon* nombra propiamente una marca [trace] (*Spur*), marca [trace] que desaparece enseguida (*aisbald verschwindet*) en la historia del ser que se muestra histórico-mundialmente como metafísica occidental”.

¿Cómo pensar lo que está fuera de un texto? ¿Más o menos como *su propio* margen? Por ejemplo, ¿lo otro del texto de la metafísica occidental? Ciertamente la “marca [trace] que desaparece enseguida en la historia del ser... como metafísica occidental” escapa a todas las determinaciones, a todos los nombres que podría recibir en el texto metafísico. En estos nombres se

abriga y así se disimula. No aparece ahí como la marca [trace] “en sí misma”. Pero es porque no podría nunca aparecer en sí misma, como tal. Heidegger también dice que la diferencia no puede aparecer en tanto que tal: “*Lichtung des Unterschiedes kann deshalb auch nicht bedeuten, dass der Unterschied als der Unterschied erscheint*”. No hay esencia de la *différance*, ésta (es) lo que no sólo no sabría dejarse apropiar en él *como tal* de su nombre o de su aparecer, sino lo que amenaza la autoridad del *como tal* en general, de la presencia de la cosa misma en su esencia. Que no haya, en este punto, esencia propia, de la *différance*, implica que no haya ni ser ni verdad del juego de la escritura en tanto que inscribe la *différance*.

Para nosotros, la *différance* sigue siendo un nombre metafísico y todos los nombres que recibe en nuestra lengua son aún, en tanto que nombres, metafísicos. En particular cuando dicen la determinación de la *différance* como diferencia entre la presencia y el presente (*Anwesen/Anwesend*), pero sobre todo, y ya de la manera más general cuando dicen la determinación de la *différance* como diferencia entre el ser y el ente.

Más “vieja” que el ser mismo, una tal *différance* no tiene ningún nombre en nuestra lengua. Pero “sabemos ya” que si es innombrable no es por provisión, porque nuestra lengua todavía no ha encontrado o recibido este *nombre*, o porque sería necesario buscarlo en otra lengua, fuera del sistema finito de la nuestra. Es porque no hay nombre para esto ni siquiera el de esencia o el de ser, ni siquiera el de “*différance*”, que no es un nombre, que no es una unidad nominal pura y se disloca sin cesar en una cadena de sustituciones que difieren.

“No hay nombre para esto”: leer esta proposición en su banalidad. Este innombrable no es un ser inefable al que ningún nombre podría aproximarse: Dios por ejemplo. Este innombrable es el juego que hace que haya efectos nominales, estructuras relativamente unitarias o atómicas que se llaman nombres, cadenas de sustituciones de nombres, y en las que, por ejemplo, el efecto nominal “*différance*” es él mismo acarreado, llevado, reinscrito, como una falsa entrada o una falsa salida todavía es parte del juego, función del sistema.

Lo que sabemos, lo que sabríamos si se tratara aquí simplemente de un saber, es que no ha habido nunca, que nunca habrá palabra única, nombre-señor. Es por lo que el pensamiento de la letra *a* de la *différance* no es prescripción primera ni el anuncio profético de una nominación inminente y todavía inoída. Esta “palabra” no tiene nada de *kerygmática*, por poco que se pueda percibir la mayusculación. Poner en cuestión el nombre de nombre.

No habrá nombre único, aunque sea el nombre del ser. Y es necesario pensarlo sin *nostalgia*, es decir, fuera del mito de la lengua puramente materna o puramente paterna, de la patria perdida del pensamiento. Es preciso, al contrario, *afirmarla*, en el sentido en que Nietzsche pone en juego la afirmación, con una risa y un paso de danza.

Desde esta risa y esta danza, desde esta afirmación extraña a toda dialéctica, viene cuestionada esta otra cara de la nostalgia que yo llamaré la *esperanza* heideggeriana. No paso por alto lo que esta palabra puede tener aquí de chocante. Me arriesgo no obstante, sin excluir implicación alguna, y lo pongo en relación con lo que *La palabra de Anaximandro* me parece retener de la metafísica: la búsqueda de la palabra propia y del nombre único. Hablando de la “primera palabra del ser” (*das frühe Wort des Seins*), escribe Heidegger: “La relación con el presente, que muestra su orden en la esencia

misma de la presencia, es única (*ist eine einzige*). Permanece por excelencia incomparable a cualquier otra relación, pertenece a la unicidad del ser mismo (*Sie gehört zur Einzigkeit des Seins selbst*). La lengua debería, pues, para nombrar lo que se muestra en el ser (*das Wesende des Seins*), encontrar una sola palabra, la palabra única (*ein einziges, das einzige Wort*). Es aquí donde medimos lo arriesgado que es toda palabra del pensamiento [toda palabra pensante: *denkende Wort*] que se dirige al ser (*das dem Sein zugesprochen wird*). Sin embargo, lo que aquí se arriesga no es algo imposible; pues el ser habla en todas partes y siempre y a través de toda lengua”.

Tal es la cuestión: la alianza del habla y del ser en la palabra única, en el nombre al fin propio. Tal es la cuestión que se inscribe en la afirmación jugada de la *différance*. Se refiere a cada uno de los miembros de esta frase: “El ser/habla/en todas partes y siempre/a través de/toda/lengua”.

Jürgen Habermas

Conocimiento e interés¹⁰⁶

(SELECCIÓN)

I

Durante el semestre de verano de 1802, pronunció Schelling en Jena sus lecciones sobre el método del estudio académico. Enfáticamente renovó, en el lenguaje del idealismo alemán, aquel concepto de teoría que, desde sus comienzos, había determinado la tradición de la gran filosofía. El horror a la especulación, el ostensible abandono de lo teórico por lo meramente práctico produce necesariamente en el obrar la misma banalidad que en el saber. El estudio de una filosofía rigurosamente teórica nos familiariza del modo más inmediato con ideas, y solamente las ideas prestan al obrar impronta y significado moral. Sólo puede orientar verazmente en el obrar el conocimiento que se ha liberado de los meros intereses y se ha instalado en las ideas, adoptando cabalmente una actitud teórica.

La palabra «teoría» se remonta a orígenes religiosos: *theoros* se llamaba el representante que las ciudades griegas enviaban a los festivales públicos. En la teoría, vale decir, contemplando, se enajena el mensajero ante el sacro acontecer. En el uso filosófico del lenguaje la teoría se transforma en perspectiva del cosmos. Como contemplación del cosmos, la teoría presupone haber trazado ya, de antemano, la frontera entre ser y tiempo que, con el Poema de Parménides funda la ontología y retorna en el *Timeo*, de Platón: ella reserva para el logos un ente depurado de inestabilidad e incertidumbre y deja a la doxa el reino de lo percedero. Pero, cuando el filósofo contempla el orden inmortal, no puede menos de asimilarse él mismo a la medida del cosmos, imitar a éste en su interior. A las proporciones que contempla, tanto en los movimientos de la naturaleza como en la sucesión armónica de la música, procura darles personal expresión; se forja a sí mismo por mimesis. La teoría induce a la asimilación del alma al movimiento ordenado del cosmos en la praxis de la vida: la teoría acuña en la vida su forma, se refleja en la actitud de aquel que se somete a su disciplina, en el ethos.

¹⁰⁶ Tomado de *Ciencia y técnica como ideología*, Editorial Tecnos, Madrid.

Este concepto de la teoría y de una vida en la teoría ha determinado a la filosofía desde sus comienzos. A la separación entre teoría en el sentido de esta tradición y teoría en el sentido de la crítica ha consagrado Max Horkheimer una de sus más relevante investigaciones. Hoy, casi después de una generación, reanudo yo este tema, remitiéndome a una disertación de Husserl que apareció aproximadamente por el mismo tiempo. Husserl se dejó guiar entonces precisamente por aquel concepto de teoría al que Horkheimer contrapuso el de teoría crítica. Husserl no trata de la crisis en las ciencias, sino de la crisis de la ciencia como ciencia, puesto que en nuestra penuria vital esta ciencia no tiene nada que decirnos. Sin vacilaciones, como casi todos los filósofos que le precedieron, toma Husserl por medida de su crítica una idea de conocimiento que preserva aquella conexión platónica de la teoría pura con la praxis de la vida. No es el contenido informativo de las teorías, sino la formación de un hábito reflexivo e ilustrado en los teóricos mismo lo que produce en definitiva una cultura científica. La marcha del espíritu europeo parecía tener por meta la gestación de semejante cultura de ciencia. A esta tendencia histórica la ve, empero, Husserl amenazada tras 1933. Está convencido de que el peligro no amenaza, en rigor, desde fuera, sino desde dentro. Y rastrea el origen de la crisis en el hecho de que las disciplinas más avanzadas, sobre todo la física, se han alejado de lo que en verdad debe llamarse teoría.

II

¿Y qué es lo que realmente sucede con ello? Entre la autocomprensión positivista de las ciencias y la antigua ontología existe, muy verosímilmente, una conexión. Las ciencias empírico-analíticas desarrollan sus teorías en una autocomprensión que instauro sin violencia una continuidad con los comienzos del pensar filosófico: éste y aquéllas se comprometen a una actitud teórica, que libera de la conexión dogmática y de la enojosa influencia de los intereses naturales de la vida; y coinciden en el propósito cosmológico del describir teóricamente el universo en su ordenación conforme a leyes, tal y como es. En cambio, las ciencias histórico-hermenéuticas, cuyo ámbito es la esfera de las cosas perecederas y del mero opinar, no se dejan en igual medida reducir sin violencia a esta tradición: no tienen nada que ver con la cosmología. Pero, de conformidad con el modelo de las ciencias naturales, también ellas se forjan una conciencia cientifista. Hasta los contenidos de sentido transmitidos del pasado parecen dejarse coleccionar en ideal simultaneidad para constituir un cosmos de hechos. Aunque las ciencias del espíritu capten sus hechos por medio del comprender, y por poco que le importe hallar leyes generales, comparten, no obstante, con las ciencias empírico-analíticas la conciencia del método: describir desde la actitud teórica una realidad estructurada. El historicismo se ha tornado en el positivismo de las ciencias del espíritu.

El positivismo se ha impuesto también en las ciencias sociales, ya sea que éstas obedezcan a las exigencias metódicas de una ciencia empírico-analítica del comportamiento o que se orienten por el patrón de las ciencias normativo-analíticas, que presuponen máximas de acción. Bajo el título de libertad de juicios de valor se ha confirmado también en este campo de investigación, cercano a la praxis, el código que la ciencia moderna hubiera de agradecer a los comienzos del pensar teórico en la filosofía griega: psicológicamente, el compromiso incondicional con la teoría y, epistemo-lógicamente, la separación del conocimiento respecto del interés. A esto corresponde, en el plano lógico, la distinción entre enunciados descripti-

vos y normativos, distinción que obliga a discriminar gramaticalmente los contenidos meramente emotivos respecto de los cognitivos.

Por lo demás, el término “libertad de valor” nos recuerda ya que los postulados que con él se vinculan han dejado de identificarse con el sentido clásico de teoría. Escindir los valores respecto de los hechos significa contraponer al puro ser un abstracto deber. Los valores son el producto residual nominalista de una crítica, que ha durado siglos, a aquel enfático concepto del ente por el cual se orientó antaño exclusivamente la teoría. Ya el nombre, puesto filosóficamente en circulación por el neokantismo, de valores frente a los cuales la ciencia debe preservar neutralidad, niega el nexo en otro tiempo pretendiendo por la teoría.

Ciertamente, las ciencias positivas comparten con la tradición de la gran filosofía el concepto de teoría; pero destruyen la pretensión clásica de esta tradición. Dos momentos toman de la herencia filosófica: en primer lugar, el sentido metódico de la actitud teórica, y en segundo lugar, la suposición ontológica fundamental de una estructura del mundo independiente del cognoscente. Mas de otra parte la conexión, instaurada desde Platón a Husserl, de teoría y cosmos, de mimesis y *bíos theoretikós*, se ha perdido. Lo que antaño debía constituir la eficacia práctica de la teoría queda ahora sujeto a prescripción metodológica. La concepción de la teoría como un proceso educativo se torna apócrifa. Aquella asimilación mimética del alma a las aparentemente contempladas proporciones del universo no había hecho más que poner el conocimiento teórico al servicio de una internalización de norma, enajenándolo con ello de su legítima tarea; así nos parece ahora.

III

Las ciencias hubieron de perder, en efecto, la específica significación vital que Husserl quiso volver a instaurar mediante la renovación de la teoría pura. Por mi parte, creo poder reconstruir su crítica en tres pasos. Por de pronto se dirige contra el objetivismo de las ciencias. A éstas se les aparece objetivamente el mundo como un universo de hechos, cuya conexión legal puede ser captada por descripción. Pero la verdad es que el saber del mundo, aparentemente objetivo, de los hechos está trascendentalmente basado en el mundo precientífico. Los posibles objetivos del análisis científico se constituyen de antemano en las autocomprensiones de nuestro mundo vital primario. En este estado la fenomenología no hace más que poner las realizaciones de una subjetividad fundadora de sentido. Luego quiso mostrar Husserl que esta subjetividad realizadora desaparece bajo la cobertura de una autocomprensión objetivista, porque las ciencias no se han liberado radicalmente del peso de intereses del mundo primario de la vida. Sólo la fenomenología rompe con la actitud ingenua a favor de una actitud contemplativa rigurosa y libera, en definitiva, al conocimiento respecto del interés. Finalmente, Husserl equipara la autorreflexión trascendental, a la que da el nombre de una descripción fenomenológica, con la teoría pura, con la teoría en sentido tradicional. El filósofo agradece a la actitud teórica un giro o cambio de actitud que lo libera de la red de intereses de la vida. En este respecto la teoría es impracticable. Pero esto no la desliga de la vida práctica. Precisamente la consecuente reserva de la teoría produce, de conformidad con su concepto tradicional, una cultura que orienta la acción. Una vez se la ejercita, la actitud teórica se deja reconciliar con la práctica: y esto acontece en la forma de una praxis de nuevo cuño [...], que pugna por elevar a la humanidad, mediante la razón científica universal, a normas de verdad

de todas formas, que pugna por cambiarla en una humanidad fundamentalmente nueva: capacitada para una autorresponsabilidad absoluta que se funda en perspectivas teóricas absolutas.

El que recuerde la situación de hace treinta años, cuando sobrevino la barbarie, respetará la apelación a la fuerza terapéutica de la descripción fenomenológica; pero ésta no se deja fundamentar. La fenomenología capta, en todo caso, normas que son necesarias para la labor trascendental de la conciencia; dicho en términos kantianos, describe leyes de razón pura, pero no normas de una legislación general de la razón práctica, conforme a las cuales se pudiera dirigir una voluntad libre. ¿Por qué cree Husserl poder defender la pretensión de eficacia práctica de la fenomenología como teoría pura? Yerra al no percatarse de la conexión entre el positivismo, al que critica correctamente, y aquella ontología de la que él inconscientemente sustrae el concepto tradicional de teoría.

Correctamente critica Husserl la ilusión objetivista, que proyecta en las ciencias la imagen de un en-sí de hechos estructurados conforme a leyes, encubre la constitución de estos hechos y no permite, por tanto, que se tome conciencia de la imbricación del conocimiento con los intereses del mundo de la vida. Por traer esto a conciencia, la fenomenología queda, al parecer, sustraída a tales intereses; el título de teoría pura, que injustamente reclaman las ciencias, le corresponde, pues, a ella. A este momento, a la desconexión del conocimiento respecto del interés, le anuda Husserl la expectativa de eficacia práctica. El error está al alcance de la mano: si la teoría, en el sentido de la gran tradición, incidió en la vida, es porque fingió haber descubierto en el orden cósmico una conexión ideal del mundo, lo cual quiere decir: también el prototipo para la ordenación del mundo humano. Sólo en tanto que cosmología fue la teoría capaz de orientar a la par el obrar. Por eso justamente no puede esperar Husserl procesos culturales de una fenomenología que ha purificado trascendentalmente a la antigua teoría de sus contenidos cósmicos y sólo abstractamente mantiene aún algo así como una actitud teórica. La teoría no quedaba instalada en la cultura por haber emancipado al conocimiento respecto del interés, sino, inversamente, por tener que agradecer al encubrimiento de su propio interés una fuerza pseudonormativa. Mientras critica la autocomprensión objetivista de las ciencias, sucumbe Husserl a otro objetivismo que siempre había estado ya adherido al concepto tradicional de teoría.

IV

Dentro de la tradición griega, las mismas fuerzas que la filosofía reduce a potencias anímicas continúan manifestándose como dioses y poderes sobrehumanos. La filosofía las ha domesticado y proscrito, como demonios interiorizados, al recinto del alma. Mas si concebimos bajo este punto de vista los impulsos y emociones que enredan a los hombres en la conexión de intereses de una praxis inestable y causal, entonces cobra también un nuevo sentido la actitud de la teoría pura, que precisamente promete la purificación de estos afectos: la contemplación desinteresada significa ostensiblemente entonces emancipación. Desligar al conocimiento del interés no debía acaso purificar a la teoría de las perturbaciones de la subjetividad, sino, inversamente, someter al sujeto a una extasiadora purificación de las pasiones. El hecho de que la *katharsis* ya no se logre ahora por la vía del culto místico, sino que se establece mediante la teoría en la voluntad de los individuos, muestra el nuevo estadio de la

emancipación: ha prosperado la individuación de cada uno, al extremo de que la identidad del yo aislado como una magnitud fija sólo se puede constituir mediante la identificación con las leyes abstractas del orden cósmico. En la unidad de un cosmos que descansa en sí mismo y en la identidad del ser inmutable encuentra ahora su sostén la conciencia que se ha emancipado de los poderes originarios.

De este modo la teoría acreditó antaño un mundo liberado, depurado de demonios, sólo por virtud de distinciones ontológicas. Al mismo tiempo la ilusión de la teoría pura protegía de la recaída en un estadio superado. Si se hubiera contemplado la identidad del ser puro como una ilusión objetivista, no se habría podido formar la identidad del yo con esa identidad. Que el interés sea reprimido, es algo que sigue formando parte de este mismo interés.

Pero, cuando así sucede, los dos momentos más efectivos de la tradición griega, la actitud teórica y la suposición ontológica fundamental de un mundo estructurado en sí, son admitidos en una conexión que ambos, empero, prohíben: en una conexión del conocimiento con el interés. Con esto retornamos a la crítica de Husserl al objetivismo de las ciencias. Sólo que el motivo se vuelve ahora contra Husserl. Si presumimos una conexión inconfesada de conocimiento e interés, no es porque las ciencias se desprendieran del concepto clásico de teoría, sino porque no se han liberado plenamente de él. La sospecha del objetivismo viene motivada por la ilusión ontológica de la teoría pura, que las ciencias, tras la eliminación de los elementos educativos, aún comparten engañosamente con la tradición filosófica.

Siguiendo a Husserl, llamamos objetivista a una actitud que refiere ingenuamente los enunciados teóricos a estados de cosas. Esta actitud considera las relaciones entre magnitudes empíricas, que son representadas por enunciados teóricos, como algo que existe en sí; y a la vez se sustrae al marco trascendental, solamente dentro del cual se constituye el sentido de semejantes enunciados. No bien se entiende que estos enunciados son relativos al sistema de referencia previamente puesto con ellos, la ilusión objetivista se desmorona y deja franco el paso a la mirada hacia un interés que guía al conocimiento.

Para tres categorías de procesos de investigación se deja demostrar una conexión específica de reglas lógico-metódicas e intereses que guían al conocimiento. Ésta es la tarea de una crítica de la ciencia que escape a las trampas del positivismo. En el ejercicio de las ciencias empírico-analíticas interviene un interés técnico del conocimiento; en el ejercicio de las ciencias histórico-hermenéuticas interviene un interés práctico del conocimiento, y en el ejercicio de las ciencias orientadas hacia la crítica interviene aquel interés emancipatorio del conocimiento que ya, como vimos, subyacía inconfesadamente en la ontología tradicional. Quisiera ilustrar esta tesis con unos cuantos ejemplos paradigmáticos.

V

En las ciencias empírico-analíticas el sistema de referencia, que prejuzga el sentido de posibles enunciados científicos de tipo empírico, establece reglas no sólo para la construcción de teorías, sino también para su contrastación crítica. La teoría consta de conexiones hipotético-deductivas

de proposiciones, que permiten deducir hipótesis legales pregnantas de contenido empírico. Esas hipótesis son susceptibles de ser interpretadas como enunciados sobre la covarianza de magnitudes observables: bajo condiciones iniciales dadas, permiten hacer pronósticos. El saber empírico-analítico es, por tanto, posible saber pronóstico. Pero el sentido general de tales pronósticos, vale decir, su viabilidad técnica, se sigue exclusivamente de las reglas según las cuales aplicamos las teorías a la realidad.

En las observaciones controladas, que toman a menudo la forma de experimentos, provocamos las condiciones iniciales y medimos el éxito de las operaciones así realizadas. Pues el empirismo quisiera asegurar la claridad objetiva en las observaciones expresadas en las proposiciones básicas: a este respecto debe darse algo que sea inmediatamente evidente de modo accesible y sin intervención subjetiva. La verdad es que no son las proposiciones básicas reflejos de los hechos en sí; más bien traen a expresión éxitos o fracasos de nuestras operaciones. Pudiéramos decir que los hechos y las relaciones entre los hechos se captan descriptivamente; pero este modo de hablar no debe ocultar que los hechos de experiencias científicas relevantes se constituyen como tales merced a una organización previa de nuestra experiencia en el círculo de funciones de la acción instrumental.

Tomados a la vez ambos elementos, la construcción lógica de los sistemas de enunciados permitidos y el tipo de las condiciones de contrastación sugieren la siguiente interpretación: que las teorías científicas de tipo empírico abren la realidad bajo la guía del interés por la posible seguridad informativa y ampliación de la acción de éxito controlado. Éste es el interés cognitivo por la disponibilidad técnica de procesos objetivados.

Las ciencias histórico-hermenéuticas obtienen sus conocimientos en otro marco metodológico. En ellas el sentido de la validación de enunciados no se constituye en el sistema de referencia del control de disposiciones técnicas. Los niveles del lenguaje formalizado y experiencia objetivada aún no están diferenciados; porque ni están las teorías construidas deductivamente ni tampoco están organizadas las experiencias atendiendo al resultado de las operaciones. Es la comprensión de sentido lo que, en lugar de la observación, abre acceso a los hechos. A la contrastación sistemática de suposiciones legales corresponde aquí la interpretación de textos. Las reglas de la hermenéutica determinan, por lo tanto, el posible sentido de los enunciados de las ciencias del espíritu.

A esa comprensión del sentido, a la que deben ser dados como evidentes los hechos del espíritu, ha anudado el historicismo la ilusión objetivista de la teoría pura. Parece como si el intérprete se situase en el horizonte del mundo o del lenguaje, horizonte del cual extrae su sentido un hecho histórico transmitido. También aquí se constituyen los hechos sólo por relación a los patrones de su constatación. Así como la autocomprensión positivista no se hace expresamente cargo de la conexión de operaciones de medición y controles de resultados, así también olvida esa precomprensión adherida a la situación inicial del intérprete, a través de la cual el saber hermenéutico siempre está transmitido. El mundo del sentido transmitido se abre al intérprete sólo en la medida en que se aclara a la vez el propio mundo de éste. El que comprende mantiene una comunicación entre los dos mundos; capta el contenido objetivo de lo transmitido por la tradición y a la vez aplica la tradición a sí mismo y a su situación.

Pero cuando las reglas metodológicas unen de este modo la interpretación con la aplicación, se sugiere la siguiente interpretación: que la investigación hermenéutica abre la realidad guiada por el interés de conservar y ampliar la intersubjetividad de una posible comprensión orientadora de la acción. La comprensión de sentido dirige su estructura hacia el posible consenso de los actuantes en el marco de una autocomprensión transmitida. A esto lo llamamos, a diferencia del técnico, el interés práctico del conocimiento.

Las ciencias de la acción sistemáticas —a saber, economía, sociología y política— tienen como meta, al igual que las ciencias empírico-analíticas de la naturaleza, la producción de saber nomológico. Una ciencia social crítica no se contenta obviamente con esto. Se esfuerza por examinar cuándo las proposiciones teóricas captan legalidades invariantes de acción social y cuándo captan relaciones de dependencia, ideológicamente fijadas, pero en principio susceptibles de cambio. Mientras éste sea el caso, la crítica de las ideologías cuenta —del mismo modo, por lo demás, que el psicoanálisis— con que la información sobre nexos legales desencadene un proceso de reflexión en el afectado; con ello, el estadio de conciencia irreflexiva, que caracteriza las condiciones iniciales de semejantes leyes, puede ser cambiado. Un conocimiento críticamente mediado de las leyes puede por este camino colocar a la ley misma, merced a la reflexión, no ciertamente fuera de la validez, pero sí fuera de la aplicación.

El marco metodológico que establece el sentido de la validez de esta categoría de enunciados críticos se puede explicar en términos de conceptos de autorreflexión.

Ésta libera al sujeto de la dependencia de poderes hipostasiados. La autorreflexión está determinada por un interés cognitivo emancipatorio. Las ciencias críticamente orientadas lo comparten con la filosofía.

Mientras la filosofía permanezca atada a la ontología, queda sujeta a un objetivismo que enmascara el nexo de su conocimiento con el interés por la emancipación. Sólo cuando vuelve contra la ilusión de la teoría pura en sí misma la crítica que dirige contra el objetivismo de las ciencias, extrae la filosofía, de la confesada dependencia, la fuerza que en vano vindica para sí como filosofía aparentemente libre de supuestos.

