

Universidad de Chile
Facultad de Derecho
Depto. de Ciencias del Derecho
Teoría Social
Prof. Ricardo Camargo Brito
Ayudantes *ad honorem* Javiera Toro, Sergio Valenzuela, Estreban Miranda, Nicolás Ried.
Primer semestre 2011

SEGUNDO MÓDULO: TEORÍA DE LA IDEOLOGÍA Y TEORÍA CRÍTICA.

I. Adorno, Horkheimer, Marcuse y la Ideología.

- ADORNO, T. "Dialéctica Negativa, la jerga de la autenticidad". Akal, Madrid, 2008, pp. 276 – 321. (Lectura obligatoria)
- HORKHEIMER, M. "Crítica de la razón instrumental". Sur, Buenos Aires, 1969, pp. 15 – 68; 102 – 138. (Lectura obligatoria)
- MARCUSE, H. "El hombre unidimensional". Seix Barral, Barcelona, 1970, pp. 114 – 150. (Lectura obligatoria)
- ADORNO, T. "Tres estudios sobre Hegel". Taurus, Madrid, 1969, pp. 119 – 190. (Lectura complementaria)
- ADORNO & HORKHEIMER. "Dialéctica de la Ilustración". Trotta, Madrid, 2009, pp. 59 – 95. (Lectura complementaria)
- HORKHEIMER, M. "Teoría Crítica", Amorrortu, Buenos Aires, 2008, pp. 223 – 288. (Lectura complementaria)
- MARCUSE, H. "Cultura y Sociedad". Sur, Buenos Aires, 1970, pp. 79 – 98. (Lectura complementaria)
- MARCUSE, H. "Eros y Civilización". Sarpe, Madrid, 1983, pp. 37 – 83. (Lectura complementaria)

II. Jürgen Habermas y la teoría de la ideología.

- HABERMAS, J. "Teoría de la acción comunicativa (I & II)". Trotta, Madrid, 2010, pp. 389 – 440; 589 – 631. (Lectura obligatoria)
- HABERMAS, J. "Teoría y praxis". Alzasa, Barcelona, 1998, pp. 141 – 162. (Lectura complementaria)

III. Axel Honneth: la cuestión del reconocimiento.

- HONNETH, A. "Reificación, un estudio en la teoría del reconocimiento". Katz, Buenos Aires, 2007, pp. 23 – 60. (Lectura obligatoria)
- HONNETH, A. "Crítica del agravio moral, patologías de la sociedad contemporánea". FCE, Buenos Aires, 2009, pp. 197 – 224. (Lectura obligatoria)
- HEGEL, G.W.F. "Fenomenología del Espíritu". FCE, México D.F., 2009, pp. 111 – 119. (Lectura obligatoria)

II. Espíritu del mundo e historia de la naturaleza

Excurso sobre Hegel

Aquello contra lo que el entendimiento humano enfermo de salud acciona con la máxima sensibilidad, la hegemonía de algo objetivo entre los hombres individuales, en su convivencia tanto como en su conciencia, puede experimentarse groseramente a diario. Esa hegemonía se repudia en cuanto especulación sin fundamento, de modo que los individuos puedan conservar la lisonjera ilusión de que sus representaciones entretanto estandarizadas serían la verdad en el doble sentido incondicionada, contra la sospecha de que las cosas no sean así y los vivan bajo una fatalidad. En una época que se ha sacudido con tanto alivio el sistema del idealismo objetivo como en economía la doctrina del valor objetivo, son por primera vez de verdad actuales unos problemas con los que afirma no poder comenzar nada un espíritu que busca su propia seguridad y la del conocimiento en lo dado en cuanto a suma bien ordenada de los hechos individuales inmediatos de las instituciones sociales o la construcción subjetiva de sus miembros. El espíritu objetivo y finalmente absoluto de Hegel, la ley marxista del valor que se impone sin conciencia de los hombres son para la experiencia incontrolada más evidentes que los hechos preparados de la ruina por sí misma de la ciencia, que hoy en día se prolonga en la ingenua conciencia precientífica; sólo que esta ruina, a mayor gloria de la objetividad del conocimiento, desacostumbra a los hombres de la objetividad de la objetividad real a la que, incluso en sí mismos, están sometidos. Si los que piensan fuesen capaces de tal experiencia y estuviesen dispues-

ros a ella, ésta tendría que hacer vacilar la fe en la facticidad misma; debería obligar a ir tanto más allá de los hechos que éstos perderían su prelación irreflexiva sobre los universales, los cuales para el nominalismo triunfante son una nada, un añadido prescindible del investigador clasificatorio. Aquel aserto de las consideraciones preliminares de la *Logica* hegeliana, según el cual no hay nada en el mundo que no esté tan mediado como inmediato es, no perdura más precisamente en ninguna parte que en los hechos de que hace alarde la historiografía. Sería sin duda estúpido discutir con refinamientos epistemológicos que, cuando bajo el fascismo hitleriano la policía del Estado llama a la puerta de un disidente a las seis de la mañana, para el individuo al que le sucede eso es más inmediato que las maquinaciones precedentes del poder y la instalación del aparato del partido en todas las ramas de la administración; o, más aún, que la tendencia histórica que por su parte hizo estallar la continuidad de la República de Weimar y que no se manifiesta sino en un contexto conceptual, rigurosamente sólo en una teoría desarrollada. Sin embargo, el *factum brutum* del asalto oficial con que el fascismo arremete contra el individuo depende de todos aquellos momentos para la víctima más remotos y por el momento indiferentes. Meramente la más miserable erudición podría, bajo el título de la exactitud científica, cegarse al hecho de que la Revolución francesa, por abruptos que no pocos de sus actos resultaran, se insertaba en la tendencia global de la emancipación de la burguesía. Ésta ni habría sido posible ni se habría logrado si en 1789 no hubiese ocupado ya las posiciones clave de la producción económica y desbordado al feudalismo y su cúspide absolutista, que a veces se había coaligado con el interés burgués. El brutal imperativo de Nietzsche, «Lo que cae hay que empujarlo», codifica a toro pasado una máxima protoburguesa. Probablemente todas las revoluciones burguesas fueron decididas de antemano por el ascenso histórico de la clase y tuvieron un ingrediente de ostentación que en arte se manifestó como decoración clásica. No obstante, esa tendencia a la ruptura histórica difícilmente se habría realizado sin el agudo desastre económico del absolutismo y la crisis financiera en que fracasaron los reformistas fisiócratas bajo Luis XVI. La miseria específica al menos de las masas parisinas pudo desencadenar el movimiento, mientras que en otros países en los que no era tan aguda el proceso burgués de emancipación triunfó sin revolución y en principio no tocó la más o menos absolutista forma de gobierno.

El infantil diferenciación entre causa profunda y ocasión externa tiene valor que por lo menos designa crudamente el dualismo de inmediatez y mediación: las ocasiones son lo inmediato, las llamadas causas más profundas lo que media, lo que se propaga, lo que incorpora los detalles. Incluso en el pasado más reciente se ha podido leer en los hechos mismos la hegemonía de la tendencia. Actos específicamente militares como los bombardeos sobre Alemania funcionaron como *him clearing*, retroactivamente integrados en aquella transformación de las ciudades que hace tiempo que se puede observar no ya sólo en Norteamérica, sino en toda la tierra. Así como el reforzamiento de la familia en las situaciones de emergencia de los refugiados conllevó ciertamente por un tiempo la tendencia al desarrollo antifamiliar, pero finalmente el *trend*; el número de divorcios y el de familias incompletas siguió aumentando al principio también en Alemania. Incluso las incursiones de los conquistadores en los antiguos México y Perú, que allí debieron de experimentarse como invasiones de otro planeta, conluyeron sangrientamente, de manera irracional para los aztecas e incas, a la expansión de la sociedad burguesamente racional hasta la concepción de *one world* que es reteleológicamente inherente al principio de esa sociedad. Tal preponderancia del *trend* en los hechos, de los cuales un embargo siempre ha menester, acaba por condenar al ridículo la ancestral distinción entre causa y ocasión; toda la distinción, no sólo la ocasión, es exterior, porque la causa está concretamente en la ocasión. Si el desastre económico de la corte fue una palanca para las sublevaciones parisinas, este desastre económico seguía estando en función de una totalidad: el retraso de la economía absolutista de «dispendio» con respecto a la capitalista de rendimiento. Sólo en el todo histórico alcanzan su relevancia incluso momentos que son contrarios a él y por supuesto, como en la Revolución francesa, no hacen sino favorecerlo. Hasta el retraso de las fuerzas productivas de una clase no es absoluto, sino únicamente relativo al avance de las otras. La construcción filosófica de la historia ha menester del conocimiento de todo esto. No es ésta la menor de las razones por las que, como ya en Hegel y Marx, la filosofía de la historia se aproxima tanto a la historiografía como ésta, en cuanto comprensión de la esencia velada por la facticidad, pero condicionante de ésta, meramente sigue siendo posible como filosofía. Tampoco bajo este aspecto es la dialéctica una manera de jugar con las concepciones del mundo, una postura filosófica elegible entre otras

en un muestrario. Lo mismo que la crítica de los conceptos filosóficos presuntamente primeros empuja a ella, la dialéctica es exigida desde abajo. Sólo reducida por la fuerza a un concepto limitado de sí misma excluye de sí la experiencia el concepto enfático en cuanto momento autónomo aunque mediado. Si a Hegel se le puede objetar que en cuanto deficiencia de lo que es el idealismo absoluto se convirtiera en precisamente el positivismo que él atacaba como filosofía de la reflexión, a la inversa la dialéctica requerida hoy en día no sería solamente una acusación contra la consciencia dominante, sino que también estaría a la altura de ésta, sería el positivismo consumado que en consecuencia por supuesto se niega a sí. La exigencia filosófica de sumergirse en el detalle, la cual no se deja guiar desde arriba por ninguna filosofía, por intenciones infiltradas en ella, ya se hallaba en Hegel. Sólo que su realización en éste incurría en tautología: su forma de sumergirse en el detalle hace aflorar como por convenio aquel espíritu que desde el principio había sido puesto como algo total y absoluto. A esta tautología se oponía el propósito del Benjamin metafísico, desarrollado en el prólogo al *Origen del Trübspiel alemán*, de salvar la inducción. Su sentencia de que la célula más pequeña de realidad observada pesa tanto como el resto del mundo atestigua tempranamente la autoconsciencia del estado actual de la experiencia; de modo tanto más auténtico porque se formó extraterritorialmente con respecto a las llamadas grandes cuestiones disputadas de la filosofía, de las cuales conviene desconfiar a un concepto transformado de la dialéctica. La prelación de la totalidad sobre el fenómeno se ha de captar en el fenómeno, sobre el cual domina lo que para la tradición pasa por espíritu del mundo; no asumirlo de esta tradición, la platónica en el más amplio sentido, como divino. El espíritu del mundo existe, pero no existe uno, no es espíritu, sino precisamente lo negativo que Hegel se quitó de encima cargándose a aquellos que deben obedecerlo y cuya derrota duplica el veredicto de que su diferencia con respecto a la objetividad es lo no-verdadero y malo. El espíritu del mundo se convierte en algo autónomo con respecto a las acciones individuales a partir de las cuales se sintetizan lo mismo que el movimiento global real de la sociedad también las llamadas evoluciones espirituales, y con respecto a los sujetos vivos de estas acciones. Por encima de las cabezas, los atraviesa y en tal medida es de antemano antagonístico. El concepto de la reflexión «espíritu del mundo» se desinteresa de los vivos, de los cuales el

todo cuya primacía expresa ha menester lo mismo que sólo gracias a todo pueden ellos existir. Tal hipótesis, de modo sólidamente nominalista, era lo que se quería decir con el término marxista «mistificación». Pero la desmontada mistificación tampoco sería según esa teoría sólo ideología. Es igualmente la consciencia deformada de la hegemonía real del todo. En el pensamiento se apropia de la consciencia impenetrable e irresistible de lo universal, el mito perpetuado. Incluso la hipóstasis filosófica tiene su contenido de experiencia en las relaciones heterónomas en las que las de los hombres se han vuelto invisibles. Lo que de irracional hay en el concepto del espíritu del mundo éste lo ha tomado prestado de la irracionalidad del curso del mundo. Pese a ello, no deja de ser fetichista. Hasta el día de hoy la historia no tiene ningún sujeto global, se construya como se construya. Su sustrato es el complejo funcional de los sujetos individuales reales: «La historia no hace nada, "no posee ninguna inmensa riqueza", "no libra ninguna clase de luchas"». Es más bien el hombre, el hombre real, vivo, el que hace todo esto, el que posee y lucha; no es, digamos, la "historia" la que utiliza al hombre como medio para laborar por sus fines—como si se tratase de una persona aparte—, sino que no es más que la actividad del hombre que persigue sus objetivos¹. Pero a la historia se le atribuyen esas cualidades porque durante milenios la ley del movimiento de la sociedad ha hecho abstracción de sus sujetos individuales. De igual modo los ha rebajado realmente a meros ejecutores, a meros participantes en la riqueza social y en la lucha social, lo mismo que, de manera no menos real, sin ellos y su espontaneidad no sería nada. Este aspecto antinomialista Marx lo resaltó una y otra vez, sin por supuesto concederle consecuencia filosófica: «Sólo en cuanto es capital personificado, tiene el capitalista un valor histórico y ese derecho histórico a la existencia... Sólo en cuanto personificación del capital, es el capitalista respetable. Como tal, compare con el actor del insimio absoluto de enriquecerse. Pero lo que en éste aparece como manía individual es en el capitalista efecto del mecanismo social, del cual él no es más que un resorte. Además, el desarrollo de la producción capitalista convierte en ley de necesidad un incremento constante del capital invertido en una empresa industrial, y la competencia impone a todo capitalista individual las leyes inmanentes del modo capitalista de producción como leyes coactivas externas. Le obliga a expandir constantemente su capital para conservarlo, y sólo mediante la acumulación progresiva puede expandirlo².

En el concepto del espíritu del mundo el principio de la omnipotencia divina se ha secularizado como el unificador; el plan del mundo como inexorabilidad de lo que sucede. El espíritu del mundo es venerado como la divinidad; es despojado de sus atributos y de todas sus trazas de providencia y gracia. Se cumple así un pedazo de la dialéctica de la Ilustración: el espíritu desencantado y conservado se convierte al mito o bien regresa al estremecimiento ante algo al mismo tiempo ultrapotencioso y desprovisto de cualidades. De tal naturaleza es la sensación de estar tocado por el espíritu del mundo o de percibir su susurro. Se trata de un abandono al destino. Al igual que la inmanencia de éste, el espíritu del mundo está impregnado de sufrimiento y falibilidad. Su negatividad es bagatelizada como accidente por la elevación de la immanencia total a lo esencial. Sin embargo, experimentar el espíritu del mundo como un todo significa experimentar su negatividad. Eso es lo que anunciaba la crítica de Schopenhauer al optimismo oficial. No obstante, resultaba tan obsesiva como la reodicea hegeliana del más acá. Que la humanidad no viva sino en la total interdependencia, que quizá sólo sobreviviera gracias a ésta, no refuta la duda schopenhaueriana de que hubiera que aprobar la voluntad de vivir. Pero, sin duda, sobre aquel con quien estuvo el espíritu del mundo se ha posado a veces el reflejo de una felicidad mucho más allá de la desgracia individual: así en la relación de las dotes espirituales individuales con el estado histórico. Si el espíritu individual no está, como le gustaría a la separación vulgar entre individuo y universal, «influido» por lo universal, sino en sí mediado por la objetividad, ésta no puede ser siempre sólo enemiga del sujeto; la constelación cambia con el dinamismo histórico. En fases en que el espíritu del mundo, la totalidad, se oscurece, incluso los significativamente dotados no consiguen llegar a ser lo que son; en otras más benignas, como durante la Revolución francesa e inmediatamente después de ella, hubo mediocres elevados muy por encima de sí. Incluso al hundimiento particular del individuo que está con el espíritu del mundo, precisamente porque se adelanta a su tiempo, se asocia a veces la consciencia de lo no vano. En la música del joven Beethoven resulta irresistible la expresión de la posibilidad de que todo podría llegar a ser bueno. Por frágil que aún sea, la reconciliación con la objetividad trasciende lo siempre igual. Los instantes en que algo particular se libera sin a su vez él mismo, por su propia particularidad, confinar a otro son anticipaciones de lo

confinado mismo; tal consuelo irradia desde la burguesía temprana hasta su época tardía. Apenas se independizó de él la filosofía hegeliana de la historia, resonó en ella, ya alejándose, la hora de una época en la que era tal el aliento que movía la realización de la libertad burguesa, que ésta se sobrepasó a sí y abrió la perspectiva de una reconciliación del todo en la que el poder de éste se disiparía.

Periodos de estar con el espíritu del mundo, de felicidad más sustancial que la individual, gustaría asociarlos al desencadenamiento de las fuerzas productivas, mientras que el peso del espíritu del mundo amenaza con aplastar a los hombres en cuanto se hace flagrante el conflicto entre las formas sociales bajo las cuales ellos existen y sus fuerzas. Pero también este esquema es demasiado simple: el discurso de la burguesía rampante es de arcilla. Despliegue y desaheramiento de las fuerzas productivas no son opuestos en el sentido de que habría que asignarles fases alternantes, sino verdaderamente dialécticos. El desaheramiento de las fuerzas productivas, acto del espíritu que domina la naturaleza, tiene afinidad con el dominio violento de la naturaleza. Esta puede temporalmente pasar a segundo término, pero no se la puede eliminar del concepto de fuerza productiva y a fin de cuentas del de la desaheramiento: en la mera palabra resuena una amenaza. En *El capital* se encuentra el pasaje: «En cuanto fanático de la valorización del valor, obliga» —el valor de canje— «implacablemente a la humanidad a la producción por la producción»³. Ahí mismo se vuelve esto contra el fetichismo del proceso de producción en la sociedad burguesa, pero además viola el tabú universal que hoy en día pesa sobre la duda de la producción como fin en sí mismo. A veces, las fuerzas productivas técnicas son apenas obstruidas socialmente, pero trabajan en relaciones de producción fijas sin mucho influjo sobre éstas. En cuanto se separa de las relaciones sustentantes entre los hombres, el desaheramiento de las fuerzas no es menos fetichizado que los órdenes; tampoco es más que un momento de la dialéctica, no la fórmula mágica de ésta. En tales fases el espíritu del mundo, totalidad de lo particular, puede transformarse en lo que bajo él se entierra. Si no engaña todo, ése es el signo de la época actual. Por el contrario, en periodos en los que los vivos han menester del progreso de las fuerzas productivas o, al menos, no son visiblemente puestos en peligro por éstas, prepondera, sin duda, la sensación de concordancia con el espíritu del mundo, por más que con el apensivo barto de que se trate de un

alto el fuego; también con la renatación para el espíritu subjetivo, bajo la presión de los negocios, de por exceso de celo pasarse, como Hegel al objetivo. En todo lo cual el espíritu subjetivo sigue siendo también una categoría histórica, algo surgido, cambiante, virtualmente efímero. El todavía no individualizado espíritu del pueblo de las sociedades primitivas, que bajo la presión de las civilizadas se reproduce también en éstas, el colectivismo postindividual lo plantea y pone en marcha; el espíritu objetivo tiene entonces un exceso de poder tanto como es un nudo embustre.

Si fuese lo que la *Fenomenología* hegeliana proclamaba, la ciencia de la experiencia de la consciencia, entonces la filosofía no podría, como Hegel de manera progresiva, liquidar soberanamente la experiencia individual de lo universal que se impone como algo irreconciliablemente malo, ni erigirse en apologeta del poder desde su puesto presuntamente superior. El penoso recuerdo de cómo, por ejemplo en los gremios, por más subjetivamente buena voluntad que tengan sus miembros, se impone lo menor, pone a la hegemonía de lo universal en una evidencia de cuya ignominia no resarce ninguna invocación al espíritu del mundo. La opinión del grupo domina; lo hace mediante la acomodación a la mayoría del grupo o a sus miembros más influyentes; más a menudo gracias a la opinión global que, más allá del grupo, marca la pauta en uno más amplio, sobre todo la aprobada por los miembros del gremio. El espíritu objetivo de la clase alcanza entre los participantes mucho más allá de su inteligencia individual. La voz de éstos es el eco de aquél aunque ellos mismos, por muy defensores de la libertad que subjetivamente puedan ser, no sientan nada de ella; las intrigas sólo se agregan en puntos críticos, como criminalidad manifiesta. El gremio es el microcosmos del grupo de sus pertenecientes, en último término de la totalidad; eso preforma las decisiones. Observaciones omnipresentes de esta clase se asemejan irónicamente a las de la sociología formal de estilo simmeliano. Tienen sin embargo su contenido no en la socialización sin más, en categorías vacías como la de grupo. Son, más bien, algo sobre lo que, conforme a su definición, a la sociología formal no le gusta reflexionar, una reproducción del contenido social; su invarianza no es sino memento de lo poco que en la historia ha cambiado el poder de lo universal, de hasta qué punto ésta sigue siendo prehistoria. El espíritu formal de grupo es un movimiento reflejo de la dominación material. La sociología formal

tiene su derecho a la existencia en la formalización de los mecanismos sociales, el equivalente de la dominación que progresa por medio de la ratio. Concuerdas con ello el hecho de que manifiestamente las decisiones de esos gremios, por más que según la esencia puedan estar dotadas de contenido, la mayoría de las veces se adoptan bajo puntos de vista jurídico-formales. La formalización no es algo más neutral por comparación con la relación entre las clases. Ésta se reproduce mediante la abstracción, la jerarquía lógica de los niveles de universalidad, y ciertamente también allí donde a las relaciones de dominación se les da motivo para camuflarse tras procedimientos demócráticos.

Hegel fue, pues, quien, tras la *Fenomenología* y la *Lógica*, más lejos llevó el culto del curso del mundo en la *Filosofía del derecho*. El medio en que lo malo es justificado por mor de su objetividad y obtiene la apariencia del bien es en gran medida el de la legalidad; el cual, por cierto, protege positivamente la reproducción de la vida, pero en sus formas existentes resalta sin paliativos, gracias al principio destructivo del poder, lo destructivo en ella. Mientras que la sociedad sin derecho, como en el Tercer Reich, se convirtió en presa de la pura arbitrariedad, el derecho en la sociedad conserva el terror, siempre presta a recurrir a él con ayuda del estatus aplicable. Hegel suministró la ideología del derecho positivo porque, en la sociedad ya visiblemente antagonista, había la más urgente necesidad de ella. El derecho es el protofenómeno de la racionalidad irracional. En él se convierte en norma el principio formal de equivalencia, mide a todos por la misma vara. Tal igualdad, en la que desaparecen las diferencias, ayuda en secreto a cubrir la desigualdad; mito superviviente en medio de una humanidad sólo en apariencia desmitologizada. Las normas legales amputan lo no cubierto, toda experiencia de lo específico no preformada, en aras de una sistematicidad, sin grietas y, luego, elevan la racionalidad instrumental a una segunda realidad sui generis. Todo el jurídico es un ámbito de definiciones. Su sistematicidad impone que en él no se incluya nada que se sustraiga a su perímetro cerrado, *quod non est in actis*. Mediante las sanciones del derecho en cuanto instancia social de control, este recinto, ideológico en sí mismo, ejerce, plenamente en el mundo administrado, una violencia real. En las dictaduras pasa a ésta inmediatamente; mediatarmente ha estado de siempre en el trasfondo. El hecho de que con el individuo se comen injus-

ticias tan fácilmente cuando el antagonismo de los intereses le empuja a la esfera jurídica no es, como Hegel quiso hacerle creer, culpa suya por estar demasiado obsecado como para reconocer el propio interés en la norma legal objetiva y las garantías de ésta; más bien es culpa de los constituyentes de la esfera legal misma. Objetivamente verdadera resulta, sin embargo, la descripción que Hegel esboza como un apocamiento presuntamente subjetivo: «El hecho de que el derecho, la eticidad y el mundo real del derecho y de lo ético se aprehendan mediante el pensamiento, que mediante el pensamiento se dé la forma de la racionalidad, esto es, la universalidad y determinidad, la ley, es lo que aquel sentimiento que se reserva el capricho, aquella conciencia que sitúa el derecho en la convicción subjetiva... consideran con razón como lo más hostil a sí. La forma del derecho, como obligación y como ley, es sentida por esa conciencia como letra muerta, fría y como un obstáculo; pues en ella no se reconoce a sí misma, no se sabe, por tanto, libre, porque la ley es la razón de la cosa y ésta no permite al sentimiento inflamarse en la propia particularidad».⁴ Que la conciencia subjetiva considere «con razón» a la eticidad objetiva como lo más hostil a sí ha salido de la pluma de Hegel por un fallo filosófico. Se le escapa lo que en el mismo aliento discute. Si la conciencia individual considera efectivamente al «mundo real del derecho y de lo ético» como enemigo porque en él no se reconoce a sí misma, eso es algo que no debería despacharse con una aseveración. Pues la dialéctica hegeliana afirma que a este respecto no puede comportarse de otro modo, que no puede reconocerse en esto. Con ello concede que no ha sucedido la reconciliación cuya demostración constituye el contenido de su filosofía. Si el ordenamiento jurídico no le fuese objetivamente extraño y externo al sujeto, una mejor comprensión permitiría reducir el antagonismo para Hegel inevitable; pero Hegel ha experimentado con mucho demasiado a fondo su irreducibilidad como para confiar en eso. De ahí la paradoja de que a la vez enseña y desmienta la reconciliación de conciencia y norma legal.

Si toda doctrina elaborada en su contenido, positiva, del derecho natural lleva a antinomias, la idea de éste, sin embargo, conserva críticamente la no-verdad del derecho positivo. Hoy en día es la conciencia reificada retraducida a la realidad y aumentando ahí la dominación. Ya, según la mera forma, antes del contenido de clase y la justicia de clase, expresa dominación, la insalvable diferencia entre los intere-

ses individuales y el todo en que se subsumen abstractamente. El sistema de conceptos autoproducidos, que la jurisprudencia madura antepone al proceso vital de la sociedad, se decide de antemano, mediante la subsumción de todo lo individual bajo la categoría, por el orden que el sistema clasificatorio imita. Para su gloria imperecedera anunció Aristóteles esto contra la norma legal abstracta en su doctrina de la *emutikéa*, de la equidad. Pero cuanto más consecuentemente se desarrollan los sistemas legales, tanto más incapaces se hacen de absolver lo que tiene su esencia en negarse a la absorción. La exigencia de equidad, pensada como correctivo de la injusticia en el derecho, al sistema legal racional puede, por lo regular, desactivarla en cuanto al favoritismo y privilegio injusto. La tendencia a ello es universal, del mismo sentido que el proceso económico que reduce los intereses individuales al denominador común de una totalidad que siguiendo negativa porque debido a su abstracción constitutiva se aleja de los intereses individuales de los que al mismo tiempo se compone sin embargo. La universalidad, que reproduce la conservación de la vida, pone a ésta al mismo tiempo en peligro en un grado cada vez más amenazador. La violencia de lo universal que se realiza no es, como Hegel pensaba, idéntica a la esencia de los individuos en sí, sino siempre también contraria. Ello no meramente son máscaras teatrales, agencias del valor, en una presunta esfera especial de la economía. Incluso allí donde se imaginan haber escapado a la primacía de la economía, hasta bien hondo en su psicología, la *maison tolérte* de lo inaprehensiblemente individual, reaccionan bajo la coacción de lo universal; cuanto más idénticos son a éste, tanto más no-idénticos son a su vez a él en cuanto obedientes sin defensa. En los individuos mismos se expresa el hecho de que el todo junto con ellos sólo se conserva por medio del antagonismo. Innumerables veces, hombres incluso conscientes y capaces de la crítica de la universalidad se ven obligados por ineludibles motivos de autoconservación a acciones y actitudes que ayudan a lo universal a afirmarse ciegamente mientras según la conciencia se le oponen. Únicamente porque para sobrevivir han de hacer cosa propia de lo a ellos extraño nace la apariencia de esa reconciliación que la filosofía hegeliana, que incorruptible reconoció la hegemonía de lo universal, transfiguró corrupta en idea. Lo que brilla como si estuviera por encima de los antagonismos es una misma cosa con la opresión universal. Lo universal se encarga de que lo par-

ricular a él sometido no sea mejor que él mismo. Ése es el núcleo de toda la identidad instaurada hasta el día de hoy.

Mirar a la cara a la hegemonía de lo universal perjudica psicológicamente hasta lo insoporable el narcisismo de todos los individuos y el de una sociedad democráticamente organizada. Calar la miseria como no-existente, como ilusión, empujaría fácilmente la desoperación objetiva de todos a convertirse en la subjetiva y los privados de la creencia que la sociedad individualista implanta en ellos: que ellos, los individuos, son lo sustancial. Para que el interés individual funcionalmente determinado se satisfaga de alguna manera bajo las formas establecidas, tiene que convertirse él mismo en lo primario; el individuo tiene que confundir lo que para él es inmediato con la *Tripelheit* oboya. Tal ilusión subjetiva es objetivamente causada: sólo a través del principio de la autoconservación individual, con toda su estrechez de miras, funciona el todo. Compele a todos los individuos a mirar únicamente por sí, merma la comprensión de la objetividad y por eso se convierte objetivamente más que nunca en el mal. La consciencia nominalista refleja un todo que pervive gracias a la particularidad y a la obstinación de ésta; literalmente ideología, socialmente apariencia necesaria. El principio universal es el de la singularización. Ésta, embrujada al precio de su ser-ahí para no darse cuenta de hasta qué punto es algo mediado, se cree la consciencia indudable. De ahí la difusión popular del nominalismo filosófico. Cada ser-ahí individual debe tener la prelación sobre su concepto; el espíritu, la consciencia de los individuos, no debe estar más que en los individuos y no así lo supraindividual que en ellos se sintetiza y lo único por lo que piensan. Las mónadas se cierran tan encarnizadamente a su dependencia real de la especie como al aspecto colectivo de todas sus formas y contenidos de consciencia: de las formas, que son ellas mismas aquello universal que el nominalismo niega; de los contenidos, aunque el individuo no encuentra ninguna experiencia, ni siquiera ningún llamado material empírico, que no haya sido predigerido y suministrado por lo universal.

Por comparación con la reflexión epistemocrítica sobre lo universal en la consciencia individual, ésta tiene también derecho a no dejarse consolar por el mal, el pecado y la muerte con la invocación de lo universal. En Hegel lo recuerda la doctrina, aparentemente paradójica frente a la de la mediación universal, pero grandiosamente asociada a

esa, de lo inmediato que se restablece universalmente. Pero, difundido como consciencia precientífica y a partir de ahí dirigiendo de nuevo hoy en día la ciencia, el nominalismo, que hace profesión de su inseguridad —en el instrumentalario positivista no falta el orgullo de ser ingenio y la categoría del «lenguaje cotidiano» es su eco—, no se preocupa de los coeficientes históricos en la relación entre lo universal y lo particular. Una verdadera prelación de lo particular no podría ella misma lograrse más que mediante la transformación de lo universal. Instaurado sin más como algo que es ahí es una ideología complementaria. Ésta oculta hasta qué punto lo particular se ha convertido en función de lo universal, lo cual, según la forma lógica, tampoco ha dejado nunca de ser. A lo que el nominalismo se agarra como a su posesión más segura es utopía: de ahí su odio al pensamiento utópico, el de la diferencia de lo existente. La ruina científica simula que, instaurado por mecanismos de dominación sumamente reales, el espíritu objetivo, que únicamente tanto está planeando también los contenidos de consciencia de su ejército de reserva, no resulta sino de la suma de sus reacciones subjetivas. Pero éstas hace tiempo que no son sino las secundinas de esa universalidad que solícitamente agasaja a los hombres para mejor poder esconderse tras ellos, tutelarlos mejor. El espíritu del mundo ha puesto él mismo en marcha la representación subjetivamente obstinada de la ciencia que apunta a un sistema autárquico, empírico-racional, de esta en lugar en comprender la sociedad en sí objetiva y que ejerce su dictado desde arriba. La rebelión orora críticamente ilustrada contra la cosa en sí se ha convertido en el sabotaje del conocimiento, aunque incluso en la más raquílica conceptualización científica sobreviven huellas de la por su parte no menos raquílica cosa misma. La república kantiana en el capitulo de las anfibologías a conocer el interior de las cosas es la última rana del programa baconiano. Como indicio histórico de su verdad tenía el rechazo del dogmatismo escolástico. El motivo, sin embargo, se invierte cuando lo por él prohibido al conocimiento es su condición epistemológica y real; cuando el sujeto cognoscente reflexiona sobre sí como momento de lo universal por conocer, sin no obstante igualarse totalmente con éste. Es un contrasentido prohibirle conocer desde dentro dónde había y dónde tiene tanto de su propio interior; hasta tal punto, era el idealismo hegeliano más realista que Kant. Cuando la conceptualización científica entra en conflicto con su ideal de facticidad no menos que con el de la simple razón de ejecutor antiespeculativo,

del cual se las da, su aparato se ha convertido en la no-razón. El método reprime arbitrariamente lo que sería su obligación conocer. El ideal cognitivo positivista de los modelos en sí coherentes y no contradictorios, lógicamente inobjetables, no cabe sostenido debido a la contradicción inmanente de lo por conocer, de los antagonismos del objeto. Éstos son los de lo universal y lo particular en la sociedad, y el método los niega antes de todo contenido.

La experiencia de esa objetividad preordenada al individuo y a la conciencia de ésta es la de la unidad de la sociedad totalmente socializada. El estrecho parentesco que con ella mantiene la idea filosófica de la identidad absoluta consiste en que no tolera nada exterior a ella misma. Por más que la elevación de la unidad a filosofía la haya podido realizar engañosamente a costa de lo plural, su prelación, que para la tradición filosófica triunfante desde los eleatas pasa por ser el *summum bonum*, no lo es ciertamente, sino un *ens realissimum*. Realmente le pertenece algo de la trascendencia que los filósofos celebran en la unidad en cuanto idea. Mientras que la sociedad burguesa desarrolla típicamente burgués—se componía de innumerables espontaneidades singulares de individuos que se conservaban a sí mismos y en su autoconservación dependían mutuamente, entre la unidad y los individuos no reinaba de ningún modo ese equilibrio que los teoremas justificatorios dan por establecido. La no-identidad entre unidad y pluralidad tiene en cambio la forma de la prelación del uno, en cuanto identidad del sistema que no deja escapar nada. Sin las espontaneidades individuales, la unidad no se habría producido y, en cuanto su síntesis, era algo secundario; el nominalismo advertía esto. Pero, a medida que, a través de las necesidades de la autoconservación de lo plural, o meramente en virtud de las relaciones irracionales de dominación que abusaron de ellas como pretexto, se fue tejiendo de manera cada vez más densa, capturó a todos los individuos bajo pena de eliminación, los integró, según el término de Spencer, los absorbió, incluso contra su evidente interés individual, con su legalidad. Eso puso entonces fin paulatinamente a la diferenciación progresiva de la que Spencer aún podía hacerse la ilusión de que acompañaba necesariamente a la integración. Mientras que, inmutablemente, el uno y todo sólo se forma en virtud de las particularidades por él comprendidas bajo sí, se forma

contemplaciones por encima de ellas. Lo que se realiza por medición del individuo y de muchos es y no es también el asunto propio de los muchos: cada vez tienen menos poder sobre ello. Su suma es el mismo tiempo su otro; de esta dialéctica aparta adrede la mirada hegeliana. En la medida en que los individuos se dan de alguna manera cuenta de la prelación de la unidad sobre ellos, esta prelación manifiesta como el ser-en-sí de lo universal con que de hecho ropezan: se les inflige hasta en lo más íntimo incluso cuando ellos mismos se lo infligen. La sentencia $\eta\theta\varsigma\ \alpha\upsilon\theta\eta\omicron\tau\eta\upsilon\ \delta\omicron\delta\iota\mu\omicron\nu\omicron\upsilon\varsigma$, que la materia de ser, como tal siempre modelada por lo universal, es para el hombre un destino, tiene más verdad que la de un determinismo general como unidad de su particularización está tomado de lo exterior a él y es, por tanto, también tan heterónimo al individuo como sólo lo que otrora se suponía que le imponían los demonios. La ideología del ser-en-sí de la idea es tan poderosa porque es la verdad, pero es la negante; se convierte en ideología por su transformación en positiva. Una vez han aprendido la supremacía de lo universal, en cuanto lo superior que tienen que aplacar, a los hombres les es casi ineludible transfigurada en el espíritu. La coacción se les convierte en sentido. No sin cierta razón: pues lo abstractamente universal del todo que ejerce la coacción está hermanado con la universalidad del pensamiento, el espíritu. Lo cual a su vez permite a éste en su sustrato retroproyectarse en esa universalidad como si estuviera realizado en ésta y tuviera para sí su propia realidad. En el espíritu la unanimidad de lo universal se ha convertido en sujeto, y la universalidad no se afirma en la sociedad más por el medio del espíritu, la operación de abstracción que éste lleva a cabo de modo sumamente real. Ambos convergen en el canje, algo al mismo tiempo subjetivamente pasado y objetivamente válido en que, sin embargo, la objetividad de lo universal y la determinación concreta de los sujetos individuales, precisamente porque se hacen concensurables, se oponen irreconciliadamente. En nombre del espíritu del mundo el espíritu es afirmado e hipostasiado meramente como lo que en sí de siempre ha sido ya, en él, como reconoció Durkheim, al que por eso se acusó de metafísica, la sociedad se adora a sí misma, su coacción como omnipotencia. La sociedad puede encontrarse confirmada por el espíritu del mundo, pues de hecho ella posee todos los atributos que ella luego adora en el espíritu. La veneración mítica de éste

no es una pura mitología conceptual: es un gesto de gratitud por el hecho de que en las fases históricas más desarrolladas todos los individuos no vivieron más que por la mediación de esa unidad social que no se agotó en ellos y que, cuanto más prolongada, más se aproxima a su perdición. Si hoy en día, sin que ellos se den cuenta, su existencia les es literalmente otorgada por los grandes monopolios y poderes de manera revocable, se cumple lo que de siempre el concepto enfático de sociedad ha tenido teleológicamente en sí. La ideología ha autonomizado al espíritu del mundo porque en potencia ya estaba autonomizado. Pero el culto de las categorías de éste, por ejemplo de la sumamente formal de grandeza, incluso aceptada por Nietzsche, meramente refuerza en la consciencia su diferencia de todos los individuos, como si fuera ontológica; con ello el antagonismo y la calidad previsible.

No sólo hoy en día la razón del espíritu del mundo, comparada con la potencial, con el interés global de los sujetos individuales unidos, del cual aquél difiere, es la no-razón. A Hegel, como a todos los que de él aprendieron, se le ha reprochado la equiparación de categorías lógicas aquí, de la filosofía de la historia y sociales allí, como *HEGELIS AIN* y *ÉTOS*: ésta sería aquella punta del idealismo especulativo que, a la vista de la inconstruibilidad de la empiria, habría que desmochar. Sin embargo, precisamente esa construcción hacia justicia a la realidad. El toma y daca de la historia, lo mismo que, en su progresión hacia la totalidad, el principio de equivalencia en la relación social entre los sujetos individuales, procede según la lógica que se supone que Hegel meramente proyecta de modo interpretativo en ella. Sólo que esta lógica, la primacía de lo universal en la dialéctica de lo universal y lo particular, es un *index falsi*. Tan inexistente como la libertad, la individualidad, todo lo que Hegel pone en identidad con lo universal, es también esa identidad. En la totalidad de lo universal se expresa el propio fracaso de éste. Lo que no aguantaba nada particular se declara por ello a sí mismo como algo que domina particularmente. La universal que se impone es ya la razón limitada. No es meramente unidad dentro de la multiplicidad, sino que, en cuanto postura ante la realidad, es estampada, unidad sobre algo. Pero así, según la pura forma, es en sí antagonista. La unidad es la escisión. La irracionalidad de la ratio particularmente realizada dentro de la totalidad social no es extrínseca a la ratio, no es provocada exclusivamente por su aplica-

ción. Más bien le es immanente. Medida con una razón plena, la válida se desvía ya en sí, según su principio, como polarizada y por tanto irracional. La Ilustración está sujeta a la dialéctica: ésta se encuentra en su propio concepto. La ratio cabe hipostasiarla tan poco como cualquier otra categoría. En su figura al mismo tiempo universal y antagonista ha coagulado espiritualmente el traspaso a la especie del interés de los individuos por la autoconservación. Obedece a una lógica que la gran filosofía burguesa reprodujo en puntos históricos angulares como Hobbes y Kant: sin la cesión del interés por la autoconservación la especie, la mayoría de las veces representada por el Estado en el pensamiento burgués, en las relaciones sociales más desarrolladas el individuo no podía conservarse a sí mismo. Sin embargo, a causa de esta transferencia necesaria para los individuos, la racionalidad universal entra casi inevitablemente en oposición con los hombres particulares, a los que tiene que negar para llegar a ser universal y a los que simula y no meramente simula servir. En la universalidad de la ratio, que ratifica la indignancia de todo lo particular, su dependencia con respecto al todo, se despliega, gracias al proceso de abstracción en que estriba, su contradicción con lo particular. La razón onídominante que se insinúa sobre otro se estrecha necesariamente también a sí misma. El principio de la identidad absoluta es en sí contradictorio. Perpetúa la no-identidad como oprimida y dañada. Una huella de esto se incluyó en el esfuerzo de Hegel por absorber la no-identidad en la filosofía de la identidad y hasta determinar la identidad por la no-identidad. El deformo sin embargo las cosas al afirmar lo no-identico, admitir lo no-identico como algo por supuesto necesariamente negativo y desconocer la negatividad de lo universal. Le falta simpatía para con la utopía de lo particular sepultada bajo la universalidad, para con la no-identidad que sólo existiría cuando la razón realizada hubiera dejado por debajo de sí a la particular de lo universal. La por él vapuleada conciencia de la injusticia que el concepto de lo universal implica debería respetarla por la universalidad misma de la injusticia. Cuando al principio de la época moderna el *condottiero* Franz von Sickingen, mortalmente herido, encontró para su destino las palabras «nada sin causa», estaba expresando ambas cosas con la fuerza de la época: la necesidad del curso social del mundo que lo condenaba a la destrucción y la negatividad del principio de un curso del mundo que discute conforme a la necesidad. Es absolutamente incompatible con la felicidad,

incluida la del todo. El contenido de experiencia en la fórmula es más que la vulgaridad de la validez universal del principio de causalidad. La consciencia de la persona individual presente en lo que le sucede la interdependencia universal. Su destino en apariencia aislado refleja al todo. Lo que antaño representaba el nombre mitológico de destino no es en cuanto algo demitologizado menos mítico que la secular «lógica de las cosas». Ésta, figura de la particularización del individuo, es marcada a fuego en él. Eso fue lo que motivó objetivamente la construcción hegeliana del espíritu del mundo. Este da por una parte cuenta de la emancipación del sujeto. Tiene que haberse retirado de la universalidad para percibirlo en sí y para él. Por otra parte, la conexión de las acciones sociales individuales tiene que haberse anudado en una totalidad compacta, predominante del individuo, como nunca pudo serlo en la época feudal.

El concepto de historia universal, en cuya validez se inspiró la filosofía hegeliana de modo parecido a como lo hizo la kantiana en la de las ciencias matemáticas de la naturaleza, se hizo tanto más problemático cuanto más se acercaba el mundo unificado a un proceso global. Por un lado, la ciencia histórica en progreso positivista rompió la representación de la totalidad y de la continuidad ininterrumpida. Sobre ella la construcción filosófica tenía la dudosa ventaja de un menor conocimiento de los detalles que con bastante facilidad se apuntó como distancia soberana; por supuesto, también menos miedo a decir lo esencial, que sólo se perfila en la distancia. Por otra parte, la filosofía avanzada tenía que percibir como discontinuo el acuerdo entre la historia universal y la ideología⁵, y la vida atormentada. Hegel mismo había concebido la historia universal como unitaria meramente gracias a sus contradicciones. Con la inversión dialéctica de la dialéctica, el acento más intenso recayó sobre la comprensión de la discontinuidad de lo que ninguna unidad del espíritu y el concepto mantiene consoladoramente cohesionado. Sin embargo, la discontinuidad y la historia universal se han de pensar juntas. Eliminar la segunda como residuo de superstición metafísica consolidaría espiritualmente la mera facticidad como lo único que hay que conocer y por tanto que aceptar, lo mismo que antes el gesto soberano que ordenó los hechos a la marcha totalitaria del espíritu uno los confirmaba como sus expresiones. La historia universal ha de construirse y negarse. La afirmación de un plan universal hacia lo

mejor que se manifestaría en la historia y la cohesión sería cínica después de las catástrofes y a la vista de las futuras. Pero no por eso se ha de negar la unidad que suelta los momentos discontinuos, caóticos y desorientados, y las fases de la historia de la dominación, caótica y natural, que progresa en la de los hombres y acaba en la de la naturaleza interior. No hay ninguna historia universal que lleve desde el salaje hasta la humanidad, si sin duda una que lleva de la honda a la megalomía. Acaba en la amenaza total de la humanidad organizada a los hombres organizados, en la quintaesencia de la discontinuidad. Hegel es así verificado hasta el horror y puesto boca abajo. Si él transfiguró la totalidad del sufrimiento histórico en la positividad del absoluto que se realiza, el uno y todo que hasta el día de hoy, con pausas para tomar aliento, no deja de avanzar sería reteleológicamente el sufrimiento absoluto. La historia es la unidad de la continuidad y la discontinuidad. La sociedad no se mantiene en vida a pesar de su antagonismo, sino gracias a él; el interés de lucro y con él la relación de las clases son objetivamente el motor del proceso productivo del que depende la vida de todos y cuya primacía tiene su punto de fuga en la muerte de todos. Eso implica también lo reconciliador en lo irreconciliable: puesto que es lo único que permite a los hombres vivir, sin ello ni siquiera existiría la posibilidad de una vida transformada. Lo que históricamente creó esa posibilidad puede igualmente destruirla. El espíritu del mundo, digno objeto de definición, habría que definirlo como catástrofe permanente. Bajo el principio de identidad que todo lo subyuga, lo que no entra en la identidad y se sus trae a la racionalidad planificadora en el reino de los medios se convierte en algo angustioso, repesalla por aquella desgracia que la identidad inflige a lo no-identico. Apenas cabría interpretar filosóficamente la historia de otra manera sin transformarla por encarnamiento en idea.

No son ociosas las especulaciones sobre si el antagonismo en el origen de la sociedad humana, un pedazo de la historia natural prolongada, fue heredado como el principio *homo homini lupus*, o bien devino *hótel*; y sobre si, en caso de haber surgido, derivó de las necesidades de la supervivencia de la especie y no, por así decir contingentemente, de arcaicos actos arbitrarios de toma del poder. Con lo cual, por supuesto, la construcción del espíritu se vendría abajo. Lo históricamente universal, la lógica de las cosas que se condensa en la necesidad de la tendencia global, se basaría en algo fortuito, algo extremo a ellas, su existencia

no habría sido necesaria. No sólo Hegel, sino también Marx y Engels, seguramente en ninguna parte tan idealistas como en la relación con la totalidad, la duda sobre la inevitabilidad de ésta, a la cual sin embargo se le impone el propósito de cambiar el mundo, la habrían rechazado como un ataque mortal a su propio sistema en lugar de al dominante. Marx, desconfiando de toda antropología, se guarda de transponer el antagonismo a la esencia humana o a un tiempo primordial que se esboza más bien según el *topos* de la edad de oro, pero insiste tanto más tenazmente en su necesidad histórica. La economía tendería la primacía sobre la dominación, la cual no podría ser derivada más que económicamente. La controversia difícilmente se ha de resolver con hechos; se pierden en la penumbra de la historia primitiva. Pero el interés por ésta fue sin duda tan poco por los hechos históricos como otrora por el contrato social, que ya Hobbes y Locke difícilmente consideraban realmente consumado. De lo que incluso entre los hegelianos arcos Marx y Engels se trataba era de la divinización de la historia. La primacía de la economía tiene que fundamentar con rigor histórico el final feliz como inmanente a ella; el proceso económico produciría las relaciones políticas de dominación y las derribaría hasta llegar a la liberación, mediante la coacción, de la economía. Sin embargo, por su parte la intransigencia de la doctrina, sobre todo en Engels, era precisamente política. Él y Marx querían la revolución en cuanto la de las relaciones económicas en la sociedad en su totalidad, en el nivel fundamental de su autoconservación, no como cambio de las reglas de juego de la dominación, su forma política. El tiro iba dirigido contra los anarquistas. Lo que movió a Marx y Engels a traducir lo que, por así decir, aún era el pecado original de la humanidad, su protohistoria, a economía política—por más que el mismo concepto de ésta, encadenado a la totalidad de la relación de canje, sea algo tardío—fue la espera de una revolución inmediatamente inminente. Como ésta la querían para el día siguiente, lo que para ellos tenía la máxima actualidad era la desarticulación de las orientaciones de las que tenían que temer que serían derrotadas análogamente a como antaño Espartaco o los campesinos su-

El imaginario contrato social fue tan bien acogido entre los pensadores proto-burgueses porque tomaba como base la racionalidad burguesa, la relación de canje, en cuanto a priori jurídico-formal; pero era tan imaginario como la misma ratio burguesa en la impenetrable sociedad real.

derados. Eran enemigos de la utopía por mor de la realización de ésta. Si *el mundo* de la revolución se estampó en la del mundo primitivo; el peso dinamador de las contradicciones económicas en el capitalismo parecía existir en su derivación de la objetividad acumulada del históricamente más fuerte desde tiempos inmemoriales. No podían sospechar lo que luego sucedió con el fracaso de la revolución incluso allí donde triunfó: que la dominación puede perdurar más allá de la economía planificada, que por supuesto ellos no habrían confundido con el capitalismo de Estado; un aspecto que prolonga más allá de su fase específica el rasgo antagonista, desarrollado por Marx y Engels, de la economía dirigida contra la mera política. El aguanter de la dominación tras la caída de lo que la crítica de la economía política tenía por objeto principal permitió triunfar a bajo coste a la ideología según la cual la dominación se ha de deducir bien de formas de organización social presuntamente inevitables, por ejemplo de la centralización, bien de las de una conciencia abstruida del proceso real—la ratio—, y que luego, con franca aprobación o con lágrimas de cocodrilo, profetiza a la dominación un futuro infinito mientras haya, bajo la forma que sea, sociedad organizada. Mantiene contra esto su vigor la crítica de una política feichizada como *entre-en-sí* o del espíritu inflado en su particularidad. Pero los acontecimientos del siglo XX han afectado a la idea de la totalidad histórica en cuanto la de una necesidad económica calculable. Sólo si pudiese haber sido de otro modo, si la totalidad, aparentemente socialmente necesaria en cuanto hipótesis extrarada de los hombres individuales, se rompe en la pretensión de su absolutidad, conserva la conciencia social crítica la libertad de pensar que alguna vez pueda ser de otro modo. La teoría sólo puede mover el inmenso peso de la necesidad histórica si ésta es reconocida como apariencia convertida en realidad, la determinación histórica como metafísicamente contingente. La metafísica de la historia estorba tal conocimiento. A la catástrofe que se prepara corresponde más bien la suposición de una catástrofe irracional en los comienzos. Hoy en día, la abortada posibilidad de lo otro se ha concentrado en la de, pese a todo, evitar la catástrofe.

Hegel, sin embargo, el de la *Filosofía de la historia* y la *Filosofía del derecho* sobre todo, eleva la objetividad histórica, tal como nació, a la trascendencia: «Esta sustancia universal no es lo mundano; lo mundano pugna impotente contra ella. Ningún individuo puede ir más allá de esta sustancia; puede sin duda distinguirse de otros individuos sin-

gulares, pero no del espíritu del pueblo». ⁶ Según esto, lo contrario a lo «mundano», lo no-identícamente impuesto de la identidad al ente particular, sería supramundano. Incluso tal ideología tiene su pizca de verdad: también el crítico del propio espíritu del pueblo está encadenado a lo a él comensurable mientras la humanidad esté dependiente de naciones. En el pasado reciente, la conciliación entre Karl Kraus y Viena es el modelo más grande de ello, por supuesto la mayoría de las veces citado difamatoriamente. Pero en Hegel, como siempre que tropieza con algo que le estorba, esto no sucede tan dialécticamente. El individuo, continúa, «puede ser más rico en espíritu que muchos otros, pero no puede superar al espíritu del pueblo. Los ricos en espíritu son sólo los que saben del espíritu del pueblo y saben regirse por él» ⁷. Con rencor —en el empleo de la palabra «rico en espíritu» no puede dejar de percibirse— describe Hegel la relación muy por debajo del nivel de su propia concepción. «Regirse por él» sería literalmente mera adaptación. Como si se viera obligado a la confesión, descifra como quiebra permanente la identidad afirmativa por el enseñada y postula subordinación de lo más débil a lo más fuerte. Eufemismos como el de la *Filosofía de la historia*, según el cual, en el curso de la historia del mundo, «algunos individuos han sido mortificados» ⁸, se aproximan mucho, involuntariamente, a la consciencia de la irreconciliación, y la fanfarria «En el deber el individuo se libera a la libertad sustancial» ⁹, por lo demás un lugar común de todo el idealismo alemán, ya no se puede distinguir de su parodia en la escena del médico en el *Wozzeck*, de Büchner. Hegel le pone en boca de la filosofía «que no hay ningún poder sobre el poder del bien, de Dios, que le impida a éste hacerse valer, que Dios tiene razón, que la historia del mundo no representa nada más que el plan de la Providencia. Dios gobierna el mundo; el contenido de su gobierno, la realización de su plan, es la historia del mundo, comprender ésta es la tarea de la filosofía de la historia del mundo, y su presupuesto es que el ideal se realiza, que sólo tiene realidad lo que es conforme a la idea» ¹⁰. El espíritu del mundo parece haberse puesto a la obra con mucha astucia cuando Hegel, a modo de coronación de su edificante prédica, para emplear una expresión de Arnold Schönberg, remeda anticipadamente a Heidegger: «Pues la razón es la percepción de la obra divina» ¹¹. El pensamiento omnipotente tiene que abdicar y, en cuanto mera percepción, hacerse condescendiente; Hegel moviliza representaciones griegas más acá de la experiencia de la indi-

vidualidad para dorar la heteronomía de lo sustancialmente universal. En tales pasajes se salta toda la dialéctica histórica y sin vacilar proclama como la verdadera la antigua figura de la eticidad, la misma que primero fue la de la filosofía griega oficial y luego la de los colegios alemanes: «Pues la eticidad del Estado no es la moral, la reflexión, en la que domina la propia convicción; ésta es más asequible al mundo moderno, mientras la verdadera y antigua radica en que cada cual se atenga a su deber» ¹². El espíritu objetivo se venga de Hegel. Como panegirista de lo esparrano, con la expresión «atense a su deber» anticipa en cien años la jerga de la autenticidad. Él se rebaja a conceder a las víctimas una confortación decorativa, sin tocar la sustancialidad de la situación de la que son víctimas. Lo que ronda detrás de sus explicaciones superiores era ya antes calderilla en el patrimonio burgués de Schiller. Este, en *La campana*, no sólo hace que el padre de familia, tras el incendio de todas sus posesiones, coja el bastón del viajero, que es a la vez el bastón del mendigo, sino que le ordena además hacerlo con alegría, por el honor de la nación, que por lo demás es abyecta, le impone darlo todo sin tampoco dejar de estar contento. El terror del buen ánimo interioriza la *contrainte sociale*. Tal exageración no es un lujo poético; el pedagogo social idealista tiene que hacer algo extra, pues sin el logro suplementario e irracional de la identificación resultaría hasta demasiado flagrantemente que lo universal roba a lo particular lo que le promete. Hegel asocia el poder de lo universal con el concepto estético-formal de grandeza: «Éstos son los grandes de un pueblo, gutan al pueblo conforme al espíritu universal. Las individualidades, por tanto, desaparecen para nosotros y sólo tienen valor para nosotros en cuanto aquellas que ponen en la realidad lo que el espíritu del pueblo quiere» ¹³. La desaparición de las individualidades decretada de un manotazo, algo negativo que la filosofía se arroga saber como algo positivo sin que realmente cambie nada, es el equivalente a la brecha permanente. La violencia del espíritu del mundo sabotea lo que en un pasaje posterior Hegel celebra en el individuo: «que si es conforme a su sustancia, lo es por sí mismo» ¹⁴. La expeditiva formulación toca, sin embargo, algo serio. El espíritu del mundo es «el espíritu del universo tal como se explicita en la consciencia humana: los hombres se comportan con respecto a éste como individuos con respecto al todo que es su sustancia» ¹⁵. Esto es cantarle las cuarenta a la concepción burguesa del individuo, al nominalismo vulgar. Lo que se obsitina en sí mismo como en lo inmediata-

mente cierto y sustancial se convierte precisamente por ello en agente de lo universal, individualidad para la representación engañosa. En eso coincide Hegel con Schopenhauer; aventajaba a éste en la comprensión de que con la dialéctica de individuación y universal no se acaba con la negación abstracta de lo individual. Pero no sólo a Schopenhauer, sino a Hegel mismo, se le sigue pudiendo objetar que el individuo, manifestación necesaria de la esencia, de la tendencia objetiva, tiene a su vez razón contra ésta en la medida en que la confronta con su exterioridad y falibilidad. Eso se implica en la doctrina hegeliana de lo sustancial del individuo por sí mismo. Sin embargo, en lugar de desarrollarlo, se empecina en una contraposición abstracta entre lo universal y lo particular que para su propio método tendría que ser insoportable.

La comprensión de la unidad de lo particular y lo universal que a veces hace pasar por identidad se opone a tal separación de lo sustancial y la individualidad no menos que a la consciencia embarazadamente inmediata: «Pero la particularidad es, en cuanto universalidad, en y para sí misma, no por medio de un traspasar, tal relación inmanente; es totalidad en ella misma, y simple determinación, esencialmente princi-

Entre los positivistas, Émile Durkheim ha retenido y en lo posible sobrepujando la opción hegeliana por lo universal en la doctrina del espíritu colectivo, en cuanto que su esquema ya no deja lugar a una dialéctica de lo universal y lo particular ni siquiera *in abstracto*. En la sociología de las religiones primitivas ha reconocido desde el punto de vista del contenido que aquello de que hace alarde lo particular, la cualidad, se lo ha aportado lo universal. Igualmente ha designado el engaño de lo particular, en cuanto mera mímesis de lo universal, como la violencia que es lo único que en general hace de lo particular tal: «Le détail (qui s'exprime au cours de certaines cérémonies) n'est pas un mouvement naturel de la sensibilité privée, froissée par une perte cruelle; c'est un devoir imposé par le groupe. On se lamente, non pas simplement parce qu'on est triste, mais parce qu'on est tenu de se lamenter. C'est une attitude rituelle qu'on est obligé d'adopter par respect pour l'usage, mais qui est, dans une large mesure, indépendante de l'état effectif des individus. Cette obligation est, d'ailleurs, sanctionnée par des peines ou mythes ou sociales» [«El duelo (que se expresa en el curso de ciertas ceremonias) no es un movimiento natural de la sensibilidad privada, conmovida por una pérdida cruel; es un deber impuesto por el grupo. Uno se lamenta no simplemente porque está triste, sino porque se le impone lamentarse. Es una actitud ritual que uno está obligado a adoptar por respeto a la costumbre, pero que es, en gran medida, independiente del estado afectivo de los individuos. Esta obligación es, por lo demás, sancionada por penas bien míticas, bien sociales»] (Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, Traux de l'Antéc sociologique [Trabajos del año sociológico], París, 1912), p. 568 [ed. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal, 1992, p. 370]).

pio. No tiene ninguna otra determinación que aquella que está puesta por lo universal mismo y que resulta de aquel mismo de la manera siguiente. Lo particular es lo universal mismo, pero es su diferencia o relación con otro, su aparecer hacia lo externo; ahora bien, no hay ningún otro del que lo particular sería diferente que lo universal mismo. Lo universal se determina de modo que es él mismo lo particular; la determinación es su diferencia; es diferente sólo de sí mismo»¹⁶. Según esto, lo particular sería inmediatamente lo universal, ya que únicamente a través de lo universal encuentra toda determinación de su particularidad; según él, concluye Hegel de un modo una y otra vez recurrente, lo particular no sería nada. La historia moderna del espíritu, y no sólo ella, ha sido el trabajo de un Sisifo apológico en su empeño por eliminar lo negativo de lo universal. Todavía en Kant el espíritu lo recuerda frente a la necesidad: trataba de limitar ésta a la naturaleza. En Hegel la crítica de la necesidad es escamoteada: «La consciencia del espíritu debe tomar forma en el mundo; el material de esta realización, su suelo, no es otro que la consciencia universal, la consciencia de un pueblo. Esta consciencia contiene y por ella se rigen todos los fines e intereses del pueblo; esta consciencia constituye los derechos, costumbres, religiones del pueblo. Es lo sustancial del espíritu de un pueblo, aun cuando los individuos no lo saben, sino que está ahí constituido como un presupuesto. Es como una necesidad; el individuo se educa en esta atmósfera, no sabe de nada más. Pero, sin embargo, no es meramente educación ni consecuencia de la educación; sino que esta consciencia es desarrollada a partir del individuo mismo; no le es enseñada: el individuo es en esta sustancia»¹⁷. La formulación hegeliana «es como una necesidad» es muy adecuada a la hegemonía de lo universal; el «como», indicio de la esencia meramente metafórica de tal necesidad, roza fúgicamente en ella lo aparente de lo más real de todo. La duda sobre la bondad de lo necesario se desecha enseñada y contra viento y marea se asevera que precisamente la necesidad es libertad. El individuo, se lee en Hegel, «es en esta sustancia», esa universalidad que para él todavía coincidía con los espíritus de los pueblos. Pero su positividad es ella misma negativa y tanto más cuanto más positivamente se comporta; la unidad, tanto peor cuanto más a fondo se apodera de lo plural. Su elogio lo recibe del vencedor, el cual no porque lo sea del espíritu renuncia al cortejo triunfal, a la ostentación de que lo infligido sin descanso a los muchos es el sentido

del mundo. «Es lo particular lo que se agota en la lucha murua y de lo que una parte sucumbe. Pero incluso en la lucha, en la ruina de lo particular resulta lo universal. Éste no es estorbado.»¹⁸ Hasta hoy en día no lo ha sido. Sin embargo, según Hegel lo universal tampoco sería sin eso particular que él determina; como algo desprendido. Identificar perentoriamente lo universal y lo particular no determinado, equivar la mediatez de ambos polos del conocimiento, la *Logica* de Hegel, también en él a priori una doctrina de las estructuras universales, sólo puede hacerlo porque trata de lo particular en absoluto como lo particular, sino meramente de la particularidad, ella misma ya algo conceptual?¹⁹ La primacía lógica de lo universal así establecida proporciona el fundamento a la opción hegeliana por la prevalencia social y política. A Hegel habría que concederle que es imposible pensar no meramente la particularidad, sino lo particular mismo, sin el momento de lo universal, el cual distingue lo particular, lo acuña, en cierto sentido hace de él lo particular. Pero el hecho de que un momento haya dialécticamente menester del otro, oponerse contradictoriamente a él, no reduce, como Hegel sin duda sabía pero a veces le encantaba olvidar, ni a éste ni a aquél a un *in üv*. De lo contrario se espulpa la validez absoluta, ontológica, de la lógica de la pura no-contradicción, que la demostración dialéctica de los «momentos» había roto; en último término la posición de algo absolutamente primero—del concepto—, para el que el hecho debe ser secundario, pues según la tradición idealista «deriva» del concepto. Mientras que sobre lo particular no se puede predicar nada sin determinidad y por tanto sin universalidad, en ello no desaparece el momento de algo particular; opaco, a que se refiere y en que se apoya esa predicación. Esta se mantiene en medio de la constelación; de lo contrario la dialéctica se reduciría a la hipótesis de la mediación sin conservar los momentos de la inmediatez, como Hegel prudentemente quería de ordinario.

La crítica inmanente de la dialéctica hace estallar el idealismo hegeliano. El conocimiento apunta a lo particular, no a lo universal. Su verdadero objeto lo busca en la determinación posible de la diferencia de eso particular, incluso con respecto a lo universal que ella critica como algo sin embargo inevitable. Pero si la mediación de lo universal por lo particular y de lo particular por lo universal se reduce sin más a la abstracta norma formal de la mediación, lo particular tiene que pagar por ello hasta su liquidación autoritaria en las partes materiales del sistema hegeliano: «Qué debe hacer el hombre, cuáles son los

deberes que tiene que cumplir para ser virtuoso, es fácil decirlo en una comunidad ética: por su parte, nada más debe hacer sino lo que en sus relaciones le ha sido prescrito, señalado y advertido. La honestidad es lo universal que puede exigirsele en parte legal, en parte éticamente. Pero, para el punto de vista moral, aparece fácilmente como algo subordinado, por encima de lo cual se debe exigir aún algo más en sí y en relación con los demás; pues la manía de ser algo particular no se satisface con lo que es en sí y para sí y universal, sólo en una excepción encuentra la consciencia de la peculiaridad.²⁰ Si Hegel hubiese llevado la doctrina de la identidad entre lo universal y lo particular hasta una dialéctica en lo particular mismo, a lo particular, que según él es lo universal mediado, se le habría reconocido tanto derecho como a aquel. Que, como un padre que reprende a su hijo: «tú te crees sin duda algo particular», rebaje este derecho a mera manía y denigre psicológicamente el derecho del hombre como narcisismo no es un pecado original individual del filósofo. La dialéctica de lo particular a que él aspira no puede llevarse a cabo idealistamente. Puesto que, contra-riamente al *chorismos* kantiano, la filosofía no debe instituirse como doctrina de las formas en lo universal, sino penetrar el contenido mismo, en una grandiosamente funesta *peritio principii*, la filosofía apresura la realidad de tal modo que ésta se pliega a la represiva identidad con ella. Lo más verdadero en Hegel, la consciencia de lo particular sin cuyo peso el concepto de la realidad degenera en farsa, produce lo más falso, suprieme lo particular tras lo que, en Hegel, anda la filosofía. Cuanto más insistentemente se ataña su concepto por la realidad, tanto más ciegamente contamina a ésta, el *bic et nunc* que habría que cascar como las nueces doradas en la fiesta de los niños, con el concepto que las subsume: «Es precisamente a esa ubicación de la filosofía en la realidad a lo que afectan los equívocos y vuelvo por eso a lo que he señalado anteriormente, que la filosofía, puesto que es el sondeo de lo racional, es precisamente por eso la aprehensión de lo presente y de lo real, no la erección de un más allá que sabe Dios dónde debería estar o del cual en efecto se sabe bien dónde está, a saber, en el error de un raciocinar unilateral, vacío... Si la reflexión, el sentimiento o cualquier forma que adopte la consciencia subjetiva, considera el "presente" algo vano, está por encima de él y lo sabe mejor, entonces se encuentra en lo vano y puesto que sólo en el presente tiene realidad, no es ella misma más que vanidad. Si, a la inversa, la idea pasa por ser sólo una idea, una

representación en una opinión, la filosofía por contra asegura la inteligencia de que nada es real sino la idea. Se trata entonces de conocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia que es immanente y lo eterno que es presente²¹. Así de platónicamente habla por necesidad el dialéctico. No quiere admitir que lógicamente, tanto como desde el punto de vista de la filosofía de la historia, lo universal se contrae en lo particular hasta que éste se desgaña de la universalidad abstracta, devuelta extrínseca a él, mientras que, correlativamente con esto, lo universal, que él vindica como objetividad superior, se degrada hasta convertirse en lo subjetivo malo, en el valor promedio de las particularidades. Quien había aspirado al paso de la lógica al tiempo se resigna a una lógica intemporal.

La simple dicotomía entre lo temporal y lo eterno en medio y a pesar de la concepción de la dialéctica en Hegel es conforme a la primacía de lo universal en la filosofía de la historia. Lo mismo que el concepto universal, el fruto de la abstracción, se las da de estar por encima del tiempo y asienta como ganancia y pagará sobre la eternidad la pérdida que lo subsumido sufre a través del proceso de abstracción, los momentos supuestamente supratemporales de la historia se convierten en *positiva*. En ellos, sin embargo, se oculta el viejo mal. La conformidad con que siga siempre siendo así desacredita como efímero al pensamiento que protesta contra eso. Tal viraje a la intemporalidad no es extrínseco a la dialéctica y la filosofía de la historia hegelianas. Al extenderse al tiempo, su versión de la dialéctica es ontologizada, se convierte de una forma subjetiva ni más ni menos que en una estructura del ser, ella misma algo eterno. En esto se basan las especulaciones de Hegel, que equiparan la idea de totalidad a la caducidad de todo lo finito. Su intento de deducir el tiempo y eternizarlo como algo que no tolera nada exterior a sí mismo es tan conforme a esta concepción como al idealismo absoluto, el cual puede contentarse con la separación de tiempo y lógica tan poco como Kant con la de intuición y entendimiento. También en esto Hegel, crítico de Kant, fue su ejecutor. Cuan-

* El cliché «sólo una idea» ya lo había criticado Kant: «La República platónica se ha hecho proverbial como ejemplo supuestamente llamativo de perfección soñada, la cual sólo puede asentarse en el cerebro de un pensador ocioso... De todas formas, se haría mejor en dedicarse más a este pensamiento e iluminarlo (allí donde este hombre eminente nos deja desamparados) con nuevos esfuerzos que en dejarlo a un lado como inútil con el mismo y contraproducente pretexto de la inaplicabilidad» (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, WW, III, edición de la Academia, p. 247 [ed. cast.: *Crítica de la razón pura*, cit., p. 311]).

to este lo aprioriza como forma pura de la intuición y condición de todo lo temporal, el tiempo está por su parte sustruido al tiempo. El idealismo subjetivo y el objetivo coinciden en esto. Pues el nivel fundamental de ambos es el sujeto como concepto, despojado de su contenido temporal. Una vez más, el *actus purus* se convierte, como en Aristóteles, en lo inmóvil. El partidismo social de los idealistas desciende hacia los constituyentes de sus sistemas. Glorifican el tiempo como intemporal, la historia como eterna, por miedo a que ésta comience. Para Hegel, en consecuencia, la del tiempo y lo temporal se convierte en la dialéctica de la esencia del tiempo en sí. Ofrece al positivismo un privilegiado punto de ataque. De hecho sería mala escolástica atribuir la dialéctica al concepto formal del tiempo, expurgado de todo contenido temporal. Para la reflexión crítica sobre ello, sin embargo, el tiempo se dialéctica como unidad en sí mediada de forma y contenido. La esencia trascendental de Kant no rendiría nada que responder a la objeción de que el carácter puramente formal del tiempo en cuanto una forma de la intuición, su «vacío», no corresponde él mismo a ninguna intuición de la clase que sea. El tiempo kantiano rechaza toda representación y fantasía posibles: para figurárselo, con él se tiene que representar siempre algo temporal que permita su lectura, algo en lo que se haga experimentable su transcurso o, como se le llama, flujo. La concepción de un tiempo puro ha precisamente menester de la mediación conceptual —de la abstracción de todas las representaciones realizables del tiempo—, de la cual Kant, por amor de la sistematización, de la disyunción entre sensibilidad y entendimiento, quería y tenía que dispensar a las formas de la intuición. El tiempo absoluto como tal, despojado del último sustrato fáctico que en él hay y transcorre,

* «No es el tiempo el que pasa, sino que es la existencia de lo transitorio lo que pasa en él. Al tiempo, que es, por su parte, permanente y no transitorio, le corresponde, pues, en el fenómeno lo que posee una existencia no transitoria, es decir, la sustancia. Sólo desde esta podemos determinar temporalmente la sucesión y la simultaneidad de los fenómenos» (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 137 [ed. cast.: *Crítica de la razón pura*, cit., p. 186]).

* «Ahora bien, más precisamente, el yo efectivamente real mismo forma parte del tiempo, con el que, si abstramos del contenido concreto de la consciencia y de la autoconsciencia, coincide en la medida en que no es nada más que este vacío movimiento de ponerse como otro y superar este cambio, esto es, conservarse a sí mismo, al yo y sólo al yo como tal, en ello. El yo es en el tiempo, y el tiempo es el ser del sujeto mismo» (Hegel, WW 14, cit., p. 151 [ed. cast.: *Lecciones sobre la estética*, Madrid, Akal, 1989, p. 658]).

ya no sería de ninguna manera lo que según Kant tiene que ser inalienablemente el tiempo: dinámico. No hay ningún dinamismo sin aquello donde tiene lugar. Pero, a la inversa, tampoco se puede representar ninguna facticidad que no posea su relevancia en el *continuum* temporal. Esta reciprocidad lleva la dialéctica incluso al ámbito formal: ninguno de los momentos en ella esenciales y mutuamente opuestos existe sin el otro. No la motiva, sin embargo, la forma pura en sí en la que se desvela. Una relación de forma y contenido se ha convertido ella misma en la forma. Esta es inalienablemente forma de un contenido; extrema sublimación del dualismo forma-contenido en la subjetividad separada y absolutizada. A Hegel puede arrancársele su momento de verdad incluso en la teoría del tiempo si uno no hace, como él, que la lógica produzca a partir de sí el tiempo, sino que, en lugar de eso, percibe en la lógica relaciones temporales coaguladas, tal como en diversos lugares de la *Critica de la razón pura*, sobre todo en el capítulo del esquematismo, se insinuaba bastante críticamente. La lógica discursiva — de manera inconfundible en las conclusiones — tanto conserva momentos temporales como, gracias a su objetivación efectuada por el pensamiento subjetivo, los destemporaliza, los oscurece, hasta reducirlos a la pura legalidad. Sin una tal destemporalización del tiempo, éste a su vez nunca habría sido objetivado. La interpretación de la conexión entre lógica y tiempo recurriendo en la lógica a algo prelógico según la doctrina en boga, positivista, de la ciencia, sería, en cuanto conocimiento de un momento, compatible con Hegel. Pues lo que en él se llama síntesis no es simplemente la cualidad sin más nueva, brotada de la negación determinada, sino el regreso de lo negado: el progreso dialéctico siempre es también un recurso a lo que cayó víctima de la progresión del concepto: la concreción progresiva de éste es su autocorrección. En la medida en que la consciencia es capaz, la transición de la lógica al tiempo que sería compensar a éste de lo que le ha infligido la lógica sin la cual el tiempo no existiría. Bajo este aspecto, el desdoblamiento bergsoniano del concepto de tiempo es un pedazo de dialéctica inconsciente de sí misma. Bergson intentó reconstruir teóricamente, en el concepto del *temps durée*, de la duración vivida, la experiencia viva del tiempo y con ella, su momento de contenido, que se había sacrificado a la abstracción de la filosofía y a las ciencias causal-mecánicas de la naturaleza. Lo mismo que éstas, sin embargo, él, más positivista de lo que creía en su polémica, tampoco hizo la transición al concepto dialéctico: por

*dego*la contra la reificación rampante de la consciencia, absolutizó el momento dinámico, del que por su parte hizo, por así decir, una forma de la consciencia, un modo particular y privilegiado de conocimiento: si se quiere, lo reificó en una especialidad. Aislado, el tiempo esencial subjetivo se convierte, junto con su contenido, en tan contingente y mediado como su sujeto y, por tanto, comparado con el cronométrico, al mismo tiempo en «falso» siempre. Para elucidar esto basta la trivialidad de que las experiencias subjetivas del tiempo, medidas con el tiempo del reloj, están expuestas al engaño, mientras que sin embargo el tiempo del reloj no existiría sin la experiencia subjetiva del tiempo que aquél objetualiza. Pero la crasa dicotomía de ambos tiempos en Bergson registra la disyuntiva histórica entre la experiencia viva y los procesos de trabajo objetualizados y repetibles: su frágil doctrina del tiempo es una precipitación precoz de la crisis objetivamente social de la consciencia del tiempo. La irreconcilabilidad de *temps durée* y *temps espace* es la herencia de esa consciencia escindida que sólo por medio de la escisión es alguna unidad. Esto es lo que no domina en la interpretación naturalista del *temps espace* ni la hipótesis del *temps durée*, en la cual el sujeto que recula ante la reificación espera en vano conservarse a sí mismo como algo sin más vivo. De hecho, la risa, en la que según Bergson la vida debe reconstituirse frente a su esclerosis convencional, se convirtió hace mucho tiempo en arma de la convención contra la vida inaprensible, contra los vestigios de algo natural no totalmente domesticado.

La transposición hegeliana de lo particular a la particularidad significa la praxis de una sociedad que tolera lo particular meramente como categoría, como forma de la supremacía de lo universal. Marx ha designado este estado de cosas de una manera que Hegel no podía prever: «La disolución de todos los productores y actividades en valores de canje presupone tanto la disolución de todas las rígidas relaciones de dependencia personales (históricas) en la producción como la dependencia universal de los productores entre sí. La producción de cada individuo es dependiente de la producción de todos los demás, de la misma forma en que (también) la transformación de su producto en medio de vida para él mismo se ha hecho dependiente del consumo de todos los demás... Esta dependencia mutua se expresa en la constante necesidad de canje y en el valor de canje como mediador universal. Los economistas lo expresan así: cada individuo sigue su interés privado y con

ello sirve, sin quererlo ni saberlo, los intereses privados de todos, los intereses generales. La gracia no consiste en que, en la medida en que cada uno persigue su interés privado, se alcance la totalidad de los intereses privados, por tanto el interés general. De esta frase abstracta más bien podría seguirse que cada uno obstruciona mutuamente la satisfacción del interés de los demás y en lugar de una afirmación general de este *bellum omnium contra omnes* resulta más bien una negación general. La clave reside más bien en el hecho de que el mismo interés privado es ya un interés socialmente determinado y sólo puede ser alcanzado dentro de las condiciones puestas por la sociedad y con los medios por ella dados; es decir, que está vinculado a la reproducción de estas condiciones y medios. Es el interés de las personas privadas, pero su contenido, así como su forma y medio de realización, vienen dados por las condiciones sociales independientes de todos.²² Tal hegemonía negativa del concepto aclara por qué Hegel, su apologeta, y Marx, su crítico, coinciden en la idea de que lo que Hegel llama el espíritu del mundo posee una preponderancia del ser-en-sí y no meramente tiene, como sería únicamente conforme a Hegel, su sustancia objetiva en los individuos: «Los individuos están subsumidos bajo la producción social, que existe como una fatalidad fuera de ellos; pero la producción social no está subsumida bajo los individuos, que la manejan como su patrimonio común»²³. El *chorismos* real obliga a Hegel a remodelar contra su voluntad la tesis de la realidad de la idea. Sin que la teoría lo concediera, la *Filosofía del derecho* contiene frases inequívocas a este respecto: «Bajo la idea de Estado no se debe pensar en Estados particulares ni en instituciones particulares, más bien se debe considerar la idea, este Dios real, para sí. Todo Estado, por mucho que se lo pueda declarar también malo según los principios que se tengan, por mucho que en él pueda reconocerse esta o aquella deficiencia, siempre tiene, especialmente si pertenece a los desarrollados de nuestro tiempo, los momentos esenciales de su existencia en sí. Pero, como es más fácil descubrir defectos que comprender lo afirmativo, fácilmente se incurre en la falta de por aspectos aislados olvidar el organismo interno del Estado mismo»²⁴. Si se debe «considerar la idea para sí», no «Estados particulares», y ciertamente en principio obedeciendo a una estructura de conjunto, resucita la contradicción entre idea y realidad cuya eliminación constituye el tenor de toda la obra. Ahí encaja la omni-nosa sentencia de que es más fácil descubrir defectos que comprender

lo afirmativo; esto se ha convertido hoy en día en el clamor por la crítica constructiva: sumisa. Como la identidad entre idea y realidad es disimulada por ésta, por así decir se ha menester de un denodado esfuerzo suplementario de la razón para de todos modos asegurarse de esta identidad; lo «afirmativo», la prueba de una reconciliación positivamente llevada a cabo, se postula, alabado como logro superior de la conciencia, porque la pura contemplación hegeliana no basta para tal afirmación. La que la afirmación ejerce sobre lo que se le resiste, lo real, fuerza incansable aquella presión real que la universalidad inflige al sujeto en cuanto negación de éste. Ambas divergen tanto más visiblemente cuanto más concretamente es confrontado el sujeto con la realidad de la sustancialidad objetiva de lo ético. En la concepción hegeliana, tardía de la cultura, ésta meramente es todavía descrita como algo hostil al sujeto: «En su determinación absoluta, la cultura es en consecuencia la liberación y el trabajo de la liberación superior; esto es, el punto absoluto de tránsito a la sustancialidad infinitamente subjetiva de la entidad, ya no inmediata, natural, sino espiritual, elevada igualmente a la forma de la universalidad. — Esta liberación es en el sujeto al duro trabajo contra la mera subjetividad del proceder; contra la intermediariedad de los deseos, así como contra la vanidad subjetiva del sentimiento y contra la arbitrariedad del capricho. El hecho de que sea este duro trabajo constituye una parte del disgusto que produce. Pero es mediante este trabajo de la cultura como la voluntad subjetiva misma logra en sí la objetividad en la cual ella solamente es, por su parte, digna y capaz de ser la realidad de la idea»²⁵. Adorna esto la pedantería griega *ὄνη δαπέδς* que Goethe, al que en absoluto cuadraba, no desdeñó, con talante hegeliano, como *motto* de su autobiografía. Pero, al preguntar la verdad sobre la identidad que primero quería introducir, la máxima clásica confiesa su propia no-verdad, la de la pedagogía a palos en el sentido literal y en el figurado del mandato inapelable a que someterse. En cuanto inmanente no-verdadera, es inútil para el fin que se le confía; de él sabe más la psicología bagatelizada por la gran filosofía que ésta. La brutalidad contra los hombres se reproduce en ellos; los maltratados no son educados, sino reprimidos, rebarbarizados. La comprensión por parte del psicoanálisis de que los mecanismos civilizadores de represión transforman la libido en agresión anticivilizadora ya no se puede borrar. El educado con violencia canaliza la propia agresión al identificarse con la violencia para transmitir

y deshacerse de ella; así se identifican realmente sujeto y objeto según el ideal de cultura en la *Filosofía del derecho* de Hegel. Una cultura que no lo es no quiere en absoluto que los que caen en su molino sean cultivados. En uno de los pasajes más famosos de la *Filosofía del derecho*, Hegel invoca la frase atribuida a Pitágoras según la cual el mejor modo de educar éticamente a un hijo es hacer de él un ciudadano de un Estado con buenas leyes²⁶. Eso requiere un juicio sobre si el Estado mismo y sus leyes son realmente buenos. En Hegel, sin embargo, el orden es a priori, sin tener que rendir cuentas ante quienes viven bajo él. Irónicamente se confirma su posterior reminiscencia de Aristóteles: la «unidad sustancial es absoluto fin inmóvil de sí misma»²⁷; inmóvil lo está en la dialéctica que debe producirlo. Que «la libertad alcanza su máximo derecho»²⁸ en el Estado lo devalúa a aseveración vacía. Hegel incurre en aquella insípida edificación de la que en la *Fenomenología* aún abominaba. Repite un *topos* del pensamiento antiguo, precedente del estadio en que la victoriosa corriente principal de la filosofía, la platónico-aristotélica, se solidarizó con las instituciones contra su fundamento en el proceso social; la humanidad descubrió en general la sociedad más tarde que el Estado, el cual, en sí mediado, a los dominados les parece dado e inmediato. El aserto de Hegel «Todo lo que el hombre es se lo debe al Estado»²⁹, la más evidente exageración, prosigue la ancestral confusión. Lo que le induce a la tesis es que esa «inmovilidad» que él atribuye al fin universal podría ciertamente predicarse de la institución una vez esoterizada, pero no de una sociedad esencialmente dinámica. El dialéctico refuerza la prerrogativa del Estado de estar dispensado de la dialéctica porque, en esto no se equivocó, ésta lleva más allá de la sociedad burguesa³⁰. Él no se fía de la dialéctica como la fuerza para la curación de sí misma y desmiente la aseveración de la identidad que se produce dialécticamente.

Que la metafísica de la reconciliación entre lo universal y lo particular fracasara en la construcción de la realidad en cuanto filosofía del derecho y de la historia no podía seguir oculto a la necesidad sistémica de Hegel. Él se preocupó por la mediación. Su categoría mediadora, el espíritu del pueblo, se extiende hasta la historia empírica. Para los sujetos individuales es la figura concreta de lo universal, pero por su parte el «espíritu determinado del pueblo... no es más que un individuo en el curso de la historia del mundo»³¹, una individuación

de grado superior, pero como tal, autónoma. Precisamente la tesis de esta autonomía de los espíritus de los pueblos legaliza en Hegel, análogamente a como más tarde en Durkheim las normas colectivas y en Spengler las almas de cada cultura, la dominación violenta sobre los hombres individuales. Cuanto más ricamente se engalana un universo con las insignias del sujeto colectivo, tanto más desaparecen en él los sujetos sin dejar huella. Sin embargo, esa categoría mediadora, a la que por lo demás no se la llama expresamente mediación, solo cumple su función, se queda por detrás del propio concepto hegeliano de mediación. Rige en la cosa misma, no determina immanentemente a su otro, sino que funciona como cabeza de puente, un término medio hipostasiado entre el espíritu del mundo y los individuos. Hegel interpreta la transitoriedad de los espíritus de los pueblos, análogamente a la de los individuos, como la verdadera vida de lo universal. Pero lo de verdad transitorio es la categoría de pueblo y de espíritu del pueblo misma, en absoluto sólo sus manifestaciones específicas. Incluso allí donde los espíritus de los pueblos recientemente emergentes hoy en día debieran portar de hecho la antorcha del espíritu hegeliano del pueblo, amenazan con reproducir la vida de la especie hombre en un nivel inferior. Ya por comparación con el universal kantiano de su período, la humanidad previsible, la doctrina hegeliana del espíritu del pueblo era reaccionaria, cultivaba algo ya caído como particular. Con la énfatica categoría de los espíritus de los pueblos, participa sin titubear del mismo nacionalismo, lo funesto del cual él diagnosticaba en los agitadores de las corporaciones estudiantiles. Su concepto de nación, en el cambio constante portadora del espíritu del pueblo, resulta ser una de las invariantes en que la obra dialéctica, paradójicamente y sin embargo de acuerdo con un aspecto suyo, abunda. A las constantes no-dialécticas en Hegel, que desmienten la dialéctica y sin las cuales sin embargo no habría dialéctica, les corresponde tanta verdad como la historia discurre en cuanto perennidad, en cuanto mala infinitud de crimen y castigo, tal como ya en tiempos arcaicos Heráclito, el principal testigo de Hegel, reconoció y exaltó ontológicamente. Pero la nación —el término lo mismo que la cosa— es un dato reciente. Tras la caída del feudalismo, para la protección de los intereses burgueses una precaria forma de organización centralizada debía sujetar las difusas asociaciones naturales. Ésta tuvo que convertirse en fetiche porque de otro modo no habría podido integrar a los hombres que eco-

nómicamente necesitan de esa forma de organización en la misma medida en que ésta les inflige violencia incensablemente. Es más, allí donde la unificación de la nación, precondición para que una sociedad burguesa se emancipe, fracasó, en Alemania, su concepto se sobrelavora y deviene destructivo. Para commover a las *germs*, moviliza adicionalmente recuerdos regresivos de la tribu arcaica. En cuanto fermento malféfico, éstos son apropiados para mantener al individuo, igualmente algo tardía y frágilmente desarrollado, oprimido allí donde su conflicto con la universalidad está a punto de transformarse en crítica racional de ésta: la irracionalidad de los fines de la sociedad burguesa difícilmente habría podido establecerse de otro modo que con medios irracionales eficaces. La situación específicamente alemana de la era inmediatamente posnapoleónica confundió quizá a Hegel acerca de lo anacrónica que era la doctrina del espíritu del pueblo por comparación con su propio concepto de espíritu, de cuyo progreso no cabe separar la progresiva sublimación, la liberación de un naturalismo rudimentario. En él ya la doctrina del espíritu del pueblo era una consciencia falsa, una ideología, provocada por la necesidad de una unidad administrativa de Alemania. Enmascarados, en cuanto particularización acopiados con lo que es como es, los espíritus de los pueblos son inmunes a esa razón cuya memoria también se conserva sin embargo en la universalidad del espíritu. Después del tratado *Sobre la paz perpetua*, los panegíricos hegelianos de la guerra no pueden ya arinchearse tras la ingenuidad de una falta de experiencia histórica. Lo que elogía como sustancial de los espíritus de los pueblos, las *mores*, ya entonces se había deprivado hasta convertirse en ese folclore que luego, en la época de las dictaduras, se desempolvó a fin de, en nombre del Estado, aumentar la postulación de los individuos llevada a cabo por la tendencia histórica. Ya sólo el hecho de que Hegel tenga que hablar de los espíritus de los pueblos en plural traiciona lo obsoleto de su presunta sustancialidad. Ésta es negada en cuanto se habla de una pluralidad de espíritus de los pueblos, en cuanto se apunta a una pluralidad internacional de las naciones. Rebotó tras el fascismo.

Debido a su particularización nacional, el espíritu hegeliano ya deja de incluir en sí la base material, tal y como de todos modos quiso todavía afirmarse como totalidad. En el concepto de espíritu del pueblo un epifenómeno, una consciencia colectiva, un nivel de organización, se contraponen en cuanto esencial al proceso real de producción y re-

producción de la sociedad. Que el espíritu de un pueblo tiene que realizarse, «convertirse en un mundo existente», dice Hegel, «este sentimiento lo tiene todo pueblo».³² Hoy en día difícilmente, y allí donde se hace sentir así a los pueblos, la cosa acaba mal. Los predicados de ese «mundo existente»: «Religión, culto, costumbres, usos, arte, constitución, leyes políticas y todo el entorno de sus instituciones, sus acontecimientos y gestas»³³ han perdido, junto con su evidencia, también lo que para Hegel pasaba por su sustancialidad. Su mandato de que los individuos tendrían que «modelarse según el ser sustancial» de su pueblo, «hacerse conforme a él»³⁴, es despótico: ya en él era incompatible con la hipótesis entrecanto igualmente superada, por así decir shakespeariana, de que lo históricamente universal se realizaba también a través de las pasiones e intereses de los individuos, mientras que a ellos únicamente se les sigue inculcando lo mismo que el sano sentimiento popular a aquellos que se entredan en su maquinaria. La tesis hegeliana de que nadie puede «saltar por encima del espíritu de su pueblo, como no puede saltar por encima de la tierra»³⁵ es un provincianismo en la época de los conflictos reláxicos y de la posibilidad de una institución telúrica del mundo. En pocas ocasiones ha tenido Hegel que pagar un tributo tan alto a la historia como cuando piensa la historia. Sin embargo, su pensamiento también se ha acercado a eso: desde el punto de vista de la filosofía de la historia, ha, por su parte, relativizado los espíritus de los pueblos por él hipostasiados como si hubiese tenido por posible que un día el espíritu del mundo pudiera prescindir de los espíritus de los pueblos y ceder el puesto al cosmopolitismo: «Cada nuevo espíritu individual de un pueblo es una nueva fase en la conquista del espíritu del mundo, en el logro de su consciencia, de su libertad. La muerte del espíritu de un pueblo es tránsito a la vida, y ciertamente no como en la naturaleza, donde la muerte de uno da existencia a otro igual. Sino que el espíritu del mundo asciende desde las determinaciones inferiores hasta principios, conceptos superiores de sí mismo, hasta manifestaciones más amplias de su idea».³⁶ Según esto, siempre estaría abierta la idea de un espíritu del mundo que se ha de «conquistar», que se realiza mediante la extinción de los espíritus de los pueblos y los trasciende. Sólo que en una fase en la que el vencedor ya no tiene por qué encontrarse en un nivel superior que desde siempre probablemente no se le ha atribuido más que por ser el vencedor, ya no cabe crear en un progreso de la historia gracias al paso de nación en nación.

Con ello, sin embargo, el consuelo por el hundimiento de los pueblos se asemeja a las teorías cíclicas hasta Spengler. El decreto filosófico sobre el devenir y la desaparición de pueblos o culturas enteros pasa en silencio el hecho de que lo irracional e incomprensible de la historia ha llegado a ser evidente porque nunca fue de otro modo; pivota de su contenido al discurso del progreso. A pesar de la famosa definición de la historia, tampoco Kant ha desarrollado, pues, una teoría del progreso. La migración hegeliana del espíritu del mundo de un espíritu del pueblo a otro es la migración de los pueblos esponsiada hasta convertirla en metafísica: por supuesto, algo que arroja a los hombres, prototipo de la historia misma del mundo, cuya concepción agustiniana coincidió con la era de las migraciones de los pueblos. La unidad de la historia del mundo, que anima a la filosofía a calcarla como recorrido del espíritu del mundo, es inmediatamente la unidad de lo arrollador, del terror, del antagonismo. Concretamente, Hegel no fue más allá de las naciones de otro modo sino en nombre de su antiquilación interminablemente repetida. El *Arioso* del schopenhaueriano Wagner es más hegeliano de lo que Wagner se figuró jamás.

Lo que Hegel asignó hipercriticamente a los espíritus de los pueblos en cuanto individualidades colectivas se quita a la individualidad, al ser humano individual. En Hegel, complementariamente, se la sitúa a la vez demasiado alto y demasiado bajo. Demasiado alto en cuanto ideología de los grandes hombres, a favor de los cuales Hegel vuelve a contar el chiste para señores del héroe y el ayuda de cámara. Cuanto más impenetrable y alienada la violencia de lo universal que se impone, tanto más imperiosa la necesidad de la consciencia de hacerla comprensible. A los genios, los militares y políticos sobre todo, toca pagar los vitrios rotos. Les corresponde la publicidad a escala aumentada que deriva, precisamente, del éxito, el cual, por su parte, debe explicarse a partir de cualidades individuales de las que la mayoría de las veces carecen. Proyecciones de los anhelos impotentes de todos, funcionan como *imago* de una libertad desaherrojada, de una productividad ilimitada, como si éstas cupiera realizarlas siempre y en todas partes. Con tal exceso ideológico contrasta en Hegel un déficit en el ideal; su filosofía no tiene interés en que propiamente hablando haya individualidad. La doctrina del espíritu del mundo armoniza en esto con su propia tendencia. Hegel caló la ficción del ser-para-sí histórico de la individualidad como la de toda inmediatez no mediada y valiéndose

de la teoría de la astucia de la razón, la cual se remontaba a la filosofía kantiana de la historia, puso al individuo al nivel de los agentes de lo universal, un papel en el que ha rendido importantes servicios a lo largo de los siglos. Conforme a una estructura cognitiva corriente que al mismo tiempo reproduce la de su concepción de la dialéctica y re-voa ésta, así pensó él como invariante la relación entre el espíritu del mundo y los individuos junto con su mediación; obedece también a una clase que ella misma tiene que perpetuar sus categorías dinámicas a fin de no llegar a la consciencia de los límites de su perennidad. Lo guía la imagen del individuo en la sociedad individualizada. Es adecuada porque el principio de la sociedad del canje no se realizó más que por la individuación de los contrayentes individuales; es decir, porque el *principium individualitatis* era literalmente su principio, su universal. Es inadecuada porque en el complejo funcional rotatorio, que ha menester de la forma de la individuación, los individuos son relegados a meros órganos ejecutores de lo universal. Las funciones del individuo y con ellas, la propia composición de éste, cambian históricamente. Por comparación con Hegel y su época, ha caído a un grado de insignificancia que no se podía anticipar: la apariencia de su ser-para-sí se ha desintegrado para todos del mismo modo que de antemano la especulación hegeliana la demolió esotericamente. La pasión, para Hegel lo mismo que para Balzac el motor de la individualidad, es ejemplar a este respecto. Para los impotentes, para los que lo accesible y no accesible están trazados de un modo cada vez más estrecho, resulta anacrónica. Ya un tal Hitler, cortado según el modelo burgués por así decir clásico del gran hombre, parodiaba la pasión con sus llantas y sus motodiscos a los tapetes. Incluso en el ámbito privado se está convirtiendo la pasión en una rareza. Los cambios por todos conocidos en los comportamientos eróticos de los adolescentes indican la descomposición del individuo, que ni allega ya la fuerza para la pasión —la fortaleza del yo— ni ha menester de ella, pues la organización social que lo integra se ocupa de que las resistencias maniñeras por las cuales antaño se inflamaba la pasión sean eliminadas y para ello traslada los controles al individuo en cuanto algo que se adapta a cualquier precio. De ningún modo ha perdido por ello toda función. Como en el pasado, el proceso social de producción conserva en el acto sustentante de canje el *principium individualitatis*, la disposición privada, y con ello todos los malos instintos del encarcelado en su pro-

pio yo. El individuo se sobrevive a sí mismo. Pero sólo en su residuo, lo históricamente condenado, sigue existiendo lo que no se sacrifica a la falsa identidad. Su función es la de lo carente de función; la del espíritu que no está de acuerdo con lo universal y por eso lo representa de manera impotente. Sólo en cuanto lo eximido de la praxis universal es capaz el individuo de pensar lo que una praxis transformadora requiera. Hegel sintió el potencial de lo universal en lo individualizado: «Quienes actúan tienen en su actividad fines infinitos, intereses particulares, pero también saben, piensan»³⁷. La *metéxis* de todo individuo en lo universal a través de la consciencia pensante —y el individuo no se convierte en tal en cuanto pensante— trasciende ya la contingencia de lo particular frente a lo universal en la que, como luego el colectivista, se basa el desprecio hegeliano de lo individual. Por la experiencia y la consciencia es el individuo capaz de una verdad de lo universal que éste, en cuanto poder que se impone ciegamente, se vela a sí mismo y a los demás. El consenso dominante da la razón a lo universal por mor de su mera forma como universalidad. Ella misma concepto, se convierte por ello en conceptual, enemiga de la reflexión; la primera condición de la resistencia es que el espíritu cale y dé nombre a eso en ella, un modo: to comienzo de la praxis.

Como en el pasado, los hombres, los sujetos individuales, están bajo un hechizo. Éste es la figura subjetiva del espíritu del mundo, la praxis del cual más allá del proceso vital externo ella refuerza interiormente. Se convierten ellos mismos en aquello contra lo que nada pueden y que los niega a ellos mismos. Ni siquiera tienen ya que tomarse el gusto como lo superior, lo cual es de hecho por comparación con ellos en la jerarquía de los grados de universalidad. Se comportan conforme a lo ineluctable por sí, por así decir a priori. Mientras que el principio nominalista les hace creer en la individualización, actúan colectivamente. En la insistencia hegeliana en la universalidad de lo particular es verdad que, bajo la figura pervertida de una individualización impotente y abandonada a lo universal, lo particular es dictado por el principio de la universalidad perversida. La doctrina hegeliana de la sustancialidad de lo universal en lo individual se apropia del hechizo subjetivo; lo que aquí se representa como lo metafísicamente más digno debe ante todo su aura a la impenetrabilidad, irracionalidad, a lo contrario del espíritu que según la metafísica debe ser. El nivel fundamental de la no-libertad, en los sujetos más allá aún de su psico-

gia, a la cual prolonga, sirve a la situación antagonista que hoy amenaza con aniquilar el potencial de transformarla a partir de los sujetos. El expresionismo, forma espontánea de reacción colectiva, registró compulsivamente algo de ese hechizo. Entretanto éste se ha hecho tan omnipotente como la divinidad cuyo lugar usurpa. Ya no se lo siente porque apenas nada y apenas nadie se habría sustraído ya tanto a él como para que aflorara en la diferencia. La humanidad, sin embargo, no deja nunca de arrastrarse como en las esculturas de Barlach y en la prosa de Kafka, un cortejo infinito de encadenados unos a otros, encorvados hasta no poder levantar ya la cabeza bajo el peso de lo que es³⁸. Lo meramente ente, según las copetudas doctrinas del idealismo lo contrario del espíritu del mundo, es la encarnación de éste, acoplada al azar, la figura de la libertad bajo el hechizo. Mientras que parece como si se extendiera sobre todo lo vivo, sin embargo no es probablemente, como sería en sentido schopenhaueriano, sin más una y la misma cosa que el *principium individuationis* y la rozada autoconservación de éste. La conducta animal difiere de la humana porque tiene algo de coercivo. Quizá se haya heredado en la especie animal hombre, pero en ésta se convierte en algo cualitativamente distinto. Y por cierto que precisamente gracias a la capacidad de reflexión, ante la cual el hechizo puede ser anulado y que entró al propio servicio de éste. Con tal perversión de sí misma lo refuerza y hace de él el mal radical, desprovisto de la inocencia del mero ser-asi. En la experiencia humana el hechizo es el equivalente del carácter de fetiche de la mercancía.

³⁷ La doctrina hegeliana de la identidad del azar o lo contingente y la necesidad (cf. *op. cit.*, p. 326) guarda su contenido de verdad más allá de su construcción. Bajo el aspecto de la libertad, la necesidad, aunque predichada por el sujeto autónomo, sigue siendo heterónoma. El mundo empírico kantiano, que se supone sometido a la categoría subjetiva de la causalidad, está precisamente por ello fuera de la autonomía subjetiva: para el sujeto individual lo causalmente determinado es al mismo tiempo absolutamente azaroso. En la medida en que se cumple en el reino de la necesidad, el destino de los hombres es para éstos ciego, «por encima de sus cabezas», contingente. Precisamente el carácter estrictamente determinista de las leyes del movimiento económico de la sociedad condena a sus miembros, si verdaderamente se toma su propia determinación como criterio, al azar. Ley del valor y anarquía de la producción de mercancías son una misma cosa. La contingencia, por tanto, no es solamente la figura de lo no-identico maltratado por la causalidad; ella misma coincide también con el principio de identidad. Este, en cuanto algo meramente puesto, algo impuesto a la experiencia, que no surge de lo no-identico en ella, oculta por su parte, en lo más íntimo suyo, el azar.

Lo hecho a sí mismo se convierte en el en-sí del que el sí mismo ya no sale; lo que el sujeto venera con la fe dominante en los hechos, con su aceptación positiva, es su imagen espectacular. En cuanto hecho, la conciencia reificada se ha hecho totalitaria. El hecho de que sea falsa es lo que promete la posibilidad de su superación; que no se quedará en eso, que la falsa conciencia deberá inevitablemente moverse más allá de sí, que no podrá tener la última palabra. Cuanto más se dirige la sociedad hacia la totalidad que se reproduce en el hecho de los sujetos, tanto más profunda, pues, también su tendencia a la disociación. Esta amenaza la vida de la especie tanto como desmiente el hecho del todo, la falsa identidad de sujeto y objeto. Lo universal que como un instrumento de tortura comprime lo particular hasta que revienta trabaja contra sí mismo porque su sustancia la tiene en la vida de lo particular; sin éstra se degrada a una forma abstracta, separada y deleznable en el *Behemoth*, Franz Neumann diagnosticó esto con respecto a la esfera institucional: la disolución en aparatos de poder insolidarios y que se combaten es el secreto del Estado totalitario fascista. A lo cual corresponde la antropología, la química de los hombres. Entregados sin resistencia al monstruo colectivo, pierden la identidad. No carece de toda verosimilitud que con ello el hecho se rompa a sí mismo. Lo que bajo el nombre de pluralismo trata por de pronto de negar falsamente la estructura totalitaria de la sociedad recibe su verdad de tal desintegración que se insinúa; a la vez el horror y una realidad en la que el hecho explota. *El malestar en la cultura* de Freud tiene un contenido que difícilmente le fue presente; no es sólo que en la psique de los socializados el instinto agresivo se acumule hasta convertirse en el ímpetu abietamente destructivo; sino que la socialización totalitaria incuba objetivamente su opuesto, sin que hasta hoy haya sido posible decir si se trata de la catástrofe o de la liberación. Un esquema involuntario de esto lo trazaron los sistemas filosóficos, que por igual, con unidad creciente, descalificaron lo heterogéneo a ellos, se llamase sensación, no-yo o como fuera, hasta aquello cádico cuyo nombre Kant empleaba para lo heterogéneo. Lo que se prefiere llamar angustia y se enoblece como un existencial es una claustrofobia en el mundo: en el sistema cerrado. Perpetúa el hecho como la frialdad entre los hombres sin la cual la calamidad no podría repetirse. Quien no es frío, quien no se queda frío como, según la vulgar figura lingüística, el asesino ante su víctima tiene que sentirse condenado. Con la angustia y su funda-

mento quizá desaparecería también la frialdad. La angustia es en el frío universal la figura necesaria de la maldición sobre quienes lo padecen. Lo que el dominio del principio de identidad tolera en lo no-identico está por su parte mediado por la coacción de la identidad, resto maldito después de que la identificación se haya corrido su tajada. Bajo el hechizo, lo que es distinto y cuya más mínima adición sería por su puesto incompatible con él, se transforma en veneno. Por su parte, en cuanto contingente, el resto no-identico se hace a su vez tan abstracto, que se acomoda a la legalidad de la identificación. Ésa es la triste verdad de la doctrina de la unidad entre el azar y la necesidad, positivamente expuesta en Hegel. La sustitución de la causalidad tradicional por la regla estadística podría confirmar esa convergencia. Pero lo mortalmente común entre la necesidad y el azar, los cuales ya Aristóteles describía como comunes al metro entre, es el destino. Éste tiene su lugar tanto en el círculo que el pensamiento dominante traza a su alrededor como en lo que cae fuera de él y, abandonado por la razón, se procura una irracionalidad que converge con la necesidad puesta por el sujeto. El proceso de dominación vomita bocados no digeridos de la naturaleza subyugada. Que lo particular no se evapore filosóficamente en la universalidad requiere que tampoco se encierre en la obstinación del azar. A la reconciliación de universal y particular ayudaría la reflexión de la diferencia, no su extirpación. A ésta se entrega el *parthos* de Hegel, que concede al espíritu del mundo la única realidad, eco de una cargada infernal en el cielo. El hechizo místico se ha secularizado en lo real ensamblado sin costuras. El principio de realidad que los listos siguen para sobrevivir en ello los atrapa como un embrujo maligno; son tanto más capaces y están tanto menos dispuestos a sacudirse el peso cuanto el embrujo se lo oculta: lo toman por la vida. Metapsicológicamente el discurso de la regresión acierta. Todo lo que hoy en día se llama comunicación no es, sin excepción, más que el ruido que cubre el mutismo de los hechizados. Las espontaneidades humanas individuales, de momento incluso en gran medida las supuestamente de oposición, están condenadas a la pseudoactividad, potencialmente a la demencia. Las técnicas de lavado de cerebro y afines a ellas practican desde fuera una tendencia antropológica inmanente que por su parte es sin duda motivada desde fuera. La norma de la adaptación, perteneciente a la historia natural y que Hegel también aprueba con la máxima de café de que se tiene que escarmentar, es, por completo lo mismo

que en él, el esquema del espíritu del mundo en cuanto el hechizo. La experiencia de éste, tabú entre los hombres, la biología más reciente quizá la proyecta sobre los animales a fin de exonerar a los hombres que los maltratan; la ontología de los animales imita la ancestral animalidad de los hombres, una y otra vez reconquistada como posesión. También en este sentido y contra la voluntad de Hegel, el espíritu del mundo es su propia contradicción. Lo animalizado de la razón autoconservadora expulsa el espíritu de la especie que lo adora. Por eso a todos los niveles la metafísica hegeliana del espíritu está ya tan cerca de la hostilidad al espíritu. Lo mismo que en la sociedad inconsciente se reproduce ampliada la violencia mítica de lo natural, así también las categorías de la consciencia que ella produce, hasta las más ilustradas, están bajo el hechizo y se convierten en obcecación. Sociedad e individuo armonizan en esto como en ningún otro punto. La ideología ha progresado de tal modo a la par de la sociedad, que ya no se constituye como apariencia socialmente necesaria y por tanto como autonomía por más que frágil, sino sólo todavía como aglutinante: falsa identidad de sujeto y objeto. En virtud del mismo principio de individuación, la monótona limitación de todo individuo al interés particular, los individuos, el antiguo sustituto de la psicología, son también iguales entre sí y reaccionan por consiguiente a la universalidad abstracta dominante como si fuera cosa propia suya. Este es su apriori formal. A la inversa, lo universal al que se pliegan sin todavía sentirlo está corrado de tal modo a su medida, apela tan poco ya a lo que en ellos no se le parecería, que se sujetan libre, fácil y satisfechamente. La ideología actual es tanto recipiente de la psicología de los individuos en cada caso ya mediada por lo universal, como incansable produce de nuevo en los individuos lo universal. Hechizo e ideología son lo mismo. La segunda tiene su fatalidad en el hecho de que se remonta a la biología. El *esse conservare*, la autoconservación de Spinoza es verdaderamente ley natural de todo lo vivo. Tiene como contenido la taxonomía de la identidad: debe ser lo que de todos modos ya es; la voluntad se retrotrae al sujeto de la voluntad, en cuanto mero medio de sí mismo se convierte en fin. Éste es ya el giro a la falsa consciencia; si el león tuviese, su furia contra el antílope que quiere devorar sería ideología. El concepto de fin, al que la razón se eleva en aras de la autoconservación consecuente, debería emanciparse del ídolo del espejo. Fin sería lo distinto al sujeto en cuanto el medio. Esto, sin embar-

go, lo oscurece la autoconservación; ésta fija los medios como fines que no se legitiman ante ninguna razón. Cuanto más se incrementan las fuerzas productivas, tanto más la perpetuación de la vida como fin en sí mismo pierde la evidencia. Degeneración de la naturaleza, se hace algo distinto. La vida se prepara para convertirse en medio suyo, por indeterminado y desconocido que esto distinto pueda ser. Pero su heterónoma organización la inhiere una y otra vez. Como la autoconservación por los siglos de los siglos era difícil y precaria, los impulsos del yo, su instrumento, tienen, incluso después de que la técnica haya hecho virtualmente fácil la autoconservación, una violencia casi irresistible; más grande que las pulsiones del objeto, cuyo especialista, Freud, lo desconoció. Superfluo según el estado de las fuerzas productivas, el esfuerzo se hace objetivamente irracional, por lo cual el hechizo se convierte en la metafísica realmente dominante. El actual estadio de fertilización de los medios en cuanto fines en la reconología apunta a la victoria de esa tendencia hasta el contrasentido manifiesto; comportamientos en otro tiempo racionales pero superados son conjurados sin ningún cambio por la lógica de la historia. Ésta ya no es lógica.