VI

En el concepto del interés como guía del conocimiento quedan recogidos esos dos momentos, cuya relación urge aclarar: conocimiento e interés. Por la experiencia diaria sabemos que las ideas sirven bien a menudo para enmascarar con pretextos legitimadores los motivos reales de nuestras acciones. A lo que en este plano se denomina racionalización, en el plano de la acción colectiva lo llamamos ideología. En ambos casos, el contenido manifiesto de enunciados es falseado por la irreflexiva vinculación a intereses por parte de una conciencia sólo en apariencia autónoma. Con razón tiende por ella la disciplina del pensamiento educado a desconectarse de semejantes intereses. En todas las ciencias se han ideado rutinas para prevenir la subjetividad de la opinión; y contra la influencia incontrolada de intereses de honda raigambre, que dependen menos del individuo que de la situación objetiva de grupos sociales, ha salido a escena incluso una nueva disciplina, la sociología del conocimiento. Pero éste es sólo un lado de la cuestión. Pues de otra parte, por tener que ganar primeramente la

objetividad de sus enunciados contra la presión y la seducción de intereses particulares, la ciencia se engaña sobre los intereses fundamentales a los que agradece no sólo su impulso, sino también las condiciones de posible objetividad.

La actitud del control técnico, de la comprensión práctico-vivencial y de la emancipación respecto de la coerción que emana de la naturaleza, determina los específicos puntos de vista de la historia desde los cuales podemos por primera vez concebir la realidad como tal. Al tomar conciencia de que los límites transcendentales de posibles concepciones del mundo no pueden ser excedidos, un trozo de naturaleza cobra, merced a nosotros, autonomía en la naturaleza. Si el conocimiento pudiera engañar a su interés innato, lo haría al advertir que la mediación de sujeto y objeto que la conciencia filosófica adjudica exclusivamente a su síntesis es inicialmente producida mediante intereses. Por la reflexión puede cobrar conciencia el espíritu de esta base natural. Pero el poder de ésta alcanza hasta la lógica de investigación.

Las representaciones o descripciones no son nunca independientes de normas. Y la elección de esas normas se basa en actitudes que necesitan de la evaluación crítica mediante argumentos porque no pueden ser ni deducidas lógicamente ni probadas empíricamente. Decisiones metódicas básicas, distinciones tan fundamentales acaso como la que hay entre el ser categorial y el no categorial, entre enunciados analíticos y sintéticos, entre contenido descriptivo y emotivo, tienen la peculiar característica de no ser ni arbitrarias ni obligatorias. Se manifiestan como acertadas o equivocadas. Pues se miden por la necesidad metalógica de intereses, que nosotros no podemos fijar ni representar, sino con los que nos tenemos que encontrar. Por eso mi primera tesis se enuncia así: las realizaciones del sujeto trascendental tienen su base en la historia natural del género humano.

Esta tesis, tomada por sí misma, pudiera llevarnos a la errónea idea de que la razón del hombre es como las garras y los colmillos de los animales, un órgano de adaptación. Esto, ciertamente, lo es también. Pero los intereses histórico-naturales, a los que reducimos los intereses que guían al conocimiento, proceden a la par de la naturaleza y de la ruptura cultural con la naturaleza. Junto con el momento de imposición del instinto natural incorporan el momento de la emancipación respecto de la coerción de la naturaleza. Ya el interés de la autoconservación que parece ser algo tan natural, corresponde un sistema social, que compensa las deficiencias del equipo orgánico del hombre y asegura su existencia histórica contra una naturaleza que amenaza desde el exterior. Pero la sociedad no es solamente un sistema de autoconservación. Una seductora naturaleza, que está presente en el individuo como líbido, se ha emancipado del círculo funcional de la autoconservación y presiona hacia una realización utópica. A su vez, estas pretensiones individuales, que no armonizan de antemano con la exigencia de autoconservación colectiva, se las incorpora el sistema social. Por ello los procesos de conocimiento, que están inextricablemente vinculados a la formación de la sociedad, no pueden funcionar sólo como medio de reproducción de la vida: en la misma medida determinan ellos las definiciones de esta vida. La aparentemente desnuda supervivencia es siempre una magnitud histórica; pues se la mide por aquello a lo que una sociedad aspira como su vida buena. Mi segunda tesis, por tanto, dice: el conocer es instrumento de la autoconservación en la medida misma en que trasciende a la mera autoconservación.

Los puntos de vista específicos desde los cuales concebimos necesaria y trascendentalmente la realidad establecen tres categorías de posible saber, informaciones, que amplían nuestra potencia de dominio técnico; interpretaciones, que hacen posible una orientación de la acción bajo tradiciones comunes; y análisis, que emancipan a la conciencia respecto de fuerzas hipostasiadas. Estos puntos de vista dimanen del nexo de intereses de una especie que está por naturaleza vinculada a determinados medios de socialización: al trabajo, al lenguaje y a la dominación. La especie humana asegura su existencia en sistemas de trabajo social y de autoafirmación violenta; merced a una vida en común mediada por la tradición en la comunicación del lenguaje ordinario; y, finalmente, con ayuda de identidades plasmadas en un *ÿyoÿ*, que reconfiguran la conciencia del individuo por relación a las normas del grupo en cada nivel de individualización. Así pues, los intereses que guían al conocimiento se adhieren a las funciones de un yo que, mediante procesos de aprendizaje, se adapta a sus condiciones externas de vida; que se ejercita, mediante procesos culturales en el nexo de comunicación de un mundo de vida social; y que se construye una identidad en el conflicto entre las solicitudes del instinto y las coerciones sociales. Estas realizaciones inciden, a su vez, en las fuerzas de producción que una sociedad acumula; en la tradición cultural merced a la cual una sociedad se interpreta así misma; y en las legitimaciones que una sociedad adopta o critica. Mi tercera tesis, por tanto, reza: los intereses que guían al conocimiento se constituyen en el medio o elemento del trabajo, el lenguaje y la dominación.

Desde luego que la constelación de conocimiento e interés no es igual en todas las categorías. Ciertamente, aquella autonomía exenta de supuestos en la que el conocimiento concibe teóricamente la realidad por vez primera, para más tarde ponerla al servicio de intereses extraños al conocimiento, es en este plano siempre una ilusión. Pero el espíritu puede referirse al nexo en el que previamente sujeto y objeto están anudados; y ello está reservado solamente a la autorreflexión. Ésta puede recuperar el interés en cierto modo, mas no superarlo.

No es fortuito que las medidas de la autorreflexión escapen a esa peculiar vaguedad en la que las normas de todos los demás procesos de conocimiento necesitan de una consideración crítica. Son teóricamente ciertas. El interés por la emancipación no se limita a flotar; puede ser vislumbrado a priori. Aquello que nos saca de la naturaleza es cabalmente la única realidad que podemos conocer según su naturaleza: el lenguaje. Con la estructura del lenguaje es puesta para nosotros la emancipación. Con la primera proposición es expresada inequívocamente la intención de un consenso común y sin restricciones. Autonomía es la única idea de que somos dueños en el sentido filosófico tradicional. Quizá sea por esto por lo que el uso del lenguaje del idealismo germano, de acuerdo con el cual la razón contiene ambos momentos: voluntad y conciencia, no es, empero, totalmente obsoleto. Razón significaba a la vez voluntad de razón. En la autorreflexión, el conocimiento por mor del conocimiento viene a coincidir con el interés por la autonomía. El interés emancipado de conocimiento tiende a la consumación de la reflexión como tal. Por eso mi cuarta tesis se anuncia así: En la fuerza de la autorreflexión el conocimiento y el interés son uno.

Y, sin embargo, sólo en una sociedad emancipada, que hubiera conseguido la autonomía de todos sus miembros, se desplegaría la comunicación hacia un diálogo, libre de dominación, de todos con todos, en el que nosotros

vemos siempre el paradigma de la recíprocamente constituida identidad del yo como también la idea del verdadero consenso. En esta medida la verdad de los enunciados se basa en la anticipación de la vida lograda. La ilusión ontológica de la teoría pura, tras la cual desaparecen los intereses que guían el conocimiento, consolida la ficción, como si el diálogo socrático fuera posible en general y en cualquier tiempo. La filosofía ha asumido desde el comienzo que la autonomía puesta con la estructura del lenguaje era no sólo anticipada, sino efectiva. Precisamente la teoría pura, que quiere obtenerlo todo de sí misma, claudica ante el desplazado exterior y se torna ideológica. Sólo cuando la filosofía descubre en la ruta dialéctica de la historia las huellas de la violencia, que siempre desfigura el fatigoso diálogo y siempre lo lleva fuera del curso de la comunicación sin coacciones, impulsa al proceso suyo estacionamiento de otro modo legítima: el proceso del género humano hacia la autonomía. Como quinta tesis quisiera, por tanto, defender la siguiente proposición: la unidad de conocimiento e interés se acredita en una dialéctica que reconstruye lo suprimido rastreando las huellas históricas del diálogo suprimido.

VII

Las ciencias han retenido una cosa de la filosofía: la ilusión de la teoría pura. Esta ilusión no determina la praxis de la investigación científica, sino sólo la comprensión que las ciencias tienen de sí. Y, mientras esta autocomprensión nos reconduzca a esa praxis, tiene incluso un sentido positivo.

El honor de las ciencias consiste, desde luego, en aplicar infaliblemente sus métodos sin reflexionar sobre el interés que guía al conocimiento. En la medida en que no saben metodológicamente lo que hacen, tanto más ciertas están las ciencias de su disciplina, vale decir: del progreso metódico dentro de un marco no problematizado. La falsa conciencia tiene una función protectora. Pues en el plano de la autorreflexión les faltan a las ciencias los medios para afrontar los riesgos de una conexión, antañón contemplada, de conocimiento e interés. El fascismo ha podido fingir la superchería de una física nacional, y el estalinismo la superchería, que ciertamente hay que tomar más en serio, de una genética soviético-marxista, porque faltaba la ilusión del objetivismo, un factor que hubiera podido inmunizar contra los peligrosos encantamientos de una reflexión mal conducida.

El elogio al objetivismo tiene, ciertamente, sus fronteras; en este punto basó acertadamente Husserl su crítica, aun cuando no emplease los métodos adecuados. Tan pronto se plasmó la ilusión objetivista en afirmaciones de concepción del mundo, truécase la precariedad de lo metodológicamente inconsciente en la dudosa virtud de una profesión de fe científicista. El objetivismo en modo alguno impide a las ciencias, como Husserl creía, intervenir en la vida práctica. De una forma o de otra, están integradas en ella. Pero no desarrollan eo ipso eficacia práctica en el sentido de una creciente racionalidad de la acción.

Una autocomprensión positivista en las ciencias nomológicas tiende más bien a sustituir la acción ilustrada por el control técnico. Guía la aplicación de las informaciones de la ciencia de la experiencia bajo el ilusorio punto de vista de que la dominación práctica de la historia puede dejarse reducir al control técnico de procesos objetivados. No menos rica en consecuencias es la autocomprensión objetivista de las ciencias hermenéuticas. De la apro-

piación reflexiva de tradiciones aun operantes sustrae un saber esterilizado, y recluye en cambio a la historia en los museos. Guiadas por la actitud objetivista de la teoría configurada de hechos, las ciencias nomológicas y hermenéuticas se complementan mutuamente en sus consecuencias prácticas. Mientras éstas se liberan de su compromiso con la conexión tradicional, aquéllas, apoyándose en el engañoso fundamento de una historia desplazada, confinan exclusivamente la praxis de la vida al círculo funcional de la acción instrumental. La dimensión en la cual los sujetos activos pueden llegar al entendimiento racional y mutuo sobre objetivos y fines, es así entregada a la oscuridad de la mera decisión entre el sistema de ordenaciones cosificadas de valor y el poder irracional de la creencia. Cuando de esta dimensión abandonada, por todos los buenos espíritus, se apodera una reflexión que procede, al modo de la antigua filosofía, objetivamente frente a la historia, se eleva el positivismo a su más alta cota —como sucedió con Comte—. Éste es el caso cuando la crítica niega acríticamente su conexión con el interés emancipatorio del conocimiento en favor de la teoría pura. Semejante crítica exagerada proyecta el indecيدido proceso de avance de la humanidad sobre el plano de una filosofía de la historia que imparte dogmáticamente instrucciones para la acción. Pero una engañosa filosofía de la historia es sólo el reverso del ciego decisionismo: la parcialidad burocráticamente ordenada se compadece sólo demasiado bien con una neutralidad de valor contemplativamente mal entendida.

Contra estas consecuencias prácticas de una conciencia científicista restringida de las ciencias puede operar una crítica que destruye la ilusión objetivista. Verdad es que el objetivismo no es roto, como aún imaginaba Husserl, por la fuerza de una renovada teoría, sino sólo por la demostración de lo que encubre: conexión entre conocimiento e interés. La filosofía permanece fiel a su gran tradición en tanto renuncia a ella. La idea de que la verdad de los enunciados está, en última instancia, vinculada a la intención de vivir la verdadera vida se deja hoy defender mejor sobre las ruinas de la ontología. Seguramente que esta filosofía seguirá siendo una especialidad junto a las ciencias y fuera de la conciencia pública, mientras la herencia de la tradición, de la que ella críticamente se ha liberado, continúe perviviendo en la autocomprensión positivista de las ciencias.

Modernidad *versus* postmodernidad¹⁰⁷

(SELECCIÓN)

El año pasado se admitió a los arquitectos en la Bienal de Venecia, siguiendo a los pintores y autores cinematográficos. Esta primera Bienal de Arquitectura fue decepcionante. Yo la describiría diciendo que los que expusieron en Venecia formaban una vanguardia de frentes invertidos. Quiero decir que sacrificaron la tradición de la modernidad para hacer sitio a un nuevo historicismo. Con ocasión de la Bienal, un crítico del diario alemán Frankfurter Allgemeine Zeitung propuso una tesis cuya significación alcanza más allá de este acontecimiento particular; es un diagnóstico de nuestros tiempos: “La Postmodernidad se presenta claramente como Antimodernidad”. Esta afirmación describe una corriente emocional de nuestros tiempos que ha penetrado todas las esferas de la vida intelectual. Ha introducido en el orden del día teorías de la post-ilustración, de la postmodernidad, incluso de la posthistoria.

De la historia conocemos la expresión: “Los antiguos y los modernos”

Permítaseme comenzar por definir estos conceptos. El término “moderno” tiene una larga historia, que ha sido investigada por Hans Rober Jaus. La palabra “moderno”, en su forma latina “modernos” se empleó por primera vez a finales del siglo v para distinguir el presente, que se había convertido oficialmente en cristiano, del pasado romano y pagano. Con contenido variable, el término “moderno” expresa una y otra vez la conciencia de una época que se pone en relación con el pasado de la antigüedad para verse a sí misma como el resultado de una transición de lo viejo a lo nuevo.

Algunos escritores restringen este concepto de “modernidad” al Renacimiento, pero esto es históricamente demasiado estrecho. La gente se con-

¹⁰⁷ Tomado de Editorial Tecnos, Madrid, 1980. Este ensayo fue presentado como James Lecture del New York Institute for the Humanities en la Universidad de Nueva York el 5 de marzo de 1981. Había sido presentado previamente en alemán en septiembre de 1980, cuando la ciudad de Frankfurt concedió a Habermas el premio Theodor W. Adorno.

sideraba moderna durante el período de Carlomagno, en el siglo XII, así como en la Francia de finales del siglo XVII, en la época de la famosa “Querelle des Anciens et des Modernes”. Es decir, el término “moderno” aparecía y reaparecía exactamente en aquellos períodos en Europa en los que se formaba la conciencia de una nueva época por medio de una relación renovada con los antiguos, así como siempre que se consideraba a la Antigüedad como un modelo a recuperar a través de alguna forma de imitación.

La fascinación que los clásicos del mundo antiguo ejercían sobre el espíritu de tiempos posteriores se disolvió por primera vez con los ideales de la Ilustración francesa. Específicamente, la idea de ser “moderno” por volver la vista a los antiguos cambió con la fe, inspirada por la ciencia moderna, en el progreso infinito del conocimiento y en el avance infinito hacia mejoras sociales y morales. A raíz de este cambio se configuró una nueva forma de conciencia moderna. El moderno romántico intentaba oponerse a los antiguos ideales de los clasicistas; buscaba una nueva época histórica y la encontraba en la Edad Media idealizada. Sin embargo, esta nueva época ideal, establecida a principios del siglo XIX, no permaneció como un ideal fijo. A lo largo del siglo XIX, surgió de este espíritu romántico aquella conciencia radicalizada de modernidad que se liberó de todos los vínculos históricos específicos. Este último modernismo simplemente establece una oposición abstracta entre la tradición y el presente; y nosotros somos, de algún modo, todavía contemporáneos de aquel tipo de modernidad estética que apareció por primera vez a mediados del siglo XIX. Desde entonces, el rasgo distintivo de las obras que cuentan como modernas es “lo nuevo”. La característica de tales obras es “lo nuevo” que será superado y hecho obsoleto por la novedad del próximo estilo. Pero mientras que aquello que simplemente está “de moda” se convertirá pronto en anticuado, lo que es moderno conserva un vínculo secreto con lo clásico. Por supuesto, siempre se ha considerado clásica a cualquier cosa que puede sobrevivir al tiempo. Pero el documento declaradamente moderno ya no obtiene su poder de ser un clásico de la autoridad de una época pasada; en vez de eso, una obra moderna se convierte en clásica porque ha sido una vez auténticamente moderna. Nuestro sentido de la modernidad crea sus propios cánones autocontenidos de lo que es ser clásico. En este sentido hablamos, por ejemplo, a la vista de la historia del arte moderno, de modernidad clásica. La relación entre “moderno” y “clásico” ha perdido claramente una referencia histórica fija.

La disciplina de la modernidad estética

El espíritu y la disciplina de la modernidad estética asumieron perfiles definidos en la obra de Baudelaire. Después la modernidad se desplegó en varios movimientos de vanguardia, y finalmente alcanzó su clímax en el Café Voltaire de los dadaístas y en el Surrealismo. La modernidad estética se caracteriza por actitudes que encuentran un rasgo común en una conciencia transformada del tiempo. Esta conciencia del tiempo se expresa en la metáfora de la vanguardia. La vanguardia se considera a sí misma como invadiendo un territorio desconocido, como exponiéndose a los peligros de encuentros repentinos y sorprendentes, como conquistando un futuro todavía no ocupado. La vanguardia debe encontrar una dirección en un paisaje en el que nadie parece haberse aventurado todavía.

Pero este avanzar a tientas, esta anticipación de un futuro indefinido y el culto de lo nuevo significan de hecho la exaltación del presente. La nueva conciencia del tiempo, que entra en la filosofía con los escritos de Bergson,

hace algo más que expresar la experiencia de la movilidad en la sociedad, la aceleración en la historia o la discontinuidad en la vida cotidiana. El nuevo valor atribuido a lo transitorio, lo esquivo y lo efímero, la propia celebración del dinamismo, revela los anhelos de un presente puro, immaculado y estable.

Esto explica la relativa abstracción del lenguaje en que el talante moderno ha hablado del “pasado”. Las épocas individuales pierden sus fuerzas peculiares. La memoria histórica se sustituye por la afinidad heroica del presente con los extremos de la historia: un sentido del tiempo en el que la decadencia se reconoce a sí misma inmediatamente en lo bárbaro, lo salvaje y lo primitivo. Observamos la intención anarquista de construir el continuo de la historia, y podemos explicarla en términos de la fuerza subversiva de esta nueva conciencia estética. La modernidad se rebela contra las funciones normalizadoras de la tradición; la modernidad vive de la experiencia de rebelarse contra todo lo que es normativo. Esta revuelta es una manera de neutralizar las pautas de la moralidad y la utilidad. Esta conciencia estética realiza continuamente una representación dialéctica entre lo secreto y el escándalo público; es adicta a la fascinación de ese horror que acompaña al acto de profanar, y sin embargo está siempre escapando de los resultados triviales de la profanación.

Por otro lado, la conciencia del tiempo articulada en el arte de vanguardia no es simplemente ahistórica; se dirige contra lo que puede llamarse una falsa normatividad en la historia. El espíritu moderno y vanguardista ha intentado, en vez de eso, usar el pasado de un modo distinto; dispone de los pasados que la erudición objetivadora del historicismo ha hecho asequibles, pero al mismo tiempo se opone a una historia neutralizada, que está encerrada en el museo del historicismo.

Basándose en el espíritu del surrealismo, Walter Benjamin construye la relación de la modernidad con la historia, en una actitud que yo llamaría post-historicista. Nos recuerda la auto-comprensión de la Revolución Francesa: “La Revolución citaba a la antigua Roma, del mismo modo que la moda cita a un vestido anticuado. La moda tiene un olfato para lo que es actual, siempre que esto se mueve en la espesura de lo que fue”. Este es el concepto de Benjamín de la *Jetztzeit*, del presente como un momento de revelación; un tiempo en el que se enredan las astillas de una presencia mesiánica. En este sentido, para Robespierre, la antigua Roma era un pasado cargado de revelaciones momentáneas.

Ahora, este espíritu de modernidad estética ha empezado recientemente a envejecer. Ha sido narrado una vez más en los sesenta; después de los setenta, sin embargo, debemos admitir que esta modernidad despierta una raspadura mucho más débil hoy que hace quince años. Octavio Paz, un compañero de viaje de la modernidad, notó ya a mediados de los sesenta que “la vanguardia de 1967 repite los actos y ademanes de las de 1917. Estamos experimentando el fin de la idea de arte moderno”. La obra de Peter Bürger nos ha enseñado entretanto a hablar de arte “postvanguardista”; este término es elegido para indicar el fracaso de la rebelión surrealista. ¿Pero cuál es el significado de este fracaso? ¿Indica un adiós a la modernidad? Pensando con más generalidad, ¿significa la existencia de una post-vanguardia que hay una transición hacia el fenómeno más amplio llamado postmodernidad?

De hecho es así como Daniel Bell, el más brillante de los neoconservadores americanos, interpreta la cuestión. En su libro *Las contradicciones culturales*

del capitalismo, Bell argumenta que las crisis de las sociedades desarrolladas de Occidente deben retrotraerse a una disociación entre la cultura y la sociedad. La cultura moderna ha llegado a penetrar los valores de la vida cotidiana; el mundo de vida está infectado por la modernidad. Debido a las fuerzas de la modernidad, el principio de autorrealización ilimitada, la demanda de auténtica autoexperiencia y el subjetivismo de una sensibilidad hiperestimulada han llegado a ser dominantes. Este talante, dice Bell, desata motivos hedonistas irreconciliables con la disciplina de la vida profesional en la sociedad. Además, la cultura moderna es completamente incompatible con la base moral de una orientación intencional racional de la vida. De este modo, Bell coloca el peso de la responsabilidad por la disolución de la ética protestante (un fenómeno que ya inquietó a Max Weber) en la “cultura del adversario”. La cultura, en su forma moderna, excita el odio a las convenciones y virtudes de la vida cotidiana, que ha sido racionalizada bajo las presiones de imperativos económicos y administrativos.

Me gustaría llamar la atención acerca de una noción compleja en esta concepción. Se nos dice por otro lado, que el impulso de la modernidad se ha agotado; cualquiera que se considere vanguardista puede leer su propia sentencia de muerte. Aunque todavía se considera que la vanguardia se está extendiendo, se supone que ya no es creativa. La modernidad domina, pero está muerta. Para el neoconservador surge entonces la pregunta; ¿Cómo pueden surgir normas en la sociedad que limiten el libertinaje y restablezcan la ética de la disciplina y el trabajo? ¿Qué nuevas normas pondrán freno a la nivelación causada por el Estado social del bienestar, de tal modo que las virtudes de la competición individual por el éxito puedan volver a dominar? Bell piensa que la única solución es un resurgimiento religioso. La fe religiosa ligada a una fe en la tradición proporcionará a los individuos identidades claramente definidas y seguridad existencial.

La modernidad cultural y la modernización de la sociedad

Naturalmente no se pueden conjurar con la magia las convincentes creencias que mandan sobre la autoridad. Por lo tanto, análisis como el de Bell sólo resultan en una actitud que se está extendiendo en Alemania no menos que aquí, en los Estados Unidos: una confrontación intelectual y política con los portadores de la modernidad cultural. Cito a Peter Steinfells, un observador del nuevo estilo que han impuesto los neoconservadores en la escena intelectual en los setenta.

La disputa toma la forma de exponer toda manifestación de lo que podría ser considerado una mentalidad opositora y describir su “lógica” de tal modo que se la vincula a varias formas de extremismo: establecer la conexión entre modernidad y nihilismo... entre regulación del gobierno y totalitarismo, entre la crítica de los gastos armamentísticos y apoyo al comunismo, entre la liberación de la mujer o los derechos de los homosexuales y la destrucción de la familia... entre la izquierda en general y el terrorismo, antisemitismo y fascismo... (Steinfells, *The neoconservatives*, p. 65).

El enfoque ad hominem y el encarnizamiento de estas acusaciones intelectuales también han sido pregonados en voz alta en Alemania. No deberían ser explicadas tanto en términos de la psicología de los escritores neoconservadores; están enraizadas, más bien, en la debilidad analítica de la propia doctrina neoconservadora.

El neoconservadurismo traslada a la modernidad cultural las incómodas cargas de una modernización capitalista más o menos satisfactoria de la economía y la sociedad. La doctrina neoconservadora difumina la relación entre el bien recibido proceso de modernización de la sociedad, por un lado, y el lamentado desarrollo cultural, por el otro. El neoconservador no pone de manifiesto las causas económicas y sociales de las actitudes alteradas hacia el trabajo, el consumo, el éxito y el ocio. En consecuencia, atribuye todo —el hedonismo, la falta de identificación social, la falta de obediencia, el narcisismo, la retirada de la competición por el estatus y el éxito— al dominio de la “cultura”. Sin embargo, de hecho la cultura interviene en la creación de estos problemas sólo de un modo muy indirecto y mediado.