Hegel formula idealistamente: «La subjetividad misma es la forma absoluta y la realidad existente de la sustancia, y la distinción del sujeto con respecto a ésta como su objeto, fin y fuerza sólo es la distinción, al mismo tiempo igualmente desaparecida inmediatamente, de la forma»³⁹. La subjetividad, que después de todo incluso en Hegel es lo universal y la identidad total, es divinizada. Pero con ello alcanza también lo contrario, la comprensión del sujeto como objetividad que se manifiesta. La construcción del sujeto-objeto es de insondable carácter doble. No sólo falsa ideológicamente al objeto convirtiéndolo en el acto del sujeto absoluto, sino que lo objetivo que se representa lo reconoce también en el sujeto y limita por tanto antideológicamente al sujeto. La subjetividad reclamaba ciertamente la prelación en cuanto realidad existente de la sustancia, pero, en cuanto sujeto «existente», exteriorizado, es tanto objetividad como fenómeno. Lo cual, sin embargo, debería afectar también a la relación de la subjetividad con los individuos concretos. Si la objetividad les es immanente y opera en ellos; si aparece verdaderamente en ellos, la individualidad de este modo referida a la esencia es mucho más sustancial que allí donde sólo se

MEDIOS Y FINES

Cuando se pide al hombre común que explique qué significa el concepto razón, reacciona casi siempre con vacilación y embarazo. Sería falso interpretar esto como índice de una sabiduría demasiado profunda o de un pensamiento demasiado abstruso como para expresarlo con palabras. Lo que ello revela en realidad es la sensación de que ahí no hay nada que explorar, que la noción de la razón se explica por sí misma, que la pregunta es de por sí superflua. Virgido a dar una respuesta, el hombre medio dirá que, evidentemente, las cosas razonables son las cosas útiles y que todo hombre razonable debe estar en condiciones de discernir lo que le es útil. Desde luego, habría que tomar en consideración las circunstancias de cualquier situación dada, como asimismo las leyes, costumbres y tradiciones. Pero el poder que, en última instancia, posibilita los actos razonables, es la capacidad de clasificación, de conclusión y deducción, sin reparar en qué consiste en cada caso el contenido específico, o sea el funcionamiento abstracto del mecanismo pensante. Esta especie de razón puede designarse como *razón subjetiva*. Ella tiene que habérselas esencialmente con medios y fines, con la adecuación de modos de procedimiento a fines que son más o menos aceptados y que presuntamente se sobreentienden. Poca importancia tiene para ella la cuestión de si los objetivos como tales son razonables o no. Si de todos modos se ocupa de fines, da por descontado que también éstos son racionales en un sentido subjetivo, es decir, que sirven a los intereses del

sujeto con miras a su autoconservación, ya se trate de la autoconservación del individuo solo o de la comunidad, de cuya perdurabilidad depende la del individuo. La idea de un objetivo capaz de ser racional por sí mismo—en razón de excelencias contenidas en el objetivo según lo señala la comprensión—, sin referirse a ninguna especie de ventaja o ganancia subjetiva, le resulta a la razón subjetiva profundamente ajena, aun allí donde se eleva por encima de la consideración de valores inmediatamente útiles, para dedicarse a reflexiones sobre el orden social contemplado como un todo.

Por más ingenua o superficial que pueda parecer esta definición de la razón, ella constituye un importante síntoma de un cambio de profundos alcances en el modo de concebir, que se produjo en el pensamiento occidental a lo largo de los últimos siglos. Durante mucho tiempo predominó una visión de la razón diametralmente opuesta. Tal visión afirmaba la existencia de la razón como fuerza contenida no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo: en las relaciones entre los hombres y entre clases sociales, en instituciones sociales, en la naturaleza y sus manifestaciones. Grandes sistemas filosóficos, tales como los de Platón y Aristóteles, la escolástica y el idealismo alemán, se basaban sobre una teoría objetiva de la razón. Ésta aspiraba a desarrollar un sistema vasto o una jerarquía de todo lo que es, incluido el hombre y sus fines. El grado de racionalidad de la vida de un hombre podía determinarse conforme a su armonía con esa totalidad. La estructura objetiva de ésta—y no sólo el hombre y sus fines—deba servir de pauta para los pensamientos y las acciones individuales. Tal concepto de la razón no excluía jamás a la razón subjetiva, sino que la consideraba una expresión limitada y parcial de una racionalidad abarcadora, vasta, de la cual se deducían criterios aplicables a todas las cosas y a todos los seres vivientes. El énfasis recaía más en los fines que en los medios. La ambición más alta de este modo de pensar consistía en conciliar el orden objetivo de lo "racional", tal como lo entendía la

filosofía, con la existencia humana, incluyendo el interés y la autoconservación. Así Platón, en su *República*, quiere demostrar que el que vive bajo la luz de la razón objetiva es también afortunado y feliz en su vida. En el foco central de la teoría de la *razón objetiva* no se situaba la correspondencia entre conducta y meta, sino las nociones—por mitológicas que puedan antojárenos hoy—que trataban de la idea del bien supremo, del problema del designio humano y de la manera de cómo realizar las metas supremas.

Hay una diferencia fundamental entre esta teoría, conforme a la cual la razón es un principio inherente a la realidad, y la enseñanza que nos dice que es una capacidad subjetiva del intelecto. Según esta última, únicamente el sujeto puede poseer razón en un sentido genuino; cuando decimos que una institución o alguna otra realidad es racional, usualmente queremos dar a entender que los hombres la han organizado de un modo racional, que han aplicado en su caso, de manera más o menos técnica, su facultad lógica, calculadora. En última instancia la razón subjetiva resulta ser la capacidad de calcular probabilidades y de adecuar así los medios correctos a un fin dado. Esta definición parece coincidir con las ideas de muchos filósofos eminentes, en especial de los pensadores ingleses desde los días de John Locke. Desde luego, Locke no pasó por alto otras funciones intelectivas que podrían entrar en la misma categoría, por ejemplo la facultad discriminativa y la reflexión. Pero también estas funciones ayudan sin lugar a dudas en la adecuación de medios a fines, la que, al fin y al cabo, constituye el interés social de la ciencia y, en cierto modo, la *raison d'être* de toda teoría dentro del proceso de producción social.

En la concepción subjetivista, en la cual "razón" se utiliza más bien para designar una cosa o un pensamiento y no un acto, ella se refiere exclusivamente a la relación que tal objeto o concepto guarda con un fin, y no al propio objeto o concepto. Esto significa que la cosa o el pensamiento sirve para alguna otra cosa. No existe

ninguna meta racional en sí, y no tiene sentido entonces discutir la superioridad de una meta frente a otras con referencia a la razón. Desde el punto de partida subjetivo, semejante discusión sólo es posible cuando ambas metas se ven puestas al servicio de otra tercera y superior, vale decir, cuando son medios y no fines.¹

La relación entre estos dos conceptos de la razón no es sólo una relación de antagonismo. Vistos históricamente, ambos aspectos de la razón, tanto el subjetivo como el objetivo, han existido desde un principio, y el predominio del primero sobre el segundo fue estableciéndose en el transcurso de un largo proceso. La razón en su sentido estricto, en cuanto *logos* o *ratio*, se refería siempre esencialmente al sujeto, a su facultad de pensar. Todos los términos que la designan fueron alguna vez expresiones subjetivas; así el término griego deriva de *λέγειν*, "decir", y designaba la facultad subjetiva del ha-

¹ La diferencia entre este significado de la razón y la concepción objetivista se asemeja hasta cierto punto a la diferencia entre racionalidad funcional y substancial, tal como se usan estas palabras en la escuela de Max Weber. Sin embargo, Max Weber se admiró tan decididamente a la tendencia subjetivista que no imaginaba ninguna clase de racionalidad —ni siquiera una racionalidad "substancial"—gracias a la cual el hombre fuese capaz de discernir entre fines y otros. Si nuestros impulsos, nuestras intenciones y finalmente nuestras decisiones últimas han de ser irracionales a priori, entonces la razón substancial se convierte en un instrumento de correlación y es por lo tanto esencialmente "funcional". A pesar de que las descripciones del propio Weber y las de sus discípulos referentes a la burocratización y monopolización del conocimiento esclarecieron en gran medida el aspecto social de la transición de la razón objetiva a la subjetiva (cf. especialmente los análisis de Karl Mannheim en *Man and Society*, Londres 1940; id. *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Darmstadt 1958), el pesimismo de Max Weber acerca de la posibilidad de una comprensión racional y una actuación racional, tal como se expresa en su filosofía (cf. p. ej. "Wissenschaft als Beruf", en: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1922), constituye en sí mismo un mojon en el camino de la abdicación de la filosofía y la ciencia en cuanto a su aspiración a determinar la meta del hombre.

bia. La facultad de pensar subjetiva era el agente crítico que disolvía la superstición. Pero al denunciar la mitología como falsa objetividad, esto es, como producto del sujeto, tuvo que utilizar conceptos que reconocía como adecuados. De este modo fue desarrollando siempre su propia objetividad. En el platonismo, la doctrina pitagórica de los números que procedía de la mitología astral fue transformada en la doctrina de las ideas que intenta definir el contenido más alto del pensar como una objetividad absoluta, aun cuando ésta, si bien unida a ese contenido, se sitúa en última instancia más allá de la facultad de pensar. La actual crisis de la razón consiste fundamentalmente en el hecho de que el pensamiento, llegado a cierta etapa, o bien ha perdido la facultad de concebir, en general, una objetividad semejante, o bien comenzó a combatirla como ilusión. Este proceso se extendió paulatinamente, abarcando el contenido objetivo de todo concepto racional. Finalmente, ninguna realidad en particular puede aparecer *per se* como racional; vaciadas de su contenido, todas las nociones fundamentalmente se han convertido en meros envoltorios formales. Al subjetivizarse, la razón también se formaliza.²

La formalización de la razón tiene consecuencias teóricas y prácticas de vasto alcance. Si la concepción subjetivista es fundada y válida, entonces el pensar no sirve para determinar si algún objetivo es de por sí deseable. La aceptabilidad de ideales, los criterios para nuestros actos y nuestras convicciones, los principios conductores de la ética y de la política, todas nuestras decisiones últimas, llegan a depender de otros factores que no son la razón. Han de ser asunto de elección y de preilección, y pierde sentido el hablar de la verdad cuando se trata de decisiones prácticas, morales o estéticas. "Un juicio de hechos —dice Russell,³ uno de los pensadores

² Aun cuando los términos subjetivización y formalización en muchos casos no tienen el mismo significado, los usamos aquí, en general, prácticamente como sinónimos.

³ "Reply to Critics", en: *The Philosophy of Bertrand Russell*, Chicago, 1944, pág. 723.

más objetivistas entre los subjetivistas— es capaz de poseer un atributo que se llama 'verdad' y que éste le pertenece o no le pertenece, de un modo totalmente independiente de lo que uno pueda pensar al respecto... Empero... Yo no veo ningún atributo análogo a la 'verdad' que formara parte o no de un juicio ético. Debe concederse que la ética atribuye esto a una categoría distinta de la ciencia." Pero Russell conoce mejor que otros las dificultades con las que necesariamente tropieza semejante teoría. "Un sistema inconsecuente puede sin duda contener menos falsedades que uno consecuente."⁴ A pesar de su filosofía, que afirma que "los valores morales supremos son subjetivos",⁵ parece distinguir las cualidades morales objetivas de los actos humanos y nuestra manera de percibirlos: "¡o que es terrible, quiero verlo como terrible!" Tiene el coraje de asumir la inconsecuencia y así, desviándose de ciertos aspectos de su lógica antidualéctica, sigue siendo de hecho al mismo tiempo filósofo y humanista. Si quisiera aferrarse consecuentemente a su teoría cientificista, tendría que admitir que no existen ni actos terribles ni condiciones inhumanas y que los males que ve son pura imaginación.

Según tales teorías, el pensamiento sirve a cualquier aspiración particular, ya sea buena o mala. Es un instrumento para todas las empresas de la sociedad, pero no ha de intentar determinar las estructuras de la vida social e individual, que deben ser determinadas por otras fuerzas. En la discusión, tanto en la científica como en la profana, se ha llegado al punto de ver por lo general en la razón, una facultad intelectual de coordinación, cuya eficiencia puede ser aumentada mediante el uso metódico y la exclusión de factores no intelectuales, tales como emociones conscientes e inconscientes. La razón jamás dirigió verdaderamente la realidad social, pero en la actualidad se la ha limpiado tan a fondo, quitándole toda tendencia o inclinación específica que, final-

⁴ *Ibid.*, pág. 720.

⁵ *Ibid.*

mente, hasta ha renunciado a su tarea de juzgar los actos y el modo de vivir del hombre. La razón ha dejado estas cosas, para su definitiva sanción, a merced de los intereses contradictorios: un conflicto al que de hecho nuestro mundo parece enteramente entregado.

Atribuirle así a la razón una posición subordinada es cosa que se opone en forma aguda a las ideas de los adalides de la civilización burguesa, de los representantes espirituales y políticos de la ascendente clase media, que unánimemente habían declarado que la razón desempeña un papel directo en el comportamiento humano, acaso hasta el papel preeminente, protagónico. Tales adalides consideraron sabia toda legislación cuyas leyes coincidieran con la razón; las políticas nacionales e internacionales se juzgaban según la medida en que seguían las pautas indicadas por la razón. La razón había de regular nuestras decisiones y nuestras relaciones con los otros hombres y con la naturaleza. Se la concebía como a un ente, como una potencia espiritual que moraba en cada hombre. Se declaró que esa potencia era instancia suprema, más aun, que era la fuerza creadora que regía las ideas y las cosas a las cuales debíamos dedicar nuestra vida.

Si en nuestros días citan a alguien a un juzgado por una cuestión de tránsito y el juez le pregunta si ha manejado de un modo razonable, lo que quiere decir es esto: ¿hizo usted todo lo que estuvo en su poder a fin de proteger su vida y su propiedad y la de otros, y a fin de obedecer la ley? El juez supone tácitamente que estos valores deben ser respetados. De lo que duda es simplemente de si el comportamiento ha correspondido a tales pautas reconocidas en general.

En la mayoría de los casos, ser razonable significa no ser testarudo, lo cual señala nuevamente una coincidencia con la realidad tal cual es. El principio de la adaptación se considera como cosa obvia. Cuando se concibió la idea de razón, ésta había de cumplir mucho más que una mera regulación de la relación entre medios y fines; se la consideraba como el instrumento destinado

a comprender los fines, a *determinarlos*. Sócrates murió por el hecho de subordinar las ideas más sagradas y familiares de su comunidad y de su tierra a la crítica del *daimon*, o pensamiento dialéctico, como lo llamaba Platón. Con ello luchó tanto contra el conservadurismo ideológico como contra el relativismo que se distraza de progreso, pero que en verdad se subordinaba a intereses personales y de clase. Dicho con otras palabras: luchaba contra la razón subjetiva, formalista, en cuyo nombre hablaban los demás sofistas. Sócrates socavó la sagrada tradición de Grecia, el estilo de vivir ateniense, y preparó así el terreno para formas radicalmente distintas de la vida individual y social. Sócrates tenía por cierto que la razón, entendida como comprensión universal, debía determinar las convicciones y regular las relaciones entre los hombres y entre el hombre y la naturaleza.

Pese a que su doctrina podría considerarse como origen filosófico de la noción del sujeto como juez supremo respecto al bien y el mal, Sócrates no hablaba de la razón y sus juicios como de meros nombres o convenciones, sino como si reflejasen la verdadera naturaleza de las cosas. Por negativistas que pudieran haber sido sus enseñanzas, implicaban la noción de verdad absoluta y se presentaban como intuiciones objetivas, casi como revelaciones. Su *daimon* era un dios espiritual, mas no era menos real que los otros dioses, tal como se los concebía. Su nombre había de designar una fuerza viviente. En la filosofía de Platón, la potencia socrática del conocimiento inmediato o de la conciencia moral, el nuevo dios dentro del sujeto individual, destronó a sus rivales de la mitología griega o por lo menos los transformó. Se convirtieron en ideas. De ningún modo podría decirse que son simplemente criaturas, productos o contenidos humanos similares a las impresiones sensoriales del sujeto, tal como lo enseña la teoría del idealismo subjetivo. Por el contrario, conservan todavía algunas de las prerrogativas de los antiguos dioses: conforman una esfera superior y más noble que la de los seres humanos, son mode-

los, sin inmortales. El *daimon* a su vez se ha transformado en el alma, y el alma en el ojo capaz de percibir las ideas. El alma se manifiesta como contemplación de la verdad o como capacidad del sujeto individual de advertir hondamente el orden eterno de las cosas y, por lo tanto, como pauta directiva del actuar, que ha de seguirse dentro del orden temporal.

El concepto "razón objetiva" denuncia así que su esencia es por un lado una estructura inherente a la realidad, que requiere por sí misma un determinado comportamiento práctico o teórico en cada caso dado. Esta estructura es accesible a todo el que asume el esfuerzo de pensar dialéctico o —lo que es lo mismo— a todo aquel capaz de asumir el Eros. Por otro lado, el concepto "razón objetiva" puede caracterizar precisamente ese esfuerzo y esa capacidad de reflejar semejante orden objetivo. Todos conocen situaciones que por sí mismas, independientemente de los intereses del sujeto, imponen una determinada pauta al actuar; por ejemplo, un niño o un animal en peligro de ahogarse, un pueblo que sufre hambre, o una enfermedad individual. Cada una de esas situaciones habla, por así decirlo, su propio idioma. Pero puesto que sólo son segmentos de la realidad, es posible que se haga necesario descuidar a cada una de ellas, por el hecho de que existan estructuras más amplias que exigen pautas de actuación diferentes y asimismo independientes de los deseos e intereses personales.

Los sistemas filosóficos de la razón objetiva implicaban la convicción de que es posible descubrir una estructura del ser fundamental o universal y deducir de ella una concepción del destino humano. Entendían que la ciencia, si era digna de ese nombre, hacía de esa reflexión o especulación su tarea. Se oponían a toda teoría epistemológica que redujera la base objetiva de nuestra comprensión a un caos de datos descoordinados y que convirtiese el trabajo científico en mera organización, clasificación o cálculo de tales datos. Según los sistemas clásicos, esas tareas —en las que la razón subjetiva tiende a ver la función principal de la ciencia— se subordinan a

la razón objetiva de la especulación. La razón objetiva aspira a sustituir la religión tradicional por el pensar filosófico metódico y por la comprensión y a convertirse así en fuente de la tradición. Puede que su ataque a la mitología sea más serio que el de la razón subjetiva, la cual —abstracta y formalista tal como se concibe a sí misma— se inclina a desistir de la lucha con la religión, estableciendo dos rubros diferentes, uno destinado a la ciencia y a la filosofía y otro a la mitología, institucionalizada, con lo que reconoce a ambos. Para la filosofía de la razón objetiva no es posible una salida semejante. Puesto que se aferra al concepto de verdad objetiva, se ve obligada a tomar una posición, positiva o negativa, respecto al contenido de la religión establecida. Por eso la crítica acerca de opiniones sociales hecha en nombre de la razón objetiva alcanza una repercusión mucho más penetrante —aun cuando a veces es menos directa y agresiva— que aquella que se pronuncia en nombre de la razón subjetiva. En los tiempos modernos la razón ha desarrollado la tendencia a disolver su propio contenido objetivo. Ciertamente que en la Francia del siglo xvi volvió a hacer progresos la noción de una vida dominada por la razón como ideal supremo. Montaigne adaptó esa noción a la vida individual, Bodin a la de los pueblos y De l'Hôpital la puso en práctica en la política. Pese a ciertas declaraciones escépticas, la obra de estos pensadores estimuló la abdicación de la religión en favor de la razón como suprema autoridad espiritual. Pero en aquellos tiempos la razón cobró un nuevo significado que halló su más alta expresión en la literatura francesa y que en cierta medida todavía puede encontrarse en el lenguaje coloquial moderno: poco a poco el término vino a designar una actitud conciliatoria. Ya no se tomaban en serio las divergencias de opinión en materia religiosa —que con el caso de la iglesia medieval se habían convertido en campo predilecto para las disputas de tendencias políticas contrarias— y se creía que ninguna fe, ninguna ideología merecía ser defendida hasta la muerte. Este concepto de razón era sin duda más huma-

no, pero al mismo tiempo más débil que el concepto religioso de la verdad; era más condescendiente ante los intereses dominantes, más dócil y adaptable a la realidad tal cual es, y corría por lo tanto el riesgo, desde un comienzo, de capitular ante lo "irracional". El término "razón" designaba ahora el punto de vista de sabios, estadistas y humanistas que consideraban los conflictos dentro del dogmatismo religioso en sí como cuestiones más o menos insignificantes, simples manifestaciones de consignas y recursos de propaganda de diferentes partidismos políticos. Para los humanistas no había contradicción alguna en el hecho de que diversos hombres que vivían bajo un mismo gobierno, dentro de las mismas fronteras profesasen sin embargo diferentes religiones. A un gobierno semejante le incumbían fines puramente seculares. No era su deber, como pensaba Lutero, disciplinar y domesticar a la bestia humana, sino crear condiciones favorables para el comercio y la industria, afirmar la ley y el orden y asegurar a sus ciudadanos la paz dentro de su territorio y la protección fuera de él. En lo referente al individuo, la razón desempeñó entonces el mismo papel que le correspondía al Estado soberano, encargado del bienestar del pueblo y de combatir el fanatismo y la guerra civil.

La separación entre la razón y la religión señaló un paso más en el debilitamiento del aspecto objetivo de ésta y un grado mayor de su formalización, tal como se hizo patente luego, durante el período del iluminismo. Pero en el siglo xvii aún prevalecía el aspecto objetivo de la razón, ya que la aspiración principal de la filosofía racionalista consistió en formular una doctrina del hombre y la naturaleza capaz de cumplir esa función espiritual —al menos para el sector privilegiado de la sociedad— que anteriormente cumplía la religión. Desde el Renacimiento los hombres trataron de idear una doctrina autónomamente humana tan amplia como la teología, en lugar de aceptar metas y valores que les imponía una autoridad espiritual. La filosofía empuñó todo su orgullo en ser el instrumento de la deducción, explicación y

revelación del contenido de la razón en cuanto imagen refleja de la verdadera naturaleza de las cosas y de la recta conducción de la vida. Spinoza, por ejemplo, pensaba que la percepción de la esencia de la realidad, de la estructura armoniosa del universo eterno, engendraba necesariamente amor por ese universo. Para Spinoza la conducta moral se ve enteramente determinada por semejante percepción de la naturaleza, así como nuestra dedicación a una persona puede ser determinada por la percepción de su grandeza o de su genio. Según Spinoza, las angustias y las pequeñas pasiones, ajenas al gran amor hacia el universo que es el *logos* mismo, desaparecerían no bien sea suficientemente profunda nuestra comprensión de la realidad.

También los otros grandes sistemas racionalistas del pasado hacen hincapié en el principio de que la razón se reconoce a sí misma en la naturaleza de las cosas y en que la correcta conducta humana surge de tal reconocimiento. Esa conducta no es necesariamente la misma para cada individuo, ya que la situación de cada uno es singular y única. Hay diferencias geográficas e históricas, diferencias de edad, de sexo, de aptitud, de estado social y cosas por el estilo. Sin embargo, ese entendimiento es general por cuanto su nexo lógico con la actitud moral resulta evidente a todo sujeto imaginable dotado de inteligencia. Así, por ejemplo, para la filosofía de la razón, el reconocimiento de la grave situación de un pueblo esclavizado podría mover a un hombre joven a luchar por su liberación, pero permitiría a su padre permanecer en su casa y cultivar la tierra. A pesar de tales diferencias en sus consecuencias, la naturaleza lógica de ese entendimiento se siente como generalmente accesible a todos los hombres. Aun cuando estos sistemas filosóficos racionalistas no exigían una sumisión tan vasta como la que había pretendido la religión, fueron apreciados como esfuerzos para registrar el significado y los requerimientos de la realidad y para exponer verdades válidas para todos. Sus autores creían que el *lumen naturale*, el entendimiento natural o la luz de la razón,

bastaba para penetrar tan hondamente en la creación que de ello surgiese una clave que sirviera para armonizar la vida humana con la naturaleza tanto en el mundo externo como en el ser del hombre en sí. Conservaron a Dios, pero no así la Gracia; abrigaban la creencia de que el hombre podía prescindir de *lumen supernaturale* de cualquier índole para todos los fines del conocimiento teórico y de la decisión práctica. Sus reconstrucciones especulativas del universo, aunque no sus teorías epistemológicas sensualistas —Gordano Bruno y no Telesio, Spinoza y no Locke—, chocaban directamente con la religión tradicional, puesto que los esfuerzos intelectuales de los metafísicos tenían que habérselas mucho más que las teorías de los empiristas con las hipótesis acerca de Dios, la creación y el sentido de la vida.

En los sistemas filosóficos y políticos del racionalismo la ética cristiana fue secularizada. Los objetivos perseguidos a través de las tareas individuales y sociales eran deducidos de la convicción respecto a la existencia de determinadas ideas innatas o de conocimientos inmediatamente evidentes, y se los relacionaba así con el concepto de verdad objetiva, aun cuando esa verdad ya no era considerada algo garantizado por un dogma ajeno a las exigencias del pensamiento. Ni la Iglesia ni los sistemas filosóficos surgentes establecían separación entre la sabiduría, la ética, la religión y la política. Pero la unidad fundamental de todas las convicciones humanas, arraigada en una ontología cristiana común a todas, se vio paulatinamente destrozada, y las tendencias relativistas que se habían destacado nítidamente en los paladines de la ideología burguesa, tales como Montaigne —pero que luego se habían visto temporalmente eclipsadas por la metafísica racionalista—, lograron triunfar en todas las actividades culturales.

Desde luego, al comenzar a suplantarse la religión, la filosofía no tenía el propósito —como se señaló anteriormente— de eliminar la verdad objetiva; intentaba sólo darle una nueva base racional. La polémica respecto a la naturaleza de lo absoluto no fue el motivo principal

por el que se acosó y rechazó a los metafísicos. En realidad, se trataba de establecer si la revelación o la razón, la teología o la filosofía constituían el medio de determinar y de expresar la verdad suprema. Así como la Iglesia defendía el poder, el derecho y el deber de la religión de enseñar al pueblo cómo había sido creado el mundo, en qué consistía su finalidad y cómo había que comportarse, la filosofía defendía el poder, el derecho y el deber del espíritu de revelar la naturaleza de las cosas y de deducir de tal entendimiento las maneras del recto actuar. El catolicismo y la filosofía racionalista europea concordaban plenamente respecto a la existencia de una realidad acerca de la cual podía obtenerse semejante entendimiento; es más, la suposición de esa realidad era el terreno común sobre el cual ¡braban sus conflictos.

Las dos fuerzas espirituales que no estaban de acuerdo con esta premisa especial eran el calvinismo, con su doctrina del *deus absconditus*, y el empirismo con su opción, primero implícita y luego explícita, de que la metafísica se ocupaba exclusivamente de pseudoproblemas. Pero la Iglesia católica se oponía a la filosofía precisamente porque los nuevos sistemas metafísicos afirmaban la posibilidad de una comprensión que autónomamente había de determinar las decisiones morales y religiosas del hombre.

Por último, la activa controversia entre la religión y la filosofía terminó en un callejón sin salida, porque se consideró a ambas como dominios culturales separados. Los hombres se reconciliaron poco a poco con la idea de que ambas llevan su vida propia entre las paredes de su celda cultural y se toleran mutuamente. La neutralización de la religión, reducida ahora al *status* de un bien cultural entre otros, se opuso a su pretensión "totalitaria" de encarnar la verdad objetiva, y al mismo tiempo la debilitó. A pesar de que la religión haya continuado siendo superficialmente estimada, su neutralización allanó el camino para que fuese eliminada como medio de objetividad espiritual y para que finalmente dejase

de existir la noción de tal objetividad, que de por sí se guiaba por el modelo de la idea de lo absoluto de la revelación religiosa.

En realidad, tanto el contenido de la filosofía como el de la religión se vieron profundamente perjudicados por este arreglo aparentemente pacífico de su conflicto original. Los filósofos de la Ilustración atacaron a la religión en nombre de la razón; en última instancia a quien vencieron no fue a la Iglesia, sino a la metafísica y al concepto objetivo de razón mismo: la fuente de poder de sus propios esfuerzos. Por último la razón, en cuanto órgano para la comprensión de la verdadera naturaleza de las cosas y para el establecimiento de los principios directivos de nuestra vida, terminó por ser considerada anacrónica. Especulación es sinónimo de metafísica, y metafísica lo es de mitología y superstición. Bien podría decirse que la historia de la razón y del iluminismo, desde sus comienzos en Grecia hasta la actualidad, ha conducido a un estado en que se desconfa incluso de la palabra *razón*, pues se le atribuye la posibilidad de designar al mismo tiempo a algún ente mitológico. La razón se auto-liquidó en cuanto medio de comprensión ética, moral y religiosa. El obispo Berkeley—hijo legítimo del nominalismo, protestante entusiasta y esclarecedor positivista en una sola persona—dirigió hace doscientos años un ataque contra tales nociones generales, incluso contra la noción de noción general. Tal campaña ha triunfado en la práctica totalmente. Berkeley, en parcial contradicción con su propia teoría, conservó unas pocas nociones generales, como ser espíritu, alma, y causa. Pero éstas fueron eliminadas a fondo por Hume, el padre del positivismo moderno.

La religión sacó de esa evolución una aparente ventaja. La formalización de la razón la preservó de todo ataque serio por parte de la metafísica o teoría filosófica, y esa seguridad parecería hacer de ella un instrumento social sumamente práctico. Pero al mismo tiempo su neutralidad significa que va desvaneciéndose su verdadero espíritu, es decir, la convicción de su estar rela-

cionado con ser la depositaria de una verdad a la que antaño se atribuía vigencia sobre la ciencia, el arte y la política y toda la humanidad. La muerte de la razón especulativa, primero servidora de la religión y luego su contrincante, puede resultar funesta para la religión misma.

Todas estas consecuencias se hallaban ya contenidas en germen en la idea burguesa de tolerancia, idea ambivalente. Por un lado, tolerancia significa libertad frente al dominio de la autoridad dogmática; por el otro, fomenta una posición de neutralidad frente a cualquier contenido espiritual y, por consiguiente, fomenta el relativismo. Todo dominio cultural conserva su "soberanía" con relación a la verdad general. El sistema de la división social del trabajo se transfiere automáticamente a la vida del intelecto, y esta subdivisión de la esfera cultural surge del hecho de que la verdad general, objetiva, se ve reemplazada por la razón formalizada, profundamente relativista.

Las implicaciones políticas de la metafísica racionalista se destacaron en el siglo XVIII cuando, a raíz de las revoluciones norteamericana y francesa, el concepto de nación se tornó principio directivo. En la historia moderna esta noción tendió a desplazar a la religión en cuanto motivo supremo, supraindividual, de la vida humana. La nación extrae su autoridad más de la razón que de la revelación, extendiéndose aquí razón como conglomerado de intelecciones fundamentales, ya sean innatas o desarrolladas mediante la especulación, y no como capacidad que sólo tiene que habérselas con los medios destinados a producir el efecto de tales intelecciones.

El interés egoísta en el que hacían hincapié determinadas doctrinas de derecho natural y filosofías hedonistas constituía sólo una de tales intelecciones y se lo consideró como algo arraigado en la estructura objetiva del universo que así formaba parte de todo el sistema de categorías. En la edad industrial la idea del interés egoísta fue ganando paulatinamente supremacía abso-

luta y terminó por sofocar a los otros motivos, antaño considerados fundamentales para el funcionamiento de la sociedad; esta actitud prevaleció en las principales escuelas del pensamiento y, durante el período liberal, también en la conciencia pública. Pero el mismo proceso reveló las contradicciones entre la teoría del interés egoísta y la idea de nación. La filosofía enfrentó entonces la alternativa de aceptar las consecuencias anarquistas de esta teoría o caer víctima de un nacionalismo irracional y mucho más contagiado de romanticismo que las teorías de las ideas innatas que predominaban durante el período mercantilista.

El imperialismo intelectual del principio abstracto del interés egoísta —núcleo central de la ideología oficial del liberalismo— puso de manifiesto la creciente discrepancia entre esta ideología y las condiciones sociales reinantes en las naciones industrializadas. Una vez que se afirma esta escisión de la conciencia pública no queda ningún principio racional eficaz para sostener la cohesión social. La idea de la comunidad popular * nacional, erigida al principio como ídolo, sólo puede luego ser sostenida mediante el terror. Esto explica la tendencia del liberalismo a transformarse en fascismo, y la de los representantes espirituales y políticos del liberalismo a hacer las paces con sus adversarios. Esta tendencia, que tan frecuentemente ha surgido en la historia europea más reciente, puede deberse, aparte de sus causas económicas, a la contradicción interna entre el principio subjetivista del interés egoísta y la idea de la razón que presuntamente lo expresa. Originariamente la constitución política se concebía como expresión de principios concretos fundados en la razón objetiva; las ideas de justicia, igualdad, felicidad, democracia, propiedad, todas ellas debían estar en concordancia con la razón, debían emanar de la razón.

* *Volksgeist*: expresión de los teóricos racistas, popularizada durante el nazismo. (N. de los T.)

Más tarde el contenido de la razón se ve voluntariamente reducido al contorno de sólo una parte de ese contenido, al marco de uno solo de sus principios; lo particular viene a ocupar el sitio de lo general. Semblante *tour de force* en el ámbito intelectual va preparando el terreno para el dominio de la violencia en el ámbito de lo político. Al abandonar su autonomía, la razón se ha convertido en instrumento. En el aspecto formalista de la razón subjetiva, tal como lo destaca el positivismo, se ve acentuada su falta de relación con un contenido objetivo; en su aspecto instrumental, tal como lo destaca el pragmatismo, se ve acentuada su capitulación ante contenidos heterónomos. La razón aparece totalmente sujeta al proceso social. Su valor operativo, el papel que desempeña en el dominio sobre los hombres y la naturaleza, ha sido convertido en criterio exclusivo. Las nociones se redujeron a síntesis de sintomas comunes a varios ejemplares. Al caracterizar una similitud, las nociones liberan del esfuerzo de enumerar las cualidades y sirven así a una mejor organización del material del conocimiento. Vemos en ellas meras abreviaturas de los objetos particulares a los que se refieren. Todo uso que va más allá de la sintetización técnica de datos fácticos, que sirve de ayuda, se ve extirpado como una huella última de la superstición. Las nociones se han convertido en medios racionalizados, que no ofrecen resistencia, que ahorran trabajo. Es como si el pensamiento se hubiese reducido al nivel de los procesos industriales sometidos a un plan exacto; dicho brevemente, como si se hubiese convertido en un componente fijo de la producción. Toynebe⁶ ha señalado algunas de las consecuencias de este proceso con miras a la historiografía. Habla de la "tendencia del alfarero a convertirse en esclavo de su arcilla... En el mundo de la acción sabemos que resulta funesto tratar a animales o a seres humanos como si fuesen troncos o piedras. ¿Por qué ha-

⁶ *A Study of History*, vol. I, 2da. Ed., Londres 1935, pág. 7.

bríamos de considerar como menos erróneo semejante tratamiento en el mundo de las ideas?"

Cuanto más automáticas y cuanto más instrumentalizadas se vuelven las ideas, tanto menos descubre uno en ellas la subsistencia de pensamientos con sentido propio. Se las tiene por cosas, por máquinas. El lenguaje, en el gigantesco aparato de producción de la sociedad moderna, se redujo a un instrumento entre otros. Toda frase que no constituye el equivalente de una operación dentro de ese aparato, se presenta ante el profano tan desprovista de significado como efectivamente debe serlo de acuerdo con los semánticos contemporáneos, según los cuales es la frase puramente simbólica y operacional, vale decir enteramente desprovista de sentido, la que denota un sentido. La significación aparece desplazada por la función o el efecto que tienen en el mundo las cosas y los sucesos. Las palabras, en la medida en que no se utilizan de un modo evidente con el fin de valorar probabilidades técnicamente relevantes o al servicio de otros fines prácticos, entre los que debe incluirse hasta el recreo, corren el peligro de hacerse sospechosas de ser pura cháchara, pues la verdad no es un fin en sí misma. En la edad del relativismo, cuando hasta los niños corren las ideas como anuncios publicitarios o como racionalizaciones, el miedo precisamente de que la lengua pudiera dar todavía albergue subrepticio a restos mitológicos ha otorgado a las palabras un nuevo carácter mitológico. Es cierto que las ideas han sido radicalmente funcionalizadas y que se considera al lenguaje como mero instrumento, ya para el almacenamiento y la comunicación de elementos intelectuales de la producción, ya para la conducción de las masas. Al mismo tiempo el lenguaje, por así decirlo, toma su venganza al recaer en su etapa mágica. Como en los días de la magia, cada palabra es considerada una peligrosa potencia capaz de destruir la sociedad, hecho por el cual debe responsabilizarse a quien la pronuncia. Por consiguiente, bajo el control social se ve muy menguada la aspiración a la verdad. Se declara nula la diferencia entre pensamiento y acción.

Por lo tanto, se ve un acto en cada pensamiento; toda reflexión es una tesis y toda tesis una consigna. Cada cual debe responder de lo que dice o no dice. Cada cosa y cada uno de los hombres se presenta clasificado y previsto de un rótulo. La cualidad de ser humano, que excluye la identificación del individuo con una clase, es "metafísica" y no tiene lugar en la teoría epistemológica empirista. La gaveta en que un hombre es introducido circunscribe su destino. No bien un pensamiento o una palabra se hace instrumento, puede uno renunciar a "pensar" realmente algo al respecto, esto es, a ejecutar de conformidad los actos lógicos contenidos en su formulación verbal. Tal como a menudo y con justicia se ha sostenido, la ventaja de la matemática—el modelo de todo pensamiento neopositivista—consiste precisamente en esta "economía de pensamiento". Se realizan complejas operaciones lógicas sin que realmente se efectúen todos los actos mentales en que se basan los símbolos matemáticos y lógicos. Semejante mecanización es un efecto esencial para la expansión de la industria; pero cuando se vuelve rasgo característico del intelecto, cuando la misma razón se instrumentaliza, adopta una especie de materialidad y ceguera, se torna fetiche, entidad mágica, más aceptada que experimentada espiritualmente. ¿Cuáles son las consecuencias de la formalización de la razón? Nociones como las de justicia, igualdad, felicidad, tolerancia que, según dijimos, en siglos anteriores son consideradas inherentes a la razón o dependientes de ella, han perdido sus raíces espirituales. Son todavía metas y fines, pero no hay ninguna instancia racional autorizada a otorgarles un valor y a vincularlas con una realidad objetiva. Aprobadas por venerables documentos históricos, pueden disfrutar todavía de cierto prestigio y algunas de ellas están contenidas en la leyes fundamentales de los países más grandes. Carenecen, no obstante, de una confirmación por parte de la razón en su sentido moderno. ¿Quién podrá decir que alguno de estos ideales guarda un vínculo más estrecho con la verdad que su contrario? Según la filosofía del

intelectual moderno promedio, existe una sola autoridad, es decir, la ciencia, concebida como clasificación de hechos y cálculo de probabilidades. La afirmación de que la justicia y la libertad son de por sí mejores que la injusticia y la opresión, no es científicamente verificable y, por lo tanto, resulta inútil. En sí misma, suena tan desprovista de sentido como la afirmación de que el rojo es más bello que el azul o el huevo mejor que la leche.

Cuanto más pierde su fuerza el concepto de razón, tanto más fácilmente queda a merced de manejos ideológicos y de la difusión de las mentiras más descaradas. El iluminismo disuelve la idea de razón objetiva, disipa el dogmatismo y la superstición; pero a menudo la reacción y el oscurantismo sacan ventajas máximas de esta evolución. Intereses creados, opuestos a los valores humanitarios tradicionales, suelen respaldarse, en nombre del "sano sentido común", en la razón impotente, neutralizada. Puede seguirse esta desubstancialización de los conceptos fundamentales a lo largo de la historia política. En la *Constitutional Convention* americana de 1787, John Dickinson, de Pensilvania, opuso a la razón la experiencia, cuando dijo: "La experiencia debe ser nuestro único indicador de caminos. La razón puede hacer que nos extraviemos."⁷ Su intención era formular una advertencia ante un idealismo excesivamente radical. Luego las nociones quedaron a tal punto desprovistas de toda substancia que podía usárselas al mismo tiempo para abogar por la opresión. Charles O'Connor, famoso juriconsulto del período anterior a la Guerra Civil, proclamado en una oportunidad por un sector del Partido Demócrata como candidato a la presidencia, pronunció (luego de esbozar las bendiciones de la esclavitud forzosa) la siguiente argumentación: "Insisto en que la esclavitud de los negros no es injusta; es justa, sabia y benéfica... Insisto en que la esclavitud de los negros... está prescrita por la naturaleza... Al inclinarnos

⁷ Cf. Morrison and Commager, *The Growth of the American Republic*, New York 1942, vol. I, pág. 281.

ante el evidente decreto de la naturaleza y el mandamiento de una sana filosofía, hemos de declarar que esa institución es justa, benéfica, legal y adecuada."⁸ Aun cuando O'Connor emplea todavía las palabras naturaleza, filosofía y justicia, éstas se hallan enteramente formalizadas y no pueden mantenerse frente a lo que él considera como experiencia y como hechos. La razón subjetiva se somete a todo. Se entrega tanto a los fines de los adversarios de los valores humanitarios tradicionales como a sus defensores. Es proveedora, como en el caso de O'Connor, tanto de la ideología de la reacción y el provecho como de la ideología del progreso y la revolución.

Otro portavoz de la esclavitud, Fitzhugh, autor de *Sociology for the South*, parecería acordarse de que la filosofía había nacido otrora destinada a ideas y principios concretos, y los ataca por lo tanto en nombre del buen sentido común. Expresa así, si bien de un modo deformado, el antagonismo entre los conceptos subjetivo y objetivo de la razón.

"Las personas con buen criterio aducen por lo común motivos falsos en apoyo de sus opiniones porque no son pensadores abstractos... En la argumentación la filosofía los derrota con toda facilidad; sin embargo, tienen razón: el instinto y el buen sentido común, y no tiene razón la filosofía. La filosofía carece de razón siempre, el instinto y el sentido común tienen siempre razón, puesto que la filosofía es negligente y deduce sus conclusiones partiendo de premisas estrechas e insuficientes."⁹

Por miedo a los principios idealistas, por miedo al pensar como tal, a los intelectuales y a los utopistas, el autor enarbolaba con orgullo su buen sentido común, que no ve injusticia alguna en la esclavitud.

⁸ A Speech at the Union Meeting—at the Academy of Music, New York City, el 19 de diciembre de 1859, bajo el título "Negro Slavery Not Unjust", reproducido en el "New York Herald Tribune".

⁹ George Fitzhugh, *Sociology for the South or the Future of Free Society*, Richmond, Va., 1854, pág. 118 y sigs.

Los ideales y conceptos fundamentales de la metafísica racionalista arraigaban en la noción de lo humano en general, de la humanidad; su formalización implica la pérdida de su contenido humano. El punto hasta el cual esta deshumanización del pensar perjudica los fundamentos más hondos de nuestra civilización puede ponerse de manifiesto mediante un análisis del principio de mayoría, inseparable del principio de democracia. A los ojos del hombre medio el principio de mayoría constituye a menudo no sólo un sustituto de la razón objetiva sino hasta un progreso frente a ésta: puesto que los hombres, al fin y al cabo, son los que mejor pueden juzgar sus propios intereses, las resoluciones de una mayoría—así se piensa—son con toda seguridad tan válidas para una comunidad como las instituciones de una así llamada razón superior. Pero la antítesis entre la institución y el principio democrático, cuando se la formula en conceptos tan crudos, es sólo imaginaria. Pues ¿qué significa en verdad que "un hombre conoce mejor sus propios intereses"? ¿cómo obtiene ese saber, que demuestra que su saber es correcto? La afirmación de que "un hombre es quien conoce mejor..." contiene implícitamente la referencia a una instancia que no es totalmente arbitraria y forma parte de una especie de razón que existe no sólo como medio sino también como fin. Si esta instancia resultara ser, una vez más, meramente la mayoría, todo el argumento constituiría una tautología.

La gran tradición filosófica que contribuyó al establecimiento de la democracia moderna no incurrió en esa tautología; tal tradición fundamentó los principios de gobierno sobre supuestos más o menos especulativos, así, por ejemplo, el supuesto de que la misma substancia intelectual o la misma conciencia moral se halla presente en todo ser humano. Dicho con otras palabras, la estimación de la mayoría se basaba en una convicción que no dependía a su vez de resoluciones de la mayoría. Locke todavía afirmaba que la razón natural coincidía con la revelación, en cuanto se refiere a los derechos

humanos.¹⁰ Su teoría del gobierno se relaciona tanto con los enunciados de la razón como con los de la revelación. Éstos deben enseñar que los hombres son todos "libres, iguales e independientes por naturaleza".¹¹

La teoría del conocimiento de Locke es un ejemplo de esa engañosa lucidez de estilo que concilia los contrarios borrando sencillamente los matices. Locke no se tomó el trabajo de discriminar con demasiado rigor entre la experiencia sensual y la racional, entre la atomista y la estructurada; tampoco indicó si el estado natural del que derivaba el derecho natural, se deducía de procesos lógicos o bien se percibía intuitivamente. Pero parece suficientemente claro que la libertad "por naturaleza" no es idéntica a la libertad real. Su doctrina política se funda más en la intelección racional y en deducciones que en la investigación empírica.

Lo mismo puede afirmarse del discípulo de Locke, Rousseau. Cuando éste declaró que renunciar a la libertad era algo que se oponía a la naturaleza del hombre, puesto que con ello se privaba "a sus actos de toda moralidad, a su voluntad de toda libertad",¹² sabía perfectamente que el renunciar a la libertad no se contradecía con la naturaleza empírica del hombre; él mismo criticaba duramente a individuos, grupos o pueblos por haber renunciado a su libertad. Se refería más a la substancia espiritual del hombre que a un comportamiento psicológico. Su teoría del contrato social se deriva de una teoría filosófica del hombre según la cual el principio de mayoría corresponde más a la naturaleza humana que el principio de poder, tal como describe esa naturaleza el pensamiento especulativo. En la historia de la filosofía social, incluso el término "pueden sentido común" se

¹⁰ Locke, *On Civil Government*, Second Treatise, Cap. V, Everyman's Library, pág. 129.

¹¹ *Ibid.*, Cap. VIII, pág. 164.

¹² *Contrat social*, vol. I, pág. 4. En la traducción de Kurt Weigand, en: Jean Jacques Rousseau, *Staat und Gesellschaft*, Munich 1959, pág. 14.

ve inseparablemente unido a la idea de la verdad evidente en sí misma. Fue Thomas Reid quien, doce años antes del famoso volante de Paine y de la Declaración de la Independencia, identificó los principios del buen sentido común con las verdades autoevidentes, reconociendo así el empirismo con la metafísica racionalista.

Desposeído de su fundamento racional, el principio democrático se hace exclusivamente dependiente de los así llamados intereses del pueblo, y éstos son funciones de potencias económicas ciegas o demasiado conscientes. No ofrecen garantía alguna contra la tiranía.¹³ En el período del sistema del mercado libre, por ejemplo, las instituciones basadas en la idea de los Derechos Humanos eran aceptadas por muchos como instrumento adecuado para controlar al gobierno y preservar la paz. Pero cuando la situación se modifica, cuando poderosos grupos económicos encuentran que es útil establecer una dictadura y destruyen al gobierno de la mayoría, ningún reparo fundado en la razón puede oponerse a su acción. Si tienen una verdadera posibilidad de triunfo serían sin duda necios en caso de no aprovecharla. La única consideración que podría disuadirnos sería la de la posibilidad de riesgo para sus propios intereses, y no el temor a lesionar una verdad o la razón. Una vez derribada la base de la democracia, la afirmación de

¹³ El temor del editor de Tocqueville de hablar acerca de los aspectos negativos del principio de mayoría era superfluo (cf. *Democracy in America*, New York 1898, vol. I, pág. 334 y sigs., nota al pie). El editor declara que sólo se trata de "un modo de decir, cuando se afirma que la mayoría del pueblo hace las leyes", y nos recuerda entre otras cosas que esto se cumple en la práctica por medio de delegados. Podría haber agregado que, si Tocqueville hablaba de la tiranía de la mayoría, Jefferson, en una carta citada por Tocqueville, habla de la "tiranía de las asambleas legislativas". En: *The Writings of Thomas Jefferson*, Definitive Edition, Washington, D. C. 1905, vol. VIII, pág. 312. Jefferson desconfiaba tanto de cualquier poder gubernamental en una democracia, "ya fuese legislativo o ejecutivo" que se oponía al mantenimiento de un ejército permanente. Cf. *ibid.*, pág. 323.

que la dictadura es mala sólo tiene validez para quienes no la usufructúan, y no existe obstáculo teórico alguno capaz de convertir esta afirmación en su contrario.

Los hombres que crearon la Constitución de los Estados Unidos consideraban "la *lex maioris partis* como la ley fundamental de toda sociedad",¹⁴ pero estaban muy lejos de reemplazar mediante decisiones de la mayoría las de la razón. Al dejar anclado dentro de la estructura del gobierno un sistema de controles inteligentemente dispuestos, opinaban, tal como lo expresa Noah Webster, que "los poderes conferidos al Congreso son amplios, pero se supone que no son demasiado amplios".¹⁵ Webster habló del principio de mayoría como de "una doctrina tan generalmente reconocida como toda verdad intuitiva"¹⁶ y vio en esta doctrina una idea entre otras ideas naturales de similar dignidad. Para esos hombres no existía ningún principio que no debiese su autoridad a alguna fuente metafísica o religiosa. Dickinson consideraba que el gobierno y su mandato "se fundaban en la naturaleza del hombre, vale decir en la voluntad de su creador... Y son por lo tanto sagrados. Constituye, pues, un delito contra el cielo lesionar este mandato".¹⁷

No cabe duda que no se consideraba que el principio de mayoría implicase alguna garantía de justicia. "La mayoría —dice John Adams¹⁸— ha triunfado por toda la eternidad y sin excepción alguna sobre los derechos de la minoría." Tales derechos y todos los demás principios fundamentales se tenían por verdades intuitivas. Se los heredaba directa o indirectamente de una tradición filosófica que en aquella época aún permanecía viva. Es

¹⁴ *Ibid.*, pág. 324.