En la concepción neoconservadora, se presenta a los intelectuales que todavía se sienten comprometidos con el proyecto de la modernidad como si ocuparan el lugar de aquellas causas no analizadas. El estado de ánimo que alimenta hoy el neoconservadurismo no se origina de ningún modo en los descontentos respecto a las consecuencias antinómicas de una cultura que sale de los museos e irrumpe en la corriente de la vida ordinaria. Estos descontentos no han sido introducidos en la vida por los intelectuales modernos. Están enraizados en reacciones profundamente asentadas contra el proceso de modernización de la sociedad. Bajo las presiones de la dinámica del crecimiento económico y los logros organizativos del Estado, esta modernización social penetra cada vez más profundamente en formas previas de existencia humana. Y describiría esta subordinación de los mundos de vida a los imperativos del sistema como un asunto de perturbar la infraestructura comunicativa de la vida cotidiana.

Así, por ejemplo, las protestas neopopulistas no hacen sino dar expresión de un modo puntual al miedo extendido respecto a la destrucción del medio urbano y natural, y de formas de sociabilidad humana. Hay una cierta ironía en torno a estas protestas en términos de neoconservadurismo. Las tareas de transmitir una tradición cultural, de la integración social y de la socialización requieren adherirse a un criterio de racionalidad comunicativa. Las ocasiones para la protesta y el descontento se originan exactamente cuando una forma de modernización guiada por pautas de racionalidad económica y administrativa penetra esferas de acción comunicativa centradas en la reproducción y transmisión de valores y normas; sin embargo, esas mismas esferas dependen de pautas de lo que yo llamaría racionalidad comunicativa. Pero las doctrinas neoconservadoras desvían nuestra atención precisamente de tales procesos sociales: proyectan las causas que no traen a la luz, sobre el plano de una cultura subversiva y sus defensores.

Con toda seguridad, la modernidad cultural también genera sus propias aporías. Independientemente de las consecuencias de la modernización de la sociedad, y desde dentro de la perspectiva del propio desarrollo cultural, se originan motivos para dudar del proyecto de la modernidad. Una vez que me he ocupado de un tipo débil de crítica de la modernidad —el del neoconservadurismo— permítaseme ahora desplazar nuestra discusión de la modernidad y sus descontentos hacia un dominio distinto que alude a estas aporías de la modernidad cultural, cuestiones que a menudo sólo sirven de pretexto para esas posiciones (las cuales o bien reclaman una postmodernidad, o bien recomiendan un retorno a alguna forma de premodernidad, o bien echan radicalmente la modernidad por la borda).

El proyecto de la Ilustración

La idea de la modernidad está íntimamente ligada al desarrollo del arte europeo; pero lo que llamo “el proyecto de la modernidad” sólo centra nuestra atención cuando prescindimos de la usual concentración en el arte. Permítaseme comenzar un análisis diferente recordando una idea de Max Weber. El caracterizó la modernidad cultural como la separación de la razón sustantiva expresada en la religión y la metafísica en tres esteras autónomas. Estas son la ciencia, la moralidad y el arte. Estas llegaron a diferenciarse porque las concepciones unificadas del mundo de la religión y la metafísica se desmembraron. Desde el siglo XVIII, los problemas heredados de estas viejas concepciones del mundo pudieron reorganizarse de tal modo que estuvieran incluidos en distintos aspectos de validez: la verdad, la corrección normativa, la autenticidad y la belleza. De ese modo podían ser tratados como cuestiones de conocimiento, de Justicia y moralidad o de gusto. El discurso científico, las teorías de la moralidad, la jurisprudencia, la producción y la crítica de arte, pudieron ser sucesivamente institucionizados. Se podía hacer corresponder cada dominio de la cultura con profesiones culturales, en las cuales se podían tratar los problemas como si fueran asunto de expertos especiales. Este tratamiento profesionalizado de la tradición cultural destaca las estructuras intrínsecas de cada una de las tres dimensiones de la cultura. Aparecen las estructuras de la racionalidad cognitivo-instrumental, la moral-práctica y la estético-expresiva, cada una de ellas bajo el control de especialistas que parecen más expertos en ser lógicos de estas particulares maneras que el resto de la gente. En consecuencia, ha crecido la distancia entre la cultura de los expertos y la del gran público. Lo que corresponde a la cultura a través del tratamiento y la reflexión especializados no pasa inmediata y necesariamente a la praxis cotidiana. Con una racionalización cultural de este tipo, crece la amenaza de que el mundo de vida, cuya sustancia tradicional ya ha sido devaluada, se empobrezca más y más.

El proyecto de modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración consistía en sus esfuerzos por desarrollar la ciencia objetiva, la moralidad y la ley universales, y el arte autónomo, de acuerdo con su lógica interna. Al mismo tiempo este proyecto pretendía liberar los potenciales cognitivos de cada uno de estos dominios para emanciparlos de sus formas esotéricas. Los filósofos de la Ilustración quisieron utilizar esta acumulación de cultura especializada para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida social de cada día.

Los pensadores de la Ilustración del temperamento de Condorcet todavía tenían la extravagante esperanza de que las artes y las ciencias no sólo promoverían el control de las fuerzas naturales, sino que también fomentarían la comprensión del mundo y del sujeto, y promoverían el progreso moral, la Justicia de las instituciones e incluso la felicidad de los seres humanos. El siglo XX ha acabado con este optimismo. La diferenciación de la ciencia, la moralidad y el arte ha venido a significar autonomía de los segmentos tratados por el especialista, dejando al mismo tiempo que se alejen de la hermenéutica de la comunicación cotidiana. Esta escisión es el problema que ha originado esfuerzos por “negar” la cultura de los expertos. Pero el problema no desaparece, ¿deberíamos intentar aferrarnos a las intenciones de la Ilustración, por débiles que sean, o deberíamos declarar que todo el proyecto de la modernidad es una causa perdida? Ahora quiero volver al problema de la cultura artística, una vez que he explicado por qué,

históricamente, esa modernidad estética sólo es una parte de la modernidad cultural en general.

Los falsos programas de la negación de la cultura

Simplificando demasiado, yo diría que en la historia del arte moderno se puede detectar una tendencia hacia grados de autonomía siempre mayores en la definición y la práctica del arte. La categoría de “belleza” y el dominio de los objetos bellos fueron constituidos por primera vez en el Renacimiento. En el curso del siglo XVIII, la literatura, las bellas artes y la música fueron institucionalizadas como actividades independientes de la vida sagrada y cortesana. Finalmente, en torno a la mitad del siglo XIX surgió una concepción esteticista que estimulaba al artista a producir su obra de acuerdo con la conciencia distinta del arte por el arte. La autonomía de la esfera estética pudo entonces convertirse en un proyecto deliberado: el artista con talento podía dar expresión auténtica a aquellas experiencias que tenía al encontrar su propia subjetividad descentrada, desvinculado de las obligaciones del conocimiento rutinario y la acción cotidiana.

A mediados del siglo XIX, comenzó en pintura y literatura un movimiento que Octavio Paz encuentra resumido ya en la crítica artística de Baudelaire. El color las líneas, los sonidos y el movimiento dejaron de servir primariamente a la causa de la representación; los medios de expresión y las propias técnicas de producción se convirtieron en objeto estético. Theodor W. Adorno pudo por lo tanto comenzar su *Teoría estética* con la siguiente afirmación: “Actualmente se da por supuesto que nada que concierna al arte puede ser ya dado por supuesto: ni el propio arte, ni el arte y su relación con el todo, ni siquiera el derecho del arte a existir”. Y esto es lo que ha negado el surrealismo: *das Existenzrecht der Kunst als Kunst*. Con toda seguridad el surrealismo no habría desafiado el derecho del arte a existir si el arte moderno no hubiera ofrecido ya una promesa de felicidad respecto a su propia relación “con el todo” de la vida. Para Schiller, la intuición estética ofrecía una promesa tal, pero no la cumplía. Las Cartas sobre la educación estética del hombre de Schiller nos hablan de una utopía que va más allá del propio arte. Pero en el tiempo de Baudelaire, que repitió esta *promesse de bonheur*, por medio del arte, la utopía de la reconciliación con la sociedad se había agriado. Una relación de opuestos había venido a la existencia; el arte se había convertido en un espejo crítico que mostraba la naturaleza irreconciliable del mundo estético y social. Esta transformación moderna se realizó mucho más dolorosamente cuanto más se alienaba el arte de la vida y se retiraba a la intangibilidad de la autonomía completa. A partir de tales corrientes emocionales se reunieron finalmente aquellas energías explosivas que se descargaron en el intento surrealista de destruir la esfera autárquica del arte y forzar una reconciliación del arte y la vida.

Pero todos aquellos intentos de nivelar en un solo plano el arte y la vida, la ficción y la praxis, la apariencia y la realidad; los intentos de suprimir la distinción entre el utensilio y el objeto de uso, entre la representación consciente y la excitación espontánea; los intentos de declarar que todo es arte y cualquier cosa un artista, de replegar todos los criterios e igualar el juicio estético con la expresión de experiencias subjetivas —todas estas empresas se ha probado que son una especie de experimentos sin sentido—. Estos experimentos han servido para volver a la vida e iluminar con toda claridad exactamente aquellas estructuras del arte que pretendían disolver. Propor-

cionaron una nueva legitimidad, como un fin en sí mismo, a la apariencia como el medio de la ficción, a la trascendencia de la obra de arte sobre la sociedad, al carácter concentrado y planificado de la producción artística, así como el estatus cognitivo especial de los juicios de gusto. El intento radical de negar el arte ha terminado irónicamente por ser justo exactamente con las categorías por medio de las cuales la estética de la Ilustración ha circunscrito su dominio objetual. Los surrealistas libraron la batalla más extrema, pero dos errores en particular destruyeron su revuelta. En primer lugar, cuando se quiebran los recipientes de una esfera cultural desarrollada automáticamente, el contenido se dispersa. No queda nada de un significado desublimado o una forma desestructurada; no se signe un efecto emancipatorio.

Su segundo error tiene consecuencias más importantes. En la comunicación cotidiana, los significados cognitivos, las esperanzas morales, las expresiones y valoraciones subjetivas deben relacionarse unas con otras. Los procesos de comunicación necesitan una tradición cultural que cubra todas las esferas —la cognitiva, la moral-práctica y la expresiva—. Una vida cotidiana racionalizada, por lo tanto, difícilmente podría salvarse del empobrecimiento cultural producido al abrir una única esfera cultural —el arte— y dar acceso de este modo sólo a uno de los complejos especializados de conocimiento. La rebelión surrealista sólo habría sustituido una abstracción.

También en la esfera del conocimiento teórico y en la de la moralidad, hay paralelos a este intento fracasado de lo que podríamos llamar la falsa negación de la cultura. Únicamente son menos pronunciados. Desde los días de los jóvenes hegelianos, se ha hablado de la negación de la filosofía. Desde Marx se ha planteado la cuestión de la relación de la teoría y la práctica. Sin embargo, los intelectuales marxistas se unieron a un movimiento social; y sólo en su periferia hubo intentos sectarios de llevar a cabo un programa de la negación de la filosofía similar al programa surrealista de negar el arte. Un paralelo de los errores surrealistas se hace visible en estos programas cuando se observan las consecuencias del dogmatismo y del rigorismo moral.

Una praxis cotidiana reificada sólo puede curarse creando una interacción ilimitada de los elementos cognitivos con los morales-prácticos y los estéticos-expresivos. La reificación no puede superarse obligando sólo a una de aquellas esferas culturales altamente estilizadas a abrirse y hacerse más accesible. En vez de esto, vemos que en ciertas circunstancias surge una relación entre las actividades terroristas y la invasión, por parte de cualquiera de estas esferas, de otros dominios: sirvan como ejemplo las tendencias a estetizar la política, o a sustituir la política por el rigorismo moral, o a someterla al dogmatismo de una doctrina. Estos fenómenos, sin embargo, no deberían llevarnos a denunciar que las intenciones de la tradición ilustrada superviviente estén enraizadas en una “razón terrorista”. Aquellos que meten en un mismo saco el propio proyecto de la modernidad y el estado de conciencia y la acción espectacular del terrorista individual no son menos miopes que quienes pretendieran que el incomparablemente más persistente y extenso terror burocrático practicado en la oscuridad, en los sótanos de la policía militar y secreta, y en campos e instituciones, es la *raison d'être* del Estado moderno, tan sólo porque este tipo de terror administrativo hace uso de los medios de coerción de las burocracias modernas.

Alternativas

Creo que en vez, de renunciar a la modernidad y a su proyecto como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de aquellos programas extravagantes que han intentado negar la modernidad. Quizás los tipos de recepción del arte puedan ofrecer un ejemplo que al menos indique la dirección de una vía de escape.

El arte burgués tenía dos expectativas simultáneas de sus audiencias. Por un lado, el lego que disfrutaba el arte debería educarse para convertirse en experto. Por otro lado, también debería comportarse como un consumidor competente que usa el arte y relaciona las experiencias estéticas con sus propios problemas vitales. Este segundo modo de experimentar el arte, aparentemente inofensivo, ha perdido sus implicaciones radicales, exactamente porque mantenía una contusa relación con la actitud de ser experto y profesional.

Con toda seguridad, la producción artística se marchitaría si no se realizara en la forma de un tratamiento especializado de problemas autónomos y si dejara de ser asunto de expertos que no prestan tanta atención a cuestiones esotéricas. Por ello tanto artistas como críticos aceptan el hecho de que cales problemas están bajo el influjo de lo que he llamado más arriba la “lógica interna” de un dominio cultural. Pero esta rígida delimitación, esta concentración exclusiva en un solo aspecto de la validez, y la exclusión de aspectos de verdad y justicia, se derrumba tan pronto como la experiencia estética se introduce en la historia vital de un individuo y se absorbe en la vida cotidiana. La recepción del arte por el lego o por el “experto cotidiano” se desarrolla en una dirección bastante distinta de la recepción del arte por el crítico profesional.

Albrecht Wellmer ha llamado mi atención hacía un modo en que se puede alterar el significado de una experiencia estética que no está enmarcada en los juicios de gusto críticos de los expertos: tan pronto como una experiencia tal se usa para iluminar una situación de una historia vital y se relaciona con problemas de la vida, entra en un juego de lenguaje que ya no es el de la crítica estética. Entonces la experiencia estética no sólo renueva la interpretación de nuestras necesidades, por medio de la cual percibimos el mundo. También permea nuestras significaciones cognitivas y nuestras esperanzas normativas y cambia el modo en que todos estos momentos se refieren unos a otros. Permítaseme dar un ejemplo de este proceso.

Este modo de recibir y relacionar el arte es sugerido en el primer volumen de la obra *La estética de la resistencia*, del escritor germano-sueco Peter Weiss. Weiss describe el proceso de reapropiación de] arte presentando un grupo de trabajadores políticamente motivados y sedientos de conocimientos en 1937 en Berlín. Era gente joven, que adquirió, gracias a la educación de un instituto nocturno, los medios intelectuales para desentrañar la historia general y social del arte europeo. A partir del adaptable edificio del espíritu objetivo, encarnado en obras de arte que veían una y otra vez en los museos de Berlín, comenzaron a apartar sus propias esquirlas de piedra, que juntaban y reorganizaban en el contexto de su propio medio. Este medio estaba muy distanciado del de la educación tradicional, así como el del régimen entonces existente. Estos jóvenes trabajadores iban y venían entre el edificio de arte europeo y su propio medio hasta que fueron capaces de iluminar ambos.

En ejemplos como éste que ilustran la reapropiación de la cultura del experto desde el punto de vista del mundo de vida, podemos discernir un elemento que hace justicia a las intenciones de las desesperadas rebeliones surrealistas y quizá más a los intereses de Brecht y Benjamin acerca de cómo las obras de arte, que perdieron su aura, aún podían recibirse de maneras iluminadoras. En suma, el proyecto de la modernidad todavía no ha sido realizado. Y la recepción del arte es sólo uno de sus al menos tres aspectos. El proyecto pretende reconectar diferenciadamente la cultura moderna con la praxis cotidiana que todavía depende de herencias vitales, aunque el nuevo tradicionalismo la empobrecería. Sin embargo, esta nueva conexión sólo puede establecerse bajo la condición de que también la modernización de la sociedad se dirija en una dirección diferente. El mundo de vida tiene que hacerse capaz de desarrollar a partir de sí mismo instituciones que pongan límites a la dinámica interna y los imperativos de un sistema económico casi autónomo y sus complementos administrativos.

Si no estoy equivocado, las perspectivas de que esto se lleve a cabo no son muy buenas. Más o menos en todo el mundo occidental, se ha desarrollado un clima que fomenta los procesos de modernización capitalista, así como las tendencias críticas hacia la modernidad cultural. La desilusión producida por los propios fracasos de aquellos programas que reclamaban la negación del arte y la filosofía ha llegado a servir como pretexto a las posturas conservadoras. Permítaseme distinguir brevemente el antimodernismo de los jóvenes conservadores de la premodernidad de los viejos conservadores y de la postmodernidad de los neoconservadores.

Los Jóvenes Conservadores recapitulan la experiencia básica de la modernidad estética. Reclaman como propias las revelaciones de una subjetividad descentrada, emancipada de los imperativos del trabajo y la utilidad, y con esta experiencia se salen del mundo moderno. Sobre la base de las actitudes modernas, justifican una antimodernidad irreconciliable. Recluyen en la esfera de lo lejano y lo arcaico los poderes espontáneos de la imaginación, de la autoexperiencia y de la emotividad. Para la razón instrumental, yuxtaponen de un modo maniqueo un principio accesible sólo por evocación ya sea la voluntad de poder o la soberanía, el ser o la fuerza dionisiaca de lo poético. En Francia esta línea lleva de Bataille Derrida vía Foucault.

Los Viejos Conservadores no se dejan contaminar por la modernidad cultural. Observan la decadencia de la razón sustantiva, la diferenciación de la ciencia, la moralidad y el arte, la concepción moderna del mundo y su racionalidad meramente de procedimiento, observan todo con tristeza y recomiendan una retirada hacia una posición anterior a la modernidad.

El neo-aristotelismo, en particular, disfruta hoy de un cierto éxito. A la vista de la problemática de la ecología, se permite reclamar una ética cosmológica. Se pueden contar como pertenecientes a esta escuela, surgida con Leo Strauss, por ejemplo a los interesantes trabajos de Hans Jonas y Robert Spaemann.

Finalmente, los Neoconservadores reciben con alegría el desarrollo de la ciencia moderna, en tanto sólo va más allá de su esfera para promover el progreso técnico, el crecimiento capitalista y la administración racional. Además, recomiendan una política de apaciguamiento del contenido explosivo de la modernidad cultural. De acuerdo con una tesis, la ciencia, cuando se entiende correctamente, ha perdido irrevocablemente todo su

significado para la orientación del mundo de vida. Otra tesis es que la política debe mantenerse tan lejos como sea posible de las demandas de la justificación moral-práctica. Una tercera tesis afirma la pura inmanencia del arte, argumenta que tiene un contenido utópico y apunta a su carácter ilusorio para limitar la experiencia estética a lo privado. Se podría nombrar aquí al primer Wittgenstein, al Carl Schmitt del período intermedio y al Gottfried Benn del período tardío. Pero con el confinamiento decisivo de la ciencia. La moralidad y el arte en esferas autónomas separadas del mundo de vida y administradas por expertos. Lo que queda del proyecto de la modernidad cultural sólo es lo que tendríamos si renunciáramos al proyecto completo de la modernidad. Como sustituto se apunta a las tradiciones. Las cuales, sin embargo, se toman por inmunes a las demandas de justificación y validación (normativas).

Esta tipología es, como cualquier otra, por supuesto, una simplificación; pero puede no ser del todo inútil para el análisis de las confrontaciones intelectuales y políticas contemporáneas. Me temo que las ideas de la antimodernidad, junto con un toque adicional de premodernidad, se están haciendo populares en los círculos de cultura alternativa. Cuando se observan las transformaciones de la conciencia en los partidos políticos en Alemania, se hace visible un nuevo cambio ideológico (Tendenzwende), a saber, la alianza de postmodernidad y premodernidad. Me parece que no hay ningún partido en particular que monopolice el abuso de los intelectuales y la postura del neoconservadurismo. Por eso tengo buenas razones para estar agradecido por el espíritu liberal en el que la ciudad de Frankfurt me ofrece un premio con el nombre de Theodor Adorno. Adorno, un hijo de esta ciudad de la mayor significación, que como filósofo y escritor ha conformado la imagen del intelectual en nuestro país de manera incomparable. Más aún, Adorno se ha convertido en la propia imagen de emulación para el intelectual.

Jean-François Lyotard

Qué es lo postmoderno. Reglas y paradojas¹⁰⁸

(SELECCIÓN)

“Posmoderno” probablemente no es un buen término, pues implica la idea de “periodización” histórica y “periodizar” es una idea todavía “clásica” o “moderna”. “Posmoderno” indica simplemente un estado de ánimo o mejor, de pensamiento. Podría decirse que se trata de un cambio en relación con el problema del sentido. Simplificando mucho, lo moderno es la consciencia de la falta de valor de muchas actividades. Lo que tiene de nuevo es el no saber responder al problema del sentido. El romanticismo, en lo que tiene de ausencia de sentido y de consciencia de dicha ausencia, es moderno; también el dandismo, o lo que Nietzsche llama “nihilismo activo”, que no es sólo la consciencia de la pérdida de sentido, sino además la activación de esta pérdida.

La modernidad ha pretendido dar una respuesta filosófica y política al romanticismo y al dandismo. Ha intentado producir lo que podríamos llamar “gran relato”, ya sea el de la emancipación, a partir de la Revolución francesa, o el discurso del pensamiento alemán sobre la realización de la razón. También el relato de la riqueza, el de la economía política del capitalismo.

De algún modo todos estos discursos han sido intensificados y reorganizados por el marxismo, que ha ocupado la escena filosófica y política de Europa y del mundo durante todo un siglo. Mi hipótesis es que, para una gran parte de las sociedades contemporáneas, estos discursos ya no son creíbles ni bastan para asegurar como pretendían un compromiso político, social y cultural.

No confiamos ya en ellos.

Hemos de afrontar el problema del sentido sin la posibilidad de resolverlo por la esperanza en la emancipación de la humanidad, como la escuela de las Luces o el Idealismo alemán, ni por la práctica del proletariado para conseguir una sociedad transparente. Incluso el capitalismo, el discurso liberal o neoliberal, me parece difícilmente creíble ahora mismo. Por supuesto que el capitalismo no está acabado, pero ya no sabe cómo legitimarse. Ya no hay quien se crea aquella justificación de que “Todos se enriquecerán”.

¹⁰⁸Tomado en <http://www.edu.ar>.

Lo que el capitalismo hace hoy es explotar una fuerza que hasta ahora había desperdiciado, la del lenguaje, gracias al desarrollo de los media y de las técnicas de información, y con la perspectiva de la informatización de la sociedad en su conjunto, es decir, de todos los cambios de frases de importancia para la sociedad. Y está claro que gracias a esta perspectiva el capitalismo saldrá de la crisis.

Sin ser experto en los media, creo que la frases traducibles al lenguaje de la informática serán tomadas en consideración. Cuando intentamos hablar de otro modo a través de los media se nos reprocha nuestra oscuridad y complejidad (el director de un importante diario francés respondió a un editor de vanguardia que se quejaba de no tener crítica de sus libros en ese diario: "Envíeme libros comunicables"). Nos encontramos ya en una situación en la que la frase debe satisfacer las exigencias de la lógica informática.

Dicha lógica es relativamente sencilla: Se trata de transcribir una frase, incluso compleja, bajo una forma que nos permita enumerar sus unidades de información, es decir, según la lógica binaria del álgebra de Boole: sí/no, de manera que el lenguaje se convierte en mercancía. Condición: que su sentido sea contabilizable. Para que las frases circulen en el mercado del lenguaje (como es ante todo el de los media) tienen que ser competitivas. Las frases de las que no podamos decir "aquí está la información transmitida" no serán contabilizadas ni por tanto transmitidas.

Una frase científica, artística o filosófica no es susceptible de este tipo de transmisión informática simple. Se ha intentado mucho transcribir datos, filosóficos sobre todo, al lenguaje-máquina, pero no se ha logrado. Lo que significa que tales lenguajes, desde el punto de vista de la performatividad, son considerados inconsistentes. Lyotard.

El verdadero problema consiste entonces en establecer si el lenguaje es efectivamente un medio, y un medio para comunicar. La hipótesis subyacente al trabajo del artista, del filósofo o del sabio es que no lo es: su hipótesis común es que el lenguaje es autónomo y que el servicio que ellos le prestan consiste en descodificarle sus secretos.

Por ejemplo, Freud en su *Traumdeutung* sugiere que hay una especie de lenguaje del inconsciente e intenta definir los operadores de ese lenguaje: el desplazamiento y la condensación. Operadores cuyo resultado son frases ininteligibles, no comunicables en un lenguaje claro. Otros lingüistas por el contrario, en parte Lacan, consideran que el inconsciente habla según un lenguaje cuyos operadores son los mismos que los del lenguaje.

Creo que es un error y que el lenguaje del inconsciente existe en la medida en que utiliza operadores que no son los del lenguaje ordinario, sobre los que Freud había empezado a trabajar. Estamos ante una viejísima discusión del pensamiento occidental. Con Aristóteles y los sofistas el problema consistía en determinar si el lenguaje es capaz de producir paradojas, por medio de determinados operadores que llamaron paralogismos.

El problema no ha cambiado pues la actividad de las ciencias y de las artes. Sigue consistiendo en producir paradojas. La ciencia utiliza lenguajes escritos, en cambio en el arte las frases son cromáticas, de formas, sonidos, volúmenes, que podemos seguir considerando como frases en cuanto articulaciones de elementos diferenciados. De ahí que la actividad del artista o del sabio consista precisamente en encontrar operadores capaces de

producir frases inéditas, y por definición —y al menos en un primer momento— no comunicables.

Serán comunicables cuando los operadores que permiten producirlas sean conocidos por el destinatario y éste pueda así volver a transcribirlas. En Duchamp, por ejemplo, está claro que no es otro el problema: tomar elementos plásticos, pero a veces también lingüísticos; transformarlos por medio de operadores muy precisos y dar el resultado de la operación, sin revelar la naturaleza del operador. El receptor queda sorprendido, descontento: Ríe o protesta porque el mensaje es incomprensible. La tarea de los físicos de finales del último siglo no era diferente: se suponía que la masa era una cosa y la velocidad otra, hasta que se vio que la masa está en función de la velocidad.

Los operadores son las reglas a las que obedece la obra científica y artística. Nacen así obras necesariamente desconocidas, cuya función consiste exclusivamente en experimentar las reglas. Las reglas se convierten así en el principal problema. Que es el mismo problema de los políticos, y todos lo somos, sin saber exactamente lo que eso significa. Todos pensamos que el intercambio de frases en la vida cotidiana tiene que ajustarse a unas reglas, que las frases cuentan con operadores, que estos operadores están establecidos, y que en su ausencia, y en la de las reglas de comunicación, aparece la anarquía. La tradición democrática consiste en sostener que los destinatarios de las frases pueden ponerse de acuerdo sobre un determinado número de ellas, a intercambiar por la sociedad. Veamos por ejemplo la frase: “Por una determinada cantidad de trabajo, es justo que. Haya otra cierta cantidad de salario”. Este modelo, que es sin más el del contrato social en su forma actual, ya no es creíble por una razón que revela una dificultad importante, no coyuntural: el lenguaje comporta juegos de frases que obedecen a reglas diferentes unas de otras. Si digo, por ejemplo, “La pared es blanca”, una frase descriptiva, quien me escuche responderá sí o no. La frase sitúa así al destinatario en una posición en la que tiene que mostrar su acuerdo o desacuerdo.

Pero si digo “no trabajes cincuenta horas a la semana”, se trata de una frase que no obedece a ninguna regla de verdad. El receptor no tiene que responder sí o no como si se tratase de una descripción. Su problema no es el de distinguir entre verdadero o falso sino el de obedecer o no. Si obedece es que juzga mi orden justa (en lugar de verdadera) y me cree con derecho a darle esa orden. La justicia y la autoridad no entran en juego cuando se trata de la verdad.

Otro ejemplo, más dramático. En Francia mi generación ha vivido el problema de la guerra de Argelia. Un sencillo análisis de la situación bastaba para comprender que el desarrollo de la lucha argelina y la independencia conducirían al establecimiento de un régimen burocrático-militar no precisamente democrático. Era una descripción, podía dar lugar a acuerdo o a desacuerdo. La conclusión que podía extraerse era la de no facilitar en absoluto la independencia de Argelia. Pero eso hubiese sido un error, una ilusión: no es posible deducir una prescripción (incluso negativa) de una descripción. De hecho, también se podía decir y se ha dicho: “Es cierto que este movimiento producirá un aparato burocrático-militar, pero lo justo es apoyarlo, si no al aparato militar, al menos al movimiento”. En otras palabras, se trataba de la experiencia concreta de la política, que es lo que nosotros hacemos cada día. Hay dos grupos de frases, unas que obedecen a las

reglas de verdad y falsedad y otras cuyas reglas son las de lo justo e injusto. Y ambos grupos son independientes, no es posible traducir de uno a otro.

La tradición occidental afirma que lo que es justo deriva de lo que es verdadero, pero ahora sabemos que no es así. Incluso en el lenguaje ordinario hay grupos de frases que obedecen a operadores y a reglas intraducibles entre sí. Una frase que prescribe algo no es directamente traducible a otra frase que describa algo. Hay por consiguiente una cierta opacidad en el interior del lenguaje.

El lenguaje no comunica consigo mismo. Es capaz de frases que no son traducibles por otras. Precisamente eso es lo que dificulta el contrato ya que presuponemos que es posible llegar a una total transparencia en todo cuanto decimos. Así pues, ante el intento de reducir el lenguaje a la unidad comercial de información, que debería poder traducir todas las frases, creo que —en ausencia de tablas de legitimación— sólo queda una posibilidad: luchar en favor de esta labor de incomunicabilidad, de articulación de la posibilidad de nuevas frases.

Es la lucha del artista. Del arte importan las obras en las que las reglas que las constituyen como tales obras artísticas son cuestionadas dentro de la propia obra. Para eso no se necesita ninguna teoría, más bien la de no tener ninguna.

En Francia y Estados Unidos —en Italia no sé— se ha desarrollado recientemente un movimiento reaccionario partidario del regreso a formas fácilmente reconocibles, fácilmente comunicables, que responden a las exigencias del mercado, del mercado financiero y también el de los media, o sea a las exigencias del mercado de la comunicación. Esto se debe a que el artista encuentra hoy dificultades en protegerse tras teorías (marxistas semióticas de origen freudiano) que en los años sesenta y setenta tenían la misión de justificar las paradojas de las obras. Estas teorías que proceden de las ciencias humanas pierden credibilidad. Creo que es justo. Supone que los artistas ya no quieren ni pueden estar protegidos por ningún argumento teórico; la relación entre crítico y artista se ha invertido. Ante la obra sin argumento el crítico no entiende y dice: “Prefiero algo comunicable”. Abundan hoy los artistas que ceden a tan terrible exigencia, antes de verse incluidos entre los desprotegidos de argumento teórico. En mi opinión se trataba simplemente de un argumento ideológico, una imitación de las ciencias humanas, un tipo de discurso relacionado esencialmente con el sistema social, y que le resulta indispensable.

La regla del discurso del filósofo ha sido siempre la de encontrar la regla de su propio discurso. Habla para encontrar la regla de lo que quiere decir y de ella habla antes de conocerla. Algo comparable a las vanguardias artísticas y, en parte, a la ciencia. A partir de un momento (pienso en Cezanne, hoy más) los artistas buscan las reglas por las que su obra debe ser considerada, por ejemplo, pictórica.

Cuanto más avanzamos, mejor comprendemos que en la tradición de lo que denominamos “pintura” hay una cantidad extraordinaria de sujeciones. En su obra y gracias a ella el artista es. aquel que descubre: un aspecto de estas reglas que no había sido cuestionado: En ese sentido, trabaja, y ha trabajado desde entonces, como un filósofo...

APÉNDICE SUELTO

Por todas partes se dice que el gran problema de la sociedad actual es el del Estado. Es un error y grave. El problema que supera a todos los demás, incluido el del Estado contemporáneo, es el del capital.

El capitalismo es uno de los nombres de la modernidad. Ha sido la suma al infinito de una instancia —diseñada por Descartes (y puede que por Agustín, el primer moderno), la voluntad—. El romanticismo literario ha creído luchar contra esta interpretación realista, burguesa, tendera, del querer como enriquecimiento infinito. Pero el capitalismo ha sabido subordinarse al deseo ilimitado de saber que anima a las ciencias y someter su propia realización a los criterios tecnicistas, al fin y al cabo los suyos: la regla de performatividad que exige la optimización sin fin de la relación gasto/ganancia (input/output). Y el romanticismo ha sido relegado, siempre vivo, a la cultura de la nostalgia (Baudelaire: “Le monde va finir”, y los comentarios de Benjamín) mientras el capitalismo se convertía, se ha convertido ya, en una figura que no es “económica” ni “sociológica” sino metafísica. En ella se considera al infinito como lo que aún no está determinado, aquello de lo que la voluntad debe indefinidamente adueñarse. Sus nombres son cosmos, energía, investigación y desarrollo. Hay que conquistarlo, convertirlo en el medio para conseguir un fin. Esta meta es la gloria de la voluntad. Gloria infinita. Visto así, el romanticismo real es el capital. Lo que llama la atención al venir de Estados Unidos a Europa es el desfallecimiento de la voluntad, así entendida.

Los países “socialistas” sufren la misma anemia. El querer como fuerza infinita y como infinito de la “realización” no puede dejarse frenar por un Estado que lo emplea en mantenerse a sí mismo como si fuese un fin. El progreso de la voluntad sólo necesita de un mínimo de institución. Es el Estado quien ama el orden, no es el capitalismo. El capitalismo no tiene por meta logros técnicos, sociales o políticos a realizar dentro de unas reglas, su estética no es la de lo bello sino lo sublime, su poética el genio; para él la creación en lugar de someterse a reglas, las inventa.

Lo que Benjamin llama “pérdida de aura”, estética de “*shock*”, destrucción del gusto y de la experiencia, es el efecto de este querer, poco cuidadoso con las reglas. Las tradiciones, los objetos y lugares cargados de pasado individual y colectivo, las legitimidades recibidas, las imágenes del mundo y del hombre venidas del clasicismo, incluso las conservadas, son los medios para llegar a su meta, que es la gloria de la voluntad.

Marx lo ha visto claramente en su Manifiesto, al mostrar el punto en el que el capitalismo se resquebraja. Lo imagina como un sistema termodinámico. Y señala cómo, primero, no controla sus recursos calientes, la fuerza del trabajo; segundo, no controla la relación entre estos recursos y los fríos (la alimentación en valor de la producción); y tercero, termina agotando sus recursos calientes.

Pero el capitalismo es más bien una figura. Como sistema, la fuente de calor no es la fuerza de trabajo sino la energía en general, física (el sistema no está aislado). Como figura, su fuerza proviene de la Idea de infinito. En la experiencia del hombre puede disfrazarse de deseo de dinero, deseo de poder, deseo de novedad. Muy inquietante todo. Son deseos que antropológicamente traducen algo que ontológicamente es la insistencia del infinito en la voluntad.

A este respecto las clases sociales no son categorías ontológicas pertinentes. No hay clase que encarne y monopolice el infinito de la voluntad. Si yo digo “el capitalismo”, eso no quiere decir los propietarios ni los gerentes del capital. Hay miles de ejemplos que muestran su resistencia al querer, tecnológico incluso. Otro tanto del lado de los trabajadores. Es una ilusión transcendental, la de confundir lo que pertenece a las ideas de la razón (ontología) con lo que se sitúa del lado de los conceptos del entendimiento (sociología).

Esta ilusión ha producido Estados que son burocráticos, y que no lo son también. Cuando hoy los filósofos alemanes o americanos hablan de neoirracionalismo en el pensamiento francés, cuando Habermas da lecciones de progresismo a Derrida y a Foucault en nombre del proyecto de modernidad, se equivocan gravemente sobre aquello que, se cuestiona en la modernidad. No eran ni son (pues no se ha terminado) simplemente las Luces, sino la insinuación del querer en la razón. Kant habla de una inclinación de la razón a ir más allá de la experiencia, entiende antropológicamente a la filosofía como un Drang, como una tendencia a la agitación, a crear discrepancias (*Streiten*).

Es el problema de la estética de un Diderot dividido entre el neoclasicismo de su teoría de las “relaciones” y el posmodernismo de su escritura en Jaques, Salons y en Le neveu de Rameau. Los Schlegel en cambio no se equivocaron nunca. Sabían que el problema no era precisamente el del “consensus” (del Diskurs de Habermas) sino el de la fuerza inesperada de la Idea, el del acontecimiento de la presentación de una frase desconocida, inaceptable, después aceptada ya que experimentada. Las Luces mantuvieron complicaciones con el prerromanticismo.

En lo que llaman (Touraine, Bell) posindustrial, lo decisivo es que el infinito de la voluntad alcanza al lenguaje mismo. Desde hace unos veinte años el gran negocio, expresado por los términos más planos de la economía política y de la periodización histórica, es el de la transformación del lenguaje en mercancía rentable: las frases consideradas como mensajes que codificar, descodificar, transmitir y ordenar (en paquetes), reproducir, conservar, tener a mano (memorias), combinar y concluir (cálculos), oponer (juegos, cibernética).

Además del establecimiento de la unidad de medida, que es asimismo una unidad monetaria: la información. Los efectos de la penetración del capitalismo en el lenguaje no han hecho más que comenzar. Bajo apariencia de ampliación de mercados y de nueva estrategia industrial, el siglo que viene será el de la penetración del deseo de infinito, según el criterio de la mejor performatividad, en los asuntos del lenguaje.

El lenguaje es por entero vínculo social (la moneda no es más que uno de sus aspectos, el contable, en cualquier caso juego sobre las diferencias, de lugares y tiempos). Son pues las obras vivas de lo social las que van a verse desestabilizadas por esa penetración, por este acoso. Espantarse ante la alienación es otro error. La alienación es un concepto procedente de la teología cristiana y de la filosofía de la naturaleza. Pero Dios y la naturaleza sucumbirán como figuras del infinito. No estamos alienados por el teléfono ni por la televisión, en tanto que medios (media). Tampoco lo estaremos por las máquinas de lenguaje. El único peligro es que la voluntad desaparceza de los Estados que sólo cuentan con la inquietud de sobrevivir, con la preocupación de hacer creer. El hecho de que el hombre de lugar a un con-

junto complejo y aleatorio de operadores (Stourdzé) no es alienación. Los mensajes no son más que estados de información, resultados de metástasis, sujetos a catástrofes.

Con la idea de posmodernidad me sitúo en este contexto. Nuestro papel de pensadores consiste en investigar lo que de ella hay en el lenguaje, en criticar la idea chata de información, en revelar una opacidad irremediable en el seno del lenguaje mismo. El lenguaje no es ningún “instrumento de comunicación”, es un muy complejo archipiélago compuesto de dominio de frases de regímenes tan diferentes que no es posible traducir una frase de un régimen (descriptivo, por ejemplo) a otro (valorativo, prescriptivo). En palabras de Thom: “Un orden no contiene ninguna información”.

Hace un siglo que la investigación de las vanguardias científicas, literarias, artísticas se dirige a explorar la inconmensurabilidad de los regímenes de frases. Desde este punto de vista el criterio de performatividad supone una seria invalidación de las posibilidades del lenguaje. Freud, Duchamp, Bohr, Gertrude Stein, Rabelais, Sterne son posmodernos desde el momento que centran su interés, en las paradojas, en que continuamente confirman la inconmensurabilidad de la que hablamos. Se sitúan así lo más cerca posible de las posibilidades y de la práctica del lenguaje ordinario.

Si la supuesta filosofía francesa de los últimos años ha sido de algún modo posmoderna es por haber centrado su interés con las inconmensurabilidades, al reflexionar sobre la desconstrucción de la escritura (Derrida), el desorden del discurso (Foucault), la paradoja epistemológica (Serres), la alteridad (Levinas), el efecto de sentido por coincidencia nomádica (Deleuze) Al leer ahora Teoría estética, Dialéctica negativa y Mínima moralía, con tales términos encabezando ya los títulos, el pensamiento de Adorno anticipa la posmodernidad aunque muy a menudo resulte reticente o desairado.

A este desaire lo empuja la cuestión política. Pues si lo que yo describo aquí depreisa y corriendo como posmoderno es exacto, ¿qué va hacer entonces de la justicia? ¿Estoy del lado de la política del neoliberalismo? Nada de eso. El neoliberalismo es otro señuelo. Lo real es la concentración de imperios industriales, sociales y financieros, servidos por los Estados y las clases políticas. Pero comienza a parecer que estos monstruos monopolíticos no son siempre válidos, pudiendo tratarse de bloqueos de la voluntad, lo que llamamos barbarie. Eso por un lado. De otro, que lo que debe suprimirse es el trabajo, entendido a la manera del siglo XIX, y por otro medio que no sea el paro. Ya Stendhal advirtió a comienzos del siglo pasado que la fuerza física había dejado de ser el ideal del hombre, ocupados su lugar por la flexibilidad, la velocidad, o la capacidad metamórfica (al baile por la noche y al alba a la guerra). La esbeltez, un término zen e italiano. Es por excelencia una característica del lenguaje, que necesita muy poca energía para crear algo nuevo (Einstein en Zurich). Las máquinas de lenguaje no son caras. Lo que desespera a los economistas porque entonces no serán capaces de absorber, como ellos dicen la enorme capitalización que sufrimos a estas alturas finales del crecimiento. Es probable. Hay que hacer coincidir el infinito de la voluntad con la esbeltez: “trabajar” mucho menos, aprender, saber, inventar, circular mucho más. En política, la justicia consiste en insistir en esta dirección. (Habrà que llegar un día a un acuerdo internacional para reducir las horas de trabajo sin disminución del poder adquisitivo.)

E. M. Cioran

Breviario de podredumbre¹⁰⁹

(SELECCIÓN)

Adiós a la filosofía

Me aparté de la filosofía en el momento en que se hizo imposible descubrir en Kant ninguna debilidad humana, ningún acento de verdadera tristeza; ni en Kant ni en ninguno de los demás filósofos. Frente a la música, la mística y la poesía, la actividad filosófica proviene de una savia disminuida y de una profundidad sospechosa, que no guardan prestigios más que para los tímidos y los tibios. Por otra parte, la filosofía —inquietud impersonal, refugio junto a ideas anémicas— es el recurso de los que esquivan la exuberancia corruptora de la vida. Poco más o menos todos los filósofos han acabado bien: es el argumento supremo contra la filosofía. El fin del mismo Sócrates no tiene nada de trágico: es un malentendido, el fin de un pedagogo, y si Nietzsche se hundió fue como poeta y visionario; expió sus éxtasis y no sus razonamientos.

No se puede eludir la existencia con explicaciones, no se puede sino soportarla, amarla u odiarla, adorarla o temerla, en esa alternancia de felicidad y horror que expresa el ritmo mismo del ser, sus oscilaciones, sus disonancias, sus vehemencias amargas o alegres.

¿Quién no está expuesto, por sorpresa o por necesidad, a un desconcierto irrefutable, quién no levanta entonces las manos en oración para dejarlas caer a continuación más vacías aún que las respuestas de la filosofía? Se diría que su misión es protegernos en tanto que la inadvertencia de la suerte nos deja caminar más acá del desquiciamiento y abandonarnos en cuanto somos obligados a zambullirnos en él. Y ¿cómo podría ser de otra manera, cuando se ve qué pocos de los sufrimientos de la humanidad han pasado a su filosofía? El ejercicio filosófico no es fecundo, sólo honorable. Se es siempre impunemente filósofo: un oficio sin destino que llena de pensamientos voluminosos las horas neutras y vacantes, las horas refractarias al Antiguo Testamento, a Bach y a Shakespeare. Y ¿acaso esos pensamientos se han materializado en una sola página equivalente a una exclamación de Job, a un terror de Macbeth o a una cantata? El universo no se discute; se

¹⁰⁹Tomado de Editorial Taurus, 1988.

expresa. Y la filosofía no lo expresa. Los verdaderos problemas no comienzan sino después de haberla recorrido o agotado, después del último capítulo de un inmenso tomo que pone el punto final en signo de abdicación ante lo desconocido, donde se enraizan todos nuestros instantes, y con el que nos es preciso luchar porque es naturalmente más inmediato, más importante que el pan cotidiano. Aquí el filósofo nos abandona: enemigo del desastre, es tan sensato como la razón y tan prudente como ella. Y quedamos en compañía de un anciano apestado, de un poeta instruido en todos los delirios y de un músico cuya sublimidad trasciende la esfera del corazón. No comenzamos a vivir realmente más que al final de la filosofía, sobre sus ruinas, cuando hemos comprendido su terrible nulidad, y que era inútil recurrir a ella, que no iba a sernos de ninguna ayuda.

Los grandes sistemas no son en el fondo más que brillantes tautologías. ¿Qué ventaja hay en saber que la naturaleza del ser consiste en la “voluntad de vivir”, en la “idea”, o en la fantasía de Dios o de la Química? Simple proliferación de palabras, sutiles desplazamientos de sentidos. Lo que es repele el abrazo verbal y la experiencia íntima no nos revela nada fuera del instante privilegiado e inexpresable. Por otro lado, el ser mismo no es más que una pretensión de la Nada.

Sólo se define por desesperación. Hace falta una fórmula; incluso hacen falta muchas, no fuera más que por dar justificación al espíritu y una fachada a la nada.

Ni el concepto ni el éxtasis son operativos. Cuando la música nos sumerge hasta las “intimidades” del ser, volvemos a salir rápidamente a la superficie: los efectos de la ilusión se disipan y el saber se declara nulo.

Las cosas que tocamos y las que concebimos son tan improbables como nuestros sentidos y nuestra razón; sólo estamos seguros en nuestro universo verbal, manejable a placer, e ineficaz. El ser es mudo y el espíritu charlatán. Eso se llama conocer.

La originalidad de los filósofos se reduce a inventar términos. Como no hay más que tres o cuatro actitudes ante el mundo —y poco más o menos otras tantas maneras de morir— los matices que las diversifican y las multiplican sólo dependen de la elección de vocablos, desprovistos de todo alcance metafísico.

Estamos abismados en un universo pleonástico, en el que las interrogaciones y las réplicas se equivalen.

El “perro celestial”

No puede saberse lo que un hombre debe perder por tener el valor de pisotear todas las convenciones, no puede saberse lo que Diógenes ha perdido por llegar a ser el hombre que se lo permite todo, que ha traducido en actos sus pensamientos más íntimos con una insolencia sobrenatural como lo haría un dios del conocimiento, a la vez libidinoso y puro. Nadie fue más franco; caso límite de sinceridad y lucidez al mismo tiempo que ejemplo de lo que podríamos llegar a ser si la educación y la hipocresía no refrenasen nuestros deseos y nuestros gestos.

“Un día un hombre le hizo entrar en una casa ricamente amueblada y le dijo: ‘Sobre todo no escupas en el suelo’. Diógenes, que tenía ganas de escupir, le lanzó el lapo a la cara, gritándole que era el único sitio sucio que había encontrado para poder hacerlo”. (Diógenes Laercio.)

¿Quién, después de haber sido recibido por un rico, no ha lamentado no disponer de océanos de saliva para verterlos sobre todos los propietarios de la tierra? Y, ¿quién no ha vuelto a tragarse su pequeño escupitinajo por miedo a lanzarlo a la cara de un ladrón respetado y barrigón?

Somos todos ridículamente prudentes y tímidos: el cinismo no se aprende en la escuela. El orgullo, tampoco.

“Menipo, en su libro titulado *La virtud de Diógenes*, cuenta que fue hecho prisionero y vendido y que le preguntaron qué sabía hacer. Respondió: ‘Mandar’, y gritó al heraldo: ‘Pregunta quién quiere comprar un amo’”. El hombre que se enfrentaba con Alejandro y con Platón, que se masturbaba en la plaza pública (“Pluguiere al cielo que bastase también frotarse el vientre para no tener ya hambre”), el hombre del célebre tonel y de la famosa linterna, y que en su juventud fue falsificador de moneda (¿hay dignidad más hermosa para un cínico?), ¿qué experiencia debió tener de sus semejantes? Ciertamente la de todos nosotros, pero con la diferencia de que el hombre fue el único tema de su reflexión y de su desprecio. Sin sufrir las falsificaciones de ninguna moral ni de ninguna metafísica, se dedicó a desnudarle para mostrárnosle más despojado y más abominable que lo hicieron las comedias y los apocalipsis.

“Sócrates enloquecido”, le llamaba Platón. “Sócrates sincero”, así debía haberle llamado. Sócrates renunciando al Bien, a las fórmulas y a la Ciudad, convertido al fin en psicólogo únicamente. Pero Sócrates —incluso sublime— es aún convencional; permanece siendo maestro, modelo edificante. Sólo Diógenes no propone nada; el fondo de su actitud y la esencia del cinismo, está determinado por un horror testicular del ridículo de ser hombre.

El pensador que reflexiona sin ilusión sobre la realidad humana, si quiere permanecer en el interior del mundo y elimina la mística como escapatoria, desemboca en una visión en la que se mezclan la sabiduría, la amargura y la farsa; y, si escoge la plaza pública como espacio de su soledad, despliega su facundia burlándose de sus “semejantes” o paseando su asco, asco que hoy, con el cristianismo y la policía, no podríamos ya permitirnos. Dos mil años de sermones y de códigos han edulcorado nuestra hiel; por otra parte, en un mundo con prisas, ¿quién se detendría para responder a nuestras insolencias o para deleitarse con nuestros ladridos?

Que el mayor conocedor de los humanos haya sido motejado de perro prueba que en ninguna época el hombre ha tenido el valor de aceptar su verdadera imagen y que siempre ha reprobado las verdades sin miramientos. Diógenes ha suprimido en él la fachenda. ¡Qué monstruo a los ojos de los otros! Para tener un lugar honorable en la filosofía, hay que ser comediante, respetar el juego de las ideas y excitarse con falsos problemas. En ningún caso el hombre tal cual es debe ser vuestra tarea. Siempre según Diógenes Laercio:

“En los juegos olímpicos, habiendo proclamado el heraldo: ‘Dioxipo ha vencido a los hombres’, Diógenes respondió: ‘Sólo ha vencido a esclavos, los hombres son asunto mío’”.

Y, en efecto, los venció como ningún otro, con armas más terribles que las de los conquistadores; él, que no poseía más que una alforja, el menos propietario de los mendigos, verdadero santo de la risotada.

Tenemos que agradecer el azar que le hizo nacer antes de la llegada de la Cruz. ¿Quién sabe si, injertada en su desapego, una malsana tentación de

aventura extrahumana le hubiera inducido a llegar a ser un asceta cualquiera, canonizado más tarde y perdido en la masa de los bienaventurados y del calendario? Entonces es cuando se hubiera vuelto loco, él, el ser más profundamente normal, porque estaba alejado de toda enseñanza y toda doctrina. Fue el único que nos reveló el rostro repugnante del hombre. Los méritos del cinismo fueron empañados y pisoteados por una religión enemiga de la evidencia. Pero ha llegado el momento de oponer a las verdades del Hijo de Dios las de este “perro celestial” como le llamó un poeta de su tiempo.