¹⁵ "An Examination into the Leading Principles of the Federal Constitution..." en: *Pamphlets on the Constitution of the United States*. Edit. por Paul L. Ford, Brooklyn, New York 1888, pág. 45.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 30.

¹⁷ *Ibid.*, "Letters of Fabius", pág. 181.

¹⁸ Citado por Charles Beard, en *Economic Origins of Jeffersonian Democracy*, New York 1915, pág. 305.

posible seguir sus huellas, a través de la historia del pensamiento occidental, hasta sus raíces religiosas y mitológicas, y en virtud de esos orígenes habían conservado la "venerabilidad" que menciona Dickinson.

La razón subjetiva no encuentra aplicación alguna para semejante herencia. Tal razón manifiesta que la verdad es la costumbre y la despoja con ello de su autoridad espiritual. Hoy la idea de mayoría, despojada de sus fundamentos racionales, ha cobrado un sentido enteramente irracional. Toda idea filosófica, ética o política —cortado el lazo que la unía a sus orígenes históricos— muestra una tendencia a convertirse en núcleo de una nueva mitología, y esta es una de las causas por las cuales en determinadas etapas el avance progresivo de la Ilustración tiende a dar un salto hacia atrás, cayendo en la superstición y la locura. El principio de mayoría, al adoptar la forma de juicios generales sobre todo y todas las cosas, tal como entran en funcionamiento mediante toda clase de votaciones y de técnicas modernas de comunicación, se ha convertido en un poder soberano ante el cual el pensamiento debe inclinarse. Es un nuevo dios, no en el sentido en que lo concibieron los heraldos de las grandes revoluciones, es decir como una fuerza de resistencia contra la injusticia existente, sino como una fuerza que se resiste a todo lo que no manifiesta su conformidad. El juicio de los hombres, cuanto más manejado se ve por toda clase de intereses, tanto más acude a la mayoría como árbitro en la vida cultural. La mayoría tiene la misión de justificar los sustitutos de la cultura en todas sus ramas hasta descender a los productos de engaño masivo del arte popular y la literatura popular. Cuanto mayor es la medida en que la propaganda científica hace de la opinión pública un mero instrumento de poderes tenebrosos, tanto más se presenta la opinión pública como un sustituto de la razón. Este aparente triunfo del progreso democrático va devorando la substancia espiritual que dio sustento a la democracia. Esta disociación de las aspiraciones y potencialidades humanas respecto a la idea de verdad objetiva afecta no

sólo a las nociones conductoras de la ética y la política, tales como las de libertad, igualdad y justicia, sino también a todos los fines y objetivos específicos en todos los terrenos de la vida. Conforme a las pautas corrientes, los buenos artistas no le son más útiles a la verdad que los buenos carceleros o banqueros o criadas. Si intentáramos aducir que la profesión de un artista es más noble, se nos diría que tal disputa carece de sentido: mientras que la eficiencia de una criada puede compararse con la de otra sobre la base de su eventual limpieza, honradez, habilidad, etc., no existe ninguna posibilidad de establecer la comparación entre una criada y un artista. Sin embargo, un análisis escrupuloso demostraría que en la sociedad moderna existe una pauta implícita para el arte tanto como para la labor no aprendida, y que esta pauta es el tiempo; pues la bondad, en el sentido del resultado de un trabajo específico, es una función del tiempo.

Del mismo modo, puede carecer de sentido afirmar que determinada manera de vivir, determinada religión o filosofía es mejor o superior o más verdadera que otras. Puesto que los fines ya no se determinan a la luz de la razón, resulta también imposible afirmar que un sistema económico o político, por cruel y despótico que resulte, es menos racional que otro. De acuerdo con la razón formalizada, el despotismo, la crueldad, la opresión, no son malos en sí mismos; ninguna instancia sensata aprobaría un veredicto contra la dictadura si éste pudiese servir para que se aprovecharan de él los propulsores de la dictadura. Modos de decir tales como "la dignidad del hombre" implican un avance dialéctico con el cual se conserva y se trasciende la idea del derecho divino o se convierten en consignas trilladas cuya vacuidad se revelará no bien se intente escrutar su significado específico. La vida de tales consignas depende, por así decirlo, de recuerdos inconscientes. Aun si un grupo de hombres esclarecidos se dispusiera a luchar contra el mayor mal imaginable, la razón subjetiva tornaría casi imposible señalar la naturaleza del mal y la naturaleza de la

humanidad, que exigen perentoriamente la lucha. Muchos preguntarían inmediatamente cuáles son los verdaderos motivos. Habría que aseverar que los motivos son realistas, esto es, que responden a los intereses personales, aun cuando éstos sean más difíciles de captar por la masa del pueblo que el tático llamado de la situación misma.

El hecho de que el hombre medio aún parezca estar atado a los viejos ideales podría ser aportado como dato que contradice este análisis. Si se formulase la objeción en términos generales, se podría alegar que existe un poder que compensa los efectos destructivos de la razón formalizada: la conformidad respecto a valores y comportamientos generalmente aceptados. Al fin y al cabo, hay muchísimas ideas que deben respetarse y enaltecerse, como nos han enseñado desde nuestra más temprana infancia. Puesto que tales ideas y todas las concepciones teóricas que con ellas se vinculan, no sólo se justifican por la razón sino también por una aprobación casi universal, parecería que no puede afectarlas la transformación de la razón en mero instrumento. Esas ideas sacan su fuerza de nuestra veneración por la comunidad en la que vivimos, de hombres que han dado su vida por ellas, del respeto que debemos a los fundadores de las pocas naciones esclarecidas de nuestro tiempo. Pero de hecho este reparo expresa la debilidad de la justificación, de un contenido presuntamente objetivo, mediante el prestigio pasado y presente de tales ideas. Cuando en la historia científica y política moderna se invoca ahora una tradición—de las que tan a menudo han sido denunciadas— como medida de alguna verdad ética o religiosa, esa verdad ya se ve lacerrada y condenada a sufrir una disminución de verosimilitud, no menos agudamente que el principio que ella debería justificar. Durante los siglos en que a la tradición le cabía toda vía el papel de recurso probatorio, la fe en ella misma derivaba de la fe en la verdad objetiva. En cambio hoy remitirse a la tradición parece haber conservado una sola de las funciones que esa apelación amplia en los

viejos tiempos: indica que el consenso posee —tras el principio que trata de confirmar una vez más— poder económico y político. Quien comete una transgresión contra él queda de antemano advertido.

Durante el siglo XVIII, la convicción de que al hombre le correspondían determinados derechos no constituía una repetición de dogmas heredados de los antepasados. Por el contrario, esa convicción reflejaba la situación de los hombres que proclamaron tales derechos; era expresión de una crítica de condiciones que reclamaban perentoriamente un cambio, y esta exigencia era comprendida por el pensamiento filosófico y por las acciones históricas, y se convertía en éstas. Los promotores del pensamiento moderno no deducían lo que es bueno de la ley —hasta infringían la ley—, sino que intentaban reconciliar la ley con el bien. Su papel en la historia no consistió en adaptar sus palabras y sus actos al texto de antiguos documentos o de doctrinas generalmente aceptadas, sino que crearon ellos mismos los documentos y consiguieron que sus teorías fuesen aceptadas. Quienes aprecian hoy esas enseñanzas y están desprovistos de una filosofía adecuada pueden considerarla expresión de deseos puramente subjetivos o un modelo establecido que debe su autoridad a una cantidad de hombres que creen en él y en la perduración inmovible de su existencia. Precisamente el hecho de que sea hoy necesario invocar la tradición, prueba que esta ha perdido su poder sobre los hombres. No es extraño entonces que naciones enteras —ciertamente Alemania no es en este sentido un caso aislado— despierten un buen día para descubrir que los ideales que en mayor estima habían tenido no eran más que pompas de jabón.

Es cierto que hasta hoy la sociedad civilizada se ha nutrido de los restos de esas ideas, aun cuando el progreso de la razón subjetiva destruya la base teórica de las ideas mitológicas, religiosas y racionalistas. Y éstas tienden a convertirse más que nunca en mero saldo y pierden así paulatinamente su poder de convicción. Cuando estaban vivas las grandes concepciones religio-

sas y filosóficas, los hombres pensantes alababan la humanidad y el amor fraterno, la justicia y el sentimiento humanitario, no porque fuese realista mantener tales principios, y en cambio riesgoso y desacertado desviarse de ellos, o porque tales máximas coincidieran mejor con su gusto, presuntamente libre. Se atenían a tales ideas porque percibían en ellas elementos de la verdad, porque las hacían armonizar con la idea del logos, bajo la forma de Dios, de espíritu trascendente o de la naturaleza como principio eterno. No sólo se entendía así a las metas supremas, atribuyéndoles un sentido objetivo, una significación inmanente, sino que hasta las ocupaciones e inclinaciones más modestas dependían de una creencia en la deseabilidad general y en el valor inherente de sus objetos o temas.

Los orígenes mitológicos, objetivos, que la razón subjetiva va destruyendo, no sólo se refieren a los grandes conceptos generales, sino que evidentemente forman también la base de comportamientos y actos personales y enteramente psicológicos. Todos ellos —hasta llegar a los sentimientos más oscuros— se desvanecen al verse despojados de ese contenido objetivo, de ese vínculo con la verdad supuestamente objetiva. Así como los juegos de los niños y las quimeras de los adultos tienen su origen en la mitología, toda alegría velase otrora ligada a la creencia en una verdad suprema.

Thorstein Veblen develó los deformados motivos medievales de la arquitectura del siglo XIX.¹⁹ En la búsqueda de pompa y ornamentación vio un remanente de actitudes feudales. El análisis del así llamado *honorific waste* conduce, empero, al descubrimiento no sólo de ciertos aspectos de opresión bárbara preservados en la vida social moderna y en la psicología individual, sino también de aspectos de la continuada acción de comportamientos de veneración, temor y superstición olvidados hace tiempo. Se manifiestan en preferencias y antipatías

¹⁹ Cf. Th. W. Adorno: "Veblens Angriff auf die Kultur" en: *Prismen*, Frankfurt del Main 1955, págs. 82-111.

que las formas y los colores que ve no son más que formas y colores; que todas las estructuras en que formas y colores desempeñan algún papel son puramente subjetivas y no guardan relación alguna con un orden o una totalidad cualquiera plena de sentido; que, sencilla y necesariamente, no expresan nada. Si tales placeres se han hecho costumbre, podrá uno seguir sintiéndolos por el resto de su vida o bien jamás podrá cobrar conciencia plena de la falta de significación de las cosas que le son muy queridas. Las inclinaciones de nuestro gusto van tornándose en la temprana infancia; lo que aprendemos luego influye menos en nosotros. Acaso los hijos imiten al padre que tenía propensión a dar largos paseos, pero una vez suficientemente avanzada la formalización de la razón, pensarán haber cumplido con el deber para con su cuerpo al seguir un curso de gimnasia obedeciendo los comandos de una voz radiofónica. Un paseo a través del paisaje ya no será necesario; y así la noción misma de paisaje como puede experimentarla el caminante, se vuelve absurda y arbitraria. El paisaje se pierda totalmente en una experiencia de *touring*.

Los simbolistas franceses disponían de una noción particular para expresar su amor a las cosas que habían perdido su significación objetiva: la palabra *spleen*. La arbitrariedad consciente, desafiante, en la elección de los objetos, su "absurdo", su "perversidad", descubre con gesto silencioso, por así decirlo, la irracionalidad de la lógica utilitarista a la que golpea en pleno rostro a fin de demostrar su inadecuación a la experiencia humana. Y, al traer ese gesto a la conciencia, gracias a ese choque, el hecho de que aquella lógica olvidada al sujeto expresa al mismo tiempo el dolor del sujeto por su incapacidad de lograr un orden objetivo.

La sociedad del siglo xx ya no se inquieta a causa de semejantes incongruencias. Para ella existe una sola manera de alcanzar un sentido: servir a un fin. Las predilecciones y las aversiones que en la cultura de las masas han perdido su significado son puestas en el rubro de esparcimientos, recreo para horas libres, contactos so-

ciales, etc., o abandonadas al destino de una paulatina extinción. El *spleen*, la protesta del no conformismo, del individuo, también quedó reglamentado: la obsesión del *dandy* va transformándose en el *hobby* de Babbitt. El sentido del *hobby*: de que a uno le "va bien", de que uno "se divierte", no deja surgir ningún pesar frente al desvanecimiento de la razón objetiva y a la desaparición de todo "sentido" interior de la realidad. La persona que se dedica a un *hobby* ya ni siquiera pretende hacer creer que éste conserva alguna relación con la verdad suprema. Cuando en el cuestionario de una encuesta se pide a alguien que indique su *hobby*, anota: golf, libros, fotografías o cosas por el estilo, sin pensarlos dos veces, tal como si anotara su peso. En carácter de predilecciones racionalizadas reconocidas, que se consideraran necesarias para mantener a la gente de buen humor, los *hobbies* se han convertido en una institución. Aun el buen humor estereotipado, que no es otra cosa que una condición psicológica previa para la capacidad productora, puede desvanecerse junto con todas las otras emociones si perdemos el último vestigio del recuerdo de que otrora el buen humor estaba ligado a la idea de divinidad. La gente del "*keep smiling*" comienza a presentar un aspecto triste y acaso hasta desesperado.

Lo que queda dicho respecto a las alegrías menores vale asimismo en cuanto a las aspiraciones más elevadas de alcanzar lo bueno y lo bello. Una rápida percepción de hechos reemplaza a la penetración espiritual de los fenómenos de la experiencia. El niño que reconoce en Papá Noel a un empleado de la tienda y percibe la relación entre la Navidad y el monto de las ventas, puede considerar como cosa sobrentendida la existencia, en general, de un efecto recíproco entre religión y negocio. Ya en su tiempo Emerson observó con gran amargura ese efecto recíproco: "Las instituciones religiosas... ya han alcanzado un valor de mercado en cuanto protectoras de la propiedad; si los sacerdotes y los feligreses no estuviesen en condiciones de sostenerlas, las Cámaras de Comercio y los presidentes de Bancos, hasta

su tiempo. Las adhesiones que logró Maquiavelo llegan incluso hasta la teoría de Veblen. El lujo no está hoy mal visto, por lo menos por parte de los productores de artículos de lujo. Pero ya no encuentra justificación en sí mismo, sino en las posibilidades que crea para el comercio y la industria. Los artículos de lujo son adquiridos por las masas por necesidad o se los considera recursos de recreo. Nada, ni siquiera el bienestar material que presuntamente ha reemplazado la salvación del alma como meta suprema del hombre, tiene valor en sí mismo y por sí mismo; ninguna meta es por sí mejor que otra. El pensamiento moderno ha intentado convertir este modo de ver las cosas en una filosofía, tal como la presenta el pragmatismo.²² Constituye el núcleo de esta filosofía la opinión de que una idea, un concepto o una teoría no son más que un esquema o un plan para la acción, y de que por lo tanto la verdad no es sino el éxito de la idea.

En un análisis de *Pragmatismo*, de William James, John Dewey comenta los conceptos de verdad y significado. Cita a James y dice: "Las ideas verdaderas nos conducen en direcciones verbales y conceptuales útiles, así como directamente hacia términos útiles y razonables. Conducen a la consecuencia, la estabilidad y el tráfico fluido." Una idea, explica Dewey, "es un bosquejo de las cosas existentes y una intención de actuar

²² El pragmatismo ha sido críticamente examinado por muchas escuelas filosóficas, por ejemplo desde el punto de vista del "voluntarismo" de Hugo Münsterberg en su *Filosofía de los valores* (*Philosophie der Werte*, Leipzig 1921); desde el punto de vista de la fenomenología objetiva en el ensayo minucioso de Max Scheler, "Erkenntnis und Arbeit" en *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926 (cf. especialmente págs. 259-324); desde el punto de vista de una filosofía dialéctica por Max Horkheimer, en "Der neueste Angriff auf die Metaphysik", en *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1937, vol. VI, págs. 4-53, y en "Traditionelle und kritische Theorie", *Ibid.*, págs. 245-294. Las observaciones en el texto solo están destinadas a describir el papel del pragmatismo en el proceso de subjetivación de la razón.

de tal modo que queden dispuestas en una forma determinada. De lo cual surge que la idea es verdadera cuando se honra al bosquejo, cuando las realidades que siguen a los actos se reordenan tal como fue la intención de la idea."²³ Si no existiese el fundador de la escuela, Charles S. Peirce, quien nos comunicó que aprendió "filosofía estudiando a Kant"²⁴ nos sentiríamos tentados a negar toda procedencia filosófica a una doctrina que afirma no que nuestras esperanzas se ven cumplidas y nuestras acciones obtienen éxito porque nuestras ideas son verdaderas, sino que nuestras ideas son verdaderas porque se cumplen nuestras esperanzas y nuestras acciones son exitosas. En verdad sería cometer una injusticia con Kant si se lo quisiera hacer responsable de semejante evolución. Kant hacía depender la intención científica de funciones trascendentales y no de funciones empíricas. No liquidó a la verdad equiparándola a las acciones prácticas de la verificación, ni tampoco enseñando que significado y efecto son idénticos. En última instancia, intentó establecer la validez absoluta de determinadas ideas *per se*, por sí mismas. El estrechamiento pragmático del campo de visión redujo el significado de toda idea a la de un plano o bosquejo.

Desde sus comienzos, el pragmatismo justificó implícitamente la sustitución de la lógica de la verdad por la de la probabilidad, que desde entonces se ha convertido en la que prevalece. Pues si un concepto o una idea son significativos sólo en razón de sus consecuencias, todo enunciado expresa una esperanza con mayor o menor grado de probabilidad. En enunciados relativos al pasado, los sucesos esperados consisten en el proceso de la confirmación, en el aporte de pruebas procedentes de testimonios humanos o de documentos. La diferencia entre la confirmación de un juicio dada, por una parte,

²³ *Essays in Experimental Logic*, Chicago 1916, págs. 310 y 317.

²⁴ *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, Mass. 1934, vol. V, pág. 274.

ciencias exitosas (entre las que, en su concepto, nadie incluiría la metafísica) alcanzaron los grados de certidumbre que hoy les son propias en lo particular; no siendo ese método experimental en sí otra cosa sino una aplicación especial de una regla lógica más antigua: 'por sus frutos los reconoceréis'.³⁵

Esta declaración se torna más complicada cuando Peirce afirma que "una concepción, es decir, el sentido racional de una palabra o de otra expresión reside exclusivamente en su influjo imaginable sobre la conducta" y que "nada que no pudiese ser resultado de un experimento puede tener influencia alguna sobre el comportamiento, siempre que puedan determinarse con exactitud todos los fenómenos experimentales imaginables implicados por la afirmación o la negación de un concepto". El procedimiento por él recomendado ren- dirá "una plena definición del concepto... y *no hay absolutamente nada más en él*".³⁶ Trata de resolver la paradoja contenida en la aseveración presuntamente cierta de que sólo los resultados posibles de experimentos pueden ejercer un influjo directo sobre la conducta humana, mediante la sentencia condicional que hace depender esa opinión, en cada caso particular, de la definición exacta "de todos los fenómenos experimentales imaginables". Pero puesto que la pregunta ¿en qué pueden consistir los fenómenos imaginables? debe ser nuevamente respondida por el experimento, esas terminantes comprobaciones acerca de la metodología parecerían hacernos caer en serias dificultades lógicas. ¿Cómo es posible subordinar la experimentación al criterio de "ser imaginable", si todo concepto —vale decir todo lo que pudiese ser imaginable— depende esencialmente de la experimentación?

Mientras que la filosofía, en su etapa objetivista, aspiraba a ser aquella fuerza que conduciría la conducta humana, incluyendo sus empresas científicas, a la más alta

³⁵ *Ibid.*, pág. 317.

³⁶ *Ibid.*, pág. 273.

comprensión de su propio fondo y de su justificación, el pragmatismo trata de retraducir toda comprensión a mero comportamiento. Empeña su amor propio en no ser en sí mismo nada más que una actividad práctica que se diferencia de la intelección teórica, la cual, según las enseñanzas pragmatistas, o es sólo un nombre dado a sucesos físicos o no significa sencillamente nada. Pero una doctrina que emprende seriamente la tarea de disolver las categorías espirituales —como ser verdad, sentido o concepciones— en modos de comportamiento prácticos, no puede esperar que se la conciba a ella misma en el sentido espiritual de la palabra; sólo puede tratar de funcionar a fuer de mecanismo que pone en movimiento determinadas series de sucesos. Según Dewey, cuya filosofía representa la forma más radical y consecuente del pragmatismo, su propia teoría significa "que el saber es literalmente algo que hacemos; que el análisis es en última instancia algo físico y activo; que los significados son, conforme a su calidad lógica, puntos de vista, actitudes y métodos de comportamiento frente a hechos, y que la experimentación activa es esencial para la verificación".³⁷ Esto por lo menos es consecuente, pero destituye al pensar filosófico mientras *sigue siendo* pensar filosófico. El filósofo pragmatista ideal sería, según lo define el pro- verbo latino, aquel que callara.

De acuerdo con la veneración del pragmatista por las ciencias naturales, existe una sola clase de experiencia que cuenta, vale decir, el experimento. El proceso que tiende a sustituir los diversos caminos teóricos hacia la verdad objetiva con la poderosa maquinaria de la investigación organizada, es sancionado por la filosofía o más bien identificado con ella. Todas las cosas en la naturaleza llegan a identificarse con los fenómenos que representan cuando se las somete a las prácticas de nuestros laboratorios cuyos problemas expresan a su vez, no menos que sus aparatos, los problemas e intereses de la

³⁷ *Essays in Experimental Logic*, pág. 330.

sociedad tal cual es. Esta opinión puede compararse con la de un criminólogo que afirmara que el conocimiento fidedigno de una persona sólo puede obtenerse mediante los métodos de investigación modernos y perfectamente probados que se emplean para con un sospechoso en poder de la policía urbana. Francis Bacon, el gran precursor del experimentalismo, describió este método con su juvenil franqueza: "*Quenamodum enim ingenium alicuius haud bene notis aut probatis, nisi eum irritaveris; neque Proteus se in varias rerum facies vertere solitus est, nisi manibus arte comprehensus; similiter etiam Natura arte irritata et verdatia se clarius prodit, quam cum sibi libera permittitur.*"³⁸

El "experimentalizar activo" produce efectivamente respuestas concretas para preguntas concretas, tal como las plantean los intereses de individuos, grupos o la comunidad. No siempre el físico se adhiere a esa identificación subjetivista por la cual las respuestas, condicionadas por la división social del trabajo, se convierten en verdades en sí mismas. El papel reconocido del físico en la sociedad moderna consiste en tratar todas las cosas como si fuesen objetos. No le incumbe a él decidir acerca del significado de ese papel que desempeña. No está obligado a interpretar los llamados conceptos espirituales como sucesos puramente físicos ni a hipostasiar su propio método como único comportamiento intelectual lícito. Incluso puede abrigar la esperanza de que sus propios descubrimientos sean parte de una verdad que no se define en el laboratorio. Por otra parte, puede dudar de que la experimentación sea la parte esencial de su empeño. Es más bien el profesor de filosofía—que

³⁸ "De augmentis scientiarum", lib. II, Cap. II, en: *The Works of Francis Bacon*, Edit. por Basil Montague, Londres 1827, tomo VIII, pág. 96. [Así como ciertamente no puede conocerse o probarse bien la mentalidad de nadie sin irritarlo—Proteo siempre adoptaba figuras diferentes sólo cuando era artificialmente irritada y maltratada se exhibe con mayor claridad que cuando puede brindarse libremente.]

trata de inuitar al físico a fin de encuadrar el dominio de su actividad dentro de "todas esas ciencias de éxito"—, quien procede con los pensamientos como si fueren cosas y elimina toda idea acerca de la verdad, salvo aquella que pueda deducirse de los métodos que hacen posible en la actualidad el dominio sobre la naturaleza.

El pragmatismo, al intentar la conversión de la física experimental en el prototipo de toda ciencia y el modelamiento de todas las esferas de la vida espiritual según las técnicas de laboratorio, forma pareja con el industrialismo moderno, para el que la fábrica es el prototipo del existir humano, y que modela todos los ámbitos culturales según el ejemplo de la producción en cadena sobre una cinta sin fin o según una organización ofinesca racionalizada. Todo pensamiento, para demostrar que se lo piensa con razón, debe tener su coartada, debe poder garantizar su utilidad respecto de un fin. Aun cuando su uso directo sea "teórico", es sometido en última instancia a un examen mediante la aplicación práctica de la teoría en la cual funciona. El pensar debe medirse con algo que no es pensar; por su efecto sobre la producción o por su influjo sobre el comportamiento social, así como hoy día el arte se mide, en última instancia y en todos sus detalles, por algo que no es arte, ya se trate del *bordereaux*, o de su valor propagandístico. Hay sin embargo, una diferencia notable entre el comportamiento del científico y el del artista por una parte, y el del filósofo por otra. Aquéllos todavía rechazan a veces los extraños "frutos" de sus afanes, por los cuales se los juzga en la sociedad industrial y rompen con el conformismo. El filósofo se ha dedicado a justificar los criterios fácticos, sosteniéndolos como superiores. Personalmente, a fuer de reformista social o político, de hombre de buen gusto, puede oponerse a las consecuencias prácticas de organizaciones científicas, artísticas o religiosas en el mundo tal cual es; pero su filosofía destruye cualquier otro principio al que podría apelar.

Esto se pone en evidencia en muchas discusiones éticas

cas o religiosas que presentan los escritos pragmatistas: se muestran liberales, tolerantes, optimistas y enteramente incapaces de ocuparse del desastre cultural de nuestros días. Refiriéndose a una secta de su época que designa como "movimiento destinado a la curación espiritual" (*mind-cure movement*), James dice:

"Constituye un resultado evidente de toda nuestra experiencia el que se pueda manejar el mundo según múltiples sistemas de pensamiento, y así es como diversos hombres lo tratan; y en cada caso brindarán a quien lo maneje un beneficio característico que mucho le importa, mientras que al mismo tiempo necesariamente pierden o se postergan beneficios de otra clase. La ciencia nos da, a todos nosotros, la telegrafía, la luz eléctrica y los diagnósticos, y hasta cierto punto logra la profilaxis y la curación de enfermedades. La religión, en su forma de cura espiritual, brinda a algunos de nosotros serenidad, equilibrio moral y felicidad y logra prevenir, exactamente como la ciencia o aun mejor, determinadas formas de enfermedad en determinada clase de gente. Por lo visto ambas, la ciencia y la religión, constituyen para quien sepa servirse prácticamente de ambas, verdaderas llaves para abrir la cámara de tesoros del mundo."³⁹

En vista de la idea de que la verdad puede brindar lo contrario de satisfacción y de que incluso en un momento histórico dado podría resultar intolerable y ser rechazada por todos, los padres del pragmatismo convirtieron la satisfacción del sujeto en criterio de verdad. Para semejante doctrina no existe posibilidad alguna de rechazar o aun tan sólo de criticar cualquier especie de creencia con la cual sus adeptos pudieran regocijarse. El pragmatismo puede ser utilizado con todo derecho como defensa aun por aquellas sectas que tratan de emplear tanto la ciencia como la religión, en un sentido más literal que lo que puede haber imaginado James,

³⁹ *The Varieties of Religious Experience*, New York 1902, pág. 120.

en calidad de "verdaderas llaves para abrir la cámara de tesoros del mundo".

Tanto Peirce como James escribían en una época en que parecían aseguradas la prosperidad y la armonía entre los diferentes grupos sociales y entre los pueblos y en que no se esperaban catástrofes mayores. Su filosofía refleja—con sinceridad que casi nos desarma—el espíritu de la cultura mercantil, de esa actitud precisamente que recomendaba "ser práctico", respecto a la que la meditación filosófica como tal era considerada la fuerza adversa. Desde las alturas de los éxitos contemporáneos de la ciencia, podían reírse de Platón que, luego de la exposición de su teoría de los colores, continúa diciendo: "Empero, si alguien quisiera probar esto mediante ensayos prácticos, desconocería la diferencia entre la naturaleza humana y la divina: pues Dios posee el conocimiento y el poder para reunir lo mucho en lo Uno y volver a disolver lo Uno en lo mucho, y en cambio el hombre es incapaz de realizar ninguna de estas cosas y nunca podrá hacerlo."⁴⁰

No puede concebirse una refutación de una predicción más drástica producida por la historia que esta que sufrió Platón. Sin embargo, el triunfo del experimento no es más que un aspecto del proceso. El pragmatismo que adjudica a todos y cada cosa el papel de instrumento—no en nombre de Dios o de una verdad objetiva, sino en nombre de aquello que en cada caso se logra así prácticamente—pregunta en tono despectivo qué significan en realidad expresiones tales como la "verdad misma" o el bien, que Platón y sus seguidores objetivistas dejaron sin definición. Podría contestarse que tales expresiones conservaron, por lo menos, la conciencia de distinciones para cuya negación fue lucubrado el pragmatismo: la distinción entre el pensamiento de laboratorio y el de la filosofía y, por consiguiente, la distinción entre el destino de la humanidad y su camino actual.

⁴⁰ *Timaios*, 68, Ed. Diederichs, Jena 1925, pág. 90.

Dewey identifica el cumplimiento de los deseos de los hombres tales como son con las más altas aspiraciones de la humanidad:

"La confianza en el poder de la inteligencia capaz de representarse un porvenir que sea la proyección de lo actualmente deseable y de encontrar los medios para su realización, es nuestra salvación. Y se trata de una confianza que debe ser alimentada y claramente pronunciada; he ahí sin duda una tarea suficientemente amplia para nuestra filosofía."⁴¹

La "proyección de lo actualmente deseable" no es una solución. Dos interpretaciones del concepto son posibles. En primer lugar puede ser comprendido como refiriéndose a los deseos de los hombres tales como estos realmente son, condicionados por el sistema social bajo el cual viven, sistema que admite muy fuertes dudas acerca de si sus deseos son realmente los de ellos. Si tales deseos se aceptan de un modo no crítico y sin transponer su alcance inmediato y subjetivo, las investigaciones de mercado y las encuestas Gallup serían medios más adecuados que la filosofía para establecer cuáles son. O bien, en segundo lugar, Dewey está de algún modo de acuerdo en que se acepte una especie de distinción entre deseo subjetivo y deseabilidad objetiva. Semejante concesión sólo señalaría el comienzo de un análisis filosófico crítico, siempre que el pragmatismo —al enfrentarse con esta crisis— no esté dispuesto a capitular y a recaer en la razón objetiva y la mitología.

La reducción de la razón a mero instrumento perjudica en último caso incluso su mismo carácter instrumental. El espíritu antifiológico que no puede ser separado de la noción subjetiva de razón y que culminó en Europa con las persecuciones del totalitarismo a los intelectuales, ya fuesen sus pioneros o no, es sintomático de la degradación de la razón. Los críticos tradicionalistas, conservadores, de la civilización cometen un

⁴¹ "The Need for a Recovery of Philosophy", en *ibid.*, págs. 68 y sigs.

error fundamental al atacar la intelectualización moderna, sin atacar al mismo tiempo también la estupidización, que es sólo otro aspecto del mismo proceso. El intelecto humano, que tiene orígenes biológicos y sociales, no es una entidad absoluta, aislada e independiente. Sólo fue declarado como tal a raíz de la división social del trabajo, a fin de justificar esta división sobre la base de la constitución natural del hombre. Las funciones directivas de la producción —dar órdenes, planificar, organizar— fueron colocadas como intelecto puro frente a las funciones manuales de la producción como formas más impuras, más baja del trabajo, un trabajo de escalar. No es una casualidad que la llamada psicología platónica, en la que el intelecto se enfrentó por vez primera con otras "capacidades" humanas, especialmente con la vida instintiva, haya sido concebida según el modelo de la división de poderes en un Estado rigurosamente jerárquico. Dewey⁴² tiene plena conciencia de este origen sospechoso de la noción del intelecto puro, pero acepta la consecuencia que le hace reinterpretar el trabajo intelectual como trabajo práctico, elevando así al trabajo físico y rehabilitando los instintos. Toda facultad especulativa de la razón lo tiene sin cuidado cuando disiente con la ciencia establecida. En realidad, la emancipación del intelecto de la vida instintiva no modificó en absoluto el hecho de que su riqueza y su fuerza sigan dependiendo de su contenido concreto, y de que se atrofia y se extingue cuando corta sus relaciones con ese contenido. Un hombre inteligente no es aquel que sólo sabe sacar conclusiones correctas, sino aquel cuyo espíritu se halla abierto a la percepción de contenidos objetivos, aquel que es capaz de dejar que actúen sobre él sus estructuras esenciales y de conferirles un lenguaje humano; esto vale también en cuanto a la naturaleza del pensamiento tal y de su contenido de verdad. La neutralización de la razón, que la priva de toda relación

⁴² *Human Nature or Conduct*, New York 1938, págs. 88 y sigs.

con los contenidos objetivos y de la fuerza de juzgarlos y la degradada a una capacidad ejecutiva que se ocupa más del cómo que del qué, va transformándola en medida siempre creciente en un mero aparato estólido, destinado a registrar hechos. La razón subjetiva pierde toda espontaneidad, toda productividad, toda fuerza para descubrir contenidos de una especie nueva y de hacerlos valer: pierde lo que comporta su subjetividad. Al igual que una hoja de afeitar afilada con demasiada frecuencia, este "instrumento" se torna demasiado delgado y finalmente hasta se vuelve incapaz de afrontar con éxito las tareas puramente formalistas a las que se ve reducido. Esto marcha paralelamente a la tendencia social generalizada hacia la destrucción de las fuerzas productoras, precisamente en un periodo de crecimiento enorme de tales fuerzas.

La utopía negativa de Aldous Huxley ilustra este aspecto de la formalización de la razón, vale decir, su transformación en estupidez. En ella se presentan las técnicas del "nuevo mundo feliz" y los procesos intelectuales que van unidos a ellas, como extremadamente refinados. Pero los objetivos a los que sirven —los estúpidos "cinematógrafos sensoriales", que le permiten a uno "sentir" un abrigo de pieles proyectado sobre la pantalla; la "hipnopedia" que inculca a niños dormidos las consignas todopoderosas; los métodos artificiales de reproducción que homogeneizan y clasifican a los seres humanos aun antes de que nazcan— son reflejo de un proceso que tiene lugar en el pensar mismo, y conduce a un sistema de prohibición del pensamiento que finalmente ha de terminar en la estupidez subjetiva cuyo modelo es la imbecilidad objetiva de todo contenido vital. El pensar en sí tiende a ser reemplazado por ideas estereotipadas. Estas, por un lado, son tratadas como instrumentos puramente utilitarios que se toman o se dejan en su oportunidad y, por otro, se las trata como objetos de devoción fanática.

Huxley ataca una organización universal monopolista, de capitalismo estatal, puesta bajo la égida de una razón

subjetiva en proceso de autodisolución, a la que se concibe como algo absoluto. Pero al mismo tiempo, esta novela pareciera oponer al ideal de este sistema que va imbecilizándose, un individualismo metafísico heroico, que condena sin discriminación el fascismo y la ilustración, el psicoanálisis y los films espectaculares, la demitologización y las crudas mitologías, y alaba ante todo al hombre cultivado que permanece inmaculado al margen de la civilización totalitaria y seguro de sus instintos, o acaso al escéptico. Con ello Huxley se une involuntariamente al conservadurismo cultural reaccionario que en todas partes —y especialmente en Alemania— vino a allanar el camino para ese mismo colectivismo monopolista al que critica en nombre del alma, opuesta al intelecto. Con otras palabras: mientras que el afeitar se ingenuamente a la razón subjetiva ha producido realmente síntomas ⁴³ que no dejan de asemejarse a los que describe Huxley, el rechazo ingenuo de esa razón en nombre de una noción ilusoria de cultura e individualidad, históricamente anticuada, conduce al desprecio de las masas, al cinismo, a la confianza en el poder ciego; y estos factores a su vez sirven a la tendencia repudiada. La filosofía debe hoy enfrentarse con la pregunta sobre si en ese dilema el pensar puede conservar su autonomía y preparar así su solución teórica, o si ha de conformarse con desempeñar el papel de una

⁴³ Daremos un ejemplo extremo. Huxley inventó la *death conditioning*, esto quiere decir que los niños son tratados a presencia de personas agonizantes, se les dan golosinas y se los induce a jugar sus juegos mientras observan el proceso de la muerte. Así son llevados a asociar con la muerte paisajes agradables y a perder el terror ante ella. La entrega de Octubre de 1944 de *Parents' Magazine* contiene un artículo titulado "Interview with a Skeleton". Describe cómo niños de cinco años jugaban con un esqueleto "a fin de trabajar como científicos con el funcionamiento interno del cuerpo humano". "—Los huesos son necesarios para sostener la piel—dijo Johnny examinando el esqueleto.—Él no sabe que está muerto—dijo Marthudi."

huesa metodológica, de una apologetica que se nutre de ilusiones, o el de una receta garantizada como la que ofrece la novísima mística popular de Huxley, tan adecuada para el "nuevo mundo feliz" como cualquier ideología lista para el uso.

II

PANACEAS UNIVERSALES ANTAGÓNICAS

Figé actualmente un consenso casi general acerca de que nada ha perdido la sociedad con el ocaso del pensar filosófico, ya que este ha sido reemplazado por un instrumento cognoscitivo más poderoso: el pensamiento científico moderno. Se dice a menudo que todos los problemas que la filosofía ha intentado resolver o carecen de significado o pueden ser resueltos mediante métodos experimentales modernos. En efecto, una tendencia dominante en la filosofía moderna hace transferir a la ciencia lo que no pudo lograr la especulación tradicional. Tal tendencia a hipostasiar la ciencia caracteriza a todas las escuelas que hoy día se llaman positivistas. Las observaciones que siguen no intentan una discusión detallada de esta filosofía: su único objetivo es relacionarla con la crisis cultural actual.

Los positivistas atribuyen esta crisis a una "neurastenia". Hay muchos intelectuales faltos de vigor —dicen— que, tras declarar que desconfían del método científico, buscan refugio en otros métodos cognoscitivos, como la intuición o la revelación. De acuerdo con los positivistas, lo único que nos hace falta es confianza suficiente en la ciencia. Desde luego, no desconocen las prácticas destructivas a que la ciencia debe echar mano; pero afirman que semejante uso es una perversión de la ciencia. ¿Es realmente así? El progreso objetivo de la ciencia y su aplicación a la técnica no justifican la creencia corriente de que la ciencia es destructiva sólo cuando se pervierte, y necesariamente constructiva cuando se la entiende en forma adecuada.

perencia que podemos recoger, pero... no una forma verdadera";¹ pues la idea de sujeto es una noción aislada que ha de ser relativizada mediante el pensar filosófico. Sin embargo Dewey, quien ocasionalmente parecería concordar con Bradley en cuanto a elevar la experiencia al más alto puesto en la metafísica, declara que "el yo o sujeto o experiencia es un componente esencial de la marcha de los sucesos".² Según él, "el organismo—el yo, el 'sujeto' de la acción— es un factor dentro de la experiencia".³ Cosifica así al sujeto. Pero cuanto más se considera a la naturaleza como "un completo caos de cosas heterogéneas"⁴ ("caos" indudablemente sólo porque la estructura de la naturaleza no corresponde a la *praxis* humana), como encarnación de meros objetos con referencia a los sujetos humanos, tanto más el sujeto otrora considerado autónomo se ve variado de todo contenido, hasta convertirse finalmente en mero nombre que no designa nada. La transformación total de todo dominio ontológico en un dominio de medios, llevada a cabo realmente, conduce a la liquidación del sujeto que ha de servirse de ellos. He ahí lo que confiere a la sociedad industrial moderna su aspecto nihilista. Una subjetivación que eleva al sujeto, al mismo tiempo lo condena.

En el proceso de su emancipación el hombre participa en el destino del mundo que lo circunda. El dominio sobre la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres. Todo sujeto debe tomar parte en el sojuzgamiento de la naturaleza externa—tanto la humana como la no humana—y, a fin de realizar esto, debe subyugar a la

¹ F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, Oxford 1930, pág. 103.

² John Dewey y otros, *Creative Intelligence*, New York 1917, pág. 59.

³ *The Philosophy of John Dewey*, edit. Paul Arthur Schilpp, Evanston and Chicago, 1939; The Library of Living Philosophers, vol. I, pág. 532.

⁴ Harry Todd Costello, "The Naturalism of Frederick Woodbridge", en *Naturalism and the Human Spirit*, pág. 299.

LA REBELIÓN DE LA NATURALEZA

III

Cuando se declara a la razón incapacitada para determinar las metas supremas de la vida y la razón debe entonces conformarse con reducir a mera herramienta todo lo que encuentra, su única meta perdurable será sencillamente la perpetuación de su actividad niveladora. Esa actividad se destinaba otrora al "sujeto" autónomo. El proceso de la subjetivación, empero, influyó perjudicialmente en todas las categorías filosóficas: no las relativizó conservándolas dentro de una unidad del pensar mejor estructurada, sino que las redujo a un *status* de hechos que deben catalogarse. Esto vale también respecto a la categoría del sujeto. Desde los días de Kant, la filosofía dialéctica intentó mantener la herencia del pensar crítico-transcendental, y dejar en pie ante todo el principio según el cual los rasgos fundamentales y las categorías de nuestra comprensión del mundo dependen de factores subjetivos. En cada etapa del proceso de definición del objeto debe tenerse presente la conciencia del deber de observar retrospectivamente los conceptos hasta llegar a sus orígenes subjetivos. Esto vale tanto respecto a ideas fundamentales como hecho, suceso, cosa, objeto, naturaleza, como en relación con circunstancias psicológicas o sociológicas. Desde los tiempos de Kant jamás olvidó el idealismo esta exigencia de la filosofía crítica. Aun los neohegelianos de la escuela espiritualista veían en el sujeto "la forma más alta de la ex-

naturaleza dentro de sí mismo. El dominio se "interna-liza" por amor al dominio. Lo que comúnmente se define como meta—la felicidad del individuo, la salud y la riqueza—, debe su significación exclusivamente a su posibilidad de volverse funcional. Tales nociones indican condiciones favorables para la producción intelectual y material. Por eso, la abnegación del individuo no tiene en la sociedad industrial meta alguna situada más allá de la sociedad industrial. Semejante renuncia produce racionalidad respecto a los medios e irracionalidad respecto al existir humano. No menos que el individuo mismo, la sociedad y sus instituciones llevan el sello de esta discrepancia. Puesto que la subyugación de la naturaleza, dentro y fuera del hombre, se va llevando a cabo sin un motivo que tenga sentido, la consecuencia no es un verdadero trascender la naturaleza o una reconciliación con ella, sino la mera opresión.

La resistencia y la sublevación que surgen a causa de esta opresión de la naturaleza asaltan a la civilización desde sus comienzos, en forma de rebeliones sociales—tales como los espontáneos levantamientos campesinos del siglo xvi o los tumultos raciales de nuestros días, inteligentemente puestos en escena, como asimismo en forma de crímenes y perturbaciones mentales individuales. Es típico de nuestra era el manejo de esta rebelión por las fuerzas dominantes de la propia civilización, la utilización de la revuelta como medio de eternización de precisamente aquellas condiciones que la provocan y contra las cuales se dirige. La civilización, en cuanto irracionalidad racionalizada, hace que la rebelión de la naturaleza se le integre como un medio más, como un instrumento más.

En este punto corresponde discutir brevemente algunos aspectos de ese mecanismo, como por ejemplo, la situación del hombre en una cultura de autoconservación por la autoconservación misma: la internalización del dominio debida a la evolución del sujeto abstracto, del yo; la reversión dialéctica del principio de dominio mediante el cual el hombre se convierte en herramienta

precisamente de esa naturaleza a la que subyuga; el reprimido impulso mimético en cuanto fuerza destructiva explotada por los sistemas más radicales del dominio social. Entre las tendencias intelectuales que son un síntoma de la relación recíproca entre dominio y rebelión, tomaremos como ejemplo al darwinismo, no porque falten ilustraciones filosóficas más típicas de la identidad del dominio del hombre sobre la naturaleza con su sometimiento a ella, sino porque el darwinismo constituye uno de los mojones de la ilustración popular que, con lógica incontestable, trazaron los rumbos del camino hacia la presente situación cultural.

Uno de los factores de la civilización podría ser descrito como sustitución paulatina de la selección natural por la actuación racional. La supervivencia—o, digamos, el éxito—depende de la adaptabilidad del individuo a las coerciones a que lo somete la sociedad. A fin de sobrevivir, el hombre se convierte en un aparato que a cada instante responde con la reacción adecuada a las situaciones perturbadoras y difíciles que conforman su vida. Cada cual debe estar dispuesto a afrontar cualquier situación. Es indudable que esto no constituye un rasgo característico exclusivo del período moderno; ese rasgo estuvo presente durante toda la historia de la humanidad. Pero los recursos intelectuales y psicológicos del individuo se han modificado a raíz de los medios de la producción material. No cabe duda de que la vida de un campesino o artesano holandés del siglo xvii o la de un tendero del siglo xviii era mucho más insegura que la vida de un obrero de nuestros días. Pero el surgimiento del industrialismo tuvo como consecuencia la aparición de fenómenos cualitativamente nuevos. El proceso de adaptación se ha vuelto ahora deliberado y es, por lo tanto, total.

Así como se tiende hoy a someter toda vida cada vez más a la racionalización y a la planificación, la vida de todo individuo—incluyendo sus impulsos más secretos que antes formaran su esfera privada—debe observar ahora las exigencias de la racionalización y la planifi-

cación: la autoconservación del individuo presupone su adaptación a las exigencias de la conservación del sistema. Ya no le queda posibilidad alguna de sustraerse al sistema. Y así como el proceso de la racionalización ya no es resultado de las fuerzas anónimas del mercado, sino que se lo siente como establecido por una minoría planificadora, del mismo modo la masa de los sujetos debe adaptarse en forma consciente: el sujeto, por así decirlo, debe emplear todas sus energías para cumplir con la definición pragmatista de "estar en el movimiento de las cosas y pertenecer a él".⁵ Otra la realidad se oponía al ideal desarrollado por el individuo concebido como autónomo; la realidad había de configurarse en concordancia con ese ideal. Tales ideologías resultan hoy como prometedoras y el pensamiento progresista las pasa por alto, facilitando así involuntariamente la elevación de la realidad a la categoría de ideal. La adaptación se convierte, pues, en pauta para todo tipo imaginable de comportamiento subjetivo. El triunfo de la razón subjetiva, formalizada, es también el triunfo de una realidad que se enfrenta con el sujeto como absoluta y arrolladora.

El estilo de producción actual requiere mucha más flexibilidad que nunca en el pasado. La mayor iniciativa exigida en todas las situaciones de la vida requiere una mayor adaptabilidad a circunstancias cambiantes. Si un artesano medieval hubiese podido cambiar de oficio, la readaptación hubiera sido para él más radical que la del hombre que en vano hoy se hace sucesivamente mecánico, vendedor y director de una compañía de seguros.

La siempre creciente uniformidad de los procesos técnicos facilita a los hombres el cambio de ocupación. Pero esta mayor facilidad para el paso de una actividad a otra no significa que le quede más tiempo libre para la reflexión o para desviaciones respecto a los modelos establecidos. Cuantos más aparatos inventemos destinados a dominar la naturaleza, tanto más debemos servir a éstos para sobrevivir.

⁵ Dewey, en *Creative Intelligence*, *ibid.*

Poco a poco, el hombre se ha hecho menos dependiente de pautas de conducta absolutas, de ideales de vigencia general. Se lo considera tan libre que no necesita de otras pautas fuera de las suyas. Paradójicamente, este aumento de la independencia ha conducido a un aumento parejo de la pasividad. En la misma medida en que se han vuelto sutiles los cálculos del hombre respecto a los medios, se volvió también torpe su elección de fines, elección que en otro tiempo guardaba relación recíproca con la fe en la verdad objetiva; el individuo, depurado respecto a todo residuo de mitología, incluso de la mitología de la razón objetiva, reacciona automáticamente, conformándose a los modelos generales de la adaptación. Las fuerzas económicas y sociales adoptan el carácter de ciegas fuerzas de la naturaleza a las que el hombre, a fin de preservarse, debe dominar mediante la adaptación a ellas. Como resultado final del proceso tenemos, por un lado, el yo, el ego abstracto, vaciado de toda substancia salvo de su intento de convertir todo lo que existe en el cielo y sobre la tierra en medio para su preservación y, por otro, una naturaleza huera, degradada a mero material, mera substancia que debe ser dominada sin otra finalidad que la del dominio.

Para el hombre medio la autopreservación ha llegado a depender de la rapidez de sus reflejos. La razón misma se identifica con esta capacidad de adaptación. Podría parecer que el hombre actual dispone de una posibilidad de elección más amplia que sus antepasados, y en cierto sentido es así. Su libertad ha aumentado en forma notable con el aumento de las posibilidades de producción. Para hablar cuantitativamente, un obrero moderno tiene a su disposición un surtido mucho más rico de bienes de consumo que un noble del *ancien régime*. La importancia de este fenómeno no debe ser subestimada; pero antes de interpretar el aumento de las cosas que pueden elegirse como un incremento de la libertad, tal como lo hacen los entusiastas de la producción en cadena, hemos de parar mentes en la presión inseparable de ese crecimiento y en la modificación de

La calidad que va pareja con esta nueva especie de selección o surtido. La presión consiste en la continua coacción que las condiciones sociales modernas imponen a cada individuo; el cambio se puede ilustrar mediante la diferencia entre un artesano del viejo estilo, que elegía la herramienta adecuada para el buen acabado de una pieza de su labor, y el obrero de hoy que debe decidir rápidamente cuál de las muchas palancas o llaves interruptoras debe poner en acción. Muy diferentes grados de libertad están en juego cuando se trata de la conducción de un caballo o del manejo de un automóvil moderno. Haciendo caso omiso del hecho de que el automóvil es accesible a un porcentaje mucho mayor de la población que el carruaje a caballo, el automóvil es más veloz y más rendidor, exige menos cuidados y acaso sea más dócil. Sin embargo, el incremento de la libertad ha producido un cambio en el carácter de la libertad. Es como si las inúmeras leyes, prescripciones y regulaciones a las que hemos de hacer caso condujeran el coche, y no nosotros. Existen limitaciones de velocidad, órdenes de andar despacio, de detenerse, de mantenerse dentro de determinados carriles, y hasta diagramas que indican la forma de la curva que uno está por tomar. Debemos dirigir la vista constantemente a las calles y estar preparados para reaccionar en cualquier momento con el movimiento correcto. Nuestra espontaneidad se ve reemplazada por una disposición de ánimo que nos obliga a privarnos de toda sensación o de todo pensamiento que pudieran perjudicar nuestra celeridad frente a las exigencias impersonales que nos asaltan.

La modificación ilustrada mediante este ejemplo se extiende sobre casi todos los terrenos de nuestra cultura. Basta comparar los métodos de persuasión del hombre de negocios anticuado con los de la propaganda moderna: chillonas luces de neón, gigantescos carteles, alto parlantes que aturden. Detrás de la cháchara infantil de los *slogans* para los que no existe nada sagrado, se advierte un texto invisible que proclama la potencia de los consorcios industriales capaces de pagar tanto lujo

imbécil. De hecho, la cuota de ingreso y las contribuciones para ser miembro de esta hermandad comercial son tan elevadas que el pequeño novicio cae vencido aún antes de empezar. El texto invisible proclama también las conexiones y los repudios que rigen entre las sociedades dominantes, y finalmente la potencia concentrada del aparato económico total.

Aun cuando, por así decirlo, el consumidor se le deja la opción, la elección, no obtendrá por su dinero ni el valor de un céntimo de más, sea cual fuere la marca que prefiera. La diferencia de calidad entre dos artículos populares de igual precio es por lo común tan ínfima como la diferencia en el contenido de nicotina entre dos marcas de cigarrillos. No obstante, esta diferencia, abogada por "tests científicos", se inculca constantemente en la conciencia del consumidor mediante carteles de propaganda iluminadas por miles de lámparas eléctricas, mediante la radio y mediante páginas enteras de periódicos y revistas, como si se tratara de una revelación destinada a modificar el curso total del mundo y no de algo de magnitud ilusoria, que no importa una verdadera diferencia ni siquiera para un fumador en cadena. De algún modo los hombres saben leer entre líneas las expresiones de este lenguaje del poder. Comprenden y se adaptan.

En la Alemania nacionalsocialista, los diversos poderes económicos concurrentes formaban, bajo el velo de la *Volksgemeinschaft* (comunidad popular), un frente común contra el pueblo, abandonando sus diferencias superficiales. Sin embargo, puesto que se había visto sometido a una propaganda masiva, el pueblo estaba preparado para adaptarse pasivamente a las nuevas ecuaciones de poder, para permitirse únicamente aquella clase de reacción que lo capacitaba para insertarse en el marco económico, social y político. Antes de aprender a arreglarse sin independencia política, los alemanes habían aprendido a considerar las formas de gobierno como meros modelos adicionales a los que debían adaptarse de la misma manera en que sus reacciones se ha-

bían adaptado a una máquina en el taller o a las reglas del tránsito urbano. Como dijimos antes, la exigencia de adaptación existió también en el pasado; la diferencia está en la solicitud con la que uno se somete, en el grado de penetración de esa actitud en el ser de los hombres, penetración que ha modificado la naturaleza de la libertad lograda. Y esa diferencia antes que nada reside en el hecho de que la humanidad moderna no se entrega a este proceso como un niño que tiene confianza natural en la autoridad, sino como un adulto que abandona la individualidad que ha conquistado. La victoria de la civilización es demasiado completa para ser verdadera. Por eso en nuestra época la adaptación implica un elemento de resentimiento y de rabia reprimida.