Obsesión de lo esencial

Cuando toda interrogación parece accidental y periférica, cuando el espíritu busca problemas más y más vastos, sucede que en su avance no tropieza ya con ningún objeto, sino con el obstáculo difuso del vacío. Desde ese punto, el impulso filosófico, exclusivamente vuelto hacia lo inaccesible, se expone a la quiebra. Cuando examina las cosas y los pretextos temporales, se impone preocupaciones saludables; pero si inquiere por un principio más y más general, se pierde y se anula en la vaguedad de lo Esencial.

Sólo prosperan en filosofía los que se detienen a propósito; los que aceptan la limitación y el confort de un estadio razonable de inquietud. Todo problema, si se toca el fondo, lleva a la bancarrota y deja el intelecto al descubierto: no hay ya ni preguntas ni respuestas en un espacio sin horizontes. Las interrogaciones se vuelven contra el espíritu que las concibió: se convierte en víctima suya. Todo le es hostil: su propia soledad, su propia audacia, el absoluto opaco, los dioses inverificables y la nada manifiesta: ¡Malhaya quien, llegado a un cierto momento de lo esencial, no hace alto! La historia muestra que los pensadores que subieron hasta el final por la escala de las preguntas, que pusieron el pie en el último escalón, el del absurdo, no han legado a la posteridad más que un ejemplo de esterilidad, mientras que sus colegas, que se pararon a medio camino, han fecundado el curso del espíritu; han servido a sus semejantes, les han transmitido algún ídolo bien trabajado, algunas supersticiones cortesés, algunos errores disfrazados de principios y un sistema de esperanzas. Si hubieran abrazado los peligros de un progreso excesivo, ese desdén de los errores caritativos les hubiera vuelto nocivos para los otros y para sí mismos; hubieran escrito su nombre en los confines del universo y del pensamiento, investigadores malsanos y réprobos áridos, gustadores de vértigos infructuosos, buscadores de sueños que no es lícito soñar...

Las ideas refractarias a lo Esencial son las únicas que tienen mordiente sobre los hombres. ¿Qué podrían hacer en una región del pensamiento donde periclita incluso quien aspira a instalarse en ella por inclinación natural o sed mórbida? No se puede respirar en un dominio ajeno a las dudas habituales. Y si ciertos espíritus se sitúan fuera de los interrogantes convenidos, es que un instinto enraizado en las profundidades de la materia o un vicio producido por una enfermedad cósmica, ha tomado posesión de ellos y les ha llevado a un orden de reflexiones tan exigente y tan vasto, que la misma muerte les parece sin importancia, los elementos del destino, soserías y el aparato de la metafísica, utilitario y sospechoso. Esta obsesión de una frontera última, este progreso en el vacío conllevan la forma más peligrosa de esterilidad al lado de la cual la nada parece una promesa de fecundidad. El que es difícil en lo que hace —en su tarea o en su aventura— no tiene más que trasplantar su exigencia de lo acabado al plano universal para no poder acabar su obra ni su vida.

La angustia metafísica se origina en la condición de un artesano supremamente escrupuloso, cuyo objeto no fuera otro que el ser. A fuerza de análisis llega a la imposibilidad de componer, de rematar una miniatura del universo. El artista que abandona su poema, exasperado por la indigencia de las palabras, prefigura el malestar del espíritu descontento en el conjunto de lo existente. La incapacidad de alinear los elementos tan desnudos de sentido y de sabor como las palabras que los expresan lleva a la revelación del vacío. Por eso el versificador se retira al silencio o a los artificios impenetrables. Ante el universo, el espíritu demasiado exigente sufre una derrota semejante a la de Mallarmé frente al arte. Se trata del pánico ante un objeto que ya no es objeto, que ya no es posible manejar, pues —idealmente— se han rebasado sus límites. Los que no permanecen en el interior de la realidad que cultivan, los que trascienden el oficio de existir deben o pactar con lo inesencial, dar marcha atrás e integrarse en la eterna farsa, o aceptar todas las consecuencias de una condición separada y que es sobreabundancia o tragedia, según que se la mire o que se la padezca.

El decorado del saber

Nuestras verdades no valen más que las de nuestros antepasados. Tras haber sustituido sus mitos y sus símbolos por conceptos, nos creemos más “avanzados”, pero esos mitos y esos símbolos no expresan menos que nuestros conceptos. El Arbol de la Vida, la Serpiente, Eva y el Paraíso, significan tanto como: Vida, Conocimiento, Tentación, Incosciente. Las configuraciones concretas del mal y del bien en la mitología van tan lejos como el Mal y el Bien de la ética. El Saber —en lo que tiene de profundo— no cambia nunca: sólo su decorado varía. Prosigue el amor sin Venus, la guerra sin Marte, y, si los dioses no intervienen ya en los acontecimientos, no por ello tales acontecimientos son más explicables ni menos desconcertantes: solamente, una retahíla de fórmulas reemplaza la pompa de las antiguas leyendas, sin que por ello las constantes de la vida humana se encuentren modificadas, pues la ciencia no las capta más íntimamente que los relatos poéticos.

La suficiencia moderna no tiene límites: nos creemos más ilustrados y más profundos que todos los siglos pasados, olvidando que la enseñanza de un Buda puso a millares de seres ante el problema de la nada, problema que imaginamos haber descubierto porque hemos cambiado sus términos e introducido un poquito de erudición. Pero, ¿qué pensador occidental podría ser comparado con un monje budista? Nos perdemos en textos y en terminologías: la meditación es un dato desconocido para la filosofía moderna. Si queremos conservar cierta decencia intelectual, el entusiasmo por la civilización debe ser barrido, lo mismo que la superstición de la Historia. Por lo que respecta a los grandes problemas, no tenemos ninguna ventaja sobre nuestros antepasados o sobre nuestros predecesores más recientes: siempre se ha sabido todo, al menos en lo que concierne a lo Esencial; la filosofía moderna no añade nada a la filosofía china, hindú o griega. Por otra parte, no podría haber un problema nuevo, pese a que nuestra ingenuidad o nuestra infatuación querrían persuadirnos de lo contrario. En lo tocante a juego de las ideas, ¿quién igualó jamás a un sofista chino o griego, quién llevó más lejos que él la osadía en la abstracción? Todos los extremos del pensamiento fueron alcanzados desde siempre y en todas las civilizaciones. Seducidos por el demonio de lo Inédito, olvidamos demasiado pronto que somos los epígonos del primer pitecántropo que se puso a reflexionar.

Hegel es el gran responsable del optimismo moderno. ¿Cómo no vio que la conciencia cambia solamente de forma y de modalidades, pero que no progresa en nada? El devenir excluye una realización absoluta, una meta: la aventura temporal se desarrolla sin un objetivo exterior a ella, y acabará cuando sus posibilidades de caminar se hayan agotado. El grado de conciencia varía con las épocas, sin que dicha conciencia aumente con su sucesión. No somos más conscientes que el mundo grecorromano, el Renacimiento o el siglo XVIII; cada época es perfecta en sí misma, y perecedera. Hay momentos privilegiados en que la conciencia se exaspera, pero jamás hubo eclipse de lucidez tal que el hombre fuera incapaz de abordar los problemas esenciales, pues la historia no es más que una perpetua crisis, una quiebra de la ingenuidad. Los estados negativos —que son precisamente los que exasperan la conciencia— se distribuyen diversamente, pero, sin embargo, están presentes en todos los períodos históricos; si son equilibrados y felices, conocen el *Hastío* —término natural de la felicidad— si descentrados y tumultuosos, sufren la desesperación, y las crisis religiosas que de ella se derivan. La idea de Paraíso terrenal fue compuesta con todos los elementos incompatibles con la Historia, con el espacio donde florecen los estados negativos.

Todas las vías, todos los procedimientos de conocer son válidos: razonamiento, intuición, repugnancia, entusiasmo, gemido. Una visión del mundo articulada en conceptos no es más legítima que otra surgida de las lágrimas: argumentos y suspiros son modalidades igualmente concluyentes e igualmente nulas. Construyo una forma de universo: creo en ella, y es el universo, el cual se desploma empero bajo el asalto de otra certeza o de otra duda. El último de los iletrados y Aristóteles son igualmente irrefutables y frágiles. Lo absoluto y la caducidad caracterizan la obra madurada durante años tanto como el poeta surgido a favor del instante. ¿Acaso hay más verdad en la Fenomenología del Espíritu que en el *Epipsychidion*? La inspiración fulgurante, lo mismo que la profundización laboriosa, no presentan resultados definitivos e irrisorios. Hoy, prefiero tal escritor a tal otro; mañana, le tocará la vez a una obra que antaño abominaba: Las creaciones del espíritu —y los principios que las presiden— se resignan al destino de nuestros humores, de nuestra edad, de nuestras fiebres y de nuestras decepciones. Ponemos en tela de juicio todo lo que antaño amamos, y tenemos siempre razón y siempre estamos equivocados; pues todo es válido y todo carece de importancia. Sonríe: nace un mundo; me entristezco: desaparece, y ya se perfila otro. No hay opinión, sistema o creencia que no sea justa y al mismo tiempo absurda, según nos adhiramos o nos separemos de ella.

No se encuentra más rigor en la filosofía que en la poesía, ni en el espíritu que en el corazón; el rigor no existe más que en la medida que uno se identifica con la cosa que se aborda o se sufre; desde el exterior, todo es arbitrario: razones y sentimientos. Lo que llaman verdad es un error insuficientemente vivido, aun no vaciado, pero que no podrá dejar de envejecer pronto, un error nuevo, y que espera comprometer su novedad. El saber florece y se seca a la par que nuestros sentimientos. Y si recorremos todas las verdades, es porque nos hemos agotado juntos, y ya no hay más savia en nosotros que en ellas. La Historia es inconcebible fuera de aquel a quien decepciona. De este modo, se precisa el deseo de dejarnos arrastrar por la melancolía y de morir de ella...

El verdadero saber se reduce a las viglias en las tinieblas: sólo el conjunto de nuestros insomnios nos distingue de los animales y de nuestros semejantes. ¿Qué idea rica o extraña fue nunca fruto de un durmiente? ¿Es bueno

vuestro sueño? ¿Son apacibles vuestros sueños?: engrosáis la turba anónima. El día es hostil a los pensamientos, el sol los oscurece; sólo florecen en plena noche... Conclusión del saber nocturno: quien llega a una conclusión tranquilizadora sobre lo que sea, da pruebas de imbecilidad o de falsa caridad. ¿Quién halló jamás una sola verdad alegre que fuera válida? ¿Quién salvó el honor del intelecto con propósitos diurnos? Afortunado quien puede decir: "Tengo el saber triste".

La historia es la ironía en marcha, la risotada del espíritu a través de los hombres y los acontecimientos. Hoy triunfa tal creencia; mañana, vencida, será maldita y reemplazada: los que la creyeron la seguirán en su derrota. Después, viene otra generación: la antigua creencia entra de nuevo en vigor; sus demolidos monumentos son reedificados de nuevo..., en espera de que perezcan otra vez. Ningún principio inmutable regula los favores y las severidades de la suerte: su sucesión participa en la inmensa farsa del Espíritu, que confunde, en su juego, los impostores y los fervientes, las astucias y los ardores. Contemplad las polémicas de cada siglo: no parecen motivadas ni necesarias. Sin embargo, fueron la vida de ese siglo. Calvinismo, quietismo, Port Royal, la Enciclopedia, Revolución, positivismo, etc. [...] ¡qué sarta de absurdos... que debieron ser, qué derroche inútil, y sin embargo fatal! Desde los concilios ecuménicos hasta las controversias políticas contemporáneas, las ortodoxias y las herejías han asaltado la curiosidad del hombre con su irresistible sin sentido. Bajo disfraces diversos, siempre habrá anti y pro, sea a propósito del Cielo o del Burdel. Millares de hombres sufrirán por sutilezas relativas a la Virgen y a su Hijo; otros miles se atormentarán por dogmas menos gratuitos, pero igualmente improbables. Todas las verdades constituyen sectas que acaban por tener un destino tipo Port Royal, siendo perseguidas y destruidas; después, sus ruinas llegan a ser veneradas, y aureoladas por la iniquidad sufrida, se transforman en lugares de peregrinaje...

No es más razonable conceder más interés a las discusiones sobre la democracia y sus formas, que a las que tuvieron lugar, en la edad media, sobre el nominalismo y el realismo: cada época se intoxica con un absoluto, menor y fastidioso, pero de apariencia única; no puede evitarse el ser contemporáneo de una fe, de un sistema, de una ideología, el ser, en resumen, de su tiempo. Para emanciparse, haría falta tener la frialdad de un dios del desprecio...

Que la Historia no tenga ningún sentido, es algo que debería alegrarnos. ¿Nos atormentaríamos acaso por una solución feliz del porvenir, por una fiesta final en la que nuestros sudores y desastres corriesen con todos los gastos? ¿A favor de idiotas futuros, exultando sobre nuestras penas y bailoteando sobre nuestras cenizas? La visión de un desenlace paradisíaco supera, por su absurdo, las peores divagaciones de la esperanza. Todo lo que podríamos pretextar en excusa del Tiempo, es que se hallan en él momentos más aprovechables que otros, accidentes sin importancia en una intolerable monotonía de perplejidades. El universo comienza y acaba con cada individuo, sea Shakespeare o Don Nadie; pues cada individuo vive en lo absoluto su mérito o su nulidad...

¿Merced a que truco lo que parece ser escapó al control de lo que no es? Bastó un momento de inatención, de debilidad en el seno de la Nada: las larvas se aprovecharon; una laguna en su vigilancia: y aquí estamos. Igual que la vida suplantó a la nada, fue suplantada, a su vez, por la historia: así la existencia emprendió un ciclo de herejías que minaron la ortodoxia de la nada.

La caída en el tiempo¹¹⁰

(Selección)

Retrato del hombre civilizado

El encarnizamiento por borrar del paisaje humano lo irregular, lo imprevisto y lo deforme, linda con la indecencia. Sin duda es deplorable que todavía devoren en ciertas tribus a los ancianos molestos; sin embargo, no hay que olvidar que el canibalismo representa, tanto un modelo de economía cerrada, como una costumbre que, algún día, seducirá al atestado planeta. Y a pesar de que se persiga sin piedad a los antropófagos, no me conmueve que vivan en el terror y que terminen por desaparecer, minoría ya de por sí, desprovista de confianza en sí misma, incapaz de abogar por su propia causa. Distinta en extremo me parece la situación de los analfabetas, considerable masa apegada a sus tradiciones y privaciones y a la que se castiga con una injustificable virulencia. Pues, a fin de cuentas, ¿es un mal no saber leer ni escribir? Francamente no lo creo. E incluso pienso que deberemos vestir luto por el hombre cuando desaparezca el último iletrado.

El interés de los hombres civilizados por los pueblos que se llaman atrasados, es muy sospechoso. Incapaz de soportarse más a sí mismo, el hombre civilizado descarga sobre esos pueblos el excedente de males que lo agobian, los incita a compartir sus miserias, los conjura para que afronten un destino que él ya no puede afrontar solo. A fuerza de considerar la suerte que han tenido de no “evolucionar”, experimenta hacia ellos los resentimientos de un audaz desconcertado y falto de equilibrio. ¿Con qué derecho permanecen aparte, fuera del proceso de degradación al cual él se encuentra sometido desde hace tanto tiempo sin poder liberarse? La civilización, su obra, su locura, le parece un castigo que pretende infligir a aquellos que han permanecido fuera de ella. “Vengan a compartir mis calamidades; solidarícense con mi infierno”, es el sentido de su solicitud, es el fondo de su indiscreción y de su celo. Excedido por sus taras y, más aún, por sus “luces”, sólo descansa cuando logra imponérselas a los que están felizmente exentos. El hombre civilizado ya procedía así incluso en la época en que no era ni tan “ilustrado” ni estaba tan harto, sino entregado a la avaricia y a su sed de aventuras y de infamias. Los españoles, por ejemplo, en la cúspide de su carrera,

¹¹⁰Tomado de Tusquets Editores, 1993.

debieron sentirse tan oprimidos por las exigencias de su fe y los rigores de la Iglesia, que se vengaron de ellos mediante la Conquista.

¿Alguien trata de convertir a otro? No será jamás para salvarlo, sino para obligarlo a padecer, para exponerlo a las mismas pruebas por las que atravesó el impaciente convertidor: ¿vigilia, plegaria, tormento? Pues que al otro le ocurra lo mismo, que suspire, que aülle, que se debata en medio de iguales torturas. La intolerancia es propia de espíritus devastados cuya fe se reduce a un suplicio más o menos buscado que desearían ver generalizado, instituido. La felicidad del prójimo no ha sido nunca ni un móvil ni un principio de acción, y sólo se la invoca para alimentar la buena conciencia y cubrirse de nobles pretextos: el impulso que nos guía y que precipita la ejecución de cualquiera de nuestros actos, es casi siempre inconfesable. Nadie salva a nadie; no se salva uno más que a sí mismo aunque se disfrace con convicciones la desgracia que se quiere otorgar. Por mucho prestigio que tengan las apariencias, el proselitismo deriva de una generosidad dudosa, peor en sus efectos que una abierta agresividad. Nadie está dispuesto a soportar solo la disciplina que ha asumido ni el yugo que ha aceptado. La venganza asoma bajo la alegría del misionero y del apóstol. Su aplicación en convertir no es para liberar sino para convertir.

En cuanto alguien se deja envolver por una certeza, envidia en otros las opiniones flotantes, su resistencia a los dogmas y a los *slogans*, su dichosa incapacidad de atrincherarse en ellos. Se avergüenza secretamente de pertenecer a una secta o a un partido, de poseer una verdad y de haber sido su esclavo, y así, no odia a sus enemigos declarados, a los que enarbolan otra verdad, sino al Indiferente culpable de no perseguir ninguna. Y si para huir de la esclavitud en que se encuentra, el Indiferente busca refugio en el capricho o en lo aproximado, hará todo lo posible por impedirlo, por obligarlo a una esclavitud similar, idéntica a la suya. El fenómeno es tan universal que sobrepasa el ámbito de las certezas para englobar el del renombre. Las Letras, como era de esperarse, proporcionarán la penosa ilustración. ¿Qué escritor que goce de una cierta notoriedad no acaba por sufrir a causa de ella, por experimentar el malestar de ser conocido o comprendido, de tener un público, por restringido que sea? Envidioso de los amigos que se pavonean en la comodidad del anonimato, se esforzará por sacarlos de él, por turbar su apacible orgullo con el fin de que también ellos experimenten las mortificaciones y ansiedades del éxito. Para alcanzarlo, cualquier maniobra le parecerá legítima, y a partir de entonces su vida se convierte en una pesadilla. Los agujonea, los obliga a producir y a exhibirse, contraría sus aspiraciones a una gloria clandestina, sueño supremo de los delicados y de los abúlicos. Escriban, publiquen, les repite con rabia, con impudicia. Y los desgraciados se empeñan en ello sin pensar en lo que les aguarda. Sólo el escritor famoso lo sabe. Los espía, pondera sus tímidas divagaciones con violencia y desmesura, con un calor furibundo, y, para precipitarlos en el abismo de la actualidad, les encuentra o les inventa admiradores o discípulos, o una turba de lectores, asesinos omnipresentes e invisibles. Perpetrado el crimen, se tranquiliza y se eclipsa, colmado por el espectáculo de sus protegidos, presa de los mismos tormentos y vergüenzas que él, vergüenzas y tormentos resumidos en la fórmula de no recuerdo qué escritor ruso: "Se podría perder la razón ante la sola idea de ser leído".

Así como el autor atacado y contaminado por la celebridad se esfuerza por contagiar a los que no la han alcanzado, así el hombre civilizado, víctima de una conciencia exacerbada, se esfuerza por comunicar sus angustias a los pueblos refractarios a sus divisiones internas, pues ¿cómo aceptar que las rechacen, que no sientan ninguna curiosidad por ellas? No desdeñará

acontecimiento, y todo acontecimiento nos mancha y nos corroe puesto que surge a expensas de nuestro equilibrio y de nuestra duración. Mientras más se reduce nuestro futuro, más nos dejamos sumergir por lo que nos arruina. Estamos tan intoxicados con la civilización, nuestra droga, que nuestro apego a ella presenta todos los síntomas de una adicción, mezcla de éxtasis y de odio. Tal como van las cosas, no hay duda de que acabará con nosotros, y ya no podemos renunciar a ella, o liberarnos, hoy menos que nunca. ¿Quién vendrá en nuestra ayuda? ¿Un Antístenes, un Epicuro, un Crisipo que ya encontraban demasiado complicadas las costumbres antiguas? ¿Qué pensarían de las nuestras, y quién de ellos, transportado a nuestras metrópolis, tendría suficiente temple como para conservar su serenidad? Más sanos y más equilibrados en todos los aspectos, los antiguos podrían haber prescindido de una sabiduría que, no obstante, elaboraron: lo que nos descalifica para siempre es que a nosotros ni nos importa ni tenemos la capacidad para elaborar una. ¿Acaso no es significativo que entre los modernos el primero en denunciar con vigor los estragos de la civilización, por amor a la naturaleza, haya sido lo contrario de un sabio? Le debemos el diagnóstico de nuestro mal a un insensato, más marcado que cualquiera de nosotros, un maniático comprobado, precursor y modelo de nuestros delirios. Y no menos significativo me parece el reciente acontecimiento del psicoanálisis, terapéutica sádica, preocupada más por irritar nuestros males que por calmarlos, y singularmente experta en el arte de sustituir nuestros ingenuos malestares por malestares refinados.

Cualquier necesidad, al dirigirse hacia la superficie de la vida para escamotearnos las profundidades, le confiere un precio a lo que no tiene ni sabría tenerlo: La civilización, con todo su aparato, está fundamentada en nuestra propensión a lo irreal y a lo inútil. Si consintiéramos en reducir nuestras necesidades, en no satisfacer más que las indispensables, ésta se hundiría de inmediato. Así, para durar, se reduce a crearnos siempre nuevas necesidades, multiplicándolas sin descanso, pues la práctica general de la ataraxia le traería consecuencias más graves que las de una guerra de destrucción total. La civilización, al agregarle a los inconvenientes fatales de la naturaleza los inconvenientes gratuitos, nos obliga a sufrir doblemente, diversifica nuestros tormentos y refuerza nuestras desgracias. Y que no vengan a machacarnos que ella nos ha curado del miedo. De hecho, la correlación es evidente entre la multiplicación de nuestras necesidades y el acrecentamiento de nuestros terrores. Nuestros deseos, fuente de nuestras necesidades, suscitan en nosotros una constante inquietud, intolerable de una manera muy diferente al escalofrío que se siente ante algún peligro de la naturaleza. Ya no temblamos a ratos, temblamos sin parar. ¿Qué hemos ganado con trocar miedo por ansiedad? ¿Y quién no escogería entre un pánico instantáneo y otro difuso y permanente? La seguridad que nos envanece disimula una agitación ininterrumpida que envenena nuestros instantes, los presentes y los futuros, haciéndolos inconcebibles. Feliz aquel que no resiente ningún deseo, deseo que se confunde con nuestros terrores. Uno engendra a los otros en una sucesión tan lamentable como malsana. Esforcémonos mejor en aguantar el mundo y en considerar cada impresión que recibimos como una impresión *impuesta* que no nos concierne y que soportamos como si no fuera nuestra. “Nada de lo que sucede me concierne, nada es mío”, dice el Yo cuando se convence de que no es de aquí, que se ha equivocado de universo y que su elección se sitúa entre la impasibilidad y la impostura.

Resultado de las apariencias, cada deseo, al hacernos dar un paso fuera de nuestra esencia, nos ata a un nuevo objeto y limita nuestro horizonte. Sin embargo, a medida que se exaspera, el deseo nos permite entender esa sed

mórbida de la que emana. Si deja de ser natural y nace de nuestra condición de civilizados, es impuro y perturba y mancha nuestra sustancia. Es vicio todo lo que se agrega a nuestros imperativos profundos, todo lo que nos deforma y perturba sin necesidad. Hasta la risa y la sonrisa son vicios. En cambio, es virtud lo que nos induce a vivir a contra corriente de nuestra civilización, lo que nos invita a comprometer y a sabotear su marcha. En cuanto a la felicidad —si es que esta palabra tiene un sentido—, consiste en la aspiración a lo mínimo y a la ineficacia, en el *más acá* erigido en hipóstasis. Nuestro único recurso: renunciar, no sólo al fruto de nuestros actos, sino a los actos mismos, constreñirse a la producción, dejar inexploradas una buena parte de nuestras energías y de nuestras oportunidades. Culpables de querer realizarnos más allá de nuestras capacidades y de nuestros méritos, fracasados por *exceso*, ineptos para el verdadero cumplimiento, nulos a fuerza de tensión, grandes por agotamiento, por la dilapidación de nuestros recursos, nos prodigamos sin tener en cuenta nuestras posibilidades y nuestros límites. De ahí nuestro hastío, agravado por los mismos esfuerzos que hemos desplegado para acostumbrarnos a la civilización, a todo lo que implica de corrupción tardía. Que también la naturaleza esté corrompida es algo que no negamos; pero esta corrupción sin fecha es un mal inmemorial e inevitable al que nos hemos acostumbrado, mientras que el de la civilización viene de nuestras obras o de nuestros caprichos, y tanto más agobiante cuanto que nos parece fortuito, marcado por la opción o la fantasía, por una fatalidad premeditada o arbitraria. Con razón o sin ella, creemos que este mal pudo no surgir, que dependía de nosotros el que no se produjera. Lo que acaba por hacérselo más odioso de lo que es. Nos descorazona tener que soportarlo y enfrentar sus sutiles miserias cuando pudimos habernos contentado con aquellas útiles miserias vulgares, pero soportables, con las que la naturaleza nos ha dotado ampliamente.

Si pudiéramos abstenernos de desear, de inmediato estaríamos a salvo de un destino; con el sacrificio de nuestra identidad, reacios a amalgamarnos al mundo, superiores a los seres, a las cosas, a nosotros mismos, obtendríamos la libertad, inseparable de un entrenamiento de anonimato y de abdicación. “Soy *nadie*, he vencido mi nombre”, exclama aquel que, no queriendo rebajarse a dejar huella, trata de conformarse a la prescripción de Epicuro: “Esconde tu vida”. Siempre regresamos a los antiguos cuando se trata de ese arte de vivir cuyo secreto hemos perdido en dos mil años de sobre naturaleza y de caridad compulsiva. Regresamos a la ponderación antigua en cuanto decae el frenesí que el cristianismo nos ha inculcado; la curiosidad que despiertan los sabios antiguos corresponde a una disminución de nuestra fiebre, a un regreso hacia la salud. Y volvemos a ellos porque el intervalo que nos separa del universo es más vasto que el universo mismo y, por ello, nos proponen una forma de desapego que inútilmente buscaríamos en los santos.

Al transformarnos en frenéticos, el cristianismo nos preparaba, a pesar de sí mismo, a engendrar una civilización de la que él es víctima: ¿acaso no creó en nosotros demasiadas necesidades, demasiadas exigencias? Necesidades y exigencias interiores en su inicio, que iban a degradarse y a volverse exteriores, así como el fervor del que emanaban tantas plegarias suspendidas bruscamente, y que, al no poder ni desvanecerse ni quedar sin empleo, se puso al servicio de dioses de recambio forjando símbolos a la medida de su nulidad. Estamos entregados a una falsificación de infinito, a un absoluto sin dimensión metafísica, sumergidos en la velocidad a falta de estarlo en el éxtasis. Esa chatarra jadeante, réplica de nuestra inquietud, y esos espectros que la conducen, ese desfile de autómatas, esa procesión

de alucinados, ¿a dónde van, qué buscan?, ¿qué espíritu de demencia los impulsa? Cada vez que estoy a punto de absolver a los hombres civilizados, cada vez que tengo dudas sobre la legitimidad de la aversión o del terror que me inspiran, me basta con pensar en las carreteras campestres de un día domingo para que la imagen de esa gusanera motorizada me reafirme en mi asco o en mis temores. En medio de esos paralíticos al volante que han abolido el uso de las piernas, el caminante parece un excéntrico o un proscrito: pronto será visto como un monstruo. No más contacto con el suelo: todo lo que en él se hunde se nos ha vuelto extraño e incomprensible. Desarraigados, incapaces de congeniar con el polvo o con el lodo, hemos logrado la hazaña de romper, no sólo con la intimidación de las cosas, sino con su misma superficie. En este punto la civilización aparecería como un pacto con el diablo, si es que el hombre tuviera todavía un alma que vender.

¿Es realmente para ganar tiempo que se inventaron esos aparatos? Más desprovisto, más desheredado que el troglodita, el hombre civilizado no tiene un instante para sí; incluso sus ocios son enfebrecidos o agobiantes: un presidiario con licencia que sucumbe en el aburrimiento de no hacer nada y en la pesadilla de las playas. Cuando se han recorrido comarcas donde el ocio es de rigor y donde todos lo ejercen, se adapta uno mal a un mundo donde nadie lo conoce ni sabe gozarlo, donde nadie respira. El ser esclavizado por las horas, ¿es todavía un ser humano? ¿Tiene derecho a llamarse *libre* cuando sabemos que se ha sacudido todas las esclavitudes salvo la esencial? A merced del tiempo que alimenta y nutre con su propia sustancia, el hombre civilizado se extenua y debilita para asegurar la prosperidad de un parásito o de un tirano. Calculador a pesar de su locura, se imagina que sus preocupaciones y problemas aminorarían si pudiera “programarse” a pueblos “subdesarrollados” a los que les reprocha no entrar “al aro” es decir, al vértigo. Para mejor precipitarlos en él, les inyectará el veneno de la ansiedad y no los dejará en paz hasta que observe en ellos los mismos síntomas de ajeteo. Con el fin de realizar su sueño de una humanidad sin aliento, perdida y atada al reloj, recorrerá los continentes, siempre en busca de nuevas víctimas sobre quienes verter el excedente de su febrilidad y de sus tinieblas. Mirándolo se adivina la verdadera naturaleza del infierno: ¿acaso no es ahí el lugar donde el tiempo es la condena eterna?

De nada sirve someter al universo y apropiárnoslo: mientras no hayamos triunfado sobre el tiempo, seguiremos siendo esclavos. Ahora bien, esa victoria se adquiere merced a la renuncia, virtud hacia la que nuestras conquistas nos vuelven particularmente ineptos, de manera que, mientras más numerosas son, más se intensifica nuestra sujeción. La civilización nos enseña cómo apoderarnos de las cosas, cuando debería iniciarnos en el arte de despojarnos de ellas, pues no hay libertad ni “verdadera vida” si no se aprende a renunciar. Me apodero de un objeto, me considero su dueño, y, de hecho, sólo soy su esclavo, como también soy esclavo del instrumento que fabrico y manejo. No hay nueva adquisición que no signifique una cadena más, ni hay factor de poder que no sea causante de debilidad. Hasta nuestros dones contribuyen a encadenarnos; el espíritu que se eleva por encima de los demás es menos libre: confinado en sus facultades y en sus ambiciones, prisionero de sus talentos, los cultiva a sus expensas, los hace valer a costa de su salvación. Nadie se libera si se obliga a ser alguien o algo. Todo lo que poseemos o producimos, todo lo que se sobrepone a nuestro ser, nos desnaturaliza y ahoga. Y qué error, qué herida haberle adjudicado la existencia a nuestro mismo ser cuando hubiéramos podido, ¡inmaculados, preservarlo en lo virtual y en lo invulnerable. Nadie se cura

del mal de nacer, plaga capital si es que existe una. Y aceptamos la vida y soportamos todas sus pruebas sólo porque tenemos la esperanza de curarnos algún día. Los años pasan, la llaga permanece.

Mientras más se diferencia y complica la civilización, más maldecimos los lazos que nos atan a ella. Según Soloviev, la civilización llegará a su fin (que será, según el filósofo ruso, el fin de todo) en la plenitud del “siglo más refinado”. Lo cierto es que nunca estuvo tan amenazada ni fue tan odiada como en los momentos en que parecía mejor establecida, según atestiguan los ataques, en pleno Siglo de las Luces, contra sus costumbres y prestigios, contra todas las conquistas que la enorgullecían. “En los siglos cultos se convierte en una especie de religión adorar lo que se admiraba en los siglos vulgares”, anota Voltaire, no muy apto para comprender las razones de tal entusiasmo. En todo caso, fue en la época de los salones cuando el “retorno a la naturaleza” se impuso, igual como la ataraxia sólo podía ser concebida en un tiempo en que, cansados de divagaciones y de sistemas, los espíritus preferían las delicias de un jardín a las controversias del ágora. La búsqueda de la sabiduría proviene siempre de una civilización harta de sí misma. Cosa curiosa: nos es difícil imaginar el proceso que llevó al mundo antiguo a la saciedad, el objeto ideal de nuestras nostalgias. Por lo demás, comparado al inenarrable hoy, cualquier época nos parece bendita. Al apartarnos de nuestro verdadero destino, entramos, si es que no estamos ya en él, en el siglo final, en ese siglo refinado por excelencia (*complicado* hubiera sido el adjetivo exacto) que será necesariamente en el que, a todos los niveles, nos encontraremos en la antípoda de lo que deberíamos haber sido.

Los males inscritos en nuestra condición son superiores a los bienes; e incluso si se equilibraran, nuestros problemas no estarían resueltos. Tal y como sugiere la civilización, estamos aquí para debatirnos con la vida y la muerte, y no para esquivarlas. Y aunque la civilización consiguiera, secundada por la inútil ciencia, eliminar todos los azotes, o, para engatusarnos, empresa de disimulo, de encubrimiento de lo insoluble, nos prometiera otros planetas a guisa de recompensa, sólo lograría acrecentar nuestra desconfianza y nuestra desesperación. Mientras más se agita y se pavonea, más envidiamos las edades que tuvieron el privilegio de ignorar las facilidades y las maravillas con que nos gratifica sin cesar. “Con un poco de pan de cebada y de agua, se puede ser tan feliz como Júpiter”, repetía el sabio que nos conminaba a esconder nuestra vida. ¿Es manía citarlo siempre? ¿Y a quién dirigirse entonces, a quién pedir consejo? ¿A nuestros contemporáneos?, esos indiscretos, esos intranquilos culpables de habernos convertido, al deificar las confesiones, el apetito y el esfuerzo, en unos fantasmas líricos, insaciables y extenuados. Lo único que excusa su furia es que no se derive de un nuevo instinto, ni de un impulso sincero, sino del pánico ante un horizonte cerrado. Muchos de nuestros filósofos que se asoman, aterrados, al porvenir, no son más que los intérpretes de una humanidad que, sintiendo que los instantes se le escapan, trata de no pensar en ello —sin dejar de pensar—. Sus sistemas ofrecen la imagen y el desenvolvimiento discursivo de esa obsesión. Lo mismo ocurre con la Historia, quien solicita su interés cuando ya el hombre tiene todas las razones para dudar que aún le pertenezca y siga siendo su agente. De hecho todo ocurre como si, escapándosele, la Historia, él comenzara una carrera no histórica, breve y convulsionada, que relegaría a nivel de tonterías las calamidades que hasta ahora lo enorgullecían tanto. Su dosis de ser se adelgaza a cada paso que avanza. Sólo existimos gracias al retroceso, gracias a la distancia que mantenemos entre las cosas y nosotros mismos. Moverse es entregarse a lo falso y a lo ficticio, es practicar una discriminación abusiva entre lo posible

y lo fúnebre. Al grado de movilidad que hemos llegado, ya no somos dueños ni de nuestros gestos ni de nuestra suerte. Seguramente nos preside una providencia negativa cuyos designios, a medida que nos aproximamos de nuestro fin, se hacen cada vez más impenetrables pero que se desvelarían sin esfuerzo ante cualquiera que solamente quisiera detenerse y salir de su papel para contemplar, aunque fuera por un instante, el espectáculo de esa trágica horda sin aliento a la cual pertenece.

Y, pensándolo bien, el siglo final no será el más refinado, ni siquiera el más complicado, sino el más apresurado, aquel en que, disuelto el ser en el movimiento, la civilización, en un supremo ímpetu hacia lo peor, se desmenuzará en el torbellino que suscitó. Y puesto que nada puede impedirle ya que se hunda en él, renunciemos a ejercer nuestras virtudes en su contra, sepamos distinguir, incluso en los excesos en los que se complace, algo exaltante que nos invite a moderar nuestras indignaciones y a revisar nuestro desdén. Así nos parecerán menos odiosos esos espectros, esos alucinados al reflexionar sobre los móviles inconscientes y las profundas razones de su frenesí: ¿acaso no sienten que el plazo que les ha sido acordado se reduce día con día y que el desenlace está cerca? ¿Y no es para alejar esta idea por lo que se abisman en la velocidad? Si estuvieran seguros de algún otro porvenir no tendrían ningún motivo para estar huyendo de sí mismos: reducirían su ritmo y se instalarían sin temor en una expectativa indefinida. Pero ni siquiera se trata de este porvenir o de otro cualquiera, puesto que simplemente no tienen ninguno; esa es una oscura certeza informulada que surge del enloquecimiento de la sangre, que temen enfrentar, que quieren olvidar apresurándose, yendo cada vez más rápido y negándose un solo instante para sí mismos. Las máquinas son el resultado, y no la causa, de tanta prisa, de tanta impaciencia. No son ellas las que empujan al hombre civilizado hacia su perdición; es porque ya iba hacia ellas que las inventó como medios, como auxiliares para perderse más rápida y eficazmente. No contento con ir hacia ella, quería *rodar*. En este sentido, pero sólo en éste, las máquinas le permiten “ganar tiempo”. Y las distribuye, las impone a los “atrasados” para que puedan seguirlo, adelantarse incluso en la carrera hacia el desastre, en la instauración de una locura universal y mecánica. Y con el fin de asegurar este acontecimiento, se encarna nivelando, uniformando el paisaje humano, borrando las irregularidades y proscribiendo las sorpresas. Lo que quisiera es que reinara la *anomalía*, la anomalía rutinaria y monótona, convertida en reglamento de conducta, en imperativo. A los que se escabullan los acusa de oscurantistas o extravagantes, y no se dará por vencido hasta que los introduzca en el camino correcto, es decir en sus errores de hombre civilizado. Los primeros en negarse son los iletrados, y por ello los obligará a aprender a leer y a escribir, con el fin de que, atrapados en la trampa del saber, ninguno escape a la desgracia común. Tan grande es la obnubilación del hombre civilizado, que no concibe que se pueda optar por un género de perdición distinta a la suya. Desprovisto del descanso necesario para ejercitarse en la auto ironía, se priva también de cualquier recurso contra sí mismo, y tanto más nefasto resulta para los demás. Agresivo y conmovedor, no deja de tener algo patético: es comprensible que, frente a lo inextricable que lo aprisiona, sienta uno cierto malestar en atacarlo y denunciarlo, sin contar con que siempre es de mal gusto hablar de un incurable, aunque sea odioso. Sin embargo, si nos negáramos al mal gusto, ¿aún podríamos emitir juicio alguno?

Slavoj Zizek

The Matrix, o las dos Caras de la Perversión¹¹¹

(Selección)

Cuando vi *The Matrix* en un cine de barrio de Eslovenia, tuve la oportunidad única de sentarme al lado del espectador ideal para la película, es decir, de un idiota: un hombre que rozaba la treintena, sentado a mi derecha y, tan absorto en la película, que constantemente molestaba a los otros espectadores con exclamaciones como: “¡Dios, la realidad no existe!”... Sin duda prefiero esta ingenua inmersión en la película a las interpretaciones intelectualoides y pseudosofisticadas que proyectan sobre la ella refinados matices filosóficos o psicoanalíticos.

Sin embargo, no resulta difícil comprender la atracción que a nivel intelectual ejerce *The Matrix*: ¿No es una de esas películas que actúan como una especie de test de Rorschach, poniendo en marcha un proceso universal de identificación, como el proverbial retrato de Dios, que parece siempre estar mirándote directamente, lo mires desde dónde lo mires — una de esas películas en las que se sienten reflejadas casi todas las miradas—? Mis amigos lacanianos me aseguran que los autores del guión deben haber leído a Lacan; los defensores de la Escuela de Frankfurt ven en la película una encarnación extrapolada de la *Kulturindustrie*, con el dominio directo de la Sustancia social (del Capital) alienada-reificada que coloniza nuestra vida interior y nos utiliza como fuente de energía; los defensores de la New Age ven en la película una fuente para especular sobre nuestro mundo como un espejismo generado por una Mente global encarnada en la World Wide Web. Esta serie de referencias nos remite a *La República* de Platón: ¿no calca *The Matrix* la imagen platónica de la cueva (seres humanos comunes como prisioneros férreamente atados a sus asientos y obligados a ser espectadores de una oscura representación de lo que (engañados) consideran que es la realidad)? Una diferencia esencial entre la película y el texto platónico es, por supuesto, que cuando alguna persona se escapa de la cueva, y asciende a la superficie de la tierra, lo que encuentra ya no es la brillante superficie iluminada por los rayos de sol de antaño, el Bien supremo, sino el desolado “desierto de lo real”. La principal dicotomía en este caso viene dada por las posturas de la Escuela de Frankfurt y de Lacan: ¿debemos historizar Matrix incorporándola a la metáfora del Capital que colonizó la cultura y la subjetividad, o

¹¹¹ Tomado en <http://accpar.org/numero5/matrix.htm>.

estamos hablando de la reificación del orden simbólico en sí mismo? Sin embargo, ¿qué ocurre si la alternativa misma que planteamos es falsa? ¿Qué pasa si el carácter virtual del orden simbólico “en sí mismo” es la condición misma de la historicidad?

Llegando al fin del mundo

Por supuesto, la idea de un héroe habitando un universo artificial completamente manipulado y controlado no es, ni mucho menos, original: *The Matrix* se limita a radicalizar el tema introduciendo la realidad virtual. En este aspecto, la clave está en la ambigua relación de la realidad virtual con el problema de la iconoclastia. Por un lado, la realidad virtual constituye la reducción radical de nuestra experiencia sensorial en toda su riqueza, ni siquiera a palabras, sino a la mínima serie digital del 0 y el 1 que permite o bloquea la transmisión de la señal eléctrica. Por otra parte, este mismo artefacto digital genera una experiencia “simulada” de realidad que llega a confundirse completamente con la “auténtica” realidad. Esto pone en tela de juicio el concepto mismo de “auténtica” realidad. Como consecuencia, la realidad virtual es, al mismo tiempo, la reafirmación más radical del poder de seducción de las imágenes.

¿La más paranoica de las fantasías americanas no es que una persona que vive en una pequeña e idílica localidad californiana, paraíso del consumismo, de repente empieza a sospechar que el mundo en que vive es un montaje, un espectáculo organizado para hacerle creer que vive en un mundo real, mientras, en realidad, todos los que le rodean no son sino actores y extras de un gigantesco espectáculo? El último ejemplo de esta fantasía es la película de Peter Weir *El show de Truman* (1998), con Jim Carrey en el papel del oficinista de provincias que gradualmente descubre que es el héroe de una serie de televisión que se transmite las 24 horas. Su ciudad está construida en un enorme estudio de televisión con cámaras que le siguen constantemente. La “esfera” de Sloterdijk aparece aquí literalmente bajo el aspecto de la gigantesca esfera metálica que envuelve y aísla la ciudad entera. La escena final de *El Show de Truman* podría interpretarse como una representación de la experiencia liberadora de rasgar el tejido ideológico de un universo cerrado y la apertura al exterior, antes invisible desde el interior ideológico. Sin embargo, ¿no es posible que el desenlace “feliz” de la película (no olvidemos que millones de espectadores de todo el mundo aplauden los momentos finales del show), con la liberación del héroe y, según se lleva al espectador a pensar, su reencuentro con su verdadero amor (¡repetiendo la fórmula de la producción de la pareja!) ideología en su más puro estado? ¿No es posible que la ideología se encuentre en la creencia misma de que más allá de los límites del universo finito existe una “auténtica realidad” en la que hay que adentrarse?

Entre los predecesores de esta idea cabe mencionar a Phillip Dick, con su *Time Out of Joint* (1959), en la que el héroe vive una modesta vida en una idílica ciudad californiana a finales de los cincuenta para ir descubriendo que la ciudad es un montaje llevado a cabo para mantenerlo satisfecho... La experiencia que subyace a *Time Out of Joint* y *El show de Truman* es que el paraíso californiano consumista del capitalismo tardío en su propia hiperrealidad (en cierto modo tan irreal) está carente de sustancia, desprovisto de inercia material. Es decir, no se trata sólo de que Hollywood recree la apariencia de una vida real, carente del peso y la inercia de lo material: en la sociedad del capitalismo tardío, una “vida social real” adquiere en sí misma características de una farsa, con nuestros vecinos comportándose en la

vida “real” como actores y figurinistas. La verdad final del universo capitalista utilitario y desespiritualizado es la desmaterialización de la propia “vida real”, su transformación en un espectáculo espectral.

Dentro del campo de la ciencia ficción, es preciso mencionar también el *Starship* de Brian Aldiss, en el que dentro de una nave espacial gigante miembros de una tribu viven en un mundo cerrado en un túnel. Este túnel está aislado del resto de la nave por abundante vegetación y la tribu permanece ignorante de la existencia de un universo más allá de los límites del túnel; finalmente, unos niños cruzan los arbustos y llegan al mundo exterior, poblado por otras tribus. Entre otros precursores, quizás con un enfoque más ingenuo cabe mencionar la película de George Seaton, *36 Horas*, rodada a principios de los sesenta y que narra la historia de un oficial del ejército americano (interpretado por James Garner). El oficial, que conoce los planes del Día D para invasión de Normandía, es apresado accidentalmente por los alemanes unos días antes de que se lleve a cabo la operación. Los alemanes, aprovechando que Garner está inconsciente desde su apresamiento a causa de una explosión, construyen rápidamente una réplica de un pequeño hospital americano, y tratan de convencerlo de que ahora vive en 1950, que América ganó la guerra y que ha perdido la memoria durante los últimos seis años. Todo ello con la intención de que él les revele los planes de invasión con el fin de prepararse. Por supuesto pronto aparecen grietas en el mundo tan cuidadosamente construido... (¿Lenin mismo no pasó los dos últimos años de su vida en un entorno controlado bastante parecido para el que, como ahora sabemos, Stalin mandaba imprimir una edición especial de Pravda censurando todas las noticias referentes a las luchas políticas y con la justificación de que el camarada Lenin debía descansar y no se debía perturbar su paz con provocaciones innecesarias?)

La idea latente en estas cuestiones, es, por supuesto, la noción premoderna de “haber alcanzado el fin del universo”: en aquellos conocidos grabados, los sorprendidos viajeros se acercan a la pantalla/telón del cielo —una superficie plana con estrellas pintadas encima— la agujerean y van más allá: exactamente lo mismo que ocurría al final de *El show de Truman*. No es sorprendente que la última escena de la película, cuando Truman asciende por las escaleras pegadas a la pared en la que está pintado el horizonte sobre “cielo azul” y abre la puerta tenga un toque definitivamente Magritte: ¿no estará volviendo esta sensibilidad con nuevas ínfulas? ¿No indican obras como el *Parsifal* de Syberberg, en la que el horizonte infinito también está bloqueado por las proyecciones (claramente falsas) del fondo, que la era de la perspectiva infinita cartesiana está llegando a su fin y que hemos de volver a una especie de preperspectiva medieval renovada del universo? Con gran perspicacia Fred Jameson también señala fenómenos parecidos en algunas de las novelas de Raymond Chandler y en películas de Hitchcock. Por ejemplo, la costa del Pacífico en *Farewell, My Lovely* funciona como una especie de “final/límite del mundo” más allá del cual yace un abismo desconocido; una función similar tiene el vasto valle que se extiende ante nosotros frente a los bustos del Monte Rushmore en la escena en que Eva-Marie Saint y Cary Grant, huyendo de sus perseguidores, alcanzan la cima del monumento: el valle al que Eva-Marie Saint hubiera caído si Cary Grant no llega a tirar de ella. Resulta tentador hablar también la famosa escena de batalla en un puente en la frontera entre Vietnam y Camboya en *Apocalypse Now*, en la que el espacio más allá del puente se siente como algo “más allá del universo conocido”. Y tampoco podemos olvidarnos de una de las ideas predominantes entre las fantasías pseudocientíficas nazis. Según estas fantasías nuestra Tierra no es un planeta flotando en el espacio infinito, sino una

abertura circular, un agujero, dentro de una masa compacta de hielo eterno, en cuyo centro está el sol. Según algunos informes, los nazis estaban incluso considerando la posibilidad de instalar telescopios en las islas Sylt para observar América.

El “Verdadero” Gran Otro

Entonces, ¿qué es Matrix? Simplemente el “gran otro” lacaniano, el orden simbólico virtual, la red que estructura nuestra realidad. Esta dimensión del “gran Otro” es la de la alienación constitutiva del sujeto dentro del orden simbólico: el “gran Otro” tira de los hilos, mientras que el sujeto es una expresión del orden simbólico. En pocas palabras, este “gran Otro” es el nombre para designar la Sustancia social, para todo aquello por lo que el sujeto nunca está plenamente en control de las consecuencias de sus actos, es decir, por lo que, en última instancia, el resultado de su actividad siempre es algo diferente de lo que había perseguido o anticipado. Sin embargo, llegados a este punto, es esencial recordar las dificultades con que se topa Lacan en los capítulos clave de su seminario XI para delinear el proceso que sigue a la alienación y que constituye, de alguna manera, su contrapunto: la “separación”. La alienación DENTRO del gran Otro va seguida de la separación DEL gran Otro. La separación tiene lugar cuando el sujeto se da cuenta de que el gran otro es en sí mismo carente de sustancia, puramente virtual, excluido, privado de la Cosa y la fantasía intenta llenar estas carencias del Otro y no las del sujeto. Es decir, intenta (re)constituir la sustancia del gran Otro. Por ello, la fantasía y la paranoia están indisolublemente unidos, la paranoia es, a un nivel elemental, la creencia en un “Otro del Otro”, un Otro más que, escondido tras el Otro del tejido social explícito, programa los efectos (que a nosotros nos parecen) imprevisibles de la vida social y, de este modo, garantiza su consistencia. Bajo el caos del mercado, la degradación de la moral, etc. ... yace la estrategia meditada de la trama judía... Esta visión paranoica se ha visto impulsada por la digitalización de nuestra vida cotidiana en la actualidad: a medida que nuestra existencia social al completo se exterioriza y materializa en el gran Otro que es la red informática, es fácil imaginar a un malvado programador borrando nuestra identidad digital, privándonos así de nuestra existencia social, convirtiéndonos en antipersonas.