En lo intelectual el hombre moderno no es tan hipocrita como sus antepasados del siglo XIX que cubrían las prácticas materialistas de la sociedad con piadosas frases idealistas. Hoy ya no se engaña a nadie con esa especie de hipocresía. Pero no porque se haya suprimido la contradicción entre las frases altisonantes y la realidad. Lo único que se ha hecho es institucionalizar tal contradicción. La hipocresía se tornó cínica: ya ni siquiera espera que se le crea. La misma voz que predicaba sermones acerca de las cosas superiores de la vida, como el arte, la amistad o la religión, recomienda al oyente elegir determinada marca de jabones. Los manuales de bolsillo que tratan sobre cómo mejorar la oratoria, comprender la música o alcanzar la salvación, están redactados en el mismo estilo que otros destinados a cantar losas a las ventajitas de ciertos purgantes.

Un redactor experimentado puede, en efecto, redactar cualquier cosa de ellos. En la división de trabajo altamente desarrollada, la expresión se ha convertido en un instrumento usado por técnicos al servicio de la industria. Quien pretenda ser escritor puede inscribirse en determinado colegio y aprender las numerosas combinaciones que pueden ser elaboradas de acuerdo con una lista de fábulas aderezadas. Estos esquemas están coordinados, en cierta medida, con las exigencias de otras agencias

de la cultura de masas, en especial con las de la industria cinematográfica. Cuando se escribe una novela, ya se piensa en sus posibilidades de filmación; cuando se compone una sinfonía o se escribe un poema, se tienen en cuenta sus valores publicitarios. Antaño la aspiración del arte, la literatura y la filosofía consistía en expresar el sentido de las cosas y de la vida, en ser la voz de todo lo que es mudo, en prestar a la naturaleza un órgano para comunicar sus padecimientos o, como podríamos decir, en dar a la realidad su verdadero nombre. Hoy la naturaleza se ve privada de su lenguaje. En un tiempo se creía que toda manifestación, toda palabra, todo grito o todo gesto tenía un significado interior; hoy se trata de un mero proceso.

La historia del chico que, mirando al cielo, preguntó: "Papá, ¿para qué artículo hace propaganda la luna?", es una alegoría acerca de lo que se ha hecho de la relación entre el hombre y la naturaleza en la edad de la razón formalizada. Por un lado, la naturaleza se vio desprovista de todo sentido o valor interno. Por el otro, al hombre le quitaron todas las metas salvo la de la autoconservación. El hombre intenta convertir todo lo que está a su alcance en un medio para ese fin. Toda palabra o sentencia que tenga otras implicaciones que las pragmáticas resulta sospechosa. Cuando a un hombre se le sugiere que admire una cosa, que respete un sentimiento o una actitud, que ame a una persona por ella misma, esto se le hace sospechoso de sentimentalismo y teme que puedan burlarse de él o tratar de venderle algo. Aunque a los hombres no se les ocurra preguntar para qué ha de hacer publicidad la luna, se inclinan sin embargo a pensar en ella en términos de balística, o de distancias siderales que pueden ser recorridas.

La transformación total del mundo en un mundo más de medios que de fines es en sí consecuencia del desarrollo histórico de los métodos de producción. Al tornarse más complejas y más reificadas la producción material y la organización social, se hace cada vez más difícil reconocer a los medios como tales, ya que adoptan la

aparición de entidades autónomas. Mientras los medios de producción siguen siendo primitivos, también las formas de la organización social son primitivas. Las instituciones de las tribus polinesias reflejan la presión inmediata y avasalladora de la naturaleza. Su organización social se ve estructurada por sus necesidades materiales. La gente vieja, más débil que la joven pero más experta, hace los planes para la cacería, la construcción de puentes, la elección de sitios para los campamentos, etc.; los más jóvenes deben obedecer. Las mujeres, más débiles que los hombres, no salen a cazar y no participan en la preparación y el consumo de las piezas de caza mayor; su deber consiste en recolectar plantas y pescar besugos. Los sangrientos ritos mágicos sirven en parte para iniciar a la juventud y en parte para infundirle un tremendo respeto ante el poder de los sacerdotes y de los viejos.

Lo que es válido para los primitivos, lo es también para comunidades civilizadas: las especies de armas o de máquinas que utiliza el hombre en las diversas etapas de su desarrollo requirieron determinadas formas de mando y obediencia, de cooperación y subordinación, y de este modo tales condiciones actúan también tratándose de la producción de determinadas formas jurídicas, artísticas y religiosas. Durante su larga historia el hombre ha alcanzado a veces un grado tal de libertad respecto a la presión inmediata de la naturaleza, que pudo ponerse a reflexionar sobre la naturaleza y la realidad sin hacer con ello planes directos o indirectos para su autoconservación. Estas formas relativamente independientes del pensar que Aristóteles describe como contemplación teórica, se cultivan sobre todo en la filosofía. La filosofía aspiraba a una intelección que no había de servir a cálculos utilitarios, sino que debía estimular la comprensión de la naturaleza en sí y para sí.

Desde el punto de vista económico, el pensamiento especulativo era sin duda alguna un lujo que, en una sociedad basada en el gobierno de grupos, sólo podía permitirse una clase de gente exenta de labores pesadas. Los intelectuales que, para Platón y Aristóteles, eran

los primeros grandes prohombres europeos, deben toda su existencia y su ocio, necesario para poder dedicarse a la especulación, al sistema de dominio del que tratan de emanciparse espiritualmente. En diversos sistemas del pensamiento pueden descubrirse las huellas de esa paradójica situación. Hoy —y esto es ciertamente un progreso— las masas saben que semejante libertad para la contemplación sólo se manifiesta ocasionalmente. Fue siempre un privilegio de determinados grupos que, automáticamente, construían una ideología, hipostasiando su privilegio como virtud humana; ésta servía así efectivamente a fines ideológicos y glorificaba a quienes se veían exentos de la labor manual. De ahí la desconfianza que tales grupos provocan. En nuestra era el intelectual no está de ningún modo protegido contra la presión que ejerce sobre él la economía a fin de que se haga cargo de las exigencias siempre cambiantes de la realidad. Por lo tanto, la meditación, que dirige sus miradas hacia la eternidad, se ve desplazada por la inteligencia pragmática que enfoca el instante próximo. En vez de perder el carácter de privilegio, el pensamiento especulativo sufre una liquidación total y esto difícilmente podrá llamarse un progreso. Si bien, por cierto, la naturaleza ha perdido en ese proceso su condición terrorífica, sus *qualitates occultae*, se ve sin embargo que, desprovista enteramente de la posibilidad de hablar a través de la conciencia de los hombres, aun a través de la lengua deformada de esos grupos privilegiados, la naturaleza parecería vengarse.

La indiferencia moderna frente a la naturaleza constituye en verdad tan sólo una variante de la actitud pragmática, que es típica de la civilización occidental en su totalidad. Las formas son diferentes. El primitivo cazador de nutrias norteamericano veía en las llanuras y en las montañas únicamente la perspectiva de una buena caza; el hombre de negocios moderno ve en el paisaje una oportunidad favorable para la colocación de letreros de propaganda de cigarrillos. El destino de los animales en nuestro mundo aparece simbolizado en una no-

ticia que hace algunos años recorrió los periódicos. Informaba que los aterrizajes de aviones en África se veían a menudo obstaculizados por manadas de elefantes y de otros animales. Los animales son considerados en este caso simplemente como obstáculos de tránsito. Esta representación del hombre como amo se remonta hasta los primeros capítulos del Génesis. Los pocos Mandamientos que favorecen a los animales y que se encuentran en la Biblia han sido interpretados por los pensadores religiosos más eminentes, como Pablo, Tomás de Aquino y Lutero, de modo tal que únicamente afectan la educación moral del hombre y no se refieren en absoluto a alguna obligación del hombre para con las demás criaturas. Sólo el alma del hombre puede salvarse; los animales únicamente tienen el derecho de sufrir. "Algunos hombres y mujeres —escribió hace algunos años un cura inglés— padecen y mueren por la vida, el bienestar y la felicidad de otros. Esta ley es perdurablemente eficaz. Su ejemplo más alto le fue señalado al mundo (lo escribo con gran respeto) en el Gólgota. ¿Por qué habría que exceptuar a los animales de la eficacia de esta ley o principio?"⁶ El Papa Pío IX no admitió que en Roma se fundara una sociedad dedicada a impedir la crueldad para con los animales, puesto que, así lo explicó, la teología enseña que el hombre no tiene obligaciones frente a un animal.⁷ El nacionalsocialismo se jactaba ciertamente de su protección a los animales, pero únicamente para degradar más a aquellas "razas inferiores" a las que trataba como mera naturaleza.

Estos ejemplos son traídos a colación sólo para indicar que la razón pragmática no es nada nuevo. Pero es cierto que la filosofía que la respalda, la concepción de que la razón, esa máxima potencia del hombre, sólo tiene que habérselas con instrumentos, más aun, que es ella misma un instrumento, se expresa hoy día con mayor claridad

⁶ Edward Westermarck, *Christianity and Morals*, New York 1939, pág. 388

⁷ *Ibid.*, pág. 389.

y se ve más generalmente aceptada que antes. El principio de dominio es el ídolo al que se sacrifica todo.

La historia de los esfuerzos del hombre destinados a subyugar la naturaleza es también la historia del sojuzgamiento del hombre por el hombre. La evolución del concepto de yo refleja esta doble historia.

Es difícil decir con exactitud qué se proponían designar las lenguas del mundo occidental, en alguna época determinada, con el concepto de yo, concepto inmerso en vagas asociaciones. En cuanto principio de identidad que se empuña por triunfar en la lucha contra la naturaleza en general, contra otros hombres en particular, y sobre sus propios impulsos, el yo se siente como algo ligado a funciones de dominio, mando y organización. El principio del yo parece manifestarse en el brazo extendido del soberano que ordena marchar a sus hombres o que condena al acusado a ser ejecutado. En un sentido espiritual, tiene la calidad de un rayo de luz. Al penetrar en la oscuridad, alborota a los espíritus de la fe y del sentimiento, que prefieren mantenerse ocultos en las sombras. Desde un punto de vista histórico pertenece esencialmente a una edad de privilegios de casta, caracterizada por una escisión entre la labor espiritual y la manual, entre conquistadores y conquistados. Su dominio en la época patriarcal es evidente. En tiempos del matricarcado difícilmente hubiera podido desempeñar un papel decisivo cuando —recordemos a Bachofen y a Morgan— se veneraba a las divinidades ctónicas. Tampoco puede atribuirse a los esclavos de la antigüedad, esa masa amorfa situada en la base de la pirámide social, un yo o una identidad en su sentido verdadero.

El principio de dominio, que primitivamente se fundaba en la violencia brutal, fue adquiriendo en el transcurso del tiempo un carácter más espiritual. La voz interior vino a reemplazar al amo en la emisión de órdenes. Podría escribirse la historia de la civilización occidental en función del despliegue del yo; esto es, diciendo en qué medida sublimina, vale decir, internaliza el súbdito las órdenes de su amo, que lo ha precedido

en la autodisciplina. Partiendo de este punto de vista, el líder y la *élite* podrían definirse como aquellos que promovieron la coherencia y el nexo lógico entre los diversos quehaceres de la vida cotidiana. Ellos lograron obligar a los hombres a la continuidad, a la regularidad, e incluso a la uniformidad en el proceso de producción por primitivo que éste fuese. El yo se volvió en cada uno de los sujetos encarnación del líder; fundó un nexo racional entre las experiencias diversificadas de diferentes personas. Así como el líder, el comandante, subdivide a sus hombres en infantes y en tropas de a caballo, así como él prefigura el futuro, así el yo clasifica las experiencias según categorías o especies y planifica la vida del individuo. La sociología francesa⁸ enseñó que el ordenamiento jerárquico de las nociones generales primitivas reflejaban la organización tribal y su poder sobre el individuo. Demostró que todo el orden lógico, toda la estructuración de los conceptos según prioridad y posterioridad, subordinación y supraordinación, y el deslinde de sus zonas y fronteras en cada caso, reflejan las condiciones sociales y la división de trabajo.

En ningún momento el concepto de yo se libró de la mácula de su origen en el sistema del dominio social. Incluso versiones tan idealizadas como la doctrina del yo de Descartes dejan abierta la sospecha de coacción; los reparos de Gassendi a las *Méditations* se burlan de la representación de un pequeño espíritu, vale decir el yo, el cual, desde su fortaleza bien oculta en el cerebro —*arcem in cerebro tenens*—⁹ o bien, como podrían decirlo los psicólogos, mediante una estación emisora y receptora en el cerebro, elabora los comunicados de los sentidos y transmite sus órdenes a las diversas partes del cuerpo. Resulta instructivo seguir los afares de Descartes destinados a encontrar para ese yo un sitio que no estuviese

⁸ Cf. E. Durkheim, "De quelques formes primitives de classification", en: *L'Année sociologique*, I, vol. 6, 1903, págs. 1-72.

⁹ Descartes, *Oeuvres*, Paris 1904, VII, pág. 269.

dentro de la naturaleza, pero bastante próximo a la naturaleza como para incluirla. Su primera aspiración va destinada a dominar las pasiones, vale decir la naturaleza, por cuanto hace notar su presencia dentro de nosotros. El yo se abandona a emociones gratas y provechosas, pero es intrasigente frente a todo lo que engendra tristeza. Su empeño principal debe consistir en impedir a las emociones que perjudiquen los juicios. La matemática, cristalina, inmovible y autosuficiente, el instrumento clásico de la razón formalizada, ejemplifica mejor que nada la actuación de esta severa instancia. El yo domina a la naturaleza. Definir los objetivos del yo de otro modo, y no en el sentido de su propia indefinida perseverancia, contaminaría el concepto de yo.

En la filosofía de Descartes su catolicismo tradicional debilita un tanto el dualismo de yo y naturaleza. La posterior evolución del racionalismo y luego del idealismo subjetivo tendió cada vez más a superar el dualismo mediante el intento de disolver el concepto de naturaleza —y finalmente todo el contenido de la experiencia— en el de yo, concebido como yo trascendental. Pero cuanto más radical se hace el despliegue de esta tendencia tanto mayor es el influjo del dualismo antiguo, más ingenuo y por tal motivo menos inconciliable, de la teoría cartesiana de las substancias, en el dominio del propio yo. El ejemplo más sugestivo de ello es la filosofía trascendental extremadamente subjetivista de Fichte. En su doctrina temprana, según la cual la única *raison d'être* del mundo consiste en brindar a la dominante identidad trascendental un campo de acción, la relación entre el yo y la naturaleza es una relación de tiranía. El universo todo se transforma en instrumento del yo, a pesar de que el yo no tiene substancia o significación fuera de su propia actividad ilimitada. Aun cuando la ideología moderna está situada mucho más cerca de Fichte que lo que generalmente se supone, se ha liberado de tales ancladuras metafísicas, y el antagonismo entre un yo abstracto como amo indiscutido y

una naturaleza desprovista de toda significación inherente, se ve oscurecido por vagas entidades absolutas, como las ideas de progreso, de éxito, de dicha o de experiencia.

A pesar de todo, la naturaleza es concebida hoy día más que nunca como mera herramienta del hombre. La naturaleza es objeto de una explotación total, que no conoce límites puesto que no conoce ninguna meta instituida por la razón. El imperialismo sin límites del hombre no encuentra jamás satisfacción. El dominio de la especie humana sobre la tierra no tiene parangón en aquellas épocas de la historia natural en que otras especies animales representaban las formas más altas de la evolución orgánica. Sus deseos encontraban su límite en las necesidades de su existencia física. Es cierto que la codicia del hombre, su deseo de extender su poder hacia dos infinitudes, el microcosmo y el macrocosmo, no surge inmediatamente de su propia naturaleza, sino de la estructura de la sociedad. Así como los ataques de los pueblos imperialistas al resto del mundo deben explicarse más bien a partir de sus luchas intestinas antes que de su así llamado carácter nacional, así la agresión totalitaria de la especie humana contra todo lo que ella excluye de sí misma se deriva más de las relaciones entre los hombres que de cualidades humanas congénitas. El estado de guerra entre los hombres, ya sea en tiempos de guerra o de paz, es la clave para explicar la insaciabilidad de la especie y los comportamientos prácticos que de ella resultan; es asimismo la clave para explicar las categorías y los métodos de la inteligencia científica dentro de los cuales la naturaleza aparece cada vez más bajo el aspecto de su explotación eficaz. Esta forma de percepción determinó también la forma en que los hombres se ven unos a otros en sus circunstancias económicas y políticas. Los modelos que los hombres aplican en su contemplación de la naturaleza ejercen finalmente un efecto retroactivo sobre cómo se reflejan los hombres en el espíritu humano, determinan ese reflejo y suprimen la última meta obje-

tiva que pudiera motivar el proceso. La represión de los deseos que la sociedad logra mediante el yo, se torna cada vez más irracional no sólo respecto a la población como todo, sino también en lo referente a cada individuo. Cuanto más ruidosamente se proclama y se reconoce la idea de racionalidad, tanto más se acrecienta en la disposición de ánimo del hombre el resentimiento consciente o inconsciente contra la civilización y su instancia dentro del individuo: el yo.

¿Cómo reacciona la naturaleza, en todas las fases de su represión, dentro del hombre y fuera de él, frente a este antagonismo? ¿En qué consisten las manifestaciones psicológicas, políticas y filosóficas de su rebelión? ¿Es posible solucionar el conflicto mediante una "vuelta a la naturaleza", mediante una reanimación de viejas doctrinas o la creación de nuevos mitos?

Todo ser humano se halla en contacto con este aspecto tiránico de la civilización a partir de su nacimiento. El poder de su padre se le aparece al niño como avasallador y sobrenatural en el sentido literal de la palabra. La orden del padre es la razón liberada de la naturaleza, es un poder espiritual inexorable. El niño sufre al someterse a ese poder. A un adulto le resulta prácticamente imposible rememorar todas las torturas que como niño ha sufrido al obedecer las innumerables exhortaciones de los padres: no sacar la lengua, no imitar a otros, no ser desprolijo y no olvidar lavarse las orejas. En estas exigencias se enfrenta el niño con los postulados fundamentales de la civilización. Se lo obliga a resistir a la presión inmediata de sus impulsos, a distinguir entre sí mismo y el mundo circundante, a ser eficaz; dicho brevemente, sirviéndonos de la terminología de Freud, a ir formando un superyo que unifique dentro de sí todos los así llamados principios que erigieron ante él su padre y las figuras paternas. El niño no reconoce el motivo de todas estas exigencias. Obedece para que no lo reten o castiguen, para no perder el amor de sus padres, del que siente honda necesidad. Pero el sufrimiento que va unido a la sumisión

perdura, y así desarrolla contra sus padres una profunda enemistad que finalmente se transforma en resentimiento contra la civilización misma.

Este proceso puede adquirir formas especialmente drásticas cuando la obediencia es lograda mediante la coacción no por parte de un individuo, sino de un grupo: el de otros niños, por ejemplo, en la plaza de juegos o en la escuela. Estos no argumentan, pegan. Al alejarse la sociedad industrial una etapa en la cual el niño debe afrontar inmediatamente las fuerzas colectivas, la conversación y por consiguiente el pensamiento desempeñan un papel cada vez menos importante en su economía psicológica. Con ello se desmorona la conciencia moral o supervivió. Se agrega a estas circunstancias el cambio en el comportamiento de la madre, ocasionado por la transición hacia la racionalidad formal. La utilidad considerable que el esclarecimiento psicoanalítico en todas sus versiones aportó a determinados grupos urbanos es, al mismo tiempo, un paso más hacia un comportamiento más racionalizado y más consciente por parte de la madre, de cuyo amor instintivo depende el desarrollo del niño. La madre se va transformando en niñera, su amabilidad y persuasión se hacen poco a poco partes integrantes de una técnica. Por más que la sociedad pueda ganar con el hecho de hacer de la maternidad una ciencia, priva al individuo de ciertos influxos que otrora tenían fuerza formativa en la vida social.

El odio a la civilización no es tan sólo una proyección irracional de dificultades psicológicas personales en el mundo (tal como se lo interpreta en algunos escritos psicoanalíticos). El adolescente advierte que no se lo compensa suficientemente por la represión de los deseos instintivos que se espera de él; advierte, por ejemplo, que la sublimación de objetivos sexuales requerida por la civilización no le aporta la seguridad material en cuyo nombre se la predica. El industrialismo tiende cada vez más a someter las relaciones sexuales al dominio social. La Iglesia mediaba entre la naturaleza y

la civilización haciendo del matrimonio un sacramento y tolerando al mismo tiempo saturnalias, pequeños excesos eróticos y hasta la prostitución. En la era presente el matrimonio adquiere cada vez más el carácter de sanción social, del pago de mensualidades para ser miembro de un club de privilegios masculinos cuyos estatutos son dictados por las mujeres. De modo equivalente adquiere para las mujeres el carácter de un premio al que debe aspirarse, el premio de una seguridad sancionada. Ya no se compadece ni se condena a la muchacha que transgrede las convenciones y pierde así su reconocimiento en esta y en la otra vida; sencillamente se piensa de ella que no ha entendido sus posibilidades. Es una cosa necia, no trágica. El peso principal se desplaza enteramente hacia la conveniencia finalista del matrimonio en cuanto instrumento de la conformidad dentro de la maquinaria social. Poderosas organizaciones velan por su funcionamiento, y la industria del espercimiento se desempeña como su agencia de publicidad. Mientras la sociedad se dedica laboriosamente a eliminar los pequeños restos de prostitución que hacen del amor un negocio, la vida instintiva se adapta cada vez más, en todas sus ramas, al espíritu de la cultura comercial. Las frustraciones provocadas por esta tendencia se encuentran en la base del proceso civilizatorio; se los debe comprender filogenética y no ontogenéticamente, pues en cierta medida los complejos psicológicos reproducen la historia primaria de la civilización. Ciertamente, tales procesos primitivos se experimentan ahora conforme a la fase actual de la civilización. En este nivel más elevado se centra el conflicto en torno a los ideales en aras de los cuales se impone el renunciamiento. Lo que sobre todo tortura al hombre joven es su conciencia turbia y confusa del nexo estrecho, casi de la identidad, entre razón, yo, dominio y naturaleza. Siente el abismo entre los ideales que se le inculcaron junto con las esperanzas que despertaban en él, y el principio de realidad al que se ve obligado a someterse. La rebelión a la que ello lo conduce se dirige contra el

hecho de que la apariencia de religiosidad, de apartamiento de la naturaleza, de infinita superioridad, sólo oculta el dominio del más fuerte o del más astuto.

Este descubrimiento puede agregar al carácter del individuo que lo hace, según sea el caso, uno de dos elementos importantes: resistencia o sometimiento. El individuo que ofrece resistencia se opondrá a todo intento pragmático por conciliar las exigencias de la verdad con las irracionalidades del existir. En lugar de sacrificar la verdad conformándose y adaptándose a las pautas vigentes, insistirá en expresar durante su vida tanta verdad como pueda, tanto en la teoría como en la práctica. Llevará una vida llena de conflictos; tendrá que estar dispuesto a correr el riesgo de extrema soledad. La hostilidad irracional que lo induciría a proyectar sobre el mundo sus dificultades internas quedará vencida por la pasión de realizar aquello que en su fantasía infantil representaba su padre, o sea la verdad. Este tipo de joven —siempre que se trate aquí de un tipo— toma en serio lo que se le ha enseñado. En el proceso de internalización obtiene por lo menos el éxito suficiente para oponerse a la autoridad externa y al culto ciego de la llamada realidad. No teme tener que someter la realidad a la prueba de la verdad ni descubrir, tras esa prueba, el antagonismo entre ideales y realidades. Su misma crítica, teórica y práctica, revalida negativamente aquella fe positiva que había tenido en su infancia.

El otro elemento, la sumisión, es aquel hacia el que la mayoría se ve impulsada para cargarlo sobre sí. A pesar de que la mayor parte de la gente no supera jamás la costumbre de blasfemar contra el mundo a causa de sus dificultades, aquellos que son demasiado débiles para enfrentarse con la realidad no tienen más remedio que extinguirse identificándose con ella. Nunca se reconcilian racionalmente con la civilización. En cambio, se inclinan ante ella, al aceptar secretamente la identidad entre razón y dominio, entre civilización e ideal, por más que pretendan encogerse de hombros. Un ciñismo bien informado no es más que otra forma de con-

formismo. Esa gente se complace en hacer suya la idea del dominio del más fuerte como norma eterna, o bien se fuerza a sí misma a aceptarla. Toda su vida es un incesante esfuerzo destinado a oprimir y a rebajar la naturaleza, ya sea hacia dentro o hacia fuera, y a identificarse con sus sustitutos más poderosos: con la raza, la patria, el líder, los clanes y la tradición. Para ellos todas estas palabras significan lo mismo: la irresistible realidad a la que se le debe respeto y obediencia. Sin embargo, sus propios impulsos naturales, antagónicos respecto a las diversas exigencias de la civilización, llevan en su interior una vida deformada, subterránea. En términos psicoanalíticos podría decirse que el individuo sumiso es aquel cuyo inconsciente ha quedado fijado en la etapa de la rebelión reprimida contra sus padres físicos. Esta rebelión se manifiesta en un exagerado conformismo o en crímenes, según sean las condiciones sociales o individuales. El individuo que ofrece resistencia continúa siendo fiel a su superyó, y en cierto sentido a su *imago* paterna. Pero la resistencia de un hombre frente al mundo no puede deducirse sencillamente de su conflicto no resuelto con los padres. Al contrario, sólo es capaz de resistencia quien ha superado ese conflicto. La verdadera causa de su actitud reside en la toma de conciencia de que la realidad es "no verdadera", conciencia que adquiere al comparar a sus padres con los ideales que ellos pretenden representar.

En cambio, en el papel de los padres que tiene lugar con la creciente transferencia de sus funciones educacionales a la escuela y a los grupos sociales, tal como lo exige la vida económica moderna, explica en gran medida la paulatina desaparición de la resistencia individual frente a las tendencias sociales vigentes. Para comprender, empero, ciertos fenómenos de la psicología de masas que en la historia más reciente han desempeñado un papel esencial, merece peculiar atención un mecanismo psicológico específico. Hay estudiosos modernos que informan que el impulso mimético del niño, su tenaz insistencia en imitar a todos y a todas las cosas,

Incluso sus propios sentimientos, es uno de los recursos del aprender, particularmente cuando se trata de aquellas etapas tempranas y casi inconscientes del desarrollo personal que definen el carácter que finalmente adquiere el individuo, sus modos de reaccionar, sus pautas generales de comportamiento. El cuerpo entero es un órgano de expresión mimética. Gracias a esta facultad adquiere el hombre su modo particular de reír o de llorar, de hablar y de juzgar. La imitación inconsciente va subordinándose a la imitación consciente y a los métodos de aprendizaje racionales sólo durante las últimas fases de la infancia. Esto explica, por ejemplo, la razón por la cual los gestos, la entonación, el grado y la modalidad de la excitabilidad, el estilo de andar, brevemente, todas las características presuntamente naturales de una así llamada raza, parecen conservarse gracias a la herencia luego de haber desaparecido hace mucho sus causas ambientales. Las reacciones y los gestos de un exitoso hombre de negocios judío reflejan el temor bajo el cual vivían sus antepasados; pues las peculiaridades de un individuo son menos el fruto de la educación racional que las huellas atávicas que se remontan a la tradición mimética.

En la crisis contemporánea el problema del mimetismo se presenta con carácter de particular urgencia. La civilización comienza con los impulsos miméticos innatos en el hombre, que este, sin embargo, debe trascender y sublimar. El progreso cultural en su totalidad, así como también la educación individual —vale decir, los procesos filogenéticos y ontogenéticos de la civilización—, consiste en gran medida en el hecho de transformar comportamientos miméticos en comportamientos racionales. Así como los primitivos tienen que aprender a saber que podrán producir mejores cosechas si cultivan correctamente el suelo que si emplean la magia, así el niño moderno debe aprender a refrenar sus impulsos miméticos y a dirigirlos hacia una meta determinada. La adaptación consciente y finalmente el dominio reemplazan las diversas formas de la *mimesis*. El

progreso de la ciencia representa la manifestación teórica de esta mutación: la fórmula va reemplazando a la imagen, la máquina de calcular a las danzas rituales. Adaptarse significa llegar a identificarse —en aras de la autoconservación— con el mundo de los objetos. Este modo deliberado (en oposición al automático) de llegar a-ser-como-el-medio-ambiente constituye un principio universal de civilización.

El judaísmo y el cristianismo fueron intentos de conferir sentido a esta represión de los impulsos primitivos, de convertir una ciega resignación en comprensión y esperanza. Dieron cumplimiento a estas aspiraciones mediante la doctrina mesiánica de la salvación y la bienaventuranza. Las escuelas de filosofía europeas intentaron continuar esa herencia religiosa por medio del pensamiento racional, o más bien racionalista, y aun los que cultivaban tendencias negativas o ateas mantenían vivas aquellas ideas, al negarse a respetar como zona reservada el territorio de la religión neutralizada. Las grandes revoluciones, herederas de la filosofía, transfirieron en un sentido amplio las concepciones de fe absolutas de las masas al terreno político. No obstante, el nacionalismo de la era moderna no ha sido capaz de despertar en las masas esa fe animadora que les diera la religión. A pesar de que los franceses se mostraban dispuestos, cada vez de nuevo, a morir por su patria y su emperador, encontraron en la famosa reforma social de éste demasiado poca esperanza de la que se pudiera vivir. La restauración del catolicismo por Napoleón indica que las masas no pudieron soportar la dolorosa represión de los impulsos naturales que les imponía su programa político y social, sin el consuelo de lo trascendente. La Rusia moderna mueve a reflexiones parecidas.

Si la negación definitiva del impulso mimético no promete dar cumplimiento a las posibilidades del hombre, ese impulso estará siempre en acecho, dispuesto a irrumpir como fuerza destructiva. Vale decir, si ya no hay otra norma más que el *status quo*, si toda esperanza

de dicha que pueda ofrecer la razón consiste en la protección de lo existente tal cual es e incluso aumentando su presión, el impulso mimético no queda nunca realmente superado. Los hombres recaen en él en forma regresiva y deformada. Al igual que los mojígatos censores de la pornografía, que ven pornografía por doquier, se entregan, con odio y desprecio, a los impulsos prohibidos. Las masas dominadas se identifican solícitas con las fuerzas represivas. Y, en efecto, únicamente al servicio de tales fuerzas pueden ceder a los imperiosos impulsos miméticos, a su necesidad de expresión. Su reacción frente a la presión es la imitación: un indomable deseo de perseguir. Este deseo a su vez es utilizado para mantener en pie el sistema que lo engendra. En este sentido el hombre moderno no difiere gran cosa de su antepasado medieval, a no ser en lo que se refiere a la elección de sus víctimas. El lugar de las brujas, los hechiceros y los herejes es ocupado ahora por proscripciones políticas, sectas religiosas excéntricas como los investigadores alemanes de la Biblia (*Bibelforscher*) y la gente que se viste de modo llamativo; y luego siguen existiendo también los judíos. Quien haya concurrido alguna vez a una asamblea nacionalsocialista en Alemania, sabe que los oradores y los oyentes encontraban su placer principal en activar impulsos miméticos socialmente reprimidos, aunque no fuese más que para ridiculizar y atacar a "enemigos raciales" acusados de ostentar de un modo desvergonzado sus propias costumbres miméticas. El punto culminante de tal mítica se alcanzaba en el instante en que el orador representaba a un judío. Imitaba a aquellos cuya destrucción anhelaba. Tales representaciones provocaban una hilaridad tumultuosa, puesto que un impulso natural prohibido podía descargarse ahí sin miedo de ser amonestado.

Nadie logró describir con mayor ingenio que Victor Hugo, en su novela *L'Homme qui rit*, la profunda afinidad antropológica entre la hilaridad, la rabia y la imitación. La escena en la Cámara de los Lores británica, en la cual la risa triunfa sobre la verdad, es una lección

magistral de psicología social. El capítulo —su sección correspondiente— lleva el epígrafe "Las tormentas humanas son más funestas que las tempestades del mar". De acuerdo con Hugo, la carcajada contiene siempre un elemento de crueldad, y la carcajada de la muchedumbre es la hilaridad de la locura. En nuestros días, los días de la *Kraft durch Freude* ("Fuerza por medio de la Alegría"), hay escritores que dejan muy atrás a aquellos lores de la Cámara alta. Max Eastman defiende la hilaridad como principio. Hablando de la noción de lo absoluto, declara: "Una de nuestras virtudes capitales es que nos nueva a risa cuando escuchamos hablar a la gente de cosas como esas ('lo absoluto'). La risa desempeña entre nosotros, efectivamente, el mismo papel que 'lo absoluto' desempeñó en Alemania." En el siglo XVIII la risa de la filosofía ante las grandes palabras adquirió un tono valiente y de sacudida, que implicaba una fuerza emancipadora. Tales palabras eran símbolos de efectiva tiranía; burlarse de ellas implicaba riesgo de suplicio y muerte. En el siglo XX el objeto de la risa no es la muchedumbre conformista, sino más bien el excéntrico que todavía se atreve a pensar en forma autónoma.¹⁰ El hecho de que esta aproximación intelectual al antintelectualismo exprese una tendencia literaria actual, se evidencia en la circunstancia de que Charles Beard cite con aprobación las opiniones de Eastman.¹¹ Sin embargo, esta tendencia está muy lejos de ser típica del espíritu popular, cosa que parecerían indicar tales autores. Si abrimos el primer volumen de las obras de Emerson, encontraremos algo que Eastman llamaría "una intrusión de 'lo absoluto'": "Al contemplar sin velos la naturaleza de la justicia y de la verdad, experimentamos la diferencia entre lo absoluto y lo condicionado o relativo.

¹⁰ Sobre las diversas funciones del escepticismo en la historia, cf. Max Horkheimer, "Montaigne und die Funktion der Skepsis", en: *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. VII, 1938, pág. 1 y sigs.

¹¹ *The American Spirit*, New York 1942, pág. 664.

Percibimos lo absoluto. Es como si, por así decirlo, existiéramos por primera vez." 12 Este motivo fue una idea guía de toda la obra de Emerson.

El empleo maligno del impulso mimético explica ciertos rasgos de demagogos modernos. Se los define a menudo como a "cómicos de la lengua". Podría pensarse en Goebbels. Su figura era la caricatura del merceder judío por cuya liquidación abogó. Mussolini hacía recordar a una *prima donna* de provincia o bien a un cabo de guardia de una ópera cómica. El maletín lleno de trucos de Hitler casi parece un plagio de Charlie Chaplin. Sus ademanes abruptos y exagerados hacían pensar en las capturas que hacía Chaplin de los grandes hombres en sus tempranas comedias bullangueras. Los demagogos modernos se conducen generalmente como muchachos maltratados y violentos, que habitualmente se ven anostados o reprimidos por sus padres, maestros o alguna otra fuerza de censura civilizadora. Su efecto sobre el público se debe en parte al hecho de que, al dejar en libertad impulsos reprimidos, parecen pegarle a la civilización en pleno rostro y estimular la rebelión de la naturaleza. Pero su protesta no es de ningún modo auténtica o ingenua. Nunca olvidan la finalidad de su actitud payasesca. Su meta invariable es inducir a la naturaleza a que se adhiera a las fuerzas de represión destinadas a someterla.

La civilización occidental no ejerció jamás un influjo poderoso sobre las masas oprimidas. De hecho, los acontecimientos más recientes comprueban que, al producirse una crisis, la cultura puede contar con muy pocos de sus sedicentes defensores para que se jueguen por sus ideales. Frente a un hombre capaz de discriminar entre verdad y realidad, tal como lo han hecho siempre las grandes religiones y los grandes sistemas filosóficos, hay miles que jamás fueron capaces de superar su tendencia a la regresión hacia los impulsos miméticos y otros im-

12 Ibid., vol. I, pág. 57.

pulsos atávicos. Esto no es simplemente culpa de las masas: para la mayoría de los hombres, la civilización cobró el significado de presión, de coacción para llegar a ser adulto y hacerse cargo de responsabilidades y, a menudo, significa pobreza. Ni aun los que ejercen el dominio han escapado a las consecuencias mutiladoras con que la humanidad paga sus triunfos tecnocráticos. En otras palabras: la enorme mayoría de los hombres no tiene "personalidad". Quien apelase a la dignidad interior o las facultades latentes de tal mayoría despertaría su desconfianza, justificada, pues tales conceptos se han convertido en frases huecas destinadas a sostener a la mayoría en la sumisión. Pero tal justificado escepticismo se ve acompañado en los miembros de la masa por una tendencia profundamente arraigada a tratar a su propia "naturaleza interior" con brutalidad y con odio, a dominarla tal como ellos mismos fueron dominados por años despiadados. Si a tales hombres se les prometiese impunidad, sus actos serían tan terribles y deformados como los excesos de esclavos transformados en tiranos. El poder es lo único que realmente respetan y, por lo tanto, lo que tratan de imitar.

Esto explica la trágica impotencia de los argumentos democráticos, en cada caso en que estos se vieron en la necesidad de competir con métodos totalitarios. Bajo la República de Weimar, por ejemplo, el pueblo alemán parecía guardar lealtad a la Constitución y a una forma de vivir democrática, cuando menos, mientras creía que detrás operaba un poder real. No bien los ideales y los principios de la República entraron en conflicto con los intereses de potencias económicas que representaban una fuerza mayor, los agitadores totalitarios tuvieron un juego fácil. Hitler apeló a lo inconsciente que había en su público, al insinuar que era capaz de forjar un poder en cuyo nombre cesaría la opresión que pesaba sobre la naturaleza oprimida. La persuasión racional jamás puede ser tan eficaz, puesto que no se adecua a los impulsos primitivos reprimidos de un pueblo superficialmente civilizado. Del mismo modo, tampoco puede esperar la

democracia poder rivalizar con la propaganda totalitaria, a no ser que acceda a comprometer la forma de vida democrática mediante la liberación de fuerzas destructivas del inconsciente.

Si la propaganda de los pueblos democráticos hubiese presentado el último conflicto mundial como un pleito entre dos razas —o sea como un pleito que no se refería a ideales e intereses políticos—, le hubiera resultado en muchos casos más fácil despertar en sus poblaciones poderosos impulsos bélicos. Pero existe el riesgo de que tales impulsos demuestren al cabo ser funestos para la civilización occidental. En tales ocasiones, la expresión "otra raza" cobra el significado de "una clase inferior a la humana y por lo tanto mera naturaleza". En la masa, algunos aprovechan la oportunidad para identificarse con el yo personal no fue capaz de alcanzar: furor lo que el yo personal no fue capaz de alcanzar: el disciplinamiento de la naturaleza, el dominio sobre los instintos. Luchan contra la naturaleza externa en lugar de luchar dentro de sí mismos. El superyó impotente en su propia casa se convierte en verdugo en la sociedad. Estos individuos alcanzan la satisfacción de sentirse defensores de la civilización y de desencadenar al mismo tiempo sus deseos reprimidos. Puesto que su furor no basta para hacerles superar su conflicto interno, y como siempre hay muchos próximos sobre quienes descargarla, la rutina de la represión va repitiéndose siempre de nuevo. De ahí que tienda a la amigüillación total.

La relación entre el nacionalsocialismo y la rebelión de la naturaleza era compleja. Una rebelión semejante, por "auténtica" que pueda ser, encierra siempre un elemento regresivo, y ello resulta desde un comienzo útil como instrumento para fines reaccionarios. Pero hoy día los fines reaccionarios se presentan acompañados por una severa organización y por una despiadada racionalización, es decir, en cierto sentido acompañados por "el progreso". La revuelta "natural" no era por lo tanto más espontánea que los pogroms nazis, que eran ordenados o

suspendidos como por un soplo desde arriba. A pesar de que el grupo dominante no era exclusivamente responsable de los acontecimientos, ya que una buena parte de la población los aprobaba aun cuando no participaba activamente de ellos, estas crueldades, por "naturales" que fuesen, eran ordenadas y dirigidas conforme a un plan racional en grado máximo. En el fascismo moderno la racionalidad ha alcanzado una etapa en la que ya no le basta oprimir sencillamente a la naturaleza; la racionalidad explota ahora a la naturaleza, incorporando a su propio sistema las potencialidades de rebelión de la naturaleza. Los nazis manejaban los deseos reprimidos del pueblo alemán. Cuando los nazis y los industriales y militares que los respaldaban lanzaron su movimiento, tuvieron que ganar para sí a las masas cuyos intereses materiales no eran los de ellos. Apelaron a las capas atrasadas, sentenciadas por el desarrollo industrial, es decir, los que eran explotados en grado sumo por las técnicas de la producción en masa. Ahí, entre los campesinos, los artesanos de clase media, los mercaderes sueltos, las amas de casa y los pequeños empresarios, podían hallarse los pioneros de la naturaleza reprimida, las víctimas de la razón instrumental. Sin el apoyo activo de estos grupos los nazis jamás hubiesen podido asumir el poder.

Los impulsos naturales reprimidos fueron puestos al servicio de las necesidades del nacionalsocialismo nazista. Y precisamente porque se impusieron se renegó de ellos. Los pequeños fabricantes y los comerciantes que rodearon a los nazis perdieron todo resto de independencia y se vieron degradados a meros funcionarios del régimen. No sólo fue suprimida su "naturaleza" psicológica específica, sino que, en el proceso de nivelación racional, se resintieron también sus intereses materiales; su nivel de vida descendió. Del mismo modo la rebelión contra la ley institucionalizada fue transformándose en ausencia de ley, en un desencadenamiento de la violencia brutal al servicio de los poderes establecidos. La moraleja es muy simple: la apoteosis del yo y del principio

de la autoconservación como tales culminan en la más extrema inseguridad del individuo, en su completa negación. Incuestionablemente, la rebelión nazi de la naturaleza contra la civilización era más que una facha ideológica. Bajo el influjo del sistema nazi, que engendró algo que se aproxima al hombre anárquico, atomizado —aquello que Spengler denominó alguna vez el "nuevo hombre bruto"— la individualidad se desintegró. La revuelta del hombre natural —para designar con este término las capas atrasadas de la población— contra el incremento de la racionalidad estimuló en verdad la formalización de la razón y sirvió más para encadenar a la naturaleza que para liberarla. Bajo esta luz podríamos definir al fascismo como una síntesis satánica de razón y naturaleza, o sea la exacta antítesis de aquella conciliación de los dos polos con la que siempre soñó la filosofía.

Tal es el esquema de todas las así llamadas rebeliones de la naturaleza a través de la historia. Cada vez que la naturaleza es elevada a la categoría de principio supremo y se convierte en arma del pensamiento contra el pensamiento, contra la civilización, el pensar se transforma en una suerte de hipocresía y crea mala conciencia. Pues en tal caso ha aceptado ampliamente ese principio contra el cual lucha externamente. En este sentido hay poca diferencia entre las alabanzas de un poeta de la corte romana dedicadas a las excelencias de la vida rural y la cháchara de los representantes de la industria pesada alemana sobre *Blut und Boden* ("sangre y tierra") y la bendición que significa un pueblo de sanos campesinos. Ambos sirven a la propaganda imperialista. De hecho, el régimen nazi, en cuanto rebelión de la naturaleza, reveló su falacia en el instante en que cobró conciencia de sí mismo como rebelión. Siendo un lacayo precisamente de esa civilización mecanizada que juraba rechazar, se hizo cargo de las medidas represivas que le son inherentes.

En Norteamérica el problema de la rebelión de la naturaleza difiere esencialmente del de Europa, puesto

que allí la tradición de una especulación metafísica que ve en la naturaleza un mero producto del espíritu es mucho más débil que en el viejo continente. Pero la tendencia a dominar en forma real la naturaleza es igualmente fuerte, y por esta causa sin duda la estructura del pensamiento norteamericano revela el estrecho y funesto nexo entre dominio de la naturaleza y rebelión de la naturaleza. Este nexo acaso se perciba del modo más llamativo en el darwinismo que influyó en el pensamiento norteamericano probablemente más que ninguna otra fuerza intelectual, con excepción de la herencia teológica. El pragmatismo cobró vida gracias a la teoría de la evolución y de la adaptación, directamente de Darwin o bien a través de una mediación filosófica, especialmente de Spencer.

A causa de su humildad frente a la naturaleza, el darwinismo hubiera podido contribuir a reconciliar a ésta con el hombre. Cada vez que esa teoría reafirma su espíritu de humildad, y lo ha hecho en muchas oportunidades, denota una decidida superioridad frente a doctrinas contrarias, y corresponde a ese elemento de la resistencia expuesto antes con referencia al yo. El darwinismo popular, empero, que ha penetrado en muchos aspectos de la cultura de masas y de la moralidad pública de nuestro tiempo, no da muestras de esa humildad. La doctrina acerca de la "supervivencia de los más aptos" deja de ser una teoría de la evolución orgánica que no pretende imponer a la sociedad imperativos morales. Independientemente de cómo se exprese, esta idea se ha convertido en el axioma más importante del comportamiento y de la ética.

Podrá sorprender el hecho de encontrar al darwinismo nombrado entre las filosofías que reflejan la rebelión contra la naturaleza, ya que esta rebelión comúnmente es asociada a un romanticismo, a un malestar sentimental frente a la civilización y al deseo de retornar a etapas primitivas de la sociedad o de la naturaleza humana. Sin duda, la teoría de Darwin se ve libre de tal sentimentalismo. En modo alguno romántica, forma par-

te de los principales resultados de la Ilustración. Darwin rompió con un dogma fundamental de la fe cristiana: el que sostiene que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. Al mismo tiempo, hizo trizas las nociones metafísicas de evolución predominantes desde Aristóteles hasta Hegel. Concluyó la evolución como una ciega secuencia de acontecimientos, dentro de la cual la supervivencia depende más de la adaptación a las condiciones de vida que del despliegue de entidades orgánicas según sus entelequias.

Darwin fue esencialmente un estudioso de ciencias naturales, no un filósofo. Sin desmedro de sus sentimientos religiosos personales, la filosofía en que se basaban sus concepciones era puramente positivista. Así se ha llegado a invocar en su nombre la idea del dominio del hombre sobre la naturaleza en razón del buen sentido común. Hasta puede irse tan lejos como para afirmar que el concepto de la supervivencia del más apto no es otra cosa sino una traducción de las nociones de la razón formalizada a la lengua de la historia natural. Para el darwinismo popular la razón no es más que un órgano; el espíritu o el alma no es más que una cosa natural. Según una difundida interpretación de Darwin, la lucha por la existencia ha de hacer surgir necesariamente, paso a paso y mediante la selección natural, lo racional de lo irracional. Dicho con otras palabras: al hacer cumplir a la razón la tarea de dominar la naturaleza, se la degrada al carácter de parte de la naturaleza; no es entonces una capacidad independiente, sino algo orgánico como antenas o garras, desarrollado en virtud de la adaptación a condiciones de la naturaleza, y que sobrevive porque demuestra ser un medio adecuado para sobreponerse a estas últimas, particularmente en cuanto a la obtención de alimento y a la superación de peligros. Como parte de la naturaleza, la razón se muestra al mismo tiempo antagónica de la naturaleza: una compatriota y enemiga de toda forma de vida que no sea la suya propia.

La idea immanente en toda metafísica idealista —de

que el mundo sea en algún sentido un producto del espíritu— se invierte así y se convierte en su contrario: el espíritu es un producto del mundo, de los procesos de la naturaleza. De ahí que la naturaleza no necesite de los buenos oficios de la filosofía: ella es dominadora más que dominada.

En última instancia, el darwinismo acude en ayuda de la naturaleza rebelde al socavar toda teoría, ya sea teológica o filosófica, que considere a la naturaleza misma como algo que expresa una verdad que la razón debe tratar de llegar a conocer. La igualdad de razón y naturaleza, con la cual se rebaja a la razón y se enaltece a la naturaleza en bruto, es una típica conclusión sofística de la era de la racionalización. La razón subjetiva instrumental o bien alaba a la naturaleza como pura vitalidad o bien la menosprecia como fuerza bruta, en lugar de considerarla un texto que debe ser interpretado por la filosofía y que, leído correctamente, desplegará una historia de padecimiento infinito. Sin cometer el error de igualar a la naturaleza con la razón, la humanidad ha de intentar la conciliación de ambas.

En la teología y la metafísica tradicionales la naturaleza se concebía, en un sentido amplio, como lo malo, y lo espiritual o lo sobrenatural como lo bueno. En el darwinismo popular, lo bueno es lo bien adaptado y el valor de aquello a lo cual el organismo se adapta no se discute o se lo mide únicamente según la pauta de una adaptación subsiguiente. Estar bien adaptado al medio ambiente equivale sin embargo a estar en condiciones de poder enfrentarlo con éxito, de dominar las fuerzas que rodean a uno. Es así como la negación teórica del antagonismo entre espíritu y naturaleza —tal como está implícita incluso en la enseñanza sobre el efecto recíproco de las diversas formas de la vida orgánica, comprendido el hombre— significa en la práctica a menudo adherirse al principio del dominio constante y extremo del hombre sobre la naturaleza. Considerar a la razón como un órgano natural no significa despojarla de la tendencia al dominio ni le presta, tampoco mayores po-

sibilidades de reconciliarse con la naturaleza. Al contrario, la abdicación del espíritu en el darwinismo popular implica el rechazo de todos los elementos del pensar que trascienden la función de adaptación y que, por lo tanto, no son instrumentos de autoconservación. La razón renuncia a su propio primado y afirma ser mera servidora de la selección natural. Mirada superficialmente, esta nueva razón empírica parecería ser frente a la naturaleza más modesta que la razón de la tradición metafísica. Pero en realidad es la arrogante inteligencia práctica que pasa desconsideradamente por encima de lo "espiritual inútil" y abandona toda concepción de la naturaleza en la cual a esta se le atribuye un valor mayor que el de estímulo para la actividad humana. Los efectos de esta concepción no se limitan sólo a la filosofía moderna.

Las doctrinas que exaltan la naturaleza o el primitivismo a costa del espíritu, no favorecen la reconciliación con la naturaleza; por el contrario, expresan enfáticamente frialdad y ceguera frente a la naturaleza. Cada vez que hace deliberadamente de la naturaleza su principio, el hombre cumple una regresión hacia instantos primitivos. Los niños son crueles en sus reacciones mímicas, porque no comprenden realmente los sufrimientos de la naturaleza. Casi como los animales, se tratan a menudo mutuamente con frialdad y despreocupación, y sabemos que incluso las bestias gregarías se aíslan cuando están juntas, aunque el aislamiento individual puede comprobarse con mucha mayor frecuencia entre animales que no conviven y en grupos de animales de diversa especie. Sin embargo, todo esto ofrece hasta cierto punto un aspecto de inocencia. Los animales no piensan racionalmente y, en cierto sentido, tampoco los niños. Pero cuando los filósofos y los políticos renuncian a la razón, al capitular ante la realidad, se produce una forma mucho más grave de regresión, que culmina en forma inevitable en una confusión entre verdad filosófica y autoconservación despiadada y guerra.

En una palabra, para bien y para mal, somos los here-

deros de la Ilustración y del progreso técnico. Oponerse a ellos mediante una regresión a etapas primitivas no constituye un paliativo para la crisis permanente que han provocado. Tales salidas conducen, por el contrario, de formas históricamente racionales a formas extremadamente bárbaras del dominio social. El único modo de socorrer a la naturaleza consiste en liberar de sus cadenas a su aparente adversario, el pensar independiente.

prepotente coerción del espíritu concipiente desfigura, volviéndola de la otra mano, la experiencia de la prepotente coerción ínsita en todo ente por virtud de su reunión bajo el Poder. Tal es la verdad que hay en la falsedad hegeliana; y la fuerza del todo que ella movilizaba no es una mera fantasía del espíritu, sino la de aquel cegador conjunto en el que todo lo singular permanece sujeto. Pero la filosofía, al determinar, contra Hegel, la negatividad del todo, cumple por última vez el postulado de la negación determinada (que sería la posición); y el destello que da a conocer en todos sus momentos al todo como lo falso no es otro que el de la utopía, la de la verdad total, que todavía sería lo primero a realizar.

SKOTENOS* O CÓMO HABRÍA DE LEERSE

Nada tengo sino un susurro.
RUDOLF BORCHARDT.