Siguiendo en la misma onda paranoica, la tesis que se expresa en *The Matrix* es que ese gran Otro se exterioriza en un ente que existe en la realidad: el megaordenador. Hay —TIENE que haber— una Matrix porque “las cosas no van bien, se pierden oportunidades, continuamente hay algo que falla”, es decir, la idea detrás de la película es que existe un ente llamado Matrix que confunde la “verdadera” realidad que se esconde detrás de todo. Como consecuencia, el problema de la película es que no lleva su “locura” lo suficientemente lejos, al presuponer que existe una “realidad” auténtica más allá de nuestra realidad cotidiana que depende de Matrix. En todo caso, y para evitar un terrible malentendido, hemos de precisar que la idea contraria, es decir, que “todo lo que existe está generado por Matrix”, que NO hay una realidad última, sino sólo una serie infinita de realidades virtuales que se reflejan unas en otras, no es menos ideológica. [En las secuelas de *The Matrix* probablemente descubriremos que el propio “desierto de lo real” está generado por (otra) Matrix.] Mucho más subversiva que esta multiplicación de universos virtuales hubiera sido la multiplicación de las realidades mismas —algo que reprodujese el paradójico peligro que algunos físicos advierten

que entrañan los experimentos sobre alta aceleración que se han llevado a cabo recientemente—. Es bien sabido que los científicos están tratando de construir un acelerador capaz de conseguir que los núcleos de átomos muy pesados colisionen casi a la velocidad de la luz. La idea es que esta colisión no sólo divida violentamente el núcleo en los protones y neutrones que lo constituyen, sino que también los pulverice dejando tras de sí un “plasma”, una especie de sopa energética constituida por partículas quark y gluon sueltas. Estas partículas, ladrillos a partir de los cuales se construye la realidad, nunca se habían estudiado en ese estado, ya que sólo se ha dado una vez, muy brevemente, después del Big Bang. En todo caso, esta posibilidad ha dado pie a un escenario de pesadilla: ¿qué pasaría si el éxito de este experimento produjese una máquina diabólica, una especie de monstruo que devore el mundo con la necesidad inexorable de aniquilar la materia ordinaria que la rodea acabando así con el mundo tal y como lo conocemos? La ironía sería que este fin del mundo, esta desintegración del universo serían la prueba final e irrefutable de que la teoría que se está poniendo a prueba es cierta, ya que absorbería toda la materia a un agujero negro y generaría un nuevo universo, es decir recrearía perfectamente el escenario del Big Bang.

La paradoja es, por lo tanto, que las dos versiones: (1) un sujeto que flota libremente de una realidad virtual a otra como un fantasma, consciente de que todas son falsas y (2) la suposición paranoica de que hay una realidad más allá de Matrix son falsas. Ninguna de las dos versiones capta lo Real. La película no se equivoca al insistir en que hay una realidad tras la simulación de Realidad Virtual; Como le dice Morfeo a Neo cuando le enseña las ruinas del paisaje de Chicago: “Bienvenido al desierto de lo real”. Sin embargo, lo real no es la “verdadera realidad” tras la simulación virtual, sino el vacío que hace que la realidad sea incompleta/incoherente, y la función de cada Matrix simbólica es disimular esta incoherencia. Una de las maneras de ocultarla es, precisamente, declarar que detrás de la realidad incompleta e incoherente que conocemos hay otra realidad que no está estructurada alrededor del callejón sin salida de la imposibilidad.

“El gran Otro no existe”

El “gran Otro” también representa el campo del sentido común al que se llega después de la libre reflexión. Filosóficamente, su última gran versión es la comunidad comunicativa de Habermas con su ideal de consenso regulador. Y es este “gran Otro” el que se desintegra progresivamente hoy en día. Lo que tenemos hoy es una especie de escisión radical. Por un lado el lenguaje objetivo de los expertos y científicos que ya no se puede traducir al idioma común, accesible para todos, pero que está presente como fórmulas fetiche que nadie comprende realmente, pero que dan forma a nuestra imaginaria popular y artística (agujero negro, big bang, superstrings, oscilación cuántica...). No sólo en las ciencias naturales, sino también en la economía y otras ciencias sociales, la jerga del experto se presenta como un conocimiento objetivo con el que no se puede realmente discrepar, y que no se puede traducir en términos de nuestra experiencia normal. En pocas palabras, la distancia entre el conocimiento científico y el sentido común no se puede salvar, y es esta misma distancia la que eleva a los científicos a la categoría de figuras de culto, de “gente que se supone que sabe” (el fenómeno Stephen Hawking). La otra cara de la moneda son la multitud de estilos de vida existentes que no se pueden traducir en términos

unos de otros: lo único que podemos hacer es asegurarnos las condiciones para que coexistan en un ambiente de tolerancia dentro de una sociedad pluricultural. El icono representativo del sujeto actual sería quizás un programador de ordenadores indio que, durante el día sobresale en su trabajo y por la noche, al llegar a casa, enciende una vela en honor a la divinidad hindú local y respeta la tradición que considera la vaca un animal sagrado. Esta división está perfectamente reflejada en el fenómeno del ciberespacio. El ciberespacio debía unirnos a todos en una Aldea Global, sin embargo lo que ha ocurrido al final es que nos bombardean una multitud de mensajes procedentes de universos incoherentes e incompatibles. En lugar de la Aldea Global, del gran Otro, lo que tenemos es una multitud de “pequeños otros”, de señas de identidad tribales particulares entre las que escoger. Con el fin de evitar otro malentendido hay que aclarar que aquí Lacan no está, ni mucho menos, relativizando la ciencia, convirtiéndola en una narrativa arbitraria más que se encuentra, en último término, a la altura de los mitos de lo Políticamente Correcto, etc. [...]: la ciencia Sí “toca lo Real”, su conocimiento ES “conocimiento de lo Real”. La dificultad insalvable es que la ciencia no puede desempeñar el papel de “gran Otro” SIMBÓLICO. La distancia que separa la ciencia moderna de la ontología filosófica aristotélica regida por el sentido común es insalvable: ya surge con Galileo y llega a su culminación con la física cuántica, en la que nos enfrentamos a las reglas/leyes que funcionan, aunque nunca podrán traducirse en términos de nuestra experiencia de la realidad representable.

La teoría de la sociedad del riesgo y su reflexivización global acierta al subrayar el hecho de que nos encontramos en las antípodas de la ideología universalista de la Ilustración, que suponía que, a la larga, las preguntas fundamentales se pueden resolver apelando al “conocimiento objetivo” de los expertos: cuando nos encontramos ante las opiniones diversas sobre las consecuencias de un nuevo producto en el ambiente (pongamos por caso las verduras genéticamente modificadas) buscamos en vano la opinión definitiva del experto. La cuestión no es sólo que los auténticos problemas se confunden como consecuencia de la corrupción de la ciencia derivada de su dependencia financiera de las grandes compañías y de los organismos estatales. Incluso aisladas de toda influencia externa, las ciencias no nos pueden dar la respuesta. Los ecologistas predijeron hace quince años que nuestros bosques morirían, ahora nos enfrentamos a un exceso en el crecimiento de la madera... Donde esta teoría de la sociedad de riesgo se queda corta es al exponer la situación irracional en que todo esto nos deja a los sujetos normales: una y otra vez nos vemos obligados a tomar una decisión, aunque sabemos que no estamos ni mucho capacitados para decidir, que nuestra decisión será arbitraria. Aquí, Ulrich Beck y sus seguidores hacen referencia al debate democrático de todas las opciones y al consenso: sin embargo, esto no resuelve el dilema paralizante: ¿por qué un debate democrático con la participación de la mayoría ha de tener mejores resultados cuando cognitivamente la mayoría sigue en la ignorancia? La frustración política de la mayoría es, pues, comprensible: se les pide que decidan mientras, al mismo tiempo, reciben el mensaje de que no están en posición de para decidir realmente, es decir, para medir los pros y los contras objetivamente. Apelar a las “teorías de conspiración” es buscar una salida desesperada del callejón, un intento de volver a conseguir un mínimo de lo que Fred Jameson llama “mapeado cognitivo”.

Jodi Dean llamó nuestra atención sobre un fenómeno curioso, claramente observable en el “diálogo de sordos” entre la ciencia oficial (“seria”, institucionalizada académicamente) y el vasto mundo de las llamadas pseudo

ciencias, desde la ciencia de los ovnis, hasta los que quieren desvelar los secretos de las pirámides: uno no puede sino sorprender ante la manera en que los científicos oficiales actúan de una manera dogmática y desdeñosa mientras que los pseudocientíficos apelan a hechos y argumentación sin los prejuicios comunes. La respuesta en este caso está en que los científicos establecidos hablan con la autoridad que les otorga el gran Otro, representado en las instituciones científicas. El problema está en que, precisamente ese gran Otro se nos revela una y otra vez como una ficción simbólica consensual. Así, cuando estamos ante teorías de conspiración, deberíamos seguir paso por paso la correcta interpretación de la novela de Henry James, *Otra vuelta de tuerca*: no debemos aceptar ni la existencia de fantasmas como parte de la (narrativa) realidad ni reducirlos, de manera pseudofreudiana, a ser una “proyección” de las frustraciones sexuales de una heroína histérica. Las teorías de conspiración no deben, por supuesto, aceptarse como “hechos”. Sin embargo no debemos tampoco reducirlas a un fenómeno de histeria de masas. Esta idea sigue basándose en el concepto de un “gran Otro”, en el modelo de una percepción “normal” de una realidad social compartida. No tiene en cuenta que es precisamente esta idea de realidad la que está en tela de juicio en nuestro tiempo. El problema no está en que las investigaciones en torno a los ovnis y las teorías de conspiración constituyan una regresión, al adoptar sus defensores una actitud paranoica en la que no pueden aceptar la realidad (social); el problema es que esta misma realidad se está tornando paranoica. La experiencia contemporánea nos enfrenta una y otra vez a situaciones en las que nos vemos forzados a tomar conciencia de hasta qué punto nuestra percepción de la realidad y la actitud normal hacia esta realidad está determinada por ficciones simbólicas, es decir, hasta qué punto el “gran Otro” (que determina qué ha de considerarse como normal y como una verdad aceptada y cuál es el horizonte del significado en una sociedad concreta) no está ni mucho menos fundamentado en “hechos”, tal y como estos están representados en el “conocimiento científico dentro de lo real”. Tomemos como ejemplo una sociedad tradicional en la que la ciencia moderna aún no se ha convertido en el discurso dominante: si, en este espacio simbólico, un individuo defiende los principios de la ciencia moderna, se le despreciará como a un “loco”. El quid de la cuestión es que no basta simplemente con afirmar que no está “realmente loco”, que es la sociedad limitada e ignorante la que lo coloca en esta posición. En cierto modo, ser tratado como un loco, ser excluido del gran Otro social, ES estar loco. La “locura” no es una categoría que pueda fundamentarse basándose directamente en “hechos” (en cuanto que un loco no puede percibir las cosas de la manera en que son, ya que está atrapado dentro de proyecciones alucinógenas), sino en la relación que este individuo mantiene con el “gran Otro”. Lacan generalmente subraya el lado contrario de esta paradoja: “el loco no es sólo un mendigo que cree ser un rey, también es un rey que cree ser un rey”, es decir, la locura representa la eliminación de la distancia entre lo simbólico y lo real, una identificación inmediata con el mandato simbólico. Tomemos otro ejemplo que plantea Lacan, cuando un marido sufre celos patológicos y está obsesionado con la idea de que su mujer se acuesta con otros hombres, su obsesión no deja de ser una manifestación patológica incluso si se demuestra que tenía razón y su mujer, en efecto, se acuesta con otros. Lo que hay que aprender de tales paradojas es evidente: los celos patológicos no dependen de la veracidad de los hechos, sino de la manera en que el individuo integra estos hechos dentro de su economía libidinal. Sin embargo, lo que deberíamos afirmar es que esta misma paradoja también puede interpretarse en la otra dirección: la sociedad (su campo sociosimbólico, el gran Otro) está “cuerda” o “normal” incluso cuando hay

pruebas de que se equivoca. (Quizás por ello Lacan se llamaba a sí mismo “psicótico”: era psicótico en cuanto que no era posible integrar su discurso en el campo del gran Otro.)

Es tentador declarar, a lo Kant, que el error de la teoría de la conspiración es en cierto modo análogo al “paralogismo de la razón pura”, a la confusión entre dos niveles: la sospecha (del sentido común científico, social, etc., recibido) como una postura metodológica formal y la positivación de esta sospecha en otra parateoría global que lo explique todo.

Aislar lo Real

Desde otro punto de vista, Matrix también funciona como la “pantalla” que nos separa de la realidad, que hace que podamos soportar “el desierto de lo real”. Sin embargo, llegados a este punto, no debemos olvidar la radical ambigüedad de lo Real en Lacan: no se trata del último referente que ha de ser cubierto/aburguesado/domesticado mediante la pantalla de la fantasía. Lo real es también y primordialmente la pantalla misma, concebida ésta como el obstáculo que desde un principio siempre distorsiona nuestra percepción del referente, es decir, de la realidad exterior. En términos filosóficos, es en este punto en el que reside la diferencia entre Kant y Hegel: para Kant, lo real es el mundo de lo noumenal, que percibimos “esquemático” gracias a la pantalla que constituyen las categorías trascendentales; por el contrario, para Hegel, como afirma de forma ejemplar en la introducción a su fenomenología, este salto que Kant hace entre el noumenos y las categorías trascendentales no existe. Hegel introduce tres términos: cuando una pantalla nos aísla de lo real, normalmente genera una idea de lo que es en sí mismo, más allá de la pantalla (de la apariencia), de tal manera que la distancia entre apariencia y la cosa en-sí-misma siempre es algo ya dado para nosotros. Como consecuencia, si a la Cosa le restamos la distorsión de la Pantalla, perdemos la Cosa misma (en términos religiosos, la muerte de Cristo es la Muerte del propio Dios, no sólo de su encarnación humana). Es por ello que para Lacan, que en este caso se ajusta a las ideas de Hegel, la Cosa en sí misma es, en última instancia, la mirada, no el objeto que se percibe. Así, volviendo a Matrix: Matrix misma es lo Real que distorsiona nuestra percepción de la realidad.

Una referencia al ejemplar análisis de Levi-Strauss sobre la disposición espacial de las edificaciones en Winnebago, una de las tribus de los Grandes Lagos, sacado de su *Antropología Estructural*, puede ser esclarecedora. La tribu se divide en dos subgrupos (“moieties”), “los que vienen de arriba” y “los que vienen de abajo”; cuando pedimos a una persona que dibuje en un pedazo de papel o en la arena un plano esquemático de su aldea (la disposición espacial de las casas) obtenemos dos respuestas muy diferentes dependiendo del grupo al que pertenece el individuo. Los miembros de ambos subgrupos perciben la aldea como un círculo. Sin embargo, para el primer subgrupo, dentro de este círculo hay otro de casas centrales, de modo que tenemos dos círculos concéntricos. Para el otro, sin embargo, el círculo está partido en dos por una clara línea divisoria. Es decir, un miembro del primer subgrupo (llamémoslo “conservador-corporativista”) percibe el plano de la aldea como un anillo de casas dispuesto más o menos simétricamente en torno a un templo central, mientras que un miembro del segundo (“revolucionario/antagonista”) percibe su aldea como dos grupos de casas separados por una frontera invisible... La idea principal de Levi-Strauss es que este ejemplo no debería incitarnos a propugnar un relativismo

cultural, según el cual la percepción del espacio social depende del grupo al que pertenece el individuo: esta ruptura entre dos percepciones “relativas” significa una referencia velada a una constante (no a una disposición objetiva “real” de las edificaciones, sino a la simiente de un trauma, de un antagonismo fundamental entre los habitantes de la aldea, que éstos son incapaces de simbolizar, de explicarse, de “interiorizar”, de aceptar: un desequilibrio en las relaciones sociales que impide que la comunidad se asiente como un colectivo en armonía). Las dos percepciones del plano son, simplemente maneras no reconciliables de enfrentarse a este antagonismo traumático, de curar la herida mediante la imposición de una estructura simbólica equilibrada. No es necesario afirmar que lo mismo ocurre con la diferencia sexual: ¿no son lo “masculino” y lo “femenino” como las dos configuraciones de casas de la aldea de Levi-Strauss? Con el fin de disipar la ilusión de que nuestro universo “desarrollado” no está dominado por la misma lógica, baste recordar la escisión de nuestro espacio político entre Derecha e Izquierda: una persona de izquierdas y una de derechas se comportan exactamente del mismo modo que miembros de los dos subgrupos de la aldea de Levi-Strauss. No ocupan espacios diferentes dentro del espacio político: cada uno de ellos percibe de manera diferente la disposición del espacio este espacio. Un individuo de izquierdas la percibe como un campo dividido por algún antagonismo fundamental, mientras que uno de derechas la percibe como la unidad orgánica de una comunidad, que sólo ve perturbada su paz por la intrusión de extraños.

Sin embargo, Levi-Strauss penetra más en el problema y hace una afirmación fundamental: ya que los dos subgrupos forman, en cualquier caso, una tribu única, que vive en la misma aldea, esta identidad debe inscribirse simbólicamente de alguna manera. ¿Cómo, si la articulación simbólica y todas las instituciones sociales de la tribu son parciales y están excesivamente influidas por esta ruptura fundamental y constitutiva?: Mediante lo que Levi-Strauss ingeniosamente denomina la “institución cero”, una especie de equivalente institucional al famoso maná, ese significante vacío que carece de una significación determinada, al tenerla sólo en presencia del significado en sí mismo (esto entendido como lo contrario a la ausencia de significado). Por tanto, la institución cero es una institución específica sin función positiva, determinada: su única función es la puramente negativa de señalar la presencia y actualidad de la institución social como concepto, entendida en oposición a su ausencia, al caos presocial. Es al referirse a esa institución cero que los miembros de la tribu son capaces de percibirse a sí mismos como tal, miembros de una misma tribu. ¿No constituye esta institución, pues, la ideología en su estado más puro, es decir, la encarnación directa de la función ideológica de proporcionar un espacio neutral y que englobe todo y en el que el antagonismo social se borre y todos los miembros de la sociedad se puedan identificar? Y, ¿no es la lucha por la hegemonía sino una lucha por determinar qué sesgos dominarán esta institución cero, qué significación particular predominará? Un ejemplo específico: ¿no es el concepto moderno de nación una de estas instituciones cero que surgió con la disolución de los vínculos sociales basados en el parentesco directo o las matrices simbólicas tradicionales? Es decir, el concepto “nación” surgió cuando la modernización inició su ataque y las instituciones sociales perdieron gradualmente su apoyo en la tradición naturalizada y adquirieron experiencia dentro del “contrato”. En este sentido es de especial importancia tener en cuenta el hecho de que la identidad nacional se experimenta como algo, cuando menos, mínimamente “natural”, como una manera de pertenecer cimentada en la “sangre y la tierra”, es decir, lo opuesto

al pertenecer “artificial” a las instituciones sociales establecidas (estado, profesión...): las instituciones premodernas funcionaban como entidades simbólicas “naturalizadas” (basadas en tradiciones incuestionables). En el momento en que las instituciones se empezaron a concebir como artefactos sociales surgió la necesidad de una institución-cero “naturalizada” que sirva de terreno común neutral.

Y, volviendo a la diferencia sexual, es tentador arriesgarse a proponer la hipótesis de que, quizás, la misma lógica de la institución cero debería aplicarse no sólo a la sociedad en su unidad, sino también en su escisión antagonista: ¿qué pasaría si la diferencia sexual se redujera en última instancia a una especie de institución cero de la ruptura social de la humanidad, la diferencia mínima cero naturalizada? (Una ruptura que, antes de señalar una diferencia social determinada señala la diferencia en sí.) La lucha por la hegemonía es pues, una vez más, la lucha por decidir cómo las otras diferencias sociales específicas determinarán el sesgo de esta diferencia cero. Es este el trasfondo el que uno debe tener en cuenta al interpretar una importante característica (que a menudo se pasa por alto) del esquema lacaniano de significante: Lacan sustituye el esquema tradicional presentado por Saussure (sobre la línea la palabra “arbre” y debajo el dibujo de un árbol) con el siguiente esquema: sobre la línea, dos palabras una al lado de la otra (“homme” y “femme”) y debajo, dos dibujos idénticos de una puerta. Con el fin de enfatizar el carácter diferencial del significante, Lacan empieza por sustituir el esquema único con la dicotomía hombre/mujer, con la diferencia sexual. Lo verdaderamente sorprendente, sin embargo, es el hecho de que, a nivel del referente imaginario, NO HAY DIFERENCIA (Lacan no nos facilita un índice gráfico de lo que es la diferencia sexual, es decir, un dibujo esquemático de un hombre y de una mujer, como el que aparece en casi todos los lavabos públicos hoy en día, sino la MISMA puerta reproducida dos veces). ¿Es posible establecer más claramente que la diferencia sexual no designa ninguna oposición biológica basada en propiedades “reales”, sino una oposición puramente simbólica con la que nada corresponde en los objetos designados: nada excepto lo Real de un x sin identificar que no puede ser captado en la imagen del significante?

Volviendo al ejemplo de Levi-Strauss de las dos representaciones del pueblo: es en este ejemplo en el que percibimos precisamente en qué sentido lo Real interviene a través de la anamorfosis. Primero tenemos la ordenación “real” y “objetiva” de las casas, y luego las dos formas de simbolizarla que distorsionan la ordenación de manera anamórfica. Sin embargo, lo “real” no es esta ordenación sino el núcleo traumático del antagonismo social que distorsiona la perspectiva que los miembros de la tribu tienen sobre mismo antagonismo. Lo real es, de esta manera, la X excluida que es responsable de la distorsión anamórfica de nuestra perspectiva sobre la realidad. (Y, curiosamente, este modelo de tres niveles es paralelo al modelo de la interpretación de los sueños de Freud: lo central del sueño no es el pensamiento latente que se desplaza/traduce a la textura explícita del sueño, sino el deseo inconsciente que se inscribe a través de la distorsión misma del pensamiento latente en la textura explícita.)

Lo mismo ocurre con el mundo del arte contemporáneo: dentro de este mundo, el retorno más importante de lo REAL NO se produce con la intrusión brutal e impactante de excrementos, cadáveres mutilados, mierda, etc. Estos objetos, sin duda, están fuera de lugar, pero para que estén fuera de lugar, debe existir un espacio (vacío). Es este espacio el que representa el arte minimalista, empezando por Malevitch. Es en este punto en el que re-

side la complicidad entre los dos iconos contrarios de la cúpula modernista: Kazimir Malevitch y su “The Black Square on the White Surface” (“Cuadrado Negro sobre fondo blanco”) y Marcel Duchamp con su exposición de objetos prefabricados como si fueran obras de arte. La idea que subyace a la elevación de Malevitch de un objeto ordinario y cotidiano a la categoría de obra de arte no es una virtud innata del objeto: es el propio artista quien, al poner en relieve el (o, más exactamente, CUALQUIER) objeto y situándolo en un espacio concreto, lo convierte en obra de arte. La naturaleza de la obra de arte no es una cuestión de “por qué” sino de “dónde”. Por tanto, lo que hace Malevitch con su disposición minimalista es retratar —aislar— este espacio en sí, el espacio (o marco) vacío dotado con la propiedad protomágica de transformar todo lo que se encuentre dentro de su campo en una obra de arte. En pocas palabras, no hay Duchamp sin Malevitch: sólo después de que el ejercicio artístico aisle el marco/lugar-en-sí, vacío de todo contenido, puede permitirse pasar a la estrategia de lo prefabricado. Antes de Malevitch, un orinal no hubiera dejado de ser un orinal, aunque lo expusiesen en la más prestigiosa de las galerías.

El surgir de los excrementos dislocados es, por tanto, estrictamente correlativo al surgir del espacio exento de objetos, del marco vacío como tal. Como consecuencia, lo Real en el arte contemporáneo posee tres dimensiones que de algún modo reflejan dentro de lo Real la triada de lo Imaginario-Simbólico y Real. Lo Real es, primero de todo, la mancha anamórfica, la distorsión de la imagen directa de la realidad como imagen distorsionada, como semblanza pura que “subjetiviza” la realidad objetiva. Por tanto, lo Real hace las veces en este caso del espacio vacío, de la estructura de una construcción que nunca está, que se percibe como tal pero que sólo puede construirse retroactivamente y debe presuponerse como tal: lo real como construcción simbólica. Finalmente, lo Real es el objeto excrementicio dislocado, lo Real “en sí mismo”. Si aislamos lo Real, así concebido, no es más que un mero fetiche cuya presencia fascinante y cautivadora disfraza lo estructural dentro de lo Real, de la misma manera que en el antisemitismo nazi el “judío” era el objeto excrementicio que oculta lo real “estructural” del antagonismo social que resulta intolerable. Estas tres dimensiones de lo Real son el resultado de tres métodos de distanciamiento de la realidad “normal”. Un método hace de esta realidad objeto de una distorsión anamórfica, otro introduce un objeto que no tiene lugar en esa realidad, otro resta/borra todo contenido (objeto) de la realidad, de tal modo que lo único que queda es el espacio mismo que estos objetos llenaban, ahora vacío.