Las resistencias que las grandes obras sistemáticas de Hegel, especialmente la *Ciencia de la lógica*, oponen a la comprensión son cualitativamente distintas de las que acompañan a otros textos mal llamados. Pues la tarea no consiste simplemente en hacerse con un significado que sin lugar a dudas se encuentre en el texto, valiéndose de una atención exacta a éste y de cierto esfuerzo mental, sino que en muchos pasajes el sentido mismo es incierto, y hasta el momento ningún arte hermenéutica lo ha establecido incuestionablemente (sin lo cual no existen filología hegeliana ni crítica textual suficiente alguna). Por lo demás, las tiradas de Schopenhauer contra tal supuesto galimatías, con toda su mequindad y rencor, y si quiera fuese negativamente, denotaban (como el niño frente a los nuevos [e invisibles] vestidos del rey) una relación con la cuestión, ante la que se echaban a un lado el respeto educado y el miedo a ponerse en ridículo. En el terreno de la gran filosofía, Hegel es, ciertamente, el único con el cual de vez en cuando no se sabe, ni se puede averiguar de forma concluyente, de qué se está hablando, en definitiva, y con el cual no está garantizada ni siquiera

* Adjetivo griego que significa «oscuro, tenebroso, ininteligible». (N. del T.)

la posibilidad de semejante averiguación. Mencionemos sólo, entre los casos de principio, la diferencia entre las categorías de razón o fundamento y de causalidad que aparece en el libro segundo de la gran *Lógica*; y como detalle, veamos un par de proposiciones del primer capítulo de este mismo libro: «El devenir de la esencia, su movimiento reflejador, es, por lo tanto, el movimiento de la nada a la nada, y, por ello, a sí misma: el tránsito o devenir se deja en suspenso en su propio transitar, pues lo otro, lo que deviene en semejante tránsito, no es el no ser de un ser, sino la nada de una nada; y esto, ser la negación de una nada, es lo que constituye el ser. El ser existe solamente en cuanto movimiento de la nada a la nada, por lo cual es la esencia; mas ésta no tiene en sí tal movimiento, sino que es, en cuanto el aparecer absoluto mismo, la pura negatividad, que no tiene nada fuera de ella a lo cual negar, sino que únicamente niega a su mismo negativo, que sólo existe en este negar»¹. Pero ya en el Hegel temprano hay algo análogo, incluso en el trabajo sobre *La diferencia...*, que es sobremanera transparente como programa; pues el final de la sección sobre las relaciones entre la especulación y el sentido común reza así: «Si bien al sentido común sólo se le aparece el lado aniquilador de la especulación, tal aniquilar no se le aparece en toda su extensión: si pudiera aprehender ésta no tomaría a aquélla por su adversaria, ya que la especulación, en su suprema síntesis de lo consciente y lo inconsciente, exige también la reflexión de la conciencia misma, y la razón hunde así su reflejar la identidad absoluta, su saber y a sí misma en su propio abismo; y en tal noche de la mera reflexión y del enten-

¹ Hegel, WW 4, pág. 493 [ed. crt., t. II, págs. 134; v. cast. t. II, pág. 22].

dimiento razonador, que es el mediodía de la vida, pueden encontrarse ambos»². Sólo la fantasía ingeniosa y precisa de un participante apasionado en un seminario hará que se encienda sin violencia la luz de la última frase (que rivaliza con la prosa más expuesta de Hölderlin, procedente de aquellos mismos años): la de que la «noche de la mera reflexión» es la noche para la mera reflexión, mientras que la vida, a la que se vincula con el mediodía, es la especulación; pues el concepto hegeliano de ésta no significa otra cosa (una vez despojado de su revestimiento terminológico) que la vida de nuevo, construida hacia adentro³; y allí se hermanan una con otra la filosofía especulativa (incluso la de Schopenhauer) y la música. Este lugar se hace interpretable conociendo el registro completo hegeliano, en especial la construcción conceptual del capítulo, pero no paratiendo únicamente del texto del párrafo; y a quien se encarnice con éste y luego, desengañado, rehúse ocuparse de Hegel, por ser tan abisal, difícilmente podrá contestársele con mucho más que lo enderezado a lo universal, de cuya insuficiencia reprochaba Hegel mismo en aquel trabajo al entendimiento meramente reflejador. Pero no hay que deslizarse por encima de los pasajes en los que queda en el aire, indecisamente, de qué se trate, sino que habría que derivar su estructura de la sustancia de la filosofía hegeliana; pues a ella va asociado el carácter de eso que esté en el aire, de acuerdo con la doctrina de que no es posible asir la verdad en ninguna tesis singular, en ningún enunciado positivo limitado. La forma hegeliana concuerda con tal intención: nada puede entenderse aislado, todo únicamente en conjunto (con el dolor que, una vez más, el conjunto

² WW 1, pág. 60 [*Differenz...*, ed. cit., pág. 25].

³ Cf. el texto, pág. 74.

tiene únicamente en sus momentos singulares); duplicidad de la dialéctica que, verdaderamente, se le escapa a la exposición literaria, ya que ésta es necesariamente finita, en cuanto que denote unívocamente algo unitivo; y por eso es menester concederle en Hegel tanta ventaja. (El hecho de que, por principio, no pueda haber efectiva de un golpe la unidad del todo y de sus partes se convierte en su flaqueza.) Si bien se convence de su propia inadecuación con respecto a la filosofía hegeliana a toda frase individual de ésta, la forma expresa este hecho al no ser capaz de captar de modo plenamente adecuado contenido alguno—en caso contrario se vería libre de la miseria y fatibilidad de los conceptos que diga su contenido—; por lo cual la comprensión de Hegel se fragmenta en momentos mutuamente mediados y que, sin embargo, se contradicen. Hegel se resiste a quien no esté familiarizado con su intención total, que ha de inferirse, ante todo, de su crítica de la filosofía pasada y de la de su propia época: ha de tenerse presente, por provisionalmente que sea, tras de qué ande en cada caso, y algo así como desencaparlo hacia atrás. Hegel exige objetivamente, y no sólo para que el lector se habitúe a la cuestión, varias lecturas; mas, indudablemente, si centramos todo en esto, se lo puede falsear una vez más: entonces se produce con facilidad lo que hasta la fecha ha sido más perjudicial para la interpretación, esto es, una conciencia vacía del sistema; la cual es incompatible con que frente a sus momentos no se forme ningún sumo concepto abstracto, sino que sólo pasando por sus momentos concretos se alcance su verdad.

Hay algo esencial en Hegel mismo que induce a comprenderle insuficientemente, de un punto sumo hacia abajo; pues, de acuerdo con su propia doctrina, todo paso dialéctico presupone ya, de hecho, lo que el todo

su resultado han de ser (la construcción del sujeto-objeto, aquel mostrar que la verdad es esencialmente sujeto); y las categorías del ser serían ya en sí lo que la doctrina del concepto, como su en y para sí, acaba por descubrir. En el «Sistema» (la gran *Enciclopedia*) se expresa esto con la máxima franqueza: «La finitud del fin consiste en que, en su realización, el material utilizado para ello como medio sólo se le subsume y se le adecúa exteriormente. Ahora bien: de hecho, el objeto en sí es el concepto, y puesto que aquel, como fin, se realiza en éste, este último es sólo la manifestación de su propio interior; y la objetividad es, por lo tanto, algo así como una cáscara bajo la que el concepto yacería oculto. En lo finito no podemos presenciar ni ver si verdaderamente se alcanza el fin; en cuanto al cumplimiento del fin infinito, únicamente es preciso dejar en suspenso el engaño de que no se haya cumplido aún: el bien, el bien absoluto, se consuma eternamente en el mundo, y el resultado es que se cumple ya en y para sí, sin que necesite esperarros a nosotros. Mas este engaño es aquello en lo cual vivimos y, al mismo tiempo, lo único que actúa, en lo que estriba el interés del mundo: en su proceso, la idea misma se vuelve este engaño, opone otra cosa y su acción consiste en dejar el engaño en suspenso: la verdad sólo brota de este error, y en ello se encuentra la reconciliación con el error y con la finitud. El ser otra cosa o error, en cuanto puesto en suspenso, es, a su vez, un momento necesario de la verdad, que sólo existe al volverse en su propio resultado»⁴. Esto sirve para contrapear aquel puro entregarse a la cosa y sus momentos al que se confía la «Introducción» de la *Fenomenología*: el comportamiento no será tan concreto como ésta querría, pues los

⁴ Hegel WW 8, § 212, Adición, pág. 422.

momentos aislados sólo llevan más allá y por encima de sí mismos porque se ha meditado de antemano en la identidad del sujeto y del objeto; y la primacia abstracta del todo quebranta una y otra vez la pertinencia de los análisis singulares. Sin embargo, la mayoría de los comentarios (incluso el de McTaggart⁵) fallan, al abandonarse a tal primado: toman la intención por el hecho y la orientación entre las tendencias directivas del pensamiento por su rectitud; con lo que sería superflua la ejecución. Hegel mismo no está libre, en modo alguno, de toda culpa por lo que se refiere a tal insuficiente proceder: sigue la línea de mínima resistencia, pues siempre es más fácil encontrar el camino en un pensar como si fuese sobre un mapa que perseguir su acierto en lo llevado a cabo; así, pues, a veces dormita el mismo Hegel, se contenta con indicaciones formales, con tesis de que algo es de tal modo, cuando lo que habría que hacer sería hacerlo efectivo. Entre las tareas de una interpretación debida, no es la menor ni la más simple la de separar tales pasajes de aquellos otros en los que realmente se haya meditado. Indudablemente, comparado con Kant, en Hegel disminuyen los elementos esquemáticos; pero es frecuente que el sistema haga marchar el programa de la pura contemplación en un brillante desfile (cosa que era inevitable; si no, el todo se hubiera embrollado sin esperanza). Ocasionalmente, y para ocultarlo, Hegel se afana con una pedantería que le va muy poco a quien juzga despectivamente sobre definiciones verbales y cosas semejantes; así, en el tránsito de la sociedad burguesa al Estado, según la *Filosofía del Derecho*, leemos: "El concepto de esta idea existe sólo como espíritu, como

⁵ Cf. J. E. M. McTaggart: *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge, 1931.

sabedor de sí mismo y real, siendo la objetivación de sí mismo, el movimiento a través de la forma de sus momentos. De ahí que sea: A) el espíritu inmediata o naturalmente ético, la familia; esta substancialidad llega a la pérdida de su unidad, a la desavenencia y al punto de vista relativizante, con lo que es; B) la sociedad burguesa (un enlace de miembros en cuanto individuos singulares autónomos, en una generalidad, por ende, formal), la cual, merced a sus necesidades, al ordenamiento jurídico como medio de obtener la seguridad de las personas y de la propiedad y a un orden exterior con vistas a sus intereses particulares y comunes, que es el Estado exterior; C) se recoge y reúne en el fin y la realidad de lo universal substancial y de la vida públicamente consagrada a ello: en la Constitución⁶. (En lo que se refiere al contenido, la configuración del momento dinámico-dialéctico y el conservador-afirmativo debería condicionar—y no sólo en la *Filosofía del Derecho*—aquel excedente de rígida universalidad que hay en todo lo deviniente y particular tanto como ella está condicionada por él; pues la lógica de Hegel no es meramente su metafísica, sino asimismo su política.) El arte de leerle tendría que señalar cuándo introduce algo nuevo y con contenido y cuándo sigue andando una máquina que no quiere serlo y no debería seguir haciéndolo. En todo instante habría que tener en cuenta dos máximas aparentemente incompatibles: la de una inmersión minuciosa y la de una distancia más libre; para lo cual no falta ayuda, pues lo que el sentido común se imagina ser desvarios es de liviano momento en Hegel (incluso para aquél); y a partir de ello el sentido común puede aproximarse a él, con tal de que no se lo impida el odio (que, por lo demás, He-

⁶ Hegel, *WW 7*, § 157, págs. 236-7 [ed. crit., págs. 148-9].

gel mismo diagnosticó en el trabajo sobre *La diferencia*...⁷ como algo innato en tal sentido). Así, hasta los capítulos crípticos proporcionan frases—como las que se encuentran en la elucidación de la apariencia—que expresan de modo complementario que está mentando polémicamente el idealismo subjetivo y el fenomenismo: «la apariencia» sería «el fenómeno del escepticismo; y también es el aparecer fenomenico del idealismo; aquella inmediatez que no es nada ni cosa alguna, ni, en general, un ser indiferente que se hallase fuera de su determinación y referencia al sujeto...»⁸.

Quien se retraiga ante las consideraciones efectuada por Hegel sobre su concepción total, y sustituya la transparencia de lo singular por la determinación del valor de posición del detalle en el sistema, habrá renunciado a entender estrictamente, habrá capitulado: Hegel no tendría que ser entendido estrictamente. Allí donde se lo rechaza expresamente—ante todo en el positivismo—apenas se lo aborda hoy; y en lugar de ejercer una crítica se lo aparta como carente de sentido (expresión que es una forma más elegante del antiguo reproche de la falta de claridad): no valdría la pena de desperdiciar el tiempo en quien no sea capaz de expresar inequívocamente lo que quiera decir. Este concepto de claridad, de manera parecida al ansia de definiciones verbales, ha sobrevivido a la filosofía en la que surgió en otro tiempo, y se ha independizado de ella; mas ahora se lo retrastada de las ciencias particulares, que lo conservan dogmáticamente, a la filosofía, que había hecho reflexión crítica sobre él desde hace largo tiempo y que, por ello, no lo complacía sin condiciones. En los *Principia [philosophiae]* es donde

⁷ WW 1, págs. 56-7 [*Differenz*...], ed. cit., pág. 22].

⁸ WW 4, pág. 488 [ed. crit., t. II, pág. 9; v. cast., t. II, pág. 17].

se tratan más a fondo los cartesianos conceptos de la claridad y distinción (que todavía en Kant van emparejados): «Incluso muchísimas personas no perciben en toda su vida nada suficientemente bien para poder emitir un juicio cierto sobre ello; pues el conocimiento (*perceptio*) sobre el que pueda asentarse un juicio cierto e indubitante no sólo se requiere que sea claro, sino también distinto. Llamo claro al que le sea presente y manifiesto a un espíritu atento, de igual manera que decimos que vemos claramente las cosas que, estando presentes al ojo que mira, lo muevan lo bastante fuerte y manifiestamente; y distinto al que, suponiendo que sea claro, esté tan separado de todos los demás y sea tan preciso (*scientia et praecisa*) que no encierre en sí nada sino lo que sea claro»⁹. Mas estas frases, cuya fertilidad histórica ha sido extrema, no son gnoseológicamente tan aporomáticas, en modo alguno, como querría el sentido común, tanto hoy como entonces: Descartes las presenta como estipulaciones terminológicas («clarum voco illam... perceptionem»), definiendo la claridad y la distinción con el fin de lograr un entendimiento; pero queda por resolver que los conocimientos como tales, de acuerdo con su propia índole, satis-

⁹ Descartes: *Die Prinzipien der Philosophie*, tr. y notas de Artur Buchenau, Hamburgo, 1955, 1.ª parte, pág. 15 [ed. crit. de la obra original (*Principio philosophiae*) en la edición completa, preparada por Adam y Tannery: *Oeuvres de Descartes*, 11 vols., París, Le Cerf, 1897-1909 (reimpr., 1957), t. VIII, 1905, págs. 21-2; puede verse la versión francesa antigua, corregida por el mismo Descartes y que presenta algunas variantes con respecto al texto latino, en la cómoda ed. de A. Bridoux: *Descartes: Oeuvres et lettres*, París, Gallimard («Bibl. de la Pléiade»), 1952, pág. 391; vers. cast. en la trad. de M. de la Revilla de las *Obras filosóficas de Descartes*, Madrid y París, s. a., t. I, pág. 183, y en la de J. Izquierdo y Moya de *Los principios de la filosofía*, Madrid, Reus, 1925, pág. 44].

fagan o no ambos criterios (y ello, ciertamente, en obsequio del método)¹⁰. La doctrina cartesiana se ahorra la fenomenología de los actos cognoscitivos mismos, como si hubiese que manejarlos de igual modo que una axiomática matemática, sin tener en cuenta su estructura propia; pero este ideal matemático determina ambas normas metodológicas incluso en cuanto a su contenido: pues Descartes no sabe explicarlas de otro modo que mediante una comparación con el mundo sensible («sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae, oculo intuitu praesentia, satis fortiter et aperte illum movent»)¹¹. Ahora bien: no puede darse por bueno el he-

¹⁰ Toda historia filosófica de la claridad debería reflexionar sobre el hecho de que, de acuerdo con su origen, ésta era atributo de la Deidad intrínseca y de su modo de aparecerse, el aura luminosa de la mística cristiana y judía; mas con la incansante secularización se convierte en algo metodológico, en el modo de conocimiento exaltado a absoluto; conocimiento al que bastan sus reglas de juego, con independencia de dónde proceda ese ideal y a dónde vaya, e incluso del contenido: la claridad es la forma hipostasiada de una conciencia subjetiva suficiente de algo en general. Pero se vuelve un fetiche para la conciencia: su adecuación a los objetos les suprime a estos mismos, finalmente, el sentido trascendente; la filosofía ha de ser únicamente, entonces, un «esforzarse por claridades últimas», y la palabra «Instrucción» habría de estampillar con su santo y seña semejante evolución (indudablemente, su depotenciación va unida al hecho de que en el interin se haya extinguido el recuerdo del modelo de claridad, la luz, que su patetismo, con todo, sigue presuponiendo). El modernismo, paradójico empuje de actividad romántica y positivismo, como mirando hacia atrás ha dado una fórmula del doble carácter de la claridad: pues un lema de Jacobsen reza así: «La luz sobre los campos: tal es lo que queremos.» Y cuando Husserl maneja los «niveles de claridad», está utilizando involuntariamente una metáfora tomada del tesoro del templo del modernismo, de la esfera sacra profana.

¹¹ Descartes: *Oeuvres* [ed. de Adam y Tannery], t. III: «Principia philosophiae», París, 1905; *pars prima*, págs. 21-2 [es un

cho de que justamente al tratar de la claridad se contiene Descartes con una mera metáfora («sicut»), que necesariamente ha de apartarse de lo que tiene que explicar y que, por consiguiente, será todo menos clara: él tuvo que extraer el ideal de claridad de la certeza sensible, a la que alude al hablar del ojo; mas, según es perfectamente sabido, su substrato, el mundo sensible-espacial, es en Descartes idéntico al objeto de la geometría, desnudo de toda dinámica, cuya insuficiencia quedó madura merced a la doctrina leibniziana de un continuo infinitesimal desde las nociones oscuras y confusas hasta las claras; doctrina que Kant adoptó frente a Descartes: «La claridad no es, como dicen los lógicos, la conciencia de una representación [Vorstellung], ya que incluso en diversas representaciones oscuras ha de hallarse cierto grado de conciencia, que, sin embargo, no basta para la evocación: pues carentes de toda conciencia no podríamos hacer diferencia alguna al enlazar representaciones oscuras, cosa que, con todo, somos capaces de hacer con los rasgos característicos de varios conceptos (como los de justicia y equidad, y del músico cuando, improvisando, toca simultáneamente varias notas); sino que es clara una representación cuya conciencia baste para tener conciencia de su diferencia con otras»; así, pues, cartesianamente sería «distinta», sin que, pese a ello, quede garantizada su verdad, como sucedía en el *Discours de la méthode*. Y Kant continúa diciendo: «En caso de que esto baste para la diferenciación, pero no para la conciencia de la diferencia, habrá que llamar oscura a la representación. Así, pues, hay infinitos grados de

fragmento de la cita anterior de Descartes, cuya traducción, por consiguiente, aparece en el texto correspondiente a la nota 9).

conciencia, hasta su extinción»¹²; a él no se le ocurrió, como tampoco se le había ocurrido a Leibniz, desvalorizar todos esos grados salvo el supremo e ideal; pero éste es el que maneja el concepto científico de conocimiento, como si fuese un en sí a nuestra disposición en todo tiempo y a voluntad, y como si no se hubiese patentizado como hipótesis en la era postcartesiana. El ideal de claridad creará capaz de conocimiento—racionaísticamente, en sentido histórico de la palabra—a lo que aderece su objeto *a priori*, como si hubiese de ser estático-matemático; pero la norma de claridad tiene completa validez sólo en caso de suponerse que aquel objeto mismo sea, a su vez, de tal género que le permita al sujeto parar mientes fijamente en él, como sucede con la mirada y las figuras geométricas; y al sostener esto en general se decide de antemano sobre el objeto, al cual, sin embargo, habría de acomodarse el conocimiento (si se entiende del modo más sencillo la *adaequatio* escolástica y cartesiana). Así, pues, sólo puede exigirse claridad a todo conocimiento con tal de que se convenga en que las cosas están puras de toda dinámica que las sustrajese a la mirada unívocamente atenazadora; mas el *desideratum* de claridad se hace doblemente cuestionable en cuanto se descubre el consecuente pensamiento de que aquello sobre lo que filosofa no sólo pasa por el cognoscente como en un vehículo, sino que se mueve en sí mismo, y que de ese modo se desprende de la última semejanza con la *res extensa* cartesiana, con lo extenso espacialmente; y correlativamente con esta intelección se forma la de que tampoco

¹² Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, ed. de Raimund Schmidt, 2.ª ed., Leipzig [Meiner («Ph. B.» 37 a)], 194 [hay reimpr. en Hamburgo, a partir de 1957], pág. 398 b [nota; corresponde a B 415; vers. cast. de Morente, t. II, pág. 289; id. de Perojón-Rovira Armengol, t. II, pág. 125].

el sujeto se está quieto como una cámara colocada sobre un trípode, sino que, en virtud de su referencia a un objeto que se mueve en sí, también él se mueve (que es una de las doctrinas centrales de la *Phenomenología*). Frente a esto, el modesto requisito de la claridad y distinción se vuelve cabeza abajo; pues en medio de la dialéctica las categorías tradicionales no permanecen rígidamente intractas, sino que—aquella atravesada cada una de ellas y transforma su complejión interna.

Pese a lo cual, la praxis del conocimiento, con la primitiva discriminación entre claro y no claro, se aferra a un escantillón que sólo conviene a un sujeto y un objeto estáticos; cosa que hace, ciertamente, llevada de su diligente celo por el tejemaneje de las ciencias particulares (dominado por la división del trabajo), que se proponen sin reflexión sus objetos y esferas de ellos y tipifican dogmáticamente la relación que ha de tener con ellos el conocimiento. La claridad y la distinción tienen como modelo una cósica conciencia de cosas; y de hecho, Descartes, enteramente dentro del espíritu de su sistema, habla de la cosa de manera ingenuo-realista en un estudio anterior del ideal de claridad: «Y habiendo observado que en esto de *pienso, luego existo* no hay nada en absoluto que me asegure que digo la verdad, salvo el ver muy claramente que para pensar es menester existir, juzgué que podía tomar como regla general la de que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas, si bien hay algunas dificultades para percatarnos correctamente de cuáles son las que concebimos distintamente»¹³. En la

¹³ Descartes: *Discours de la méthode*, tr. de Lüder Gåbe, Hamburgo, Meiner, 1960; 4.ª parte, pág. 55 [ed. de Adam y Tannery, t. VIII, pág. 33; ed. de Brémond, pág. 148; vers. cast.: *Discurso del método*, del que hay varias ediciones; la mejor es la

infiabilidad que advierte Descartes (la de percatarnos correctamente de qué es lo que concebimos con distinción) se hace sentir débilmente el recuerdo de que en los actos cognoscitivos del sujeto los objetos no se someten sin más a tal pretensión; pues de otro modo, su claridad y distinción, sus atributos veritativos, no podrían causar de nuevo dificultades. Mas una vez que se concede que la claridad y la distinción no son ellas mismas caracteres del estado de cosas dado, ni son ellas mismas ningún dato, no puede seguir juzgándose acerca de la dignidad de los conocimientos de acuerdo con lo clara y unívoca, distintamente que se presente cada uno de ellos; y en cuanto la conciencia no se conciba a sí misma como fijada cósmicamente, como—por así decirlo—fotografiable, se cae necesariamente en contradicción con la ambición cartesiana: la conciencia cosificada hace que los objetos se congelen en un en sí, de suerte que se encuentren disponibles en cuanto para otro (para la ciencia y la praxis). Sin duda, no cabe desatender groseramente al requisito de claridad si es que la filosofía no ha de sucumbir a la confusión y destruir su propia posibilidad: lo que habría de salvar de él es la necesidad de que la expresión acierte exactamente con la cosa expresada incluso cuando ésta se encuentre en conflicto con el aspecto usual de las cosas dadas claramente. Con lo que también en eso chocaría la filosofía con una paradoja: la de expresar claramente, no lo difícil, sino lo no claro y no limpiamente delimitado de la cosificación, de tal modo que resulten dibujados con distinción máxima los momentos que se le escapen al rayo visual que mira fijamente, o que sean, en general, inaccesibles. Pero esto no es ningún

—
bilingüe de la Universidad de Puerto Rico (Madrid, Rev. de Occ., 1954), pág. 331.

mero requisito formal, sino una parte de la sustancia tras de la que va la filosofía: es paradójico este requisito porque el lenguaje se malprende al proceso de la cosificación. En efecto: ya la sola forma de la cópula, el «es», sigue de cerca a esa intención de espetar cuya corrección le incumbría a la filosofía; y todo lenguaje filosófico, en cuanto que va contra el lenguaje, traza desde la línea de partida su propia imposibilidad. Mas habría que contestar a la aplazadora actitud según la cual el requisito de claridad no es válido al instante ni para lo aislado, sino que volvería a su terreno a través del todo (como el sistemático Hegel podía aún esperar, sin, por lo demás, cumplir enteramente su promesa). Verdaderamente, la filosofía rehúye aquel requisito, si bien con una negación determinada; y tiene que hacer ésta cosa suya incluso en la exposición: decir concretamente qué es lo que no puede decir, e intentar poner en claro hasta los confines immanentes de la claridad. Es mejor que hable de que decepciona la expectativa de que en cada instante diese pleno cumplimiento a todo concepto y toda proposición que emplee, a que, conmoviéndola por el éxito de las ciencias particulares, tome prestada de ellas una norma ante la cual ha de caer en bancarrota (pues la filosofía tiene que ocuparse de lo que no tiene un puesto en un orden preestablecido de pensamientos y objetos—como se imaginaba la ingenuidad del racionalismo—ni ha de copiarse de él como si fuese su sistema de coordenadas). En la norma de la claridad se parapeta el antiguo realismo de copia de la crítica del conocimiento, sin preocuparse por sus propios efectos: sólo él permite la creencia de que, sin dudas e incontrovertiblemente, cabría obtener una imagen de cualquier objeto. Sin embargo, la filosofía tiene que reflexionar sobre la objetividad, la determinación y el cumplimiento tanto como sobre el len-

guaje y sus relaciones con las cosas; y en tanto se esfuerce permanentemente por escapar a la cosificación de la conciencia y de las cuestiones, no podrá aserir dócilmente a las reglas de juego de la conciencia cosificada sin borrarse a sí misma (por poco que, por lo demás, para no degenerar en balbuceo, ose dejar simplemente de tomar en consideración tales reglas). La sentencia de Wittgenstein «Acercas de lo que no se puede hablar es preciso callarse»¹⁴, en la que repercute el extremo del positivismo con el porte de la autenticidad reverencial-autoritaria, y que ejerce, por ello, una especie de sugestión de masas intelectual, es totalmente antifilosófica: cabe definir la filosofía—si es que es posible hacerlo de algún modo—como el esfuerzo por decir algo de eso acerca de lo que no se puede hablar, por contribuir a expresar lo no idéntico, aun cuando la expresión, sin embargo, siempre identifique. Hegel intentó hacerlo; y como jamás puede decirse inmediatamente, puesto que todo lo inmediato es falaz (y, por lo tanto, en la expresión necesariamente no es claro), lo dice en forma mediata incansablemente—no en último término apela por ello a la totalidad, por problemática que sea—. La filosofía que, en nombre de una capciosa lógica formal matematizada a la que se acostumbra, reniega *a priori* de su propio concepto, se encuentra con que la razón misma suprime virtualmente lo que ella quería (a lo cual es constitutivamente inherente la imposibilidad por la cual Wittgenstein y sus seguidores han hecho un tabú de la razón referente a la filosofía).

¹⁴ Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, 7: en *Schriften*, Frankfurt, 1960, pág. 83 (ed. orig., Nueva York/Londres, Humanities Press/Routledge (muchas reimp. a partir de 1922), págs. 188-9; vers. cast. de E. Tierno Galván, Madrid, Rev. de Occ., 1957, pág. 191].

Raras veces se ha trazado teoría alguna de la claridad filosófica¹⁵: en vez de ello se emplea su concepto como si fuese obvio; y con Hegel no se atrevió a hacerse temática en ningún lugar: a lo sumo, *e contrario*, como donde defiende a Heráclito: «La oscuridad de esta filosofía reside principalmente en que en ella se expresa un pensamiento profundo, especulativo; y éste es siempre difícil y oscuro para el entendimiento (mientras que la matemática carece totalmente de dificultad): el concepto, la idea, le es contraria al entendi-

¹⁵ Ciertamente, quien primero lo hizo fue la especulación metafísica de Alfred North Whitehead en su libro *Adventures of Ideas* (Nueva York, 1932 [reedición en rústica, Cambridge, C. Univ. Press, 1964]). Sólo podría haber claridad y distinción cuando se suponga al «sujeto» rígidamente idéntico con el «cognoscente», y al «objeto» con lo «conocido»: «No topic has suffered more from this tendency of philosophers than their account of the object-subject structure of experience. In the first place, this structure has been identified with the bare relation of knower to known. This subject is the knower, the object is the known. Thus, with this interpretation, the object-subject relation is the known-knower relation. It then follows that the more clearly any instance of this relation stands out for discrimination, the more safely we can utilize it for the interpretation of the status of experience in the universe of things. Hence Descartes' appeal to clarity and distinctness» [«No ha habido tema que haya padecido tanto por efecto de esta tendencia de los filósofos como su versión de la estructura objeto-sujetiva de la experiencia. En primer lugar, se ha identificado tal estructura con las meras relaciones de cognoscente a conocido: este sujeto es el cognoscente, el objeto es lo conocido. Así, pues, con esta interpretación, las relaciones entre objeto y sujeto son las que hay entre conocido y cognoscente, de lo cual se sigue que cuanto más claramente se destaque ante la discriminación un elemento cualquiera de tales relaciones, con tanta mayor seguridad podremos utilizarlo para interpretar la condición de que goce la experiencia en el universo de las cosas; y de ahí la apelación cartesiana a la claridad y distinción» (pág. 225; reed. cit., pág. 177)].

miento»—frente a lo que sucede con la razón—, «éste no puede aprehenderla»¹⁶. Las *Ideas* de Husserl se ocupan de este *desideratum*, si bien no conforme a su letra textual, sino a su sentido: indudablemente, el concepto que allí aparece de exactitud ha de equipararse con el tradicional de claridad. Husserl lo reserva para las multiplicidades matemáticas definidas¹⁷, y pregunta si se debería o podría constituir su propio método fenomenológico al modo de una «geometría de la vivencias»¹⁸: «¿Hemos de buscar también aquí un sistema axiomático definido y construir sobre él teorías deductivas?»¹⁹, pero en la respuesta va más allá de semejante método: se da cuenta de que no es posible juzgar metodológicamente acerca de la posibilidad de extraer teorías deductivas de un sistema definido de axiomas, sino únicamente basándose en su contenido: lo cual entra en tangencia con la llamada exactitud en la formación de conceptos (que, según él, es una condición de toda teoría deductiva): ésta no sería, «en modo alguno, cosa de nuestro libre albedrío y del arte lógica, sino que, en lo que respecta a los presupuestos conceptos axiomáticos (que, pese a ello, habrán de ser comprobables en una intuición directa), presupone la exactitud de las esencias mismas aprehendidas. Mas depende totalmente de la índole propia del campo de esencias que sea hasta qué punto cabrá encontrar en él unas

¹⁶ Hegel, *WW* 17, pág. 348 [v. cast., pág. 261].

¹⁷ Cf. Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [Erstes Buch], Halle, 1922, [§ 72], pág. 136 [ed. crit. en la serie «Husserliana», t. III, La Haya, Nijhoff, 1950, págs. 167-8; vers. cast. de Gaos: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 2.ª ed., México, 1962, págs. 162-3].

¹⁸ *Id.*, pág. 133 [§ 72; ed. crit., pág. 165; v. cast., pág. 160].

¹⁹ *Id.*, pág. 137 [§ 73; ed. crit., pág. 168; v. cast., pág. 164].

esencias "exactas" y el que sean o no cimentables absolutamente todas las esencias aprehendibles en una intuición real (y, con ello, asimismo todos los componentes esenciales)²⁰. En el párrafo siguiente distingue las ciencias descriptivas de las exactas, y juzga así sobre aquellas: «La vaguedad de los conceptos, o sea, la circunstancia de que posean esferas de aplicación fluidas, no es una mancha que haya que plantarles encima: pues para la esfera cognoscitiva a la que sirven son aquéllos simplemente ineludibles, esto es, son los únicos que en ella están justificados. Cuando de lo que se trata es de dar una expresión conceptual adecuada a unos estados de cosas intuitivos, y hacerlo en sus caracteres esenciales intuitivamente dados, ello quiere decir precisamente que se los tome tal y como se den; mas no se dan de otro modo que como fluyentes; y las esencias típicas únicamente pueden aprehenderse en ellos mediante una intuición esencial que analice inmediatamente. La más perfecta geometría y su dominio práctico más perfecto no pueden servir al investigador natural descriptivo precisamente para dar expresión (en conceptos geométricos exactos) a lo que él expresa de forma tan llana, comprensible y enteramente adecuada con las palabras ganchnudo, corvo, lenticular, umbeliforme, etc.: conceptos sin tacha, que son esencialmente (no por casualidad) inexactos y, por ello, también no matemáticos»²¹. Los conceptos filosóficos se diferencian, pues, de los exactos por ser fluyentes, en virtud de la índole de aquello sobre lo que versan. Esto dicta, a la vez, los confines de la intelección lograda por Husserl: se contenta con la disyunción entre lo fijo y lo fluyente (disyunción de filosofía reflexiva), en tanto

²⁰ Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...*

²¹ *Id.*, pág. 138 [§ 74; ed. crit., pág. 170; v. cit., pág. 165].

que la dialéctica hegeliana define ambas como mediada en sí cada una de ellas por la otra; mas lo que se concede al lógico Husserl—que, por lo demás, une su voz al coro de quienes reprenden como a un niño, de escuela a Hegel por su crítica del principio de contradicción—es ciertamente válido para Hegel mismo, el cual, con mucha mayor energía que Husserl, quería formar los conceptos de tal modo que en ellos se manifestara la vida de la cosa misma, y no siguiendo el abstracto ideal cognoscitivo de claridad. «Inmerso enteramente en la cosa, parecía desplegarla sólo a partir de ella y por mor de ella, escasamente por su propia inspiración y por causa de los oyentes: no obstante lo cual, surgía sólo de él, y una preocupación casi paternal por la claridad mitigaba aquella rígida seriedad, que hubiera podido arredrar ante la recepción de tan arduos pensamientos»²².

Mientras que el requisito de claridad se complica lingüísticamente, pues el lenguaje no tolera, en realidad, que las palabras mismas la posean (y también en este aspecto converge su ideal con el matemático), la claridad lingüística, a la vez, hasta tal punto depende de la actitud del pensar con respecto a la objetividad que, en general, sólo se puede decir claramente y sin residuo lo que sea verdadero; pues no sólo pende toda la transparencia de la expresión de la relación existente entre ella y el estado de cosas que se representa, sino asimismo de que el juicio sea acertado (o si éste es infundado o constituye una conclusión errónea, se obstruye a sí mismo una formulación exacta; y en la medida en que no posea enteramente la cosa, será vago frente a ella): el lenguaje mismo, que no es índice alguno de

lo verdadero, sí lo es, en cambio, de lo falso. Pero si el veredicto de Hegel (de que filosóficamente no es verdadera ninguna proposición aislada) conserva su fuerza hasta sobre él mismo, toda frase de este tipo mostraría, además, su insuficiencia: hegelianamente podría decirse—aunque, desde luego, sin hacer caso de su propia praxis lingüística—que la falta de claridad que indiscusiblemente se le censura no es una mera debilidad, sino asimismo motor para rectificar la no verdad de lo particular, que se declara como no claridad de lo singular y aislado.

Lo primero de todo, un lenguaje filosófico daría satisfacción a la necesidad que insiste en la comprensibilidad, sin confundirla con la claridad. El lenguaje, en cuanto expresión de la cuestión, de la cosa que sea, no se agota en la comunicación, en el transmitir a otros; pero tampoco es simplemente—y eso lo sabía Hegel—independiente de la comunicación, ya que de otro modo escaparía a toda crítica enderezada a sus relaciones con la cosa, y se degradaría a pretensión arbitraria: el lenguaje como expresión de la cosa y como comunicación están entretreídos mutuamente. La facultad de nombrar la cosa misma se ha formado bajo la coacción de transmitir, y conserva esta coacción tanto como, a la inversa, no podría comunicar nada que ella misma, independientemente de otras consideraciones, no tuviese como intención propia; y semejante dialéctica acontece en su propio medio, no es ante todo ningún pecado original de un afán social, desdeñador del hombre, que vigilara para que no se pensase nada que no fuese comunicable. Así, pues, ni el proceder lingüístico más íntegro puede apartar el antagonismo del en sí y el para otro; pero mientras que en la poesía acaso se imponga descollando del texto, la filosofía está obligada a englobarlo; cosa que se ve dificultada por efecto de una

²² *Vorstudien für Leben und Kunst*, ed. del Dr. H. G. Hotho, Stuttgart y Tübingen, 1835, pág. 386.

hora histórica en la que la comunicación dictada por el mercado—es sintomática la sustitución de la teoría del lenguaje por la de la comunicación—pasa de tal modo sobre el lenguaje que éste, para resistir a la conformidad de lo que en el positivismo se llama «el lenguaje ordinario», tiene forzosamente que derogar la comunicación—será preferible que sea incomprensible a que desfigure la cosa mediante una comunicación que impide conulgar en ella—. Pero las fatigas lingüísticas del teórico tropiezan con una frontera que tienen que respetar si es que no han de convertirse en sabotaje de sí mismas tanto merced a la fidelidad como a la infidelidad: el momento de universalidad del lenguaje, sin el cual éste no sería posible, atenta ineluctablemente contra la plena determinación cósica de lo particular (a lo cual quiere determinar); y su correctivo son los esfuerzos, por disimulados que sean, en pro de la comprensibilidad, que constituye el polo opuesto a la pura objetividad lingüística. Únicamente en la tensión entre ambos florece la verdad de la expresión; tensión que, sin embargo, no es una sola cosa con la vaga y brutal orden de claridad (que por lo regular acaba en que debe decirse lo que de todos modos ya se diga, y dejar de decirse lo que sea de otra manera y sólo de otra forma haya de decirse); el precepto de claridad—de claridad sin interrupción, aquí y ahora, inmediatamente—pide en vano al lenguaje algo que éste, en general, no puede conceder en la inmediatez de sus palabras y frases, sino únicamente con su configuración, y de un modo bastante fragmentario. Mejor sería otro proceder: el de que, evitando cuidadosamente las definiciones verbales en cuanto meras estipulaciones, configurase los conceptos con la máxima fidelidad posible sobre lo que digan en la lengua: virtualmente, en cuanto nombres (la reciente fenomenología «material»

fue siempre una escuela preparatoria en tal dirección); y los esfuerzos del sensorio lingüístico por lograr pregnancia son a este respecto mucho mayores que los mecánicos por sujetarse a definiciones ya decretadas (por mucho que se imagine, quien se hace esclavo de las propias palabras se ve aliviado, en lugar de agravado, haciéndolas resbalar ante las cosas). Con todo, semejante proceder es insatisfactorio: pues las palabras de los idiomas empíricos no son nombres puros, sino siempre, asimismo, *théca**, productos de la conciencia subjetiva y, por su parte, en cuanto tales, semejantes a definiciones; y quien salta por encima de esto, al arrancas a la relatividad de la estipulación las dejará a merced de una segunda relatividad, de un residuo de arbitrariedad de lo que con ellas haya que pensarse (contra lo cual el lenguaje filosófico no posee otro remedio que el de emplear con discreción las palabras que habrían de zozobrar si se las usase literalmente como nombres, de tal suerte que gracias a su valor posicional se aminore aquella arbitrariedad). Así, pues, la configuración lingüística y una mirada maniacamente tensa sobre la palabra singular que ella requiera se completan: juntas disuelven el intermedio comprenderse mutuamente, esa viscosa capa entre la cosa y la comprensión. Y un proceder lingüístico correcto podría compararse al modo en que aprende un emigrante un idioma extraño: es posible que, impacientemente, sometido a presión, opere menos con el diccionario que lea cuanto le caiga en las manos; numerosas palabras se aclararán así en el contexto, pero estarán rodeadas largo tiempo por un halo de indeterminación, e incluso padecerán confusiones cómicas, hasta que, merced a la riqueza de combinaciones en que hayan aparecido, se

* Instituciones, u ordenaciones. (N. del T.)

descifren totalmente (e incluso mejor de lo que permitiría el diccionario, en el que ya la elección de sinnimos adolece de todas las limitaciones y la indiferenciación lingüística del lexicógrafo).

Es verosímil que la razón de que los textos de Hegel sean tan recalcitantes sea, y no en último término, la de que él, llevado de una confianza excesiva en el espíritu objetivo, creyó que se podía pasar sin semejante impacto de lo extraño, que podía decir lo indecible de la forma que hablaba. Sin embargo, los elementos que concurren en él, sus conceptos, juicios y raciocinios, no se vuelven incomprensibles: únicamente que apuntan por encima y más allá de sí mismos, —ya de acuerdo con su propia idea—tan escasamente cumplibles en cuanto aislados como, por lo demás, las piezas integrantes del lenguaje extrafilosófico, que únicamente saben de sí mismas. Bajo este aspecto, la tarea de comprender la filosofía, y, en especial, la hegeliana, sería la de comprender algo que tendría que ser objeto de un protesto por parte de la solita norma de claridad: meditar en lo mentado incluso cuando no quepa representarse *clare et distincte* lo que implique. Visto, pues, desde la ciencia, en la misma racionalidad filosófica se encuentra insito, como momento suyo, algo que es irracional, y a la filosofía le compete absorber tal momento sin por ello pactar con el irracionalismo; en cuanto al método dialéctico, es, en suma, el intento de despachar tal propuesta al quedar libre del anatema del perentorio instante y desplegarse en una impulsora estructura intelectual. La experiencia filosófica no puede prescindir, en el horizonte de la vaguedad más indeble, de la evidencia ejemplar, del «esto es así»; tampoco ha de quedarse parada en tal punto, pero a quien, en definitiva, no se le encienda súbitamente semejante evidencia en la lectura de algunos grávidos

pasajes de la *Logica* de Hegel, quien no advierta con lo que ha acertado (aunque sea de manera no perfectamente articulada), comprenderá tan poco como el que se extasie ante lo meramente aproximado del sentimiento filosófico. Los fanáticos de la claridad querrian extinguir aquel súbito relampagueo: la filosofía habría de pagar de modo contante, sin demora, y la participación en ella se tasaría en un balance que siga el modelo de un gasto de trabajo, que ha de tener su remuneración equivalente; pero ella es la protesta contra el principio de equivalencia, y de ahí que no sea burguesa incluso en cuanto burguesa. El que la exija equivalentes («¿por qué tendría yo que interesarme por eso?») se enganará en cuanto a su elemento vital, el ritmo de la continuidad y la intermitencia de la experiencia espiritual.

La precisión de la filosofía en cuanto configuración de momentos es cualitativamente distinta de la univocidad de uno cualquiera de ellos incluso en la configuración, ya que ésta, a su vez, es más que la quintaesencia de sus momentos y otra cosa que ella; pues constelación no es sistema: no se allana, no asimila todo a ella, sino que uno proyecta luz sobre el otro, y las figuras que los momentos singulares forman juntos son unos signos precisos y determinados y un escrito legible. Todo esto se encuentra en Hegel, cuya manera de exponer se comporta soberana-indiferentemente para con el lenguaje, sin llegar a articularse y, en cualquier caso, sin haber penetrado apenas en el quimismo de su propia forma lingüística, a la que, con su confianza en la realidad, demasiado simple, le falta la agudeza de la autoconciencia crítica que la dialéctica introdujo en el lenguaje juntamente con la reflexión de su necesaria inadecuación. Esto es fatal, ya que sus formulaciones, que ni quieren ni pueden ser concluyentes, sueñan fre-

cuentemente, sin embargo, como si así fuesen: el lenguaje de Hegel posee un ademán doctrinal, motivado por la preponderancia de la presentación oral sobre el texto escrito; y la vaguedad, indeleble en la dialéctica, se convierte con él en un defecto, puesto que no mezcló con ella ningún contraveneno, mientras que, de hecho, al accentuar y—finalmente—alabar todo tipo de objetivaciones, su filosofía, de ordinario, no es parca en ellas. Lo que más le hubiese gustado hubiera sido escribir al modo filósofo tradicional sin recoger en el lenguaje la diferencia con respecto a la teoría tradicional (déficit con el que ha de contar un intérprete leal); y habría que hacer con él lo que Hegel descuidaba: dar lugar al máximo posible de pregnancia, con objeto de sacar a luz la estrictez del movimiento dialéctico que no se contenta con la pregnancia. Ciertamente, a nadie menos que a Hegel le conviene la, por lo demás, problemática norma de la filología de hacer que se destaque el sentido a que subjetivamente se refriese el autor; pues su método, que es insoluble de la cuestión entre manos, quiere dejar a ésta que se mueva, no desarrollar consideraciones propias; y de ahí que sus textos no hayan adquirido forma totalmente (cosa que sería necesariamente decir que estuviesen individualizados), ya que su medio espiritual no es del género que se hubiera podido esperar como algo obvio al cabo de los ciento cincuenta años transcurridos: dan al otro el pie para que lo siga, le dan la entrada, casi como en música. Semejante apríorica comunicación se convierte luego, en la gran *Lógica*, en fermento de un texto no comunicativo, y lo vuelve hermético.

La objeción más difundida contra la supuesta falta de claridad de Hegel es la de los equívocos (incluso la

Historia [de la filosofía] de Überweg la repite.² Ciertamente, está caujado de ocasiones para tal objeción: así, al principio de la lógica subjetiva leemos: «Es no menos imposible declarar inmediatamente cuál sea la naturaleza del concepto que sentar inmediatamente el concepto de cualquier otro objeto... Mas, aun cuando no solamente haya que considerar el concepto como un supuesto subjetivo previo, sino como fundamento absoluto, ello no puede serlo, sin embargo, más que con tal de que se haya vuelto fundamento. Lo inmediato abstracto es, ciertamente, algo primero; pero este abstracto es más bien, sin embargo, algo mediado, a cuyo respecto hay que buscar ante todo un fundamento, si es que hemos de aprehenderlo en su verdad. De ahí que este último tenga que ser, indudablemente, algo inmediato, pero de tal suerte que se haya vuelto inmediatamente al dejar en suspenso la mediación»³; incuestionablemente, las dos veces se emplea de un modo diferente el concepto de concepto: una, enfáticamente, como «fundamento absoluto», o sea, objetivamente, en el sentido de la cosa misma, que esencialmente sería espíritu; pero los conceptos no sólo tendrían que ser eso, sino, al mismo tiempo, el «supuesto subjetivo previo», lo construido, bajo lo cual subsumiría el pensar lo otro que sí. La terminología es desconcertante, ya que incluso en el segundo caso no se emplea—como era de esperar—el plural, sino el singular (sin duda, porque forma tan por principio parte del concepto hegeliano del concepto el que sea resultado de una síntesis subjetiva que el que exprese el en sí de la cosa). A diferencia de lo que sucede con otros muchos equi-

² Cf. Friedrich Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, IV, refundición de T. K. Oesterreich, Berlin, 1923, pág. 87.

³ Hegel, WW 5, pág. 5. led. cri., pág. 213; v. cast., pág. 249f.

vocos hegelianos, la comprensión se facilita merced a que en el capítulo «Del concepto en general» se hacen temáticas las diferencias entre ambos conceptos del concepto; pero Hegel ofrece la justificación de este equívoco un par de páginas más adelante, donde desarrolla la unidad de ambos conceptos del concepto: «Me limito aquí a una observación que puede servir para comprender los conceptos que he desarrollado y para facilitar el orientarse dentro de ellos. El concepto, con tal de que haya crecido hasta una existencia que sea, a su vez, libre, no es otra cosa que el yo o la autocoscienza pura. Ciertamente, tengo conceptos, y esto quiere decir conceptos determinados; pero el yo es el concepto puro mismo, que en cuanto concepto ha llegado a ser existente...»²⁵ Así, pues, el concepto objetivo—según Hegel, el de la cosa misma—que haya crecido hasta la existencia, se convierte en ente en sí y, de acuerdo con la tesis general del sistema hegeliano, es simultáneamente, a su vez, subjetividad; en lo cual coincide finalmente el lado nominalista del concepto, en cuanto formado subjetivamente, con el realista, el del concepto como ser en sí (que deberá mostrarse como sujeto, como yo, en el curso de las mediaciones de la lógica misma). Esta estructura es prototípica del carácter subalterno de la objeción contra los equívocos: allí donde Hegel es formalmente culpable de ellos, se trata, en la mayoría de los casos, de alusiones con un contenido, para explicar que dos momentos distinguidos entre sí sean tan diferentes como relativos a una sola cosa. Pero la objeción trascendente a Hegel apenas roza esto: asienta el principio de identidad de que los términos han de mantenerse fijos en el significado que se les haya conferido definitivamente. Se trata

²⁵ Hegel, WW 5, págs. 13-4 [ed. crít., pág. 220; v. cast., pág. 257].

de un nominalismo inquebrantable: los conceptos no deben ser sino índices de los rasgos unitarios de una pluralidad; y cuanto más subjetivamente se los acune tanto menos deberá uno agitarse por ellos como si, por el contrario, se tuviera una revelación de algo—que, por lo demás, les sería exterior, meramente construido—. El sentido común racionaliza esto diciendo que el desecato de la definición destruye el orden del pensar; y el protesto contra tal desecato surte efectos tan indetectiblemente porque se basa en una concepción que no quiere saber del objeto nada merced a lo cual cupiera desmentir lo que le haya endosado el espíritu subjetivo; concepción que se obstina vigorosamente contra la experiencia (que quiere dejar que hable la cosa misma), tal vez sospechando que ante aquella su propio concepto de verdad, aparentemente incorruptible, se vería obligado a confesar su falacia. El nominalismo pertenece a la roca urbana primigenia, y en las fases y naciones más distintas se asocia a la consolidación de la situación ciudadana, cuya ambivalencia la lleva él hincada; pues contribuye a liberar la conciencia de la autoridad del concepto (que se había establecido como universalidad previa) al desencantarlo a mera abreviatura de las particularidades descubiertas por él. Pero semejante Ilustración es siempre, al mismo tiempo, lo opuesto a ella, o sea, una hipótesis de lo particular, hasta el punto de que la clase burguesa estimula al nominalismo a revelar como de una mera ilusión de cuanto pudiera estorbar al individuo aislado en su *pursuit of happiness**, en la batida irreflexiva en pos del propio provecho de cada cual; y no debería de haber nada general, nada que arranque a lo particular las anteojeras, la creencia de que su azarosidad es su

* Persecución de la felicidad. (N. del T.)

ley. «¿Y el concepto, qué es?»: el ademán expresa siempre, a la vez, que el individuo singular tiene que ganar dinero, y que eso es más importante que todo lo demás. En caso de que el concepto fuese tan autónomo que no se agotase en los pormenores de que se compone, el burgués principio de individuación se vería sacudido hasta lo más profundo; pero se lo defiende tanto más maliciosamente cuanto que él mismo es una apariencia (puesto que a través de los intereses individuales se realiza esa generalidad malvada que tendencialmente sepulta una vez más bajo sí tales intereses), apariencia a la que se aferran convulsivamente, ya que de otro modo ni podrían continuar, incontrvertidos, los cegados, ni creer en la metafísica de su «lo que en este caso es mío», de la sanidad de la posesión, simplemente. Bajo este aspecto, la individualidad es el sujeto convertido en posesión para sí mismo: el nominalismo anti-ideológico es asimismo, desde el comienzo, ideológico; y la lógica de Hegel quería usar de esta dialéctica valiéndose de sus medios (que no son transparentes sobre la sociedad), con el residuo ideológico de que así se le transfiguraría al liberal en algo positivo la generalidad que impera en el individuo singular y por encima de él. Sólo un giro ideológico semejante permitió a Hegel neutralizar en dialéctica lógica la dialéctica social de lo general y lo particular: el concepto, que en él habría de ser, con todo, la realidad misma, sigue siendo concepto merced a proclamárselo realidad; pero, como sucede en Platón, para Hegel la realidad del concepto es la exigencia de la cosa misma, no la organización definitoria del sujeto, y por ello suspende la identidad del concepto como criterio de la verdad; pero ello degrada a mera equivoicidad la variación de los significados de los conceptos por mor de su propia sustancia.

Sin embargo, Hegel no declaró simplemente nulo el principio de identidad, sino que lo restringió: a su modo, lo tuvo simultáneamente en mucho y en nada. Pues, en definitiva, gracias a tal principio, esto es, al comparar la vida de la cosa expresada en el concepto con el significado anteriormente fijado y al devolver protestado el antiguo, por no válido, se constituye el otro significado. Ahora bien: Hegel puede manejar los términos de la misma manera que el lenguaje no filosófico, sin vacilar, lo hace con muchas de sus palabras y clases de palabras, o sea, ocasionalmente (si bien en ellas permanecen constantes muchos estratos significativos, otros los reciben del contexto); y el lenguaje filosófico se forma sobre el ingenuo en cuanto que, escéptico frente al científico, fluidifica, merced a su trabazón, la rigidez de los sistemas de definiciones de éste. En Hegel, equivoicidad ocasionales de esta índole sobrevienen a expresiones tales como la tan profusamente empleada de «inmediatamente»: cuando quiere decir que la mediación se encuentra en la cosa misma, no entre varias cosas, aplica frecuentemente «inmediato» a lo mediado, de modo que el que una categoría sea inmediatamente su opuesta quiere decir algo equivalente a que en sí misma sea también su opuesta (en lugar de serlo por referencia a algo exterior a ella). Así: «Por lo tanto, la relación excluyente es un poner lo positivo como excluyente de lo otro, de modo que este poner es inmediatamente el poner lo otro que ello, lo que lo excluya. Tal es la absoluta contradicción de lo positivo, que, sin embargo, es inmediatamente la absoluta contradicción de lo negativo; y el poner ambos es una reflexión...»²⁶, según esto, la mediación misma es inmediata, dado que lo puesto y mediado no es

²⁶ WW 4, pág. 536 [ed. crit., pág. 220; v. cast., pág. 257].

nada distinto de lo primario, ya que esto mismo sería algo puesto; y de modo semejante, pero aún más crasamente, se dice en una nota: «Es importantísimo advertir la inmediata identidad de la forma tal y como aquí la hemos puesto, incluso sin el movimiento de la cosa misma, tan lleno de contenido; identidad que aparece en la cosa según ésta se halla en su comienzo: así, el puro ser es inmediatamente la nada...»²⁷. («Inmediatamente» suena aquí a mera paradoja; pero lo que se mienta es que la nada no es ninguna categoría que se le añadiera al puro ser desde el exterior, sino que éste, en cuanto lo absolutamente indeterminado, no es nada en sí mismo.) Un análisis terminológico de contenido del lenguaje hegeliano podría registrar en su integridad tales equívocos y, según es de presumir, distingos; mas también tendría que ocuparse de palabras artificiales [en alemán], como reflexión (que, siguiendo una distinción corriente en el idealismo postkantiano, abarca el uso finito y limitado del entendimiento y, algo más generosamente, el conjunto de la actitud científico-positivista), y luego—en las líneas maestras de la *Ciencia de la lógica*—, asimismo, de las «determinaciones de la reflexión», o sea, de la reflexión crítica de la doctrina de las categorías objetivamente primera, cuasi aristotélica (a la que, a su vez, convencerá más tarde de apariencialidad y conducirá al concepto entáptico del concepto). O bien las equivocidades pueden ser tales con toda seriedad, pueden ser artificios filosóficos merced a los cuales quiera realizarse lingüísticamente la dialéctica del pensamiento: en ocasiones, con una tendencia algo violenta (y que anticipa a Heidegger) a independizar el estado de cosas lingüístico frente al mentado; aunque, desde luego, con menos insistencia

²⁷ WW 4, págs. 686-7 [ed. crit., t. II, pág. 153; v. cast., pág. 183].

que Heidegger y, por ello, no tan culpablemente como él. Ya en la *Fenomenología* hace Hegel juegos malabares, por ejemplo, con «recordar»: «... Puesto que su perfección»—la del espíritu—«consiste en saber perfectamente lo que es, su substancia, este saber es su entrar en sí, en el que abandona su ser existente y entrega su figura al recordar. Con el entrar en sí se hunde en la noche de su autoconciencia, pero en ella se conserva su desaparecido ser existente, y éste—el anterior, pero renacido a partir del saber—es el nuevo ser en la existencia, un nuevo mundo y figura espiritual; y en él, tan sin que nada le empeza, ha de empezar desde el principio, en su inmediatez, y ha de crecer de nuevo desde él como si todo lo precedente se hubiera perdido para él y no le hubiese enseñado nada la experiencia de los espíritus anteriores. Pero lo recordado se conserva, y es el hondón cordial y, de hecho, la forma superior de la substancia; por lo tanto, cuando este espíritu empieza de nuevo desde el principio su formación, que parece provenir únicamente de sí, donde comienza es, a la vez, a un nivel superior»²⁸. La equivocidad funcional más trillada es la de «dejar en suspenso»; pero se puede observar esa técnica en casos más sutiles, en juegos de palabras ocultos (y perpetra algunos, en especial, con el concepto de la nada). Tales figuras del lenguaje no pretenden que se las tome literalmente, sino en forma irónica, como travesuras: Hegel conduce sin pestañear al lenguaje a través del lenguaje de la vana presunción de un sentido pagado de sí mismo; y en tales pasajes la función del lenguaje no es apologetica, sino crítica, ya que desautoriza al juicio finito, que en su particularidad, objetivamente y sin poder nada en contra de ello, se comporta como si go-

²⁸ WW 2, pág. 619 [ed. crit., págs. 563-4; v. cast., pág. 473].

zase de verdad absoluta. La equívocidad quiere demostrar con medios lógicos la inadecuación de la lógica estática para la cosa mediada en sí, que deviene como ente; y la conversión de la lógica contra sí misma es la sal dialéctica de tales equívocos. En cuanto a la concepción corriente del equívoco, no ha de aceptársela como tal, sin el menor reparo. En efecto: el análisis semántico que los equívocos disecan es una condición necesaria—si bien en modo alguno suficiente—para rendir cuentas lingüísticas de la filosofía; en realidad, quien no haya separado ya, por ejemplo, los significados inmanente y—correlativamente—trascendente del término del caso, el significado lógico (el que un examen se quede o no dentro de los presupuestos del teorema que le corresponda), el gnoseológico (si es que el pensamiento proviene de la immanencia de la conciencia, de la llamada compleción de lo dado en el interior del sujeto) y el metafísico (acerca de si el conocimiento se deviene en los confines de la experiencia posible) no puede entenderla. Mas la elección de una misma palabra para distintos *řevř* no es fortuita ni siquiera en la terminología corriente: así, el significado gnoseológico y el metafísico penden unidos del trascendente, pues lo que gnoseológicamente sería absolutamente trascendente (la cosa en sí kantiana), esto es, lo no identificable en la llamada corriente de la conciencia, sería asimismo metafísicamente trascendente—si bien Hegel peralta esta relación a la tesis de que la lógica y la metafísica son uno y lo mismo—. Ya en la lógica pre dialéctica los equívocos no encubren diferencias absolutas, sino que atestiguan la unidad de lo diferente; y su esclarecimiento requiere tanto que se caiga en la cuenta de tal unidad como que se marque lo diferencial. La filosofía dialéctica, pues, proporcionó autoconciencia a un estado de cosas que se impone en la ter-

minología tradicional y su historia, contra su propia voluntad; y de él se alimentan los equívocos de Hegel, aunque en él se atrofie de cuando en cuando el momento de la distinción en beneficio de una igualdad indiscriminada.

Pese a tales negligencias, en los escritos hegelianos hay esparcidas declaraciones superlativadoras acerca del lenguaje: «para el espíritu» sería la «expresión más perfecta»²⁹, y aun «el poder supremo entre los seres humanos»³⁰; tampoco la *Lógica* se aparta al respecto: al ocuparse del «elemento de la comunicación», dice que «en lo general, el agua desempeña la función de tal medio; en lo espiritual—en cuanto que tenga asiento en ello algo análogo a tal relación—hay que considerar de este modo el signo en general y, más específicamente, el lenguaje»³¹; y de la misma tendencia es ya la doctrina de la *Fenomenología* según la cual el lenguaje pertenece al nivel de la cultura, en el que «la singularidad que es para sí de la autoconciencia entra como tal en la existencia, de suerte que es para otro»³². De acuerdo con esto, parece ser que Hegel—cosa bastante sorprendente—no admitió al lenguaje (al que había asignado su sitio en el libro tercero de la *Lógica*) en la esfera del espíritu objetivo, sino que esencialmente lo consideró como «medio» o «para otro», como portador de contenidos subjetivos de conciencia, en lugar de como expresión de la idea. (No faltan por ninguna parte rasgos nominalistas a su sistema, que se aguza contra la usual dicotomía, se ve obligado a absorber hasta lo que le es contrario y cuyo tenor está en pugna

²⁹ WW 10, § 411, Nota, pág. 246 [ed. crit. de la *Enzyklopädie*, pág. 343; v. cast. de la *Enciclopedia*, t. III, pág. 79].

³⁰ WW 3, pág. 211.

³¹ WW 5, págs. 202-3 [ed. crit., pág. 379; v. cast., pág. 439].

³² WW 2, pág. 390 [ed. crit., pág. 362; v. cast., pág. 300].

con la infructuosa tentativa de retrotraer simplemente la crítica a la autonomía del concepto.) Hegel, en la medida en que prestaba atención al lenguaje (y es harto chocante que aquel contemporáneo de Humboldt se preocupase por él tan poco), prefería más bien considerarlo como medio de comunicación—dicho con los conceptos actuales—que como aquella aparición de la verdad que el lenguaje, lo mismo que el arte, debería haber sido para él; con lo cual armoniza su aversión a las formulaciones artificiosas e insistentes, y emite un juicio poco amistoso sobre el «*espiritualísimo lenguaje*»³³ del espíritu enajenado de sí, de la mera cultura. Así han reaccionado siempre los alemanes frente a Voltaire y Diderot. En Hegel se encuentra ya al acecho el rencor académico frente a una autorreflexión lingüística que se aleja demasiado de la mediocre comprensión mutua; y su indiferencia estilística nos hace presente lo fatalmente que está dispuesto, gracias a la reflexión de la reflexión, a hacer causa común con la conciencia precrítica y, gracias a su falta de ingenuidad, a corroborar a los ingenuos en su complacencia; mas es difícil que deseara una oposición entre el pensamiento y la comprensión mutua, en la que se condensase su propia experiencia lingüística o su falta de ella. Su praxis lingüística obedece a una noción levemente arcaica de primacía de la palabra hablada sobre la escrita, como la que fácilmente abriga quien se apega obstinadamente a su dialecto (la tan frecuentemente reiterada observación—que, en último término, procede de Horkheimer—de que únicamente entenderá rectamente a Hegel quien sepa el suabo no es ningún mero *aperçu* sobre peculiaridades lingüísticas, sino que describe el ademán verbal hegeliano mismo); y él no se

³³ WW 2, pág. 405 led. cri., pág. 375; v. cast., pág. 311].

dio por satisfecho menospreciando la expresión lingüística, no escribió profesoralmente sin preocuparse por la expresión (cosa que sólo adquirió carta de naturaleza en la época de la decadencia de las universidades), sino que, siquiera fuese inconscientemente, elevó a principio estilístico su escéptica relación con el lenguaje, inclinada a desligarse de compromisos. A ello le obligó cierta aporía: él desconfiaba de la expresión despoética, en cierto modo brutal, y, sin embargo, la especulativa esencia de su propia filosofía, sobremanera distanciada del sentido común del lenguaje cotidiano, lo arrastró a una forma lingüística específica; y su solución fue, a su poco vistosa manera, completamente radical: en vez de entregarse él mismo—ya que desdeñaba la palabra construida en todos sus detalles—al lenguaje de la cultura, a la jerga filosófica de todo el mundo, en cuanto algo ya dado de antemano y parloteante, desañó paradójicamente el principio de la firmeza, sin el cual, en general, no existe nada lingüístico. De igual modo que hoy se habla de antimateria, los textos hegelianos son antitextos: mientras que el extremo de abstracción que los mejores de ellos consiguen y reclaman involucra una tensión máxima del pensar que se libera de la inmediatez del sujeto que tenga la experiencia, sus libros, verdaderamente, no son tales, sino conferencias recogidas en apuntes, una mera resonancia múltiple, que incluso impresa quiere seguir sin comprometerse; y excentricidades como la de que editase sólo la parte más pequeña de su obra, que la configuración principal—e incluso más circunstanciada—del conjunto del sistema sólo se encuentre en cuadermos de clase de oyentes o bajo la forma de un borrador manuscrito, tales rasgos son inherentes a su filosofía. Durante toda su vida fue Hegel aristotélico en querer reducir todos los fenómenos a su forma; y así procedió

hasta con lo azaroso de las lecciones universitarias: sus textos son la idea platónica correspondiente a ellas. En cuanto a que un pensar de pretensión tan desmesurada haya desdeñado transmitirse él mismo en forma precisa y definitiva, únicamente puede explicarse teniendo en cuenta su ideal de exposición (la negación de ésta); al mismo tiempo, en lo encrespado de un discurso más hablado que escrito, incluso en las partes más expuestas, hay que buscar un correctivo contra aquella *hybris* de lo conclusivo y terminante en la obra de Hegel de la que ya en vida suya hubo quejas (porte que en modo alguno es propio únicamente de las partes del sistema que sólo existen en forma de notas mnemotécnicas y que él no publicó, o solamente en resumen, sino que, más bien, se reforzó manifiestamente con el correr de los años). En caso de necesidad puede aún considerarse la *Fenomenología* como un libro; pero la gran *Lógica* no lo consiente ya, y su lectura nos recuerda la descripción que hace H. G. Hotho del docente Hegel en sus tiempos berlineses: «Se sentaba abatida y melancólicamente, recogido dentro de sí con la cabeza inclinada, y pasaba las hojas, rebuscando en los grandes cuadernos en folio adelante y atrás, arriba y abajo, sin cesar de hablar; la constante carraspera y las toses perturbaban la más mínima fluidez del discurso, todas las frases se quedaban allí paradas, aisladas, y las sacaba afuera penosamente, fragmentadas y en pleno desorden; cada palabra y cada sílaba se desprendían de mala gana, para luego recibir un énfasis asombrosamente exagerado en el metálico sonido del abierto dialecto suabo, como si cada una fuese lo más importante... Una oratoria que fluya suavemente presupone que se haya acabado interior y exteriormente con su objeto, y la destreza formal permite deslizarse verbalmente del modo más placentero entre "semis" y tri-

validades. Pero él tenía que conjurar los pensamientos más poderosos desde los últimos fundamentos de las cosas, y si habían de ejercer una influencia viva, tenían que engendrarse en él mismo otra vez, en un presente siempre vivo, por más que durante años los hubiera pensado y reelaborado y volviere a hacerlo siempre de nuevo»³⁴—el conferenciante se rebelaba contra el endurecido en sí del lenguaje, y por ello se rompía la cabeza contra el suyo propio—. Un monumento conmemorativo de esta intención es el comienzo del primer capítulo del primer libro de la *Lógica*, ese «El ser, el puro ser, sin ninguna determinación ulterior»³⁵, anacolutu que con astucia igual a la hegeliana trata de zafarse de la necesidad de que la «inmediatez indeterminada» reciba ya a su vez una determinación—siguiera revestida con la forma de una frase predicativa tal como «el ser es el concepto más general, sin ninguna determinación ulterior»—, con la cual el enunciado se contradiría a sí mismo; pero si a semejante juego de manos opusiéramos que el puro nombre no puede entenderse, en sentido estricto (por no hablar, en absoluto, de su contradicción, puesto que sólo pueden contradecirse enunciados, y no meros conceptos), él podría asentir pícaramente a ello: la objeción ha dado motivo ya para la primera antítesis de la primera tesis, y declara ella misma, pues, que el ser no es nada. Con semejantes sofismas, sin embargo, no sólo hace el tonto una filosofía de la identidad que ya en las primeras palabras quiere a toda costa—aun la más suave de puro raida—guedarse con la última, pues al final habría de tener razón, sino que la protesta de la dialéctica con-

³⁴ *Vorstudien für Leben und Kunst*, ed. cit., págs. 384-5.

³⁵ Hegel, *WW 4*, pág. 87 [ed. crit., t. I, pág. 66; v. cast., t. I, pág. 107].

tra el lenguaje no puede hacerse pública de ningún otro modo que en él mismo; de ahí que siga estando condenado a una impotente paradoxia, y que haga de su necesidad virtud.

La descripción de Hobbo extrae calas que llegan hasta el centro de la forma literaria hegeliana. Esta se opone ásparamente a la máxima de Nietzsche por la cual sólo podría escribirse sobre aquello con lo que se haya acabado, lo que haya uno dejado tras de sí: dado que la sustancia de su filosofía es el proceso, querría expresarse como proceso en *status nascendi* permanente, como negación del exponer como si fuese algo coagulado, lo cual sólo correspondería a lo expuesto en caso de que esto mismo estuviere coagulado. Las publicaciones de Hegel son—con una comparación anacrónica—más bien films del pensamiento que textos; pero del mismo modo que el ojo no adiestrado no puede nunca retener detalles de una película como de una imagen fija, así sucede con sus escritos; ahí hay que buscar lo específicamente prohibitivo que tienen, y precisamente en este punto se queda Hegel retrasado con respecto a su contenido dialéctico, que precisaría, en virtud de la más sencilla consecuencia, una exposición antitética con respecto a él (lingüísticamente, los momentos singulares tendrían que destacarse tan tajantemente, tendrían que expresarse con tal responsabilidad, que el proceso mental subjetivo y su antojo los abarcaran). Si, por el contrario, la exposición se asimila sin resistencia alguna a la estructura del movimiento, el precio que la crítica del concepto especulativo tiene que pagar a la lógica tradicional de éste se medirá con un rasero demasiado bajo; y Hegel no ha sido justo al respecto. Posiblemente haya de inculparse, en conjunto, a falta de sensibilidad para la región del lenguaje (y varias cosas de su estética, materialmente muy cru-

das, suscitan esta sospecha); pero acaso era tan profundo el impulso hostil al lenguaje de un pensar que percibía el límite de cualquier cosa singular determinada como si fuese del lenguaje que el estilista Hegel sacrificó la preeminencia de la objetivación (preeminencia que, en cuanto al contenido, sostuvo ésta en el conjunto de su *oeuvre*). Así, pues, quien había reflexionado sobre toda reflexión no reflexionó sobre el lenguaje, sino que en él se movió con una desdicha que es incompatible con lo que dijo, ya que sus escritos son el intento de asemejarse inmediatamente en la exposición a su sustancia: su carácter significativo retrocede tras de un carácter mimético tras de una especie de escritura gesticulatoria o de gráficos o curvas curiosamente dispareja con las imponentes pretensiones de la razón que Hegel heredó de Kant y de la Ilustración. Análogamente, los dialectos—hasta el suabo, con su intraducible «ha no»*—son repositorios de gestos, a los que se desacomodumbra los idiomas principales; y el romanticismo, al que el Hegel maduro trató desdénosamente, pero que era el fermento de su propia especulación, podía vengarse de él al apoderarse de su lenguaje como suyo propio en lo que se refiere a su tono popular. El estilo de Hegel, que afluye en una abstracción corriente, adquiere, de modo semejante a lo que sucede con los abstractos de Hölderlin, una calidad musical que le falta al—más sobrio—del romántico Schelling; hay ocasiones en que se revela así, por ejemplo, en el uso de partículas antitéticas, como «pero», para fines de mero enlace: «Puesto que en lo absoluto la forma es sólo la sencilla identidad consigo, lo absoluto no está determinado, ya que la determinación es una dife-

* Exclamación que generalmente se emite en circunstancias en las que en nuestro idioma podría decirse: «Y qué» (N. del T.)

rencia de forma, que por lo pronto vale como tal. Pero dado que al mismo tiempo contiene, en general, toda diferencia y determinación de forma, o bien, ya que a su vez es la forma y reflexión absoluta, también ha de aparecer en ello la diferencia del contenido. Pero lo absoluto mismo es la identidad absoluta, y ésta es su determinación, al quedar en suspenso en ello toda multiplicidad de los entes en sí y del mundo fenoménico, o de la totalidad interior y exterior». ³⁶ Ciertamente, el estilo de Hegel va en contra del entendimiento filosófico acostumbrado; no obstante lo cual, gracias a sus flaquezas, prepara otro: hay que leer a Hegel mientras, acompañándolo, describe las curvas del movimiento espiritual y—por así decirlo—acompaña con el oído expectativo a los pensamientos, como si fuesen notas; y si es que, en resumen, la filosofía se alia con el arte (en la medida en que quisiera salvar dentro del medio del concepto la mimesis ³⁷ suprimida por éste), Hegel se comporta al respecto como Alejandro con el nudo gordiano: depotencia los conceptos singulares, los manipula como si fuesen imágenes no imaginativas de lo que entiendan; cosa que se decanta en la frase goethiana sobre el absurdo de la filosofía del espíritu absoluto (aquello con lo que quiere sobrepasar al concepto la empuja siempre de nuevo, en los detalles, bajo él). Mas sólo hace honor a Hegel el lector que, en lugar de meramente anotar en contra suya tan incuestionables debilidades, se percata del impulso que hay en ellas y comprende por qué esto o aquello tiene que ser incomprendible, con lo que hasta eso comprende.

Hegel espera del lector dos cosas (y ello que no le

³⁶ WW 4, pág. 665 [ed. crít., t. II, págs. 158-9; v. cast., t. II, págs. 190-1].

³⁷ Cf. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, ed. cit., págs. 38 ss.

sienta mal a la misma esencia dialéctica): debe desizarse, dejarse llevar por la corriente, sin forzar a permanencia a lo momentáneo (en otro caso lo alteraría, pese a su mayor fidelidad y merced a ella); y por otra parte, sin embargo, ha de formarse un proceso de lupa temporal intelectual, ha de dilatarse de tal modo el tiempo de los pasajes nebulosos que éstos no se vaporicen, sino que se dejen captar por la vista en cuanto agitados. (Difícilmente podrán participar jamás ambos procesos del mismo acto de lectura, que tendrá, precisamente, que dividirse en sus elementos opuestos, como la misma sustancia [de lo leído].) En cierto sentido, la formulación de Marx de que la filosofía pasa a ser historia ³⁸ caracteriza ya a Hegel: dado que con él la filosofía se convierte en contemplar y describir el movimiento del concepto, la *Fenomenología del espíritu* esboza ya virtualmente su historiografía; Hegel intenta algo así como modelar a toda prisa la exposición de

³⁸ «... La filosofía autónoma pierde, con la exposición de la realidad, su mínimo existencial; y en su lugar entra, a lo sumo, un conjunto de resultados universalísimos, que cabe abstraer de la observación del desarrollo histórico de los seres humanos. Pero estas abstracciones, por sí mismas, divorciadas de la historia real, carecen enteramente de valor: sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico y señalar el orden de sucesión de sus diversos estratos...» (Marx-Engels: *Die deutsche Ideologie*, Berlín, 1953, págs. 23-4 [vers. cast.: *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1959, págs. 26-7]). Hay una variante textual más acentuada: «sólo sabemos de una única ciencia, la ciencia de la historia. La historia puede dividirse, mirada desde dos lados, en historia de la naturaleza y de la humanidad; sin embargo, no hay que divorciar estos dos lados; mientras existan seres humanos, la historia de la naturaleza y la de los hombres se condicionarán mutuamente, de uno a otro lado» (*Deutsche Ideologie*, en la edición MEGA, t. V, 1.ª sección, Berlín, 1932, pág. 567 [esta variante falta en la ed. cast. citada, que suprime el aparato crítico textual]).

acuerdo con ella, filosofar como si se escribiera historia y se consiguiera a viva fuerza, merced al modo de pensar, la unidad de lo sistemático y lo histórico concebida en la dialéctica. Desde esta perspectiva, lo que de *clarté* le falta a la filosofía hegeliana sería consecuencia de la dimensión histórica que se adentra en ella: en la exposición se oculta la huella de un elemento empírico, incommensurable con el concepto; y por no poder éste penetrarlo enteramente es tan fantasmal frente a la norma de *clarté* (la cual, originariamente explícita, se toma luego prestada, sin acordarse de ello, del Ideal tanto de toda empirie como asimismo de sistemas históricos opuestos). Mientras que Hegel se ve arrastrado a la integración del momento histórico en el momento lógico, y viceversa, esta tentativa se transforma, sin embargo, en crítica de su propio sistema: éste tiene que hacer declaración de la irreducibilidad conceptual del concepto histórico en sí mismo (pues, pese a todo, según los criterios lógico-sistemáticos, lo histórico perturba como un descolorido remiendo); Hegel vio esto perfectamente en la *Filosofía del Derecho*, con lo cual desautorizó una de sus intenciones centrales y optó por la tradicional separación de lo histórico y lo sistemático: «El observar la aparición y desarrollo en el tiempo de las disposiciones legales (empeño puramente histórico), así como el conocimiento de sus consecuencias razonables, que brota de su comparación con las relaciones jurídicas preexistentes, tiene su mérito y su apreciación en su propia esfera, pero es ajeno a toda relación con la consideración filosófica; a saber: en cuanto que el desarrollo a partir de fundamentos históricos no se confunde con el desarrollo sobre el concepto, y la explicación y justificación históricas no pueden ampliarse a la acepción de una justificación válida en y por sí. Esta diferencia, que es importantísima

y a la que, ciertamente, hay que atenerse, es al mismo tiempo muy esclarecedora; pues cabe mostrar que una disposición legal esté perfectamente fundada en ciertas circunstancias y en unas instituciones jurídicas existentes y sea consecuente con ellas, siendo en y por sí, no obstante ello, injusta e irrazonable; como sucede con el conjunto de disposiciones del derecho privado romano, que se siguen de modo enteramente consecuente de instituciones tales como la patria potestad y el matrimonio romanos. Pero, aun siendo las disposiciones legales asimismo justas y razonables, es enteramente una cosa mostrar que sólo pueden verdaderamente acontecer merced al concepto y otra exponer lo histórico de su aparición, las circunstancias, casos, necesidades y sucesos que hayan conducido a estatuirlos. A tal demostración y conocimiento pragmático a partir de causas históricas próximas o remotas se lo llama frecuentemente explicar, o, mejor aún, comprender; pues se optina que merced a este mostrar lo histórico se realiza todo—o, más bien, lo esencial de—cuanto es únicamente menester para comprender conceptualmente la ley o la institución jurídica; mientras que, antes bien, lo verdaderamente esencial, el concepto de la cosa, no llega a mentarse siquiera con todo ello»³⁹.

En lo conceptual que resiste al movimiento hegeliano del concepto, la no identidad se le sobrepone; y lo que al final habría de ser la verdad que se sostiene frente al sistema de la identidad se convierte en este mismo en mancha suya, en lo inexponible. Los lectores de Hegel han reaccionado siempre alérgicamente contra ello, pues aquel liberal restaurador acenta contra un tabú burgués: lo presentado debería estar acabado y concluso, enteramente de acuerdo con lo costum-

³⁹ Hegel, *WW 7*, § 3, Nota, págs. 424 [ed. crí., págs. 223].

brado en el intercambio de mercancías, en el que el cliente insiste en que lo que se le suministre por un precio total incorpore también el cuanto completo de trabajo cuyo equivalente pague él; y si queda algo por hacer al respecto, se siente defraudado. Así, pues, se le anota en contra suya, como si no hubiese derrochado suficiente sudor, el trabajo y esfuerzo del concepto, que la filosofía de Hegel no espera meramente de sí, sino del lector (en un sentido que excede cualitativamente de la recepción con una medida por encima de todo lo usual); y el tabú llega hasta alcanzar la norma peculiar de la idiosincrasia del mercado según la cual se borre en el producto la huella de lo humano, y sea un puro en sí, de modo que el carácter de fetiche de la mercancía no es mero velo, sino imperativo, y se rechaza con asco el trabajo cuajado que permita advertir que lo es de hombres: su olor humano delata al valor como relación entre sujetos en lugar de ser algo adherido a las cosas, según está registrado. (La propiedad, categoría bajo la que subsume la sociedad burguesa incluso sus bienes intelectuales, no es nada absoluto; mas si se hace visible tal cosa, parece que se peca contra lo más santo.) Los científicos montan fácilmente en cólera ante teoremas o pensamientos que no puedan aún llevarse consigo, como perfectamente demostrados; y la desazón ante ese carácter conceptual que no es extrínseco a la filosofía hegeliana se racionaliza luego en la maligna aseveración de que lo incriminado, a su vez, no efectuaría aquello con vistas a lo cual retiene a los otros. Así sucede en el conocido informe sobre Hegel del canceller de la Universidad de Tübingen Gustav Rümelin, en el que pregunta con barata vena irónica: «¿Lo entiendes, pues? ¿Se mueve en ti el concepto, por sí y sin tu intervención? ¿Se cambia súbitamente en su opuesto y brota de ahí la superior uni-

dad de los opuestos?»⁴⁰; como si se tratase de que esa «cabeza especulativa» que tanto se invoca (maravillada o despectivamente actuara subjetivamente dando cierta clase de peculiares saltos con objeto de llevar a cabo lo que Hegel atribuye al concepto mismo; como si la especulación fuese una facultad esotérica, y no la automedición de la reflexión, hostilmente hermanada a ella (como ya ocurría en Kant con la razón y el entendimiento). Ciertamente, entre los supuestos previos para leer rectamente a Hegel, el primero es el de desahacerse de semejantes costumbres, tan arraigadas, a las que desmiente el contenido de la filosofía hegeliana; y no sirve de nada tratar agitadamente de zafarse, como el califa y el gran visir que se acuerdan en vano de la palabra *mutador*; pues el cambio súbito enseñado por Hegel de las determinaciones finitas en infinitas ni es una situación fáctica de la conciencia subjetiva ni requiere acto alguno especial: a lo que ahude es a una crítica filosófica de la filosofía tan racional como esta misma; y el único *desideratum* subjetivo es el de no obstinarse, sino—como con Kant y Fichte—darse cuenta de las motivaciones, sin que, por lo demás, necesite aceptar creyentemente quien sea capaz de ello el movimiento del concepto como una realidad *sui generis*.

Pero solamente lograremos preservar de la divagación estos *desiderata* de la lectura de Hegel cuando los completemos con la insistencia más tenaz en el detalle: ésta puede genéricamente ir por delante, y sólo allí donde fracase genéricamente podrá justificarse una forma de entrar en relación el lector dinámicamente distanciada. Ahora bien: justamente la falta indiscuti-

⁴⁰ Gustav Rümelin: *Reden und Aufsätze*, Tübingen, 1875, páginas 48-9, apud Friedrich Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, ed. cit., pág. 77.

da de discriminación entre conceptos y reflexiones, la falta de plasticidad, induce a la micrología, de suerte que, en ocasiones, incluso al legendario benévolo lector de principios del siglo XIX tiene que haberle dado vueltas por la cabeza como una rueda de molino: apenas se hace hincapié jamás en la separación entre la aplicación de categorías al todo y su significado específico y limitado allí mismo; la idea misma significa, por una parte, lo absoluto, el sujeto-objeto; mas, por otra parte, en cuanto su aparición fenoménica espiritual ha de ser, de nuevo, otra cosa que la totalidad objetiva. Ambas cosas aparecen en la lógica subjetiva: la idea es allí, reiteradamente, sujeto-objeto: «...únicamente la idea absoluta es ser, vida imperecedera, verdad que se sabe a sí misma y toda la verdad»⁴¹; o bien: «Pero la idea no sólo tiene el sentido, más general, de verdadero ser, de unidad del concepto y la realidad, sino el más determinado de concepto subjetivo y de objetividad»⁴². En cambio, en ese mismo tercer libro la distingue Hegel, por otra parte, de la totalidad objetiva: «La idea se nos ha mostrado como el concepto liberado una vez más de la inmediatez en la que se halla sumido el objeto, liberado para su subjetividad; concepto que se diferencia de su objetividad, la cual, sin embargo, está igualmente determinada por él, y sólo tiene su substancialidad en aquel concepto... Mas es preciso comprender esto más puntualizadamente. El concepto, al alcanzar verdaderamente su realidad, es aquel juicio absoluto cuyo sujeto, por ser la unidad negativa que se refiere a sí misma, se distingue de su objetividad y es el ser en y para sí de ésta, pero que esencialmente se refiere a ella a través de sí mismo»⁴³.

⁴¹ Hegel, *WW 5*, pág. 328 [ed. crit., pág. 484; v. cast., pág. 559].

⁴² *Id.*, pág. 240 [ed. crit., pág. 410; v. cast., pág. 475].

⁴³ *Id.*, págs. 240-1 [ed. crit., pág. 411; v. cast., *ibid.*].

y en forma correlativa: «La determinación de la idea y el curso completo de aquélla han constituido el objeto de la ciencia lógica, curso del cual ha surgido incluso la idea absoluta para sí; pero ésta se ha mostrado, por sí, del siguiente modo: que la determinación no es figura de un contenido, sino forma sin más, y que la idea, en consecuencia, es la idea universal sin más»⁴⁴. Finalmente, utiliza ambas cosas en el mismo contexto argumentativo: «En efecto: la idea, al ponerse como unidad absoluta del concepto puro y de su realidad (con lo que se recoge en la inmediatez del ser), se encuentra en cuanto totalidad en esta forma, la naturaleza. Pero esta determinación no es un ser devenido y un tránsito, lo mismo que, según lo arriba dicho, el concepto subjetivo, en su totalidad, se convierte en objetividad y asimismo la finalidad subjetiva se convierte en vida: la idea pura, en la que la determinación o realidad del concepto se eleva incluso a concepto, es más bien liberación absoluta, para la cual ya no hay ninguna determinación inmediata que no esté igualmente puesta y sea concepto; y de ahí que en esta libertad no tenga lugar ningún tránsito, y que el simple ser (al que se determina la idea) siga siendo perfectamente transparente y sea en su determinación el concepto que sigue estando cabe sí mismo. Así, pues, el tránsito ha de entenderse más bien de tal modo que la idea se ponga en libertad a sí misma, absolutamente segura de sí y descansando en sí»⁴⁵. Lo mismo que la existencia corrompida se extingue en Hegel de lo real que ha de existir racionalmente, la idea, pese a todo, permanece inevitablemente tan *γαῖς* * de la realidad

⁴⁴ *WW 5*, pág. 329 [ed. crit., pág. 485; v. cast., pág. 561].

⁴⁵ *Id.*, págs. 352-3 [ed. crit., pág. 505; v. cast., pág. 583].

* Separada, aislada. (*N. del T.*)

como ésta es también existencia corrompida; y tales incondicionalidades se encuentran, cabalmente, esparcidas por los textos principales de Hegel. La tarea consiste, pues, en la disyunción de lo específico y lo más universal (lo que no acontece *hic et nunc*), pues ambos se ensamblian en las figuras del lenguaje favoritas de Hegel. El quería rechazar el peligro de huida a lo general al contestar, en un té, a una estética dama que le preguntó qué debería pensarse de tal o cual cosa: eso mismo. Pero la pregunta no era tan insensata como parece por la forma de despacharla: la Megera podría haber observado que la conciencia vacía (o sea, el hecho de funcionar en cada caso un párrafo dentro de un nexo lógico) usurpa el puesto del funcionario mismo, del cual exclusivamente depende el que, en general, se llegue a establecer tal nexo; mas lo que habría de pensarse de ello ofrece una pretensión falsa, dado que anuncia una mera incompreensión y espera la salvación de explicaciones ilustrativas, que yerran (en cuanto ilustrativas); en cambio, quiere decir, con toda razón, que ha de efectuarse todo análisis singular, y que es preciso conseguir la lectura de estados de cosas aclarados, en los que se haya acertado y que se estén transformando (no meras constantes orientadoras). Así, el fallo más frecuente de las interpretaciones de Hegel es que el análisis no se lleva a cabo acompañando al contenido, sino que únicamente se parafrasea el texto; luego semejante exégesis mantiene principalmente con la cuestión una relación igual a la que, según la agudeza de Scheier, existe entre el poste indicador de ruta y la ruta recorrida. Hegel mismo no llevó a término muchas veces la efectucción, sino que la suscitó por perifrásticas declaraciones de su propósito; en la *Filosofía del Derecho*, por ejemplo, pretende hacerse la deducción especulativa de la monarquía, pero no se

la realiza, por lo cual su resultado queda inerte frente cualquier objeción: «Este último yo mismo de la voluntad estatal es, en esta su abstracción, una singularidad simple y, por ello, inmediata; con lo cual, en su mismo concepto se halla la determinación de la naturalidad; de ahí que el monarca quede destinado esencialmente a la dignidad de monarca en cuanto este individuo (abstrayendo de todos los demás contenidos), y este individuo de un modo inmediatamente natural, en virtud del nacimiento natural. Este tránsito del concepto de la pura autodeterminación a la inmediatez del ser y, por ello, a la naturalidad, es de naturaleza puramente especulativa, y su conocimiento corresponde, por lo tanto, a la filosofía lógica. Por lo demás, es en conjunto el mismo tránsito—en cuanto se conoce la naturaleza del querer, en general, y el proceso—de trasladar un contenido de la subjetividad (como finalidad representada) a la existencia (v. § 8). Pero la forma peculiar de la idea y del tránsito de que aquí nos ocupamos consiste en el cambio súbito e inmediato de la pura autodeterminación del querer (del simple concepto mismo) en un «este» y ser existente natural, sin que haya mediación de un contenido particular—(una finalidad de la acción)—... Adición *. Si bien se sostiene a menudo contra los monarcas que gracias a ellos depende de la casualidad cómo le vaya al Estado, pues el monarca podría estar malformado, de suerte que acaso no fuese idóneo para asentarse en su cúspide, y que es absurdo que haya de existir semejante situación más que otras más razonables, aquí es precisamente nula y sin valor la presuposición de que dependa de

* Como ya hemos indicado, en las «adiciones» refundieron los discípulos apuntes diversos de clase, en ocasiones procedentes de épocas separadas entre sí por decenios. (N. del T.)

la peculiaridad del carácter. Pues en una organización acabada, se trata sólo de la cúspide de un decidir formal, y sólo se necesita como monarca una persona que diga «sí» y ponga el punto sobre la i, ya que la cúspide ha de ser tal que lo importante no sea la peculiaridad del carácter; y lo que le queda al monarca en esta última decisión es cosa que recae en la particularidad de la que no cabe que dependa. Ciertamente, puede haber situaciones en las que sólo entre en juego tal particularidad, pero entonces el Estado no estará completamente formado, o no bien construido: en una monarquía bien ordenada, únicamente a la ley le corresponde el lado objetivo, al cual el monarca sólo ha de agregar el subjetivo "yo quiero".⁴⁶ Ahora bien: o este «yo quiero» arrastrará consigo, empero, toda la mala casualidad que Hegel impugna, o el monarca es realmente una persona que dice amén, y superflua. Sin embargo, estas debilidades encierran muchas veces las indicaciones decisivas para comprenderlas; y la fidelidad inmanente a la intención exige, en casos mejores que el torpemente ideológico de la *Filosofía del Derecho*, que para entender el texto lo completemos o lo rebasemos. Por ello no sirve de nada meditar profundamente sobre formulaciones aisladas crípticas ni entrar en contraversias, frecuentemente inditrimibles, sobre lo que haya querido decir: es preferible dejar al descubierto la intención; y a partir de su conocimiento hay que reconstruir los hechos (que Hegel tiene casi siempre presentes, incluso cuando su propia formulación rebota sobre ellos). Pues más importante que lo que quisiera él decir es aquello sobre lo que habla: a partir del programa hay que reestablecer el estado de cosas y el problema, y luego hay que meditarlo a fondo indepen-

⁴⁶ *NW 7*, § 280, con la *Adición*, págs. 387 ss. [ed. crít., pág. 247].

dientemente. La preeminencia de la objetividad con respecto al conjunto querido de pensamientos, la de las circunstancias determinadas que hayan de tenerse en cuenta, constituye en la filosofía hegeliana incluso una instancia frente a ésta; y cuando en el interior de un párrafo se dibuje su problema como algo delimitado y suelto (puede sospecharse que el secreto del método filosófico es que comprender un problema y haberlo resuelto es propiamente una sola cosa), quedará asimismo aclarada la intención de Hegel, ya sea que lo pensado crípticamente por él se desvele de por sí, ya que sus consideraciones se articulen merced a lo que ellas mismas descuidaran.

La tarea de sumergirse pormenorizadamente exige que se medite sobre la estructura del interior de los textos hegelianos. Tal estructura no es el usual desarrollo progresivo en línea recta de los pensamientos, como tampoco una sucesión de análisis yuxtaponidos en forma discreta y suficientes en sí; e incluso la comparación con un tejido—que en ocasiones provoca—es inexacta, ya que sustrae el momento dinámico (sin embargo, es característica su fusión con el estático). Los sobrecargados capítulos hegelianos se niegan a hacer distinción entre el análisis de conceptos o «aclaración» y la síntesis como avance a algo nuevo, que no esté contenido en el concepto mismo; lo cual perturba la orientación acerca de dónde se haya detenido uno. «Ya al empezar se interrumpió, luchó un poco, comenzó de nuevo, se detuvo otra vez, siguió hablando y pensando; al pa-recer, la palabra justa se le había ido definitivamente, hasta que, por fin, dio con ella: parecía normal y era, sin embargo, inimitablemente apropiada, insólita y, pese a ello, la única cierta. Siempre parecía que había de seguir lo más auténtico, y, no obstante, había pasado completamente inadvertido nada más haberlo

pronunciado. Cuando se captaba un claro significado de una frase esperaba uno ansiosamente continuar avanzando; pero en vano: el pensamiento, en lugar de moverse hacia adelante, giraba incesantemente, con palabras análogas, en torno al mismo punto. Pero si la atención, desfalificada, se desviaba, esparciéndose un poco, y volvía repentinamente a la conferencia, sobresaltada, al cabo de algunos minutos, se encontraba como testigo, arrancada de todo contexto: pues suave y circunspectamente, avanzando a través de eslabones intermedios aparentemente insignificantes, cualquier colado pensamiento se había circunscrito a un aspecto unilateral, se había escindido en distinciones y enredado en contradicciones, cuya victoriosa solución era lo único con fuerza suficiente para obligar a lo más reacio a reunirse, por fin, de nuevo. Y de este modo, reasumiendo cuidadosamente una y otra vez lo primero, para desarrollar a partir de ello, profundamente transformado, lo último (más desavenido y, sin embargo, siempre más abundantemente reconciliado), se entrelazaba, se agolpaba y serpenteaba incesantemente hacia adelante el más asombroso torrente de pensamientos, tan pronto desmembrando como resumiendo ampliamente, a veces vaciando o arrastrando a empellones⁴⁷; y, tomándose algunas libertades, podría sostenerse que, tanto en el sistema hegeliano mismo como en aquella conferencia, los juicios analíticos y los sintéticos no se mantienen separados tan estrictamente como según el abecedario de Kant. Así, pues, también en este caso compone Hegel una reposición—mediada por la subjetividad—del racionalismo prekantiano, en especial del leibniziano, cosa que modela la exposición: ésta posee tendencialmente la forma de un juicio analítico, por

⁴⁷ *Vorstudien für Leben und Kunst*, ed. cit., págs. 386-7.

poco aficionado que fuese Hegel a esta forma lógica precisamente y a la identidad abstracta del concepto; pero el movimiento mental, la entrada de lo nuevo, añade—rada kantianamente—algo al concepto del sujeto gramatical: lo nuevo es lo antiguo, y merced a la explicación de los conceptos (o sea, gracias a lo que, según la lógica y la teoría del conocimiento tradicionales, efectúan los juicios analíticos) se hace evidente en el concepto mismo, sin afectar a su extensión, lo otro y no idéntico a él como implicado por su sentido. Hegel da vueltas y vueltas al concepto hasta que proporcione lo que es más que él (se malogra en cuanto se empeña en sí mismo, mientras que, en cambio, sólo la catástrofe de tal empeñarse ocasiona el movimiento que en sí le vuelve otro); en cuanto al modelo de esta estructura mental, está constituido por la manera de manejar la proposición idéntica, $A = A$, que ya se bosqueja en el trabajo sobre *La diferencia...*, y que luego se lleva a término enérgicamente en la *Lógica*. (La no identidad de sus miembros forma parte del sentido de un juicio idéntico puro, ya que en un juicio singular sólo puede especificarse, en general, la igualdad de lo desigual—a no ser que se haya de desatender la pretensión immanente de la forma judicial, esto es, que haya algo que sea esto o aquello—.) Numerosas reflexiones hegelianas están organizadas análogamente, y es preciso haberse uno puesto en claro antes acerca de su modo para no sumirse una y otra vez en la confusión; pues, de acuerdo con su microestructura y su forma literaria, el pensamiento de Hegel era ya lo que Benjamin ha llamado una dialéctica en estado estacionario, comparable a lo que percibe el ojo en las gotas de agua que emplezan a pulular bajo el microscopio (sólo que no está delimitado con firmeza objetiva aquello sobre lo que cae esa testaruda y exorcizadora mirada,

sino algo así como desluchado por los márgenes). Uno de los pasajes más famosos del prólogo de la *Fenomenología* delata algo de tal estructura del interior: «La aparición fenomenica es el nacer y perecer, que, a su vez, no nace y perece, sino que es en sí, y que constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad. Lo verdadero, pues, es el delirio báquico, con el que ningún miembro deja de embriagarse; y puesto que cada uno de ellos, al apartarse, se descompone igual de inmediatamente, es igualmente la quietud transparente y simple. Ciertamente, en el tribunal de aquel movimiento no salen airosas las formas singulares del espíritu, como tampoco los pensamientos determinados, pero son momentos tan positivos y necesarios como negativos y pasajeros. En el todo del movimiento aprehendido como quietud, lo que se distingue en él y da lugar a un ser existente particular se conserva como lo que recuerda y cuyo ser es el saber de sí mismo, lo mismo que éste es, igual de inmediatamente, el ser en la existencia»⁴⁸. Es indudable que en este y en otros lugares análogos de la *Lógica*⁴⁹ queda exceptuado de la totalidad el estado estacionario, lo mismo que en la sentencia goethiana sobre todo apremio como quietud eterna; pero, de igual modo que sucede con cualquier aspecto del todo, también éste es a la vez en Hegel aspecto de todo individuo singular, y acaso su ubicuidad le impidió dar cuenta de él—estaba demasiado cerca para ello, y se le ocultó como una parte de la inmediatez irreflexionada.

Tal estructura del interior posee, sin embargo, una consecuencia de gran alcance incluso para la conexión

⁴⁸ Hegel, WW 2, págs. 44-5 [ed. crt., pág. 39; v. cast., pág. 32].

⁴⁹ Compárese WW 4, págs. 66-5-6 [ed. crt., t. II, págs. 159-60; v. cit., t. II, pág. 191], con WW 5, pág. 212 [ed. crt., pág. 386; v. cast., págs. 447-8].

total: fuerza retroactiva. La difundida idea de la dinámica del pensar hegeliano (la de que el movimiento del concepto no sería nada más que el progreso de uno a otro en virtud de la mediación interna del uno) es, por lo menos, unilateral; pues en cuanto que la reflexión de cada concepto, unida, por lo regular, a la reflexión de la reflexión, hace saltar el concepto demostrando su discrepancia, el movimiento de éste afecta también al estadio del que se desprende; con lo que el progresivo avance es crítica permanente de lo precedente, y semejante movimiento se completa con el movimiento que progresa sintéticamente. Así, pues, en la dialéctica de la identidad no sólo llega como forma suprema a la identidad de lo no idéntico, al $A = B$ o juicio sintético, sino que se reconoce la sustancia propia de éste como momento necesario ya en el juicio analítico, $A = A$; y, a la inversa, en la equiparación de lo no idéntico se conserva la simple identidad formal del $A = A$. Como corresponde a ello, la exposición da en varias ocasiones un salto atrás: lo que de acuerdo con el simple esquema de la triplidad sería lo nuevo, se desmboza como el concepto de partida, iluminado por otra parte y modificado, del movimiento singular dialéctico de que en cada caso se hable. Documentémoslo, como algo querido por el mismo Hegel, con la «auto-determinación» de la esencia hacia el fundamento», del libro segundo de la *Lógica*: «Dado que a partir de la determinación, en cuanto lo primero e inmediato, se avanza hacia el fundamento (por la naturaleza misma de la determinación, que sucumbe por sí, yéndose al fondo o fundamento), éste es, por lo pronto, algo determinado merced a aquello primero. Sólo que este determinar, por una parte, es, en cuanto dejar en suspenso el determinar, la identidad de la esencia—únicamente que restaurada, purificada o revelada—, la

cual es en sí la determinación de la reflexión; por otra parte, en cuanto determinación, este movimiento negador es ante todo el poner de aquella determinación de la reflexión que parece ser inmediata, pero que solamente está puesta por la reflexión del fundamento (reflexión que se excluye a sí misma) y, en consecuencia, como algo puesto, o dejado en suspenso. Por lo tanto, la esencia, al determinarse como fundamento, sólo procede a partir de sí...»⁵⁰. En la lógica subjetiva, por otra parte, Hegel define (de manera general y un poco formalista) el «tercer miembro» del esquema de tres compases como el primero, modificado, del movimiento singular dialéctico de que se esté tratando: «En este punto de inflexión del método retrocede sobre sí mismo, a la vez, el curso del conocer. Esta negatividad es, en cuanto contradicción que se deja en suspenso a sí misma, el restablecimiento de la primera inmediata, de la simple universalidad: pues es inmediato lo otro que lo otro, lo negativo de lo negativo, lo positivo, idéntico y universal. En el curso completo, esta segunda immediatez es—si es que, en último término, queremos contar—lo tercero para con lo primero inmediato y lo mediado; pero también es lo tercero con respecto a lo negativo primario o formal, y con respecto a la negatividad absoluta (o lo negativo segundo); mas puesto que aquello primeramente negativo es ya un segundo término, lo contado como tercero puede contarse también como cuarto, y podríamos adoptar, en lugar de la forma abstracta de la triplicidad, una cuadruplicidad: de esta manera, lo negativo o diferencia se cuenta como una dualidad. —... Viéndolo más de cerca: lo tercero es lo inmediato, pero dejando en suspenso la

⁵⁰ WW 4, pág. 552 [ed. crit., t. II, págs. 63-4; v. cast., t. II, pág. 80].

mediación, lo simple cuando se deja en suspenso la diferencia, lo positivo si se deja en suspenso lo negativo, y el concepto, que se realiza a través del ser otro y al dejar en suspenso esta realidad... restablece su simple referencia a sí. De ahí que este resultado sea la verdad... [pero] no es posible comprender... que lo tercero sea immediatez y mediación, o la unidad de ambos, ya que no es un tercer elemento en reposo, sino justamente tal unidad, que se es un movimiento y una actividad mediadores consigo mismos. —... Ahora bien: este resultado, en cuanto el todo que ha pasado a sí e idéntico consigo, se devuelve a sí mismo la forma de la immediatez; con lo cual él mismo es ahora tal y como lo hubiera determinado lo que comienza...»⁵¹. La música de tipo beethoveniano, de acuerdo con cuyo ideal la reposición (esto es, el retorno evocador de complejos previamente expuestos) quiere ser resultado de la ejecución y, por tanto, de la dialéctica, nos presenta un análogo al respecto, que excede de la mera analogía; pues también la música ricamente organizada tiene que orse multidimensionalmente, a la vez hacia adelante y hacia atrás. Tal es lo que requiere su principio de organización temporal: el tiempo se ha de estructurar merced a la distinción entre lo conocido y lo no conocido, entre lo ya pasado y lo nuevo; y el mismo avanzar tiene como condición una conciencia que retroceda; pues para enterarse de una frase completa es preciso tener a la vista en todo instante, retrospectivamente, lo que le haya precedido: los pasajes singulares han de entenderse como consecuencias suyas, hay que darse cuenta del sentido de las repeticiones disparejas y es menester que lo que se vuelva a manifestar sea percibido no meramente como correspondencia argui-

⁵¹ WW 5, págs. 343 ss. [ed. crit., págs. 497-9; v. cast., págs. 574-6].

tectónica, sino como algo llegado a ser en virtud de un imperativo. Acaso ayude a comprender tanto esta analogía como lo más profundo de Hegel el que la aprehensión de la totalidad como la identidad mediada en sí por la no identidad transfiere a lo filosófico una ley formal artística; transferencia que, a su vez, está filosóficamente motivada. Pues el idealismo absoluto estaba tan poco dispuesta a tolerar nada ajeno y exterior a su propia ley como la teleología dinámica del arte contemporáneo, especialmente de la música clásica; y si bien el Hegel de la madurez proscribió la intuición intelectual schellinguiana como una ilusión al mismo tiempo aconceptual y mecánica, la forma de la filosofía hegeliana se encuentra, en cambio, incomparablemente más próxima a las obras de arte que la de Schelling, el cual quería construir el mundo siguiendo el modelo de la obra artística. El arte, en cuanto que se destaca de la empirie, requiere constitutivamente algo indisoluble, no idéntico: sólo es arte con lo que, a su vez, no lo sea; y esto se transmite al dualismo de la filosofía de Schelling (que éste no liquidó nunca), cuyo concepto de verdad está tomado del arte; pero si éste no es una idea separada de la filosofía, que la guíe a modo de modelo, si la filosofía como tal quiere llevar a cabo lo que en el arte, en cuanto apariencia, no puede hacerse, la totalidad filosófica será, justamente por ello, estética, escenario de la apariencia de la identidad absoluta (escenario que en el arte es inocuo mientras éste se ponga como apariencia y no como razón realizada).