El toque freudiano

La falsedad de Matrix es, quizás, más directamente detectable cuando se designa a Neo como “el Elegido”. ¿Quién es “el Elegido”? El espacio que este ocupa es un espacio establecido dentro del vínculo social. Existe, primero el Elegido del significante maestro, la autoridad simbólica. Incluso una de las manifestaciones más terroríficas de la vida social, recogida en los recuerdos de los supervivientes de los campos de concentración, aparece el Elegido, aquel individuo que no se doblegó, que, en las condiciones intolerables que llevaron a los otros a la lucha egoísta por la supervivencia pura, milagrosamente mantuvo e irradió una dignidad y generosidad “irracional”. En términos de Lacan, estamos ante la función Y’a de l’Un: incluso en este caso, hubo un Elegido, que sirvió para cimentar un mínimo de solidaridad, mínimo que define el vínculo social propiamente dicho (entendido este vínculo en contraposición con la colaboración dentro del marco de

una estrategia de supervivencia pura). Hay dos características esenciales en este caso: primero, este individuo siempre se percibió como uno (nunca hubo una multitud de ellos, como si, obedeciendo a algún tipo de oscura necesidad, este exceso del milagro inexplicable de la solidaridad tuviera que encarnarse en un único ser); Segundo, lo importante no era lo que este ser único hizo por los demás, sino su presencia entre ellos (es decir, lo que permitió a los demás sobrevivir fue la consciencia de que, a pesar de que la mayor parte del tiempo ven reducida su existencia a ser máquinas de supervivencia, hay uno que mantiene una dignidad humana). De manera similar a las risas enlatadas, tenemos en este caso algo así como dignidad enlatada, en la que el Otro (el Elegido) retiene mi dignidad por mí, en mi lugar o, más específicamente, en la que yo mantengo mi dignidad A TRAVÉS del otro: pueden haberme reducido a una lucha cruel por la supervivencia, pero la conciencia misma de que existe este Elegido que mantiene su dignidad, me permite a Mí mantener un vínculo mínimo con lo humano. A menudo, cuando este Elegido perdía el control o se destapaba que era un farsante, los otros presos perdían su deseo de sobrevivir y se convertían en muertos vivientes indiferentes. Paradójicamente, su disposición a luchar por la supervivencia más cruda se veía sustentada por esta excepción, por el hecho de que a él no lo habían rebajado a ese nivel. De esta manera, cuando la excepción desaparecía, la lucha perdía su fuerza. Lo que esto significa, por supuesto es que este Elegido no estaba definido exclusivamente por su cualidades “reales” (a este nivel puede haber habido varios individuos como él, o podría ser, incluso, que no se mantuviese realmente entero, sino que fuese una farsa, una actuación): el excepcional papel que representaba era el de la transferencia. Es decir, ocupaba un espacio construido (presupuesto) por los demás.

En *The Matrix*, por el contrario, el Elegido es aquel que es capaz de ver que nuestra realidad cotidiana no es real, sino un universo virtual codificado. Es, por tanto, él quien es capaz de desconectarse de ella, manipularla y suspender sus reglas (volar por el aire, detener las balas...). La virtualización de la realidad es esencial para la función de este Elegido: la realidad es una invención cuyas reglas se pueden poner en suspenso, o al menos reescribirse. Dentro de este concepto reside la idea paranoica de que el Elegido puede suspender la resistencia de lo real (“Si decido hacerlo puedo traspasar un muro...”, es decir, la imposibilidad que ello entraña para la mayoría de nosotros no es sino una deficiencia en la voluntad del sujeto). Sin embargo, en este punto la película vuelve a quedarse corta: en la escena memorable en la sala de espera de la profeta que decidirá si Neo es el Elegido se ve a un niño que dobla una cuchara con la mente y le dice al asombrado Neo que la manera de hacerlo no es convencerme de que puedo doblar la cuchara, sino convencerme de que NO HAY UNA CUCHARA... Sin embargo, ¿qué pasa CONMIGO? ¿El siguiente paso no debería haber sido aceptar el concepto budista de que yo MISMO, el sujeto, no existo?

Con el fin de definir lo que es falso en *The Matrix*, deberíamos distinguir la simple imposibilidad tecnológica de la falsedad fantasmática: viajar en el tiempo es (probablemente) imposible, pero los escenarios fantasmáticos son “verdaderos” en la medida en que representan los callejones sin salida libidinales. Como consecuencia, el problema de *The Matrix* no es la ingenuidad científica de sus trucos: la idea de pasar de la realidad a la realidad virtual a través del teléfono es bastante lógica ya que sólo necesitamos un espacio/agujero por el que escapar. (Quizás una solución más acertada hubiera sido el inodoro: ¿el reino donde los excrementos desaparecen después de tirar de la cadena no es, al fin y al cabo, una de las metáforas del

terroríficamente sublime (Más allá del caos primordial y preontológico en el que desaparecen las cosas?) Aunque racionalmente somos conscientes de lo que pasa con los excrementos, el misterio imaginario sigue latente —la mierda no deja de ser un exceso que no tiene un lugar en nuestra realidad cotidiana—. Lacan tenía razón cuando afirmaba que la transición de animal a ser humano se produce en el momento en que el animal se pregunta qué hacer con sus excrementos, en el momento en que estos se convierten en un exceso que molesta al animal. Por tanto, lo Real no es en esencia la cosa horriblemente asquerosa que reemerge del lavabo, sino el agujero en sí, el espacio que permite la transición a un orden ontológico diferente: la cavidad topológica o la torsión que “curva” el espacio de nuestra realidad para que percibamos/imaginemos los excrementos desapareciendo adentrándose en una dimensión alternativa que no forma parte de nuestra realidad cotidiana. El problema es una falta de coherencia fantasmática más radical que surge con la mayor claridad cuando Morfeo (el líder afroamericano del grupo de la resistencia que cree que Neo es el Elegido) intenta explicar al todavía perplejo Neo lo que es Matrix: bastante previsiblemente lo relaciona con un fallo en la estructura del universo:

“Ha sido así toda tu vida. La sensación de que algo no funciona en el mundo. No sabes lo que es, pero está ahí, como una astilla clavada en tu mente y te está enloqueciendo. [...] Matrix nos rodea, está por todas partes, incluso en esta habitación [...] Es el mundo que ha sido puesto ante tus ojos para ocultarte la verdad. NEO: ¿Qué verdad? MORFEO: Que eres un esclavo, igual que los demás naciste en cautiverio... en una prisión que no puedes oler, saborear ni tocar. La prisión de tu mente”.

En este punto, surge la principal contradicción en la película: la experiencia de la falta/la inconsistencia/el obstáculo debe actuar como evidencia del hecho de que lo que percibimos como realidad es una farsa. Sin embargo, hacia el final de la película Smith, el agente de Matrix da una explicación diferente, mucho más freudiana:

“¿Sabía que la primera Matrix fue diseñada para ser un perfecto mundo humano donde nadie sufriera, donde todos consiguieran ser felices? Fue un desastre. Nadie aceptó ese programa. Se perdieron cosechas enteras [de humanos funcionando como baterías]. Algunos creían que no teníamos el lenguaje de programación para describir su mundo perfecto. Yo creo que como especie los seres humanos definen su realidad con el sufrimiento y la tristeza. Así que el mundo perfecto era un sueño del que sus primitivos cerebros querían constantemente despertar. Por ese motivo Matrix fue rediseñada así: en el apogeo de su civilización”.

De ello se deduce que la imperfección de nuestro mundo, es, al mismo tiempo, la marca de su virtualidad y la de su realidad. De hecho, podemos afirmar que el agente Smith (recordemos que no es un ser humano como los otros sino una encarnación virtual directa de Matrix, el gran Otro en sí mismo) ocupa el lugar del analista dentro del universo de la película: la lección que nos enseña es que la experiencia de enfrentarnos a un obstáculo insalvable es la condición óptima para que los humanos podamos percibir algo como realidad. La realidad es, en última instancia, resistencia.

Malebranche en Hollywood

Una nueva incoherencia en la película se detecta cuando trata el tema de la muerte: ¿Por qué muere uno “realmente” en la realidad virtual regulada por

Matrix? La película responde con una respuesta oscurantista: “NEO: Si te matan en Matrix, ¿mueres aquí? [es decir, no sólo en la realidad virtual, sino también en la vida real] MORFEO: El cuerpo no puede vivir sin la mente”. La lógica detrás de esta solución es que tu cuerpo “real” sólo puede mantenerse vivo (funcionar) en conjunto con la mente, es decir, con el universo mental en el que estás inmerso: así que si estás en una realidad virtual y te matan dentro de esa realidad, esta muerte afecta a tu cuerpo real... La respuesta alternativa más evidente (sólo puedes morir en la realidad) también es insuficiente. La trampa es decidir si el sujeto está COMPLETAMENTE inmerso en la realidad virtual que controla Matrix o si sabe o SOSPECHA cuál es la verdadera situación. Si la respuesta es SÍ, entonces sólo la regresión a un estado de distanciamiento adánico, anterior a la caída, nos volvería inmortales en el mundo de la realidad virtual. Como consecuencia, Neo, que ya está liberado de la inmersión total en la realidad virtual debería SOBREVIVIR a su lucha contra el agente Smith, lucha que tiene lugar DENTRO DE LA REALIDAD VIRTUAL controlada por la Matriz (de la misma manera en que es capaz de detener balas, debería haber sido capaz de deshacer los golpes que hieren su cuerpo). Esto nos lleva al ocasionalismo de Malebranche: la matrix DEFINITIVA es, más que el dios de Berkeley —de cuya mente depende el mundo—, el dios ocasionalista de Malebranche.

Sin duda, Malebranche con su “ocasionalismo” fue el filósofo que ha proporcionado el esqueleto conceptual más adecuado para sostener la idea de la realidad virtual. Malebranche, discípulo de Descartes, abandona la absurda referencia cartesiana a la glándula pineal para explicar la coordinación entre la sustancia material y la espiritual, es decir, entre cuerpo y alma; ¿cómo entonces explicar la coordinación entre los dos, si no hay ningún punto de contacto entre ambos, si no hay ningún momento en que el alma pueda tener una acción causal sobre el cuerpo o viceversa? Ya que estos sistemas causales (el de las ideas en mi mente y el de las interconexiones corporales) son completamente independientes, la única solución es que una tercera sustancia verdadera (Dios) las coordine continuamente y medie entre ellas manteniendo una ilusión de continuidad. Cuando pienso en levantar la mano y mi mano posteriormente se eleva, mi pensamiento es sólo la causa indirecta y “ocasional” de mi movimiento: al percatarse de que mis pensamientos están dirigidos a levantar la mano, Dios pone en funcionamiento la otra cadena causal, la material, que lleva a mi mano a elevarse. Si en el lugar de “Dios” colocamos al gran Otro —el orden simbólico— podemos percibir la similitud del ocasionalismo con la postura de Lacan. Como Lacan argumentó en su polémica contra Aristóteles en televisión, la relación entre el cuerpo y el alma nunca puede ser directa ya que el gran Otro siempre se interpone. El ocasionalismo es, pues, esencialmente un nombre para la naturaleza “arbitraria del significante”, para el espacio que separa el sistema de ideas del sistema de causalidad corpórea (real). Es a través del gran Otro que explicamos la coordinación entre los dos sistemas, de tal manera que, cuando mi cuerpo muerde una manzana, mi alma experimenta una sensación de placer. El objetivo del antiguo sacerdote azteca es salvar este mismo espacio cuando organiza sacrificios humanos con el fin de asegurarse de que el sol vuelve a salir. El sacrificio humano es en este caso una petición a Dios para que mantenga la coordinación entre las dos secuencias, la necesidad corporal y la concatenación de eventos simbólicos. A pesar de lo “irracional” que nos puede parecer el sacrificio organizado por el sacerdote azteca, la premisa en la que se basa se acerca mucho más a la verdad que nuestra idea intuitiva de que la coordinación entre el cuerpo y el alma es directa. Es decir, de acuerdo con esta segunda idea, es “natural” que

yo experimente una sensación placentera cuando muerdo una manzana, ya que esta sensación está producida directamente por la manzana: lo que se pierde es el papel de mediador del gran Otro que garantiza la coordinación entre la realidad y cómo la experimentamos mentalmente. ¿No ocurre lo mismo con nuestra inmersión en la realidad virtual? Cuando alzo la mano para empujar un objeto hacia el interior del espacio virtual, este objeto, en efecto, se mueve. La ilusión que yo experimento es que fue el movimiento de mi mano el que provocó el cambio de posición del objeto. Es decir, al estar inmerso en este mundo, paso por alto el complicado mecanismo de coordinación informática, paralelo al papel de Dios, que garantiza la coordinación de ambas series en el ocasionalismo.

Es bien sabido que el botón de “Cerrar puertas” en casi todos los ascensores no es más que un placebo disfuncional que se coloca allí para dar a las personas la falsa impresión de que de algún modo participan y contribuyen a aumentar la rapidez con que se realiza el viaje en ascensor. Al apretar el botón, la puerta se cierra en el mismo momento en que lo hubiera hecho si sólo hubiéramos apretado el botón del bajo sin intentar “acelerar” el proceso presionando también el botón de “Cerrar las puertas”. Este caso claro y extremo de falsa participación es una metáfora adecuada para retratar la falsa participación de los individuos en el proceso político “postmoderno”. Se trata del más puro ejemplo de ocasionalismo. Según Malebranche, estamos apretando botones como el de “cerrar las puertas” y sólo la actividad incesante de Dios coordina esta acción con los sucesos que le siguen (las puertas se cierran) mientras nosotros seguimos pensando que sucedió gracias a que apretamos el botón...

Por eso es esencial mantener la radical ambigüedad en torno a la manera en que el ciberespacio afectará a nuestras vidas: esto no depende de la tecnología como tal sino de la manera en que esta se inscribe en la sociedad. La inmersión en el ciberespacio puede intensificar nuestras experiencias corporales (una nueva sensualidad, un nuevo cuerpo con más órganos, nuevos sexos...), pero también hace posible a la persona que manipula la maquinaria que controla el ciberespacio robarnos literalmente nuestros cuerpos (virtuales), despojándonos de nuestro control sobre ellos de tal manera que se rompa la relación con ellos como algo “que nos pertenece”. Nos encontramos con la ambigüedad característica de la idea de mediatización: originalmente este término designaba el gesto mediante el cual un sujeto se veía despojado de su derecho directo e inmediato de tomar decisiones; el gran maestro de la mediatización política fue Napoleón, que dejaba a los monarcas de las naciones conquistadas la ilusión de poder, mientras que, en realidad, no estaban en posición de ejercitar ese poder en absoluto. A un nivel más general podríamos decir que esta “mediatización” del monarca es lo que define la monarquía constitucional, en la que la función del monarca se reduce a la del gesto simbólico de “poner los puntos sobre las íes”: firmar, dotando así de fuerza performativa a los edictos cuyo contenido determina el gobierno democráticamente elegido. Y ¿no ocurre lo mismo, *mutatis mutandis*, con la informatización progresiva de nuestra vida cotidiana? En este proceso el sujeto también se “mediatiza” cada vez más, perdiendo sin darse cuenta su poder bajo la falsa ilusión de que éste está aumentando. Cuando nuestro cuerpo se mediatiza (atrapado en la sistema de los medios electrónicos se somete a la vez a la amenaza de una “proletarización” radical: el sujeto se reduce potencialmente a ser puro \$, ya que hasta mi experiencia personal puede ser robada, manipulada o regulada por el “Otro” mecánico. Podemos ver, de nuevo, cómo la posibilidad de una virtualización radical

coloca al ordenador en una posición que es directamente equivalente a la que ocupa Dios en el ocasionalismo de Malebranche. Al coordinar la relación entre la mente y (lo que yo siento como) el movimiento de mis extremidades (en la realidad virtual, podemos imaginarnos perfectamente un ordenador que se descontrola y empieza a actuar como un Dios Malévolo, alterando la relación entre la mente y mi percepción del cuerpo como parte de mí). En la realidad (virtual) se suspende o, incluso, contradice la orden de mi mente de que levante la mano. Como consecuencia, la experiencia fundamental que es la de mi cuerpo como algo mío, se ve perturbada... Parece, pues, que el ciberespacio hace realidad la fantasía paranoica elaborada por Schreber, el juez alemán cuyas memorias analizó Freud: el “universo interconexo” es psicótico en cuanto que parece la materialización de la alucinación de Schreber sobre los rayos divinos mediante los cuales Dios controla la mente humana. En otras palabras, ¿no explica la externalización del gran Otro y su materialización en el ordenador la dimensión naturalmente paranoica del universo interconectado? O, dicho de otro modo: lo normal es que en el ciberespacio la capacidad de cargar la conciencia en un ordenador finalmente libere a las personas de sus cuerpos, pero también libere a las máquinas de “su” gente...

Montaje de la Fantasía Fundamental

La última incoherencia que encontramos en la película se refiere a las ambiguas condiciones de la liberación de la humanidad que anuncia Neo en la última escena. Como resultado de su intervención se produce un ERROR de SISTEMA de Matrix; al mismo tiempo Neo se dirige a las personas que aún se hallan atrapadas en Matrix como el Salvador que les enseñará cómo liberarse de las represiones de Matrix —podrán romper las leyes físicas, doblar metales, volar por el aire—. Sin embargo, el problema es que todos estos “milagros” sólo serán posibles mientras continuemos DENTRO de la realidad virtual que mantiene Matrix, rompiendo o alterando sus normas: nuestra condición “real” es aún ser esclavos de Matrix. En cierto modo estamos simplemente haciéndonos con poder adicional para alterar las normas de nuestra prisión mental. ¿Qué pasa con la opción de salir de Matrix y adentrarnos en la “auténtica realidad” en la que somos criaturas miserables viviendo en la faz de una tierra asolada?

Al modo de Adorno, deberíamos afirmar que estas faltas de coherencia son los momentos de verdad de la película: señalan los antagonismos dentro de nuestra experiencia social del capitalismo tardío, unos antagonismos que se refieren a dicotomías ontológicas básicas como realidad y dolor (realidad como algo que perturba el régimen del principio del placer), libertad y sistema (la libertad es sólo posible dentro del sistema que, a su vez, es un obstáculo para su realización total). Sin embargo, en última instancia el mérito de la película es que está a un nivel diferente. Hace años, una serie de películas de ciencia ficción como *Zardoz* o *La fuga de Logan (Logan's Run)* preconiza la situación posmoderna actual: el grupo aislado que vive una vida aséptica en un lugar apartado añora la experiencia del mundo real de decadencia material. Hasta la llegada del posmodernismo, ‘utopía’ era el esfuerzo por romper con el tiempo histórico y entrar en otra dimensión atemporal. Con la coincidencia en la era posmoderna del “fin de la historia” con la total disponibilidad del pasado en memoria digital, en esta época en que VIVIMOS la utopía atemporal como una experiencia ideológica diaria, la utopía se convierte en una añoranza de la Historia Real en sí misma, de

la memoria, de retazos del pasado auténtico. La utopía es pues el esfuerzo por salir de la cúpula cerrada al hedor y la decadencia de la cruda realidad. Matrix exprime esta inversión combinando la utopía con la distopía: la realidad misma en que vivimos, la utopía intemporal que escenifica Matrix está orquestada para que podamos ser reducidos a una condición pasiva como meras baterías vivientes que proporcionen a Matrix energía.

El impacto especial de la película no reside, pues, en su tesis central (aquello que experimentamos como realidad es un mundo de realidad virtual artificial generado por "Matrix", el megaordenador que está directamente conectado a nuestras mentes), sino en su imagen central: la de millones de seres humanos que llevan una vida claustrofóbica en cunas llenas de agua y a los que se mantiene vivos con la sola intención de que generen energía (electricidad) para "Matrix". Así que, cuando algunas de las personas "despiertan" de su inmersión en la realidad virtual controlada por Matrix, este despertar no es a un vasto espacio exterior de realidad, sino la consciencia terrible de este encierro en el que cada uno de nosotros es tan sólo un organismo fetal, inmerso en el fluido prenatal... Esta pasividad extrema es la realización de la fantasía que mantiene nuestra experiencia consciente como objetos activos, autoafirmativos, es la fantasía perversa por excelencia, la noción de que somos los instrumentos de la *jouissance* del Otro (Matrix), que nos chupa la sustancia vital como a pilas. Ahí reside el auténtico enigma libidinal de este dispositivo: ¿Por qué necesita Matrix energía humana? La solución energética pura es, por supuesto, absurda: matrix podría haber encontrado fácilmente otra fuente de energía más fiable que no requiriese la complicada trama de realidad virtual coordinada para millones de individuos humanos (aquí surge otra incongruencia: ¿por qué Matrix no abstrae a cada individuo en su propio universo artificial solipsista?). La única respuesta coherente es la siguiente: Matrix se alimenta de la *jouissance* humana. Con esto volvemos a la tesis lacaniana fundamental de que el gran Otro mismo, lejos de ser una máquina anónima necesita un flujo constante de *jouissance*. Es esta la perspectiva en la que tenemos que colocar el estado de cosas que presenta la película: lo que la película representa como la escena de nuestro despertar a la realidad de nuestra situación es, en realidad lo opuesto, la fantasía fundamental que sustenta nuestra existencia.

La conexión íntima entre perversión y ciberespacio hoy en día es algo común. Según el punto de vista generalizado, el escenario perverso escenifica el "rechazo de la castración": la perversión puede percibirse como una defensa contra el motivo de la "muerte y la sexualidad", contra la amenaza de mortalidad así como la imposición contingente de la diferencia sexual, Lo que el pervertido representa es un universo en el que, como en los dibujos animados, un ser humano puede sobrevivir a cualquier catástrofe; un universo en el que nadie está obligado a morir o a escoger entre uno de los dos sexos. Como tal, el universo del pervertido es el universo del orden simbólico puro, del transcurrir del juego del significante, sin las ataduras de finitud de lo Real. En un primer acercamiento, podría parecer que nuestra experiencia del ciberespacio concuerda perfectamente con este universo: ¿no es también el ciberespacio un universo liberado de la inercia de lo real, constreñido sólo por normas autoimpuestas? ¿No ocurre lo mismo con la realidad virtual de Matrix? La "realidad" en la que vivimos pierde su carácter inexorable, se transforma en un mundo de reglas arbitrarias (impuestas por Matrix) que podemos violar si tenemos una Voluntad lo suficientemente fuerte... Sin embargo, según Lacan, lo que esta idea común descuida es la

relación única entre el Otro y la jouissance de perversión. ¿Qué significa esto exactamente?

En “Le prix du progres”, uno de los últimos fragmentos de *Dialektik der Aufklärung*, Adorno y Horkheimer citan el argumento del fisiólogo francés del siglo XIX, Pierre Flourens, contra la anestesia con cloroformo para uso médico: asegura que no se puede probar que el anestésico no funcione sólo en nuestro sistema neurológico mnemónico. En resumen, mientras nos masacran vivos en la mesa de operaciones sufrimos un dolor terrible sin atenuación, pero, más tarde, al despertar, no lo recordamos... Para Adorno y Horkheimer esto es, por supuesto, la metáfora perfecta del sino de la Razón basada en la represión de la naturaleza misma: el cuerpo, la parte de la naturaleza dentro del sujeto, siente el dolor sin atenuantes. Sin embargo, debido a la represión, el sujeto no lo recuerda. Es aquí que la naturaleza encuentra la venganza perfecta por nuestro dominio: sin saberlo somos nuestras principales víctimas, masacrándonos vivos... ¿no es posible interpretar esto como la fantasía perfecta de interpasividad, de la Otra Escena en la que pagamos el precio por nuestra intervención activa en el mundo? NO hay un agente libre activo sin este apoyo fantasmático, sin esta Escena Alternativa en la que el Otro lo manipula totalmente. Un sadomasoquista estaría muy dispuesto a asumir este sufrimiento como el camino a la existencia.

Puede que esto nos sirva para entender la obsesión de los biógrafos de Hitler con la relación que éste mantuvo con su sobrina, Geli Raubal, a la que encontraron muerta en el apartamento de Hitler en Munich en 1931, como si las presuntas perversiones sexuales de Hitler fuesen “la clave oculta”, el íntimo eslabón perdido, el apoyo fantasmático que explicase el personaje público. Así describe Otto Strasser la escena: “/.../ Hitler la obligaba a desvestirse (mientras) él permanecía tumbado en el suelo. Entonces ella se ponía de cuclillas sobre su cara para que él la examinase de cerca, lo que le provocaba gran excitación. Cuando llegaba a la cima de su excitación, pedía que le orinase encima, y así conseguía su placer”. Resulta clave aquí la absoluta pasividad del papel de Hitler en esta escena como el apoyo fantasmático que lo llevó a su actividad política, tan frenéticamente destructiva. No es de extrañar que Geli estuviese desesperada y sintiese repugnancia ante estos rituales.

Es ésta la mejor manera de entender Matrix: en esta yuxtaposición entre dos aspectos de la perversión: por un lado la reducción de la realidad al mundo virtual regulado por reglas arbitrarias que se pueden suspender, por otro, la verdad oculta de esta libertad, la reducción del sujeto a una pasividad absoluta e instrumentalizada.

Bibliografía

- BERGSON, HENRI LOUIS: *Introducción a la Metafísica*, Centro de Estudios Filosóficos UNAM, Cuaderno 8, 1960.
- BUBER, MARTIN: *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967.
- CASSIRER, ERNST: *Antropología Filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.
- CIORAN, E. M.: *Breviario de podredumbre*, Editorial Taurus, 1988.
- : *La caída en el tiempo*, Tusquets Editores, 1993.
- DELEUZE, GILLES y FELIX GUATTARI: *Rizoma*, Minuit, París, 1966.
- DERRIDA, JACQUES: *La Diferencia*, en [hppt://www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl).
- FOUCAULT, MICHEL: *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI Editores, Argentina, 1968.
- HABERMAS, JÜRGEN: “Conocimiento e interés”, en *Ciencia y técnica como ideología*, Editorial Tecnos, Madrid, 1970.
- : *Modernidad versus postmodernidad*, Editorial Tecnos, Madrid, 1980.
- HEIDEGGER, MARTIN: “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, Editorial Alianza, Madrid, 2000.
- HUSSERL, EDMUND: “Filosofía naturalista”, en *La Filosofía como Ciencia Estricta*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1911.
- KIERKEGAARD, SOREN: *Tratado de la desesperación*, en [hppt://www.librodot.com](http://www.librodot.com).
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS: *Qué es lo postmoderno. Reglas y paradojas*, en [hppt://www.educ.ar](http://www.educ.ar).
- NIETZSCHE, FRIEDRICH WILHELM: *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, en [hppt://www.librodot.com](http://www.librodot.com).
- SARTRE, JEAN PAUL: *El existencialismo es un humanismo*, en [hppt://www.weboteca.com.ar](http://www.weboteca.com.ar).

SCHELER, MAX: *La idea del hombre y la historia*, en <http://www.librodot.com>.

SCHOPENHAUER, ARTHUR: *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Editorial Alianza, Madrid, 1982.

ZIZEK, SLAVOJ: *The Matrix, o las dos Caras de la Perversión*, en <http://accpar.org/numero5/matrix.htm>.