Lo mismo que en las obras de arte reina una tensión entre la expresión y la construcción, así sucede en Hegel entre el elemento expresivo y el argumentativo (cosa de la que, desde luego, sabe más adecuadamente toda filosofía que no se contente con una imitación sin re-

flexionar del ideal de la ciencia). En Hegel, el elemento expresivo representa la experiencia: lo que propiamente querría salir a luz, pero que no puede hacerlo—en cuanto lo exija la necesidad—de otro modo que a través de un medio conceptual, que primariamente es lo opuesto a ella. Imperativo de expresión que en modo alguno lo es (y menos que con nadie, con Hegel) de visión subjetiva del mundo, sino que él mismo está determinado objetivamente (y esto es aplicable, en toda filosofía explícita, a la verdad que se manifiesta históricamente). En la vida ulterior de las obras filosóficas—el despliegue de su sustancia—, lo que expresan se libera gradualmente de lo que hubieren meramente pensado; pero en la filosofía da señales de vida primero que todo, como si fuese su momento subjetivo, justamente la objetividad del contenido experiencial, que, en cuanto historiografía inconsciente del espíritu, observa cuidadosamente lo que subjetivamente se quisiera decir; y por ello se fortalece precisamente con aquella actividad mental que acaba por extinguirse en el contenido experiencial patente. (Las llamadas experiencias filosóficas fundamentales o incluso originarias, que querrían explicarse inmediatamente como tales sin desprenderse de sí con vistas a la meditación, no pasan de impotentes intervenciones: la experiencia subjetiva es sólo la cáscara de la filosofía, que se oculta bajo ella y luego la tira.) Toda la filosofía de Hegel es un único esfuerzo por traducir la experiencia espiritual en conceptos; y el incremento de los aparatos mentales, que tan gustosamente se le censura como mecanicismo coactivo, corresponde proporcionalmente al ímpetu de la experiencia a la que hay que imponerse. Es posible que hasta en la *Fenomenología* creyese Hegel que cabía describirla sencillamente; pero la experiencia espiritual no puede expresarse de ningún otro modo que reflejan-

dose en su mediación: se la piensa activamente. En cuanto a la indiferencia entre esta experiencia expresada y el medio de los pensamientos, es cosa que no cabe alcanzar; y lo que de falsedad hay en la filosofía hegeliana se manifiesta justamente en que imagina realizable tal indiferencia merced a un esfuerzo conceptual suficiente; de ahí las innumerables grietas entre lo experimentado y el concepto. Hay que leer a Hegel a dropelo también porque lleva a su núcleo experiencial toda operación lógica, por formalmente que se presente; y lo que en el lector equivale a tal experiencia es la imaginación: en caso de que quiera meramente consartar lo que deba leerse en un pasaje, o incluso dar caza a la quimera de descubrir lo que el autor haya querido decir, se le volatizará la sustancia por cuya certidumbre filosófica da de mano todo: nadie puede sacar de la lectura de Hegel más de lo que él pusiera. El proceso de la comprensión es la autocorrección progresiva de tal proyección merced a compararla con lo que se encuentre escrito; y la cuestión misma contiene, como ley formal, la expectativa de una fantasía productiva en el lector, que tiene que inventar, a partir de la experiencia propia, lo que haya podido quedar registrado en punto a ésta (la comprensión tiene que engancharse justamente en las grietas entre la experiencia y el concepto). Cuando los conceptos se autonomizan en conjunto de aparatos—y sólo una locura entusiástica podría absolver a Hegel de que de vez en cuando desdeñe su propio canon—hay que resituirlas a la experiencia espiritual que los motivara, y hacerlos tan vivos como ellos quisieran e inevitablemente no pueden serlo. Por otra parte, en Hegel, la primacía de esta experiencia afecta incluso a la forma conceptual: él, al que se acusa de panlogismo, se anticipó a una tendencia que sólo cien años después, en la feno-

menología de Husserl y de su escuela, se presentó en una declaración metódica. El proceder de su pensamiento es paradójico: es cierto que se mantiene extremadamente dentro del medio del concepto (dicho de acuerdo con la jerarquía de la lógica extensional: en el nivel de abstracción más alto), pero en sentido propio no argumenta, como si quisiese economizar así los avíos objetivos del pensamiento con respecto a aquella experiencia, que, por lo demás, es espiritual e incluso pensamiento. El programa del puro contemplar, de la introducción a la *Fenomenología*, posee en las obras principales mayor peso de lo que le cree capaz la conciencia filosófica ingenua: puesto que, según su concepción, todos los fenómenos están en sí espiritualmente mediados (y, en el sentido de la *Lógica*, entre sus categorías se encuentran también los fenómenos, eso que se nos aparece dado y en tal medida mediado, como destella ya en un lugar de la deducción kantiana²), no es menester el pensar para aprehenderlos, sino aquel comportamiento para el cual la fenómeno-

² "... Sólo son reglas para un entendimiento toda cuya capacidad consista en pensar, esto es, en el manejo, la síntesis de lo múltiple que le está dado ulteriormente en la intuición, para llevarlo a la unidad de la apercepción; el cual, así, pues, no conoce absolutamente nada por sí, sino que únicamente enlaza u ordena la materia para el conocimiento, la intuición, que le tiene que estar dada merced a los objetos. Pero tan imposible es señalar un fundamento ulterior de la peculiaridad de nuestro entendimiento de que solamente efectúe a priori la unidad de la apercepción por mediación de las categorías, y precisamente merced a tal tipo y número de ellas, como de por qué poseemos justamente estas funciones para juzgar, y ninguna otra, o de por qué el tiempo y el espacio son las únicas formas de nuestra posible intuición» (Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit., págs. 158 b-9 b [corresponden a B 145-6; v. cast. (trad. de Morente), t. I, págs. 261-2, y (trad. de Perjo-Rovira Armengol) t. I, pág. 261].

logía de un siglo después encontró el término de receptividad espontánea; y al sujeto pensante habrá que eximirlo del pensar, ya que se encuentra a sí mismo de nuevo en el objeto pensado (sólo habría que sacarlo de dentro de éste, y tendría que identificarse allí). Independientemente de cómo resista a la crítica tal intuición, su propio proceder se rige por ella; por lo cual únicamente cabe entenderlo cuando no se leen los análisis singulares como argumentaciones, sino como descripciones de «implicaciones de sentido» (sólo que no considera éstas, lo mismo que la escuela husserliana, como significados fijos y unidades ideales, invariantes, sino como dotadas en sí de movimiento). Hegel descortina profundamente de las argumentaciones, y con razón; pues aquel dialéctico supo primariamente lo que posteriormente volvió a descubrir Simmel: que lo que se queda en argumentativo se expone siempre, por ello, a la refutación; y de ahí que a Hegel le defraudara necesariamente la búsqueda de la argumentación. Incluso la pregunta por el por qué, que el lector a cuerpo lino se siente frecuentemente obligado a dirigir a las transiciones e inferencias hegelianas cuando se le figuran abiertas otras posibilidades que las ventiladas por él, es inadecuada: la intención global esboza las constantes orientadoras, pero lo que se dice del fenómeno se saca de él (o, al menos, así debería ser); y hay categorías, como la de nexos fundamentante, que no han de suponerse, sino que caen dentro de la misma dialéctica hegeliana de la esencia. Si la tarea ante la que Hegel se encuentra no es la de unas marchas forzadas intelectuales, casi habría que llamarla opuesta a ésta: el ideal es un pensar no argumentativo. Su filosofía, que, por ser una de la identidad supremamente distendida, pide la máxima tensión del pensamiento, es dialéctica hasta el punto de moverse en el medio del pensamien-

to relajado; y su consumación depende de que se consiga el relajamiento (en esto se diferencia notablemente de Kant y de Fichte, como, por lo demás, también del intuicionismo, al que atacó en Schelling). Como todas las dicotomías estáticas, también quebrantó la de tesis y argumentación; pero no sucede en él que, como ocurre muchas veces en filosofía, la argumentación sea algo subsidiario y que cupiese eludir en cuanto se haya infiltrado la tesis: éstas (de las que Hegel se burló llamándolas «sentencias») son tan escasas como las argumentaciones; y una cosa es siempre virtualmente la otra: la argumentación, un predicar lo que sea una cosa, y, por lo tanto, tesis; y ésta, una síntesis judicial, o sea, una argumentación.

El relajamiento de la conciencia como modo de comportamiento no quiere decir que se rechacen las asociaciones, sino abrir el entendimiento a ellas: Hegel sólo puede leerse asociativamente. Hay que intentar admitir, en efecto, todas las posibilidades de lo mentado, todas las referencias a otras cosas que le salten a uno a la vista; pues el efecto y función de la fantasía productiva no reside en último término en ello (por lo menos una parte de la energía sin la que es tan imposible leer como sin relajamiento se empleará en sacar aquella automatizada disciplina que exige la pura concentración en el objeto y que, por ello, fácilmente lo marra). Por lo demás, el pensamiento asociativo tiene en Hegel el *fundamentum in re*: su concepción de la verdad como una verdad que se va haciendo, así como la absorción de la empirie en la vida del concepto, pasan por encima del divorcio de los sectores filosóficos de lo sistemático y lo histórico, pese a las declaraciones en contrario de la *Filosofía del Derecho*. Y, como se sabe, el substrato de su filosofía, el espíritu, no ha de ser un pensamiento subjetivo y apartado,

sino real, con lo que su movimiento ha de ser la historia real; no obstante lo cual, ni siquiera los últimos capítulos de la *Fenomenología* estrujan brutalmente una contra la otra, con un ritmo incomparable, la ciencia de la experiencia de la conducta y la de la historia humana: ambas esferas oscilan al entrar en contacto. En la *Lógica*, en cambio, conforme a su temática e, indudablemente, bajo la presión de la consolidación del último Hegel, la historia externa queda absorbida por la historicidad interna de la doctrina de las categorías; pero ésta—por lo menos—apenas olvida jamás la historia espiritual en sentido estricto: cuando la *Lógica* se separa de otras posturas sobre la misma cuestión, remite, sin excepciones, a las tesis de la tradición histórico-filosófica (en general, es aconsejable, en los párrafos oscuros, extrapolar tales remisiones). Conviene hacer referencia a textos hegelianos primerizos, como el trabajo sobre *La diferencia...* o la lógica de Jena; pues ellos formulan programáticamente lo que la *Lógica* querría rescatar, y se permiten todavía las indicaciones histórico-filosóficas que más tarde se silencian en beneficio del ideal del movimiento del concepto. Indudablemente, también sobre esta etapa hegeliana cae una sombra de ambigüedad, pues, lo mismo que las consideraciones sistemáticas reciben el impulso de las históricas, éstas se encuentran guiadas por aquéllas: rara vez acaban en el filosofema al que aludan, y se orientan más por el interés objetivo que por la llamada confrontación con unos libros. Ya en el escrito sobre *La diferencia...*, por ejemplo, se duda en ocasiones sobre qué va dirigido contra Reinhold, qué contra Fichte y qué lo estaba ya contra Schelling, cuyo punto de vista era lo que oficialmente defendía, aunque en su fuero interno lo tuviese superado; preguntas que serían resolutivas por la filología hegeliana, si es que la hubiera;

y mientras tanto, la interpretación histórico-filosófica habrá de esforzarse por lograr la misma liberalidad que la sistemática.

Por lo demás, las asociaciones históricas no son las únicas que se le adhieren a Hegel. Mencionemos, al menos, otra dimensión: la de que su dinámica es a su vez, una vez más, la existente entre los elementos dinámicos y los fijos (cosa que la divorcia irreconciliblemente de ese fluir de filosofía de la vida en el que, por ejemplo, se macera el método dittheyano). Habría que seguir en detalle las consecuencias que ello tiene sobre la estructura. En medio del semoviente concepto se sostiene una invariancia mucho mayor de la esperada por quien se imagine el concepto mismo de dialéctica demasiado adalécicamente: la concepción de la identidad en el todo, la del sujeto-objeto, requiere una teoría categorial tanto como se la niega en detalle; y pese a toda la riqueza de lo que Marx, con una metáfora musical, llamó grotesca melodía de las rosas³⁵, el número de los motivos hegelianos es finito. Una tarea urgente, por paradójica que sea, es la de establecer un catálogo de los invariantes hegelianos y hacer que salga a luz su relación con lo dotado de movimiento; tarea que sería útil para las cuestiones mismas no menos que como apoyo pedagógico (si bien sólo teniendo conciencia íntegra de la unilateralidad que, según Hegel, es la falacia misma). La lectura tiene que hacer, de la necesidad del perturbador sonsonete de que Richard Wagner, análogamente, se quejó en lo que se refiere al clasicismo musical, la virtud de la dedicación; así, en los pasajes más difíciles, y conociendo los invariantes que Hegel en modo alguno dejó al descubierto, sino que acaso contra su voluntad están hincados en su obra,

³⁵ Marx: *Die Frühsschriften*, ed. cit., pág. 7.

será bueno que asociemos (a lo cual se recuesta siempre el examen singular), pues es frecuente que una comparación del motivo general con el texto particular nos proporcione el sentido: la nada ortodoxa ojeada al todo, sin la cual no se acaba con él, otorga a Hegel el resguardo para que, a su vez, pueda proceder no ortodoxamente. Mas si bien no cabe pensar en él —como tampoco en el pensamiento libre, en suma— faltándole un elemento lúdico, al que se deben las asociaciones, éstas son meros momentos parciales, y su polo opuesto es el texto. La segunda etapa de la dedicación sería, si es que se la ensaya sobre éste: elimínense las asociaciones que se le resistan, y consérvese lo que condiga con él y esclarezca los detalles. Pero el criterio de las asociaciones es, además de esta fertilidad, el de que sean compatibles, no meramente con lo que allí se encuentre, sino, ante todo, asimismo con el conjunto. Leer a Hegel sería, de acuerdo con esto, un proceso de experimentación: una vez que se ocurren las posibles interpretaciones, hacer una propuesta y contrastarla con el texto y con lo ya interpretado (el pensamiento, que necesariamente se aleja de lo dicho, tiene que recogerse de nuevo en ello). Un pensador contemporáneo que, pese a su positivismo, se encuentra más cercano a Hegel de lo que lo están sus presuntos puntos de vista respectivos, John Dewey, ha llamado experimentalismo a su propia filosofía; y al lector de Hegel le conviene algo de su actitud, pues tal empirismo de segundo grado sacaría a la superficie del nivel actual del despliegue histórico de Hegel el momento positivista latente que su propia filosofía, pese a todas las invectivas contra el pensar reflexivo intimidado, alberga en su obstinada insistencia sobre lo que existe. Quien, buscando la quintaesencia del espíritu, equivoca la medida de la situación de las cosas, se pite-

ga a ésta mucho más profundamente de lo que asevera; y su ideal de reconstrucción no es absolutamente distinto del científico (lo cual es, entre las contradicciones de la dialéctica de Hegel que él mismo no allana, acaso la de mayores consecuencias): provoca el método experimental, que, por lo demás, sólo recomendaban los puros nominalistas—y leerle experimentando significa medirlo con su propia medida.

Pero esto quiere decir nada menos que ninguna lectura de Hegel que pretenda hacerle justicia puede dejar de criticarlo. Y, en general, es falsa la noción (sacada de las convenciones pedagógicas y de los prejuicios autoritarios) de que la crítica se construiría, a modo de segundo estrato, sobre la comprensión: la filosofía misma se consuma en la permanente disyunción de lo verdadero y lo falso; y el comprender es su consumación conjunta, por lo cual será también siempre una crítica virtual de lo que haya de comprenderse en cuanto al llevarlo hasta el sumo final se obtenga otro juicio que el que hubiera de comprenderse. (No será nunca el peor lector quien provea al libro de glosas marginales despectivas.) Es innecesario negar el peligro pedagógico de que los estudiantes caigan en parloteos y decir lindes, colocándose cómodo-narcisísticamente por encima de la cuestión; pero eso no tiene nada que ver con la situación de hecho gnoseológica, y al profesor le compete poner a cubierto de ello el «entrambos» del comprender y de la crítica, y de que degeneren en vacuidad pretenciosa («entrambos» que en lo que respecta a Hegel ha de exigirse en especial medida). Las indicaciones sobre cómo habría de leerse son necesariamente immanentes: quieren contribuir a la extracción de la sustancia objetiva de los textos, en lugar de filosofar sobre su filosofía desde fuera (no de otro modo se llega al contacto con las cuestiones). La obje-

ción de que carece de punto de vista, es moluscoso y relativista no tiene por qué amedrentar al proceder inmanente: los pensamientos que tienen confianza en la propia objetividad deberían entregarse al objeto en el que se sumerjan (aunque sea, a su vez, un pensamiento) con un *va banque*, sin reservas mentales; tal es la cuota de riesgo por no ser sistemas. En cambio, la crítica trascendente elude de antemano la experiencia de lo que sea de otro modo que su propia conciencia: es ella, no la inmanente, la que se aferra a ese punto de vista cuya rigidez y arbitrariedad se vuelve igualmente la filosofía; y ya en su mera forma simpatiza con la autoridad, antes de que se haya expresado siquiera contenido alguno, pues la forma misma tiene su momento de contenido. El giro «Yo, como...», del que gustan colgarse todas las tendencias, desde el *Diamni* al protestantismo, es sintomático de tal cosa: y quien juzga de lo expuesto (ya sea arte o filosofía) de acuerdo con supuestos previos que no tengan curso en ello se comporta reaccionariamente, aun cuando jure sobre consignas progresivas. Por el contrario, la reivindicación que el movimiento inmanente hegeliano hace de ser la verdad no es postura alguna; y por ello llevará más allá de su pura inmanencia (aun cuando ésta, por su parte, comience también delimitando un punto de vista). Quien por tales razones se confíe a Hegel se verá conducido al umbral en el que ha de aclararse su pretensión de verdad: se convertirá en crítico suyo, al seguirlo; pues, bajo el aspecto de la comprensión, lo incomprendible de Hegel es la llaga del pensamiento mismo de la identidad. Su dialéctica filosófica para en una dialéctica de la cual ella misma no puede dar cuenta alguna, y cuya solución sobrepasa su omnipotencia (su promesa sale bien falazmente). Mas la verdad de lo irresolublemente no idéntico se

manifiesta en el sistema, de acuerdo con su propia ley, como error, como no resuelto en otro sentido (el de lo no domeñado), como su falsedad; y no puede comprenderse nada falso. De este modo, el sistema hace saltar lo incomprendible: con toda su insistencia en la negatividad, la discordia y la no identidad, Hegel, verdaderamente, sólo sabe de su dimensión por mor de la identidad, únicamente como instrumentos de ella. Se hace fuertemente hincapié en las no identidades, pero no se las reconoce, justamente por su extrema carga especulativa: como en un gigantesco sistema de crédito, cada individuo singular estaría en deuda con otro (no idéntico), pero el todo, sin embargo, estaría libre de deudas, idéntico. De esta manera perpetra la dialéctica idealista su razonamiento mendaz: dice patéticamente «no identidad», y habría de definirla por mor de ella misma, como lo heterogéneo; pero la dialéctica, al definirla, se figura estar ya segura acerca de la no identidad y de la identidad absoluta. Es cierto que lo no idéntico y desconocido se convierte en idéntico merced al conocer, y lo no conceptual, en concepto de lo no idéntico, merced al concebir; pese a ello, lo no idéntico mismo no se vuelve concepto en virtud de tal reflexión, sino que sigue siendo su sustancia, distinta de ello: del movimiento lógico del concepto no se puede pasar a la existencia. Según Hegel, es menester constitutivamente lo no idéntico para que tengan lugar conceptos y la identidad, lo mismo que, a la inversa, se requiere el concepto para hacerse consciente de algo no conceptual y no idéntico; sólo que atenta contra su propio concepto de dialéctica—que habría que defender en contra suya—al no atentar contra él, sino fusionarlo en una suprema unidad libre de contradicción

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

(*summum ius summa iniuria*)*; pues, al dejarlo en suspenso, la reciprocidad involucrena a unilateralidad, y desde aquélla no cabe tampoco saltar a lo no idéntico: de otro modo, la dialéctica perdería su inteleción de la mediación universal. Pero el momento de no estuabilidad insito en ella no permite hacerla desaparecer (salvo que se ejecute un número minichausentia no); lo que la contraría es la sustancia veritativa que antes que nada habría que ganar para ella, y únicamente se volvería acorde cuando, movida por su propia consecuencia, abandonase el acuerdo. Hay que entender a Hegel nada menos que por esto.

Los «Aspectos» proceden del discurso conmemorativo pronunciado por el autor el 14 de noviembre de 1956, en la Universidad Libre de Berlín, con ocasión del 125 aniversario de la muerte de Hegel. El trabajo preparatorio alcanzó una extensión excesiva para poderlo dominar en el discurso, de modo que el autor se vio obligado a elegir para aquella ocasión berlinesa un complejo de motivos—desde luego, centrales—y ocuparse de otros en una conferencia transmitida por la Radiodifusión del territorio de Hesse; sin embargo, como los elementos se concibieron formando un todo, los ha reunido luego, con ciertos complementos esenciales, en un opúsculo.

«El contenido experiencial» es una versión, asimismo muy ampliada, de una conferencia oficial del autor en la sesión del 25 de octubre de 1958 de la *Hegel-Gesellschaft* alemana, en Frankfurt; poco después la repitió, en francés, en la Sorbona. Este trabajo se encuentra impreso en el *Archiv für Philosophie*, 1959, tomo 9, fascículo 1-2.

«Skoteinos», escrito durante el invierno de 1962-63, no se había publicado.

Dado que las tres partes complementarias quedaron fijadas hierárquicamente con cierta independencia unas de otras, determinados motivos aparecen repetidamente; pero siempre bajo una perspectiva cambiante.

Tengo que dar las gracias de todo corazón a los ayudantes del Seminario filosófico de Frankfurt, en especial al profesor Hermann Schweppenhäuser, al Dr. Alfred Schmidt, a Werner Becker y a Herbert Schnädelbach.

* Es el clásico aforismo del Derecho romano, que podría traducirse, acaso, por «La aplicación al máximo del Derecho, lesiona al máximo los derechos.» (N. del T.)

El libro no contiene modificaciones esenciales del texto, tal como fue terminado durante la guerra. Posteriormente se ha añadido tan sólo la última tesis de los «Elementos del antisemitismo».

Junio de 1947

MAX HORKHEIMER
THEODOR W. ADORNO

- «The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses»: estudio de Adorno del año 1943, publicado ahora en *Gesammelte Schriften*, vol. 9, Frankfurt a. M., 1975, 7 s.
- «Studien und Beiträge zu dem Antisemitismusprojekt»: desde 1939 hubo una serie de proyectos que sólo en parte pudieron ser llevados a cabo. Como estudio más amplio, entonces sin publicar, resultó de ahí *Antisemitism Among American Labor* [1945]; finalmente fueron publicados los cinco volúmenes *Studies in Prejudice* (New York, 1949/50).
- «Fragmentos sobre Lógica»: podría tratarse de los apuntes de Horkheimer «Kopula und Subsumtion» [1939], así como de otras partes de los «Aufzeichnungen und Entwürfen zur *Dialektik der Aufklärung* 1939-1942», publicados ahora en *Gesammelte Schriften*, vol. 12, cit., 69 s., 250 s.
- «Zur Kritik der Soziologie»: sin determinar; tal vez se refiera a la crítica de Adorno a la sociología del conocimiento de Mannheim, de la que existe ya una primera versión en 1937; cf. «Das Bewusstsein der Wissenssoziologie», en Th. Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 10, 1, Frankfurt a. M., 1977, 31 s.]

CONCEPTO * DE ILUSTRACION

La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada respaldade bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia. Bacon, «el padre de la filosofía experimental»¹, recoge ya los diversos motivos. El desprecia a los partidarios de la tradición, que «primero creen que otros saben lo que ellos no saben; y después, que ellos mismos saben lo que no saben. Sin embargo, la credulidad, la aversión frente a la duda, la precipitación en las respuestas, la pedantería cultural, el temor a contradecir, la falta de objetividad, la indolencia en las propias investigaciones, el fetichismo verbal, el quedarse en conocimientos parciales: todas estas actitudes y otras semejantes han impedido el feliz matrimonio del entendimiento humano con la naturaleza de las cosas y, en su lugar, lo han ligado a conceptos vanos y experimentos sin plan. Es fácil imaginar los frutos y la descendencia de una relación tan gloriosa. La imprenta, una invención tosca; el cañón, una que estaba ya en el aire; la brújula, en cierto modo ya conocida antes; ¡qué cambios no han originado estos tres inventos, uno en el ámbito de la ciencia, otro en el de la guerra, y el tercero en el de la economía, el comercio y la navegación! Y nos hemos tropezado y encontrado con ellos, repito, sólo de casualidad. Por tanto, la supe-

* «concepto»/1944: «Dialektica».

1. Voltaire, *Lettres philosophiques*, XII, en *Oeuvres complètes*, Garnier, Paris, 1879, vol. XXII, 118 (trad. cast. *Cartas filosóficas*, Alianza, Madrid, 1988, 87).

rioridad del hombre reside en el saber: de ello no cabe la menor duda. En él se conservan muchas cosas que los reyes con todos sus tesoros no pueden comprar, sobre las cuales no rige su autoridad, de las cuales sus espías y delatores no recaban ninguna noticia y hacia cuyas tierras de origen sus navegantes y descubridores no pueden enderezar el curso. Hoy dominamos la naturaleza en nuestra mera opinión, mientras estamos sometidos a su necesidad; pero si nos dejásemos guiar por ella en la invención, entonces podríamos ser sus amos en la práctica»².

Aunque ajeno a la matemática, Bacon ha captado bien el modo de pensar de la ciencia que vino tras él. La unión feliz que tiene entre mente el entendimiento humano y la naturaleza de las cosas es patriarcal: el intelecto que vence a la superstición debe dominar sobre la naturaleza desencantada. El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización* de las criaturas ni en la condescendencia para con los señores del mundo. Del mismo modo que se halla a disposición de los objetivos de la economía burguesa, en la fábrica y en el campo de batalla, así está también a disposición de los emprendedores, sin distinción de origen. Los reyes no disponen de la técnica más directamente que los comerciantes: ella es tan democrática como el sistema económico** con el que se desarrolla. La técnica es la esencia de tal saber. Éste no aspira a conceptos e imágenes, tampoco a la fidelidad del conocimiento, sino al método, a la explotación del trabajo de los otros***, al capital. Las múltiples cosas que según Bacon todavía reserva son, a su vez, sólo instrumentos: la radio, como imprenta sublimada; el avión de caza, como artillería más eficaz; el telemando, como la brújula más segura. Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres. Ninguna otra cosa cuenta. Sin consideración para consigo misma, la Ilustración ha consumido hasta el último resto de su propia autoconciencia. Sólo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para quebrar los mitos. Frente al triunfo actual del sentido de los hechos, incluso el credo nominalista de Bacon resultaría sospechoso de metafísica y caería bajo el veredicto de vanidad que él mismo dictó sobre la escolástica. Poder y conocimiento son sinónimos³. La estéril felicidad del co-

nocimiento es lasciva para Bacon tanto como para Lutero. Lo que importa no es aquella satisfacción que los hombres llaman verdad, sino la *operación*, el procedimiento eficaz. «El verdadero fin y la función de la ciencia» residen no «en discursos plausibles, divertidos, memorables o llenos de efecto, o en supuestos argumentos evidentes, sino en el obrar y trabajar, y en el descubrimiento de datos hasta ahora desconocidos para un mejor equipamiento y ayuda en la vida»⁴. No debe existir ningún misterio, pero tampoco el deseo de su revelación.

El desencantamiento del mundo es la liquidación del animismo. Je-nófanes ridiculiza la multiplicidad de los dioses porque se asemejan a los hombres, sus creadores, con todos sus accidentes y defectos, y la lógica más reciente denuncia las palabras acuñadas del lenguaje como falsas monedas que deberían ser sustituidas por fichas neutrales. El mundo se convierte en caos y la síntesis en salvación. Ninguna diferencia debe haber entre el animal totémico, los sueños del visionario* y la idea absoluta. En el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido. Sustituyen el concepto por la fórmula, la causa por la regla y la probabilidad. La causa ha sido sólo el último concepto filosófico con el que se ha medido la crítica científica, en cierto modo porque era la última de las viejas ideas que se le enfrentaba, la secularización más tardía del principio creador. Definir oportunamente sustancia y cualidad, actividad y pasión, ser y existencia, ha sido desde Bacon un objetivo de la filosofía; pero la ciencia pasaba ya sin estas categorías. Habían sobrevivido como *ídola theatri* de la vieja metafísica, y ya en tiempos de ésta eran monumentos de entidades y poderes de la prehistoria, cuya vida y muerte habían sido interpretadas y entreteljadas en los mitos. Las categorías mediante las cuales la filosofía occidental definió el orden eterno de la naturaleza indicaban los lugares anteriormente ocupados por Ocno y Perséfone, Ariadna y Néreo. Las cosmologías presocráticas fijan el momento del tránsito. Lo húmedo, lo informe, el aire, el fuego, que aparecen en ellas como materia prima de la naturaleza, son precipitados apenas racionalizados de la concepción mítica. Del mismo modo que las imágenes de la generación a partir del río y de la tierra, que desde el Nilo llegaron a los griegos, se convirtieron allí en principios hiliozoicos, es decir, en elementos, así la exuberante ambigüedad de los demonios míticos se espiritualizó enteramente en la pura forma de las entidades ontológi-

2. F. Bacon, *In Praise of Knowledge. Miscellaneous Tracts Upon Human Philosophy*, en *The Works of Francis Bacon*, Ed. Basil Montagu, London, 1825, vol. I, 254 s.

* «esclavización»/1944: «explotación».

** «sistema económico»/1944: «el capitalismo».

*** «explotación... otros»/1944: «disposición sobre el trabajo ajeno».

3. Cf. F. Bacon, *Novum Organum*, en o. c., vol. XIV, 31 trad. cast., *Novum Organum. Afórismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre*, Orlés, Barcelona, 1985, 27).

4. F. Bacon, *Valerius Terminus: of the Interpretation of nature*, en o. c., vol. I, 281.

* (Alusión a la polémica de Kant con Svedenborg: «Träume eines Geistesforschers, erläutert durch Träume der Metaphysik» [1766], en *Werke*, ed. W. Weischedel, vol. I, Darmstadt, 1963; trad. cast. *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, Alianza, Madrid, 1987).

cas. Mediante las Ideas de Platón, finalmente, también los dioses patriarcales del Olimpo fueron absorbidos por el *logos* filosófico. Pero la Ilustración reconoció en la herencia platónica y aristotélica de la metafísica a los antiguos poderes y persiguió como superstición la pretensión de verdad de los universales. En la autoridad de los conceptos universales cree aún descubrir el miedo a los demonios, con cuyas imágenes los hombres trataban de influir sobre la naturaleza en el ritual mágico. A partir de ahora la materia debe ser dominada por fin sin la ilusión de fuerzas superiores o immanentes, de cualidades ocultas. Lo que no se doblega al criterio del cálculo y la utilidad es sospechoso para la Ilustración. Y cuando ésta puede desarrollarse sin perturbaciones de coacción externa, entonces no existe ya contención alguna. Sus propias ideas de los derechos humanos corren en ese caso la misma suerte que los viejos universales. Ante cada resistencia espiritual que encuentra, su fuerza no hace sino aumentar⁵. Lo cual deriva del hecho de que la Ilustración se reconoce a sí misma incluso en los mitos. Cualesquiera que sean los mitos que ofrecen resistencia, por el solo hecho de convertirse en argumentos en tal conflicto, esos mitos se adhieren al principio de la racionalidad analítica, que ellos mismos reprochan a la Ilustración. La Ilustración es totalitaria.

En la base del mito la Ilustración ha visto siempre antropoforfismo: la proyección de lo subjetivo en la naturaleza⁶. Lo sobrenatural, espíritus y demonios, es reflejo de los hombres que se dejan aterrorizar por la naturaleza. Las diversas figuras míticas pueden reducirse todas, según la Ilustración, al mismo denominador: al sujeto. La respuesta de Edipo al enigma de la Esfinge: «Es el hombre» se repite indiscriminadamente como explicación estereotipada de la Ilustración, tanto si se trata de un fragmento de significado objetivo, como del perfil de un ordenamiento, del miedo a los poderes malignos o de la esperanza de salvación. La Ilustración reconoce en principio como ser y acontecer solo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual derivan todas y cada una de las cosas. En ese punto no hay distinción entre sus versiones racionalista y empirista. Aunque las diferentes escuelas podían interpretar diversamente los axiomas, la estructura de la ciencia unitaria era siempre la misma. El postulado baconiano de *Una scientia universalis*⁷ es, a pesar del

pluralismo de los campos de investigación, tan hostil a lo que escapa a la relación como la *mathesis universalis* leibniziana al salto. La multiplicidad de figuras queda reducida a posición y estructura, la historia a hechos, las cosas a materia. Entre los principios supremos y las proposiciones empíricas debe darse, también según Bacon, una evidente relación lógica a través de los diferentes grados de universalidad. De Maistre se burla de él diciendo que cultiva «*une idole d'échelle*»⁸. La lógica formal ha sido la gran escuela de la unificación. Ella ofreció a los ilustrados el esquema de la calculabilidad del mundo. La equiparación mitologizante de las ideas con los números en los últimos escritos de Platón expresa el anhelo de toda desmitologización: el número se convirtió en el canon de la Ilustración. Y las mismas equiparaciones dominan la justicia burguesa y el intercambio de mercancías. «¿No es acaso la regla de que sumando lo impar a lo par se obtiene impar un principio elemental tanto de la justicia como de la matemática? ¿Y no existe una verdadera coincidencia entre justicia comunitaria y justicia distributiva, de una parte, y entre proporciones geométricas y proporciones aritméticas, por otra?»⁹. La sociedad burguesa se halla dominada por lo equivalente. Ella hace comparable lo heterogéneo reduciéndolo a grandezas abstractas. Todo lo que no se agota en números, en definitiva en el uno, se convierte para la Ilustración en apariencia; el positivismo moderno lo confina en la literatura. Unidad ha sido el lema desde Parménides hasta Russel. Se mantiene el empeño en la destrucción de los dioses y las cualidades.

Pero los mitos que caen víctimas de la Ilustración eran ya productor de ésta. En el cálculo científico del acontecer queda anulada la explicación que el pensamiento había dado de él en los mitos. El mito quería narrar, nombrar, contar el origen: y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar. Esta tendencia se vio reforzada con el registro y la recopilación de los mitos. Pronto se convirtieron de narración en doctrina. Todo ritual contiene una representación del acontecer, así como del proceso concreto que ha de ser influido por el embujo. Este elemento teórico del ritual se independizó en las epopeyas más antiguas de los pueblos. Los mitos, tal como los encontraron los Trágicos, se hallan ya bajo el signo de aquella disciplina y aquel poder que Bacon exalta como meta. En el lugar de los espíritus y demonios locales se había introducido el cielo y su jerarquía; en el lugar de las prácticas exorcizantes del mago y de la tribu, el sacrificio

5. Cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke, vol. II, 410 s. (trad. cast. de W. Roces, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México 1988, 319).

6. Jendefenes, Monnighe, Hume, Feuerbach y Salomon Reinach coinciden en este punto. Sobre S. Reinach, cf. su obra *Orphes*, trad. ingl. de F. Simmonds, London y New York, 1909, 6 s. (trad. cast. *Orfeo*, Ismo, Madrid, 1985).

7. F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, en o. c., vol. VIII, 152.

8. *Les Sorcés de Saint-Petersbourg. Sième entretien*, en *Oeuvres complètes*, Lyon, 1891, vol. IV, 356 (trad. cast. *Las veladas de San Petersburgo*, Espasa-Calpe, Madrid, sin fecha).

9. F. Bacon, *Advancement of Learning*, en o. c., vol. II, 126.

bien escalonado y el trabajo de los esclavos mediatizado por el comando. La divinidades olímpicas no son ya directamente idénticas a los elementos; ellas los simbolizan solamente. En Homero, Zeus preside el cielo diurno, Apolo guía el sol, Helio y Eos se hallan ya en los límites de la alegoría. Los dioses se separan de los elementos como esencias suyas. A partir de ahora, el ser se divide, por una parte, en el logos, que con el progreso de la filosofía se reduce a la mónada, al mero punto de referencia, y, por otra, en la masa de todas las cosas y criaturas exteriores. La sola diferencia entre el propio ser y la realidad absorbe todas las obras. Si se dejan de lado las diferencias, el mundo queda sometido al hombre. En ello concuerdan la historia judía de la creación y la religión olímpica: «... y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las sierpes que serpean por la tierra»¹⁰. «Oh, Zeus, padre Zeus, tuyo es el dominio del cielo, y ni abarcas con tu mirada desde lo alto las acciones de los hombres, las justas como las malvadas, e incluso la arrogancia de los animales, y te complace la rectitud»¹¹. «Puesto que las cosas son así, uno expía inmediatamente y otro más tarde; pero incluso si alguien pudiera escapar y no lo alcanzara la amenazadora fatalidad de los dioses, tal fatalidad termina indefectiblemente por cumplirse, e inocentes deben expiar la acción, ya sean sus hijos, ya una generación posterior»¹². Frente a los dioses permanece sólo quien se somete sin reservas. El despertar del sujeto se paga con el reconocimiento del poder en cuanto principio de todas las relaciones. Frente a la unidad de esta razón, la distinción entre Dios y el hombre queda reducida a aquella irrelevancia a la que la razón, in-perturbable, apuntó ya precisamente desde la más primitiva crítica homérica. En cuanto señores de la naturaleza, el dios creador y el espíritu ordenador se asemejan. La semejanza del hombre con Dios consiste en la soberanía sobre lo existente, en la mirada del patrón, en el comando.

El mito se disuelve en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen. La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo, el

en sí de las mismas se convierte en *para él*. En la transformación se revela la esencia de las cosas siempre como lo mismo: como materia o substrato de dominio. Esta identidad constituye la unidad de la naturaleza. Una unidad que, como la del sujeto, no se presupone en el conjuro mágico. Los ritos del chamán se dirigen al viento, a la lluvia, a la serpiente en el exterior o al demonio en el enfermo, y no a elementos o ejemplares. No era uno y el mismo espíritu el que practicaba la magia; variaba de acuerdo con las máscaras del culto, que debían asemejarse a los diversos espíritus. La magia es falsedad sanitaria, pero en ella no se llega aún a la negación aparente del dominio que consiste en que éste, convertido en la pura verdad, se constituye en fundamento del mundo caído en su poder. El mago se asemeja a los demonios: para asustarlos o aplacarlos, él mismo se comporta de forma aterradora o amable. Aunque su oficio es la repetición, no se ha proclamado aún —como el hombre civilizado, para quien los modos-ros distintos de caza se convertirán en el cosmos unitario, en la esencia de toda posibilidad de presa— imagen y semejanza del poder invisible. Sólo en cuanto tal imagen y semejanza alcanza el hombre la identidad del sí mismo, que no puede perderse en la identificación con el otro, sino que se posee de una vez para siempre como máscara impenetrable. Es la identidad del espíritu y su correlato, la unidad de la naturaleza, ante la que sucumbe la multitud de las cualidades. La naturaleza así descalificada se convierte en material caótico de pura división, y el sí mismo omnipotente en mero tener, en identidad abstracta. En la magia se da una sustituidad específica. Lo que le aconteció a la lanza del enemigo, a su pelo, a su nombre, le sucede al mismo tiempo a su persona; en lugar de Dios es masacrada la víctima sacrificial. La sustitución en el sacrificio significa un paso hacia la lógica discursiva. Aun cuando la cierva que se habla de sacrificar por la hija y el corde-ro por el primogénito debían poseer aún cualidades específicas, representaban ya sin embargo la especie. Llevaban en sí la arbitrariedad del ejemplar. Pero el carácter sagrado del *hic et nunc*, la unicidad del elegido, que adquiere el sustituto, lo diferencia radicalmente, lo hace —incluso en el intercambio— insustituible. La ciencia pone fin a esto. En ella no hay sustituidad específica: hay víctimas, pero ningún Dios. La sustituidad se convierte en fungibilidad universal. Un átomo no es desintegrado en sustitución, sino como espécimen de la materia; y el conejo pasa a través de la pasión del laboratorio no en sustitución, sino desconocido como puro ejemplar. Dado que en la ciencia funcional las diferencias son tan fluidas que todo desaparece en la materia única, el objeto científico se petrifica y el rígidó ritual de antaño aparece como dáctil, puesto que aún sustituía lo uno por lo

10. Gn 1,26.

11. Arquileco, *fragm.*, 87, cit. según Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, vol. II, Sección I, Leipzig 1911, 18.12. Solón, *fragm.*, 13, vers. 25 s, citado según Deussen, o. c., 20.

otro. El mundo de la magia contenía todavía diferencias, cuyas huellas han desaparecido incluso en la forma lingüística¹³. Las múltiples afinidades entre lo existente son reprimidas por la relación única entre el sujeto que confiere sentido y el objeto privado de éste, entre el significado racional y el portador accidental del mismo. En el estadio de la magia, sueño e imagen no eran considerados como meros signos de la cosa, sino como unidos a ésta mediante la semejanza o el nombre. No se trata de una relación de intencionalidad sino de afinidad. La magia, como la ciencia, está orientada a fines, pero los persigue mediante la mimetis, no en una creciente distancia frente al objeto. La magia no se fundamenta en «la omnipotencia del pensamiento», que el primitivo se atribuiría como el neurótico¹⁴, una «sobrealoración de los procesos psíquicos en contra de la realidad» no puede darse allí donde pensamiento y realidad no están radicalmente separados. La «imperforable confianza en la posibilidad de dominar el mundo»¹⁵, que Freud atribuye anacrónicamente a la magia, corresponde sólo al dominio del mundo, ajustado a la realidad, por medio de la ciencia más experta. Para que las prácticas localmente vinculadas del brujo pudieran ser sustituidas por la técnica industrial * universalmente aplicable fue antes necesario que los pensamientos se independizasen frente a los objetos, como ocurre en el yo adaptado a la realidad.

En cuanto totalidad lingüísticamente desarrollada, cuya pretensión de verdad se impone sobre la antigua fe mítica —la religión popular—, el mito solar, patriarcal, es ya Ilustración, con la cual la Ilustración filosófica puede medirse sobre el mismo plano. A él se le paga ahora con la misma moneda. La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demolidora de ser sólo una creencia, hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad, e incluso el de Ilustración, quedan reducidos a magia animista. El principio de la necesidad fatal por la que parecen los héroes del mito, y que se desprende como consecuencia lógica del veredicto del oráculo, domina, depurado y transformado en la coherencia de la lógica formal, no sólo en todo sistema racionalista de la filosofía occidental, sino incluso en la sucesión de los sistemas, que comienza con

13. Cf. por ejemplo, R. H. Lowie, *An Introduction to Cultural Anthropology*, New York, 1940, 344 s.

14. S. Freud, *Totem und Tabu*, en *Gesammelte Werke*, vol. IX, 106 s. (trad. cast., *Totem y Tabú*, en *Obras completas*, trad. de L. López-Ballesteros, vol. V, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972, 1802 s.).

15. *Ibid.*, 110 (trad. cast., *Ibid.*, 1804).
* técnica industrial/1944: «técnica del monopolio».

la jerarquía de los dioses y transmite, en permanente ocaso de los ídolos, la ira contra la falta de honestidad * como único e idéntico contenido. Como los mitos ponen ya por obra la Ilustración, así queda ésta atrapada en cada uno de sus pasos más hondamente en la mitología. Todo el material lo recibe de los mitos para destruirlo, pero en cuanto juez cae en el hechizo mítico. Quiere escapar al proceso de destino y venganza ejerciendo ella misma venganza sobre dicho proceso. En los mitos, todo cuanto sucede debe pagar por haber sucedido. Lo mismo rige en la Ilustración: el hecho queda aniquilado apenas ha sucedido. La doctrina de la igualdad de acción y reacción afirmaba el poder de la repetición sobre lo existente mucho tiempo después de que los hombres se hubieran liberado de la ilusión de identificarse, mediante la repetición, con lo existente repetido y de sustraerse, de este modo, a su poder. Pero cuanto más desaparece la ilusión mágica, tanto más inexorablemente retiene al hombre la repetición, bajo el título de legalidad, en aquel ciclo mediante cuya objetivación en la ley natural él se cree seguro como sujeto libre. El principio de la inmanencia, que declara todo acontecer como repetición, y que la Ilustración sostiene frente a la imaginación mítica, es el principio del mito mismo. La árida sabiduría para la cual nada hay nuevo bajo el sol, porque todas las carreras del absurdo juego han sido ya jugadas, todos los grandes pensamientos fueron ya pensados, porque los posibles descubrimientos pueden construirse de antemano y los hombres están ligados a la autoconservación mediante la adaptación: esta árida sabiduría no hace sino reproducir la sabiduría fantástica que ella rechaza, la sanción del destino que reconstruye sin cesar una y otra vez mediante la venganza lo que ya fue desde siempre. Lo que podría ser distinto, es igualado. Tal es el veredicto que erige críticamente los mitos de toda experiencia posible. La identidad de todo con todo se paga al precio de que nada puede ya ser idéntico consigo mismo. La Ilustración deshace la injusticia de la vieja desigualdad, la dominación directa, pero la eremiza al mismo tiempo en la mediación universal, en la relación de todo lo que existe con todo. Ella garantiza lo que Kierkegaard elogió de su ética protestante y que aparece en el círculo de leyendas de Heracles como uno de los arquetipos del poder mítico: ella elimina lo incommensurable. No sólo quedan disueltas las cualidades en el pensamiento, sino que los hombres son obligados a la conformidad real. El favor de que el mercado no pregunte por el naci-

* Alusión al reproche de falta de corrección, honestidad y buena fe que los positivistas elevan contra los filósofos metafísicos, y, en general, todo pensamiento «ilustrado» contra los sistemas filosóficos precedentes) (N. del T. it.).

miento lo ha pagado el sujeto del intercambio al precio de dejar modelar sus cualidades, adquiridas desde el nacimiento, por la producción de las mercancías que pueden adquirirse en el mercado. A los hombres se les ha dado su *sí mismo* como suyo propio, distinto de todos los demás, para que con tanta mayor seguridad se convirtiera en igual. Pero dado que ese *sí mismo* no fue asimilado nunca del todo, la Ilustración simpatizó siempre con la coacción social, incluso durante el período liberal. La unidad del colectivo manipulado consiste en la negación de cada individuo singular; es un sarcasmo para la sociedad que podría convertirlo realmente en un individuo. La hora, cuyo nombre reaparece sin duda * en la organización de las juventudes hitlerianas, no es una recaída en la antigua barbarie, sino el triunfo de la igualdad represiva, la evolución de la igualdad ante el derecho hasta la negación del derecho mediante la igualdad. El mito de cartón piedra de los fascistas se revela como el mito auténtico de la prehistoria, pues mientras éste desveló la venganza, aquél, el falso, la ejecuta ciegamente sobre sus víctimas. Todo intento de quebrar la coacción natural quebrando a la naturaleza cae tanto más profundamente en la coacción que pretendía quebrar. Así ha transcurrido el curso de la civilización europea. La abstracción, el instrumento de la Ilustración, se comporta respecto de sus objetos como el destino cuyo concepto elimina: como liquidación. Bajo la niveladora dominación de lo abstracto, que convierte en repetible todo en la naturaleza, y de la industria, para la que aquella lo preparara, los mismos libertos terminaron por convertirse en aquella «tropa» que Hegel¹⁶ designó como resultado de la Ilustración.

La distancia del sujeto frente al objeto, presupuesto de la abstracción, se funda en la distancia frente a la cosa que el señor logra mediante el siervo. Los cantos de Homero y los himnos del *Rig-Veda* provienen de la época de la dominación de la tierra y de las fortalezas, en la que un pueblo guerrero de dominadores se asienta sobre la masa de los pueblos autóctonos vencidos¹⁷. El Dios supremo entre los dioses emerge con este mundo burgués, en el que el rey, en cuanto jefe de la nobleza armada, somete a los vencidos ** a la gleba, mientras que médicos, adivinos, artesanos y comerciantes se cuidan del mercado. Con el fin del nomadismo se constituye el orden social sobre la base de la propiedad estable. Dominio y trabajo se separan. Un propietario como

* «sin duda»/1944: (falta).

16. *Phänomenologie*, cit., p. 424 (trad. cast., *Fenomenología*, cit., 331).

17. Cf. W. Kirtel, *Geschichte Indiens, in Propyläenweltgeschichte*, vol. III, 261 s., y G. Glotz, *Histoire grecque*, vol. I, en *Histoire Ancienne*, París, 1938, 137 s.

** «vencidos»/1944: «objetos de explotación».

Odiseo «dirige desde lejos un personal numeroso y escrupulosamente diferenciado de cuidadores de bueyes, pastores, porqueros y servidores. Por la noche, después de haber visto desde su castillo cómo el campo se iluminaba mediante miles de fuegos, puede echarse tranquilamente a dormir: él sabe que sus valientes servidores vigilan para mantener lejos a las fieras y para expulsar a los ladrones de los recintos confiados a su custodia»¹⁸. La universalidad de las ideas, tal como la desarrolla la lógica discursiva, el dominio en la esfera del concepto, se eleva sobre el fundamento del dominio en la realidad. En la sustitución de la herencia mágica, de las viejas y difusas representaciones, por la unidad conceptual se expresa la organización de la vida ordenada mediante el comando y determinada por los hombres libres. El *sí mismo*, que aprendió el orden y la subordinación en el sometimiento del mundo, identificó muy pronto la verdad en cuanto tal con el pensamiento ordenador, sin cuyas firmes distinciones aquella no podía subsistir. Ha tabuzado, junto con la magia mimética, el conocimiento que alcanza realmente al objeto. Su odio se dirige a la imagen del pasado superado y su imaginaria felicidad. Las divinidades cósmicas de los aborígenes son desterradas al infierno, en el que la tierra se transforma bajo la religión solar y luminosa de Indra y Zeus.

Cielo e infierno estaban, sin embargo, estrechamente ligados. Así como el nombre de Zeus correspondía, en los cultos que no se excluían recíprocamente, tanto a un dios subterráneo como a un dios de la luz¹⁹; y así como los dioses olímpicos mantenían relaciones de todo tipo con las divinidades cósmicas, del mismo modo las buenas y malas potencias, salvación y desgracia, no estaban separadas entre sí claramente. Estaban encadenadas como el nacer y el perecer, la vida y la muerte, el invierno y el verano. En el mundo luminoso de la religión griega perdura la turbia indiscriminación del principio religioso, que en los estados más antiguos conocidos de la humanidad fue venerado como *mana*. Primario, indiferenciado es todo lo desconocido, extraño; aquello que transcende el ámbito de la experiencia, lo que en las cosas es algo más que su realidad ya conocida. Lo que el primitivo experimenta en tal caso como sobrenatural no es una sustancia espiritual en cuanto opuesta a la material, sino la complejidad de lo natural frente al miembro * individual. El grito de terror con que se experimenta lo insólito se convierte en nombre de éste. Él fija la transcen-

18. G. Glotz, o. c., 140.

19. Cf. K. Eckermann, *Jahrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie*, Halle, 1845, vol. I, 241, y O. Kern, *Die Religion der Griechen*, Berlin, 1926, vol. I, 181 s.

* «miembro»/1944: «miembro» (aquí la nota 20).

dencia de lo desconocido frente a lo conocido, y con ello convierte el estremecimiento en sagrado. El desdoblamiento de la naturaleza en apariencia y esencia, acción y fuerza, que hace posibles tanto el mito como la ciencia, nace del temor del hombre, cuya expresión se convierte en explicación. No es que el alma sea introyectada en la naturaleza, como quiere hacer crear el psicologismo; el *mana*, el espíritu moviente, no es una proyección, sino el eco de la superioridad real de la naturaleza en las débiles almas de los salvajes. La separación entre lo animado y lo inanimado, la ocupación de determinados lugares con demonios y divinidades brota ya de este preanimismo. En él está ya dada la separación entre sujeto y objeto. Si el árbol no es considerado ya sólo como árbol, sino como testimonio de otra cosa, como sede del *mana*, el lenguaje expresa la contradicción de que una cosa sea ella misma y a la vez otra distinta de lo que es, idéntica y no idéntica²⁰. Mediante la divinidad el lenguaje se convierte de taurología en lenguaje. El concepto, que suele ser definido como unidad característica de lo que bajo él se halla comprendido, fue, en cambio, desde el principio el producto del pensamiento dialéctico, en el que cada cosa sólo es lo que es en la medida en que se convierte en aquello que no es. Ésta fue la forma originaria de la determinación objetiva, en la que concepto y cosa se separaron recíprocamente; la misma determinación que se encuentra ya muy extendida en la epopeya homérica y que se invierte en la ciencia moderna positiva. Pero esta dialéctica sigue siendo impotente en la medida en que se desarrolla a partir del grito de terror, que es la duplicación, la taurología del terror mismo. Los dioses no pueden quitar al hombre el terror del cual sus nombres son el eco petrificado. El hombre cree estar libre del terror cuando ya no existe nada desconocido. Lo cual determina el curso de la desmitologización, de la Ilustración, que identifica lo viviente con lo no viviente, del mismo modo que el mito identifica lo no viviente con lo viviente. La Ilustración es el temor mítico hecho radical. La pura immanencia del positivismo, su último producto, no es más que un tabú en cierto modo universal. Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo. Si la venganza del primitivo por el asesinato cometido en uno de los suyos pudo a veces ser aplacada mediante la acogida del asesino en la propia familia²¹, tanto lo uno como lo otro significaba la absorción de

la sangre ajena en la propia, la restauración de la immanencia. El dualismo mítico no conduce más allá del ámbito de lo existente. El mundo dominado enteramente por el *mana*, e incluso el mundo del mito indio y griego, son mundos sin salida y eternamente iguales. Cada nacimiento es pagado con la muerte, cada felicidad con la desgracia. Hombres y dioses pueden intentar en el plazo a su disposición distribuir las suertes según criterios diversos al ciego curso del destino: al final triunfa sobre ellos lo existente. Incluso su justicia, arrancada al destino, lleva en sí los rasgos de éste; ella corresponde a la mirrada que los hombres, primitivos lo mismo que griegos y bárbaros, lanzan al mundo circundante desde una sociedad de opresión y miseria. De aquí que tanto para la justicia mítica como para la ilustrada, culpa y expiación, felicidad y desventura sean como miembros de una ecuación. La justicia perece en el derecho. El chamán exorciza lo peligroso mediante su misma imagen. Su instrumento es la igualdad. Ésta regula el castigo y el mérito en la civilización. También las representaciones míticas pueden ser reconducidas completamente a relaciones naturales. Así como la constelación de Géminis, junto con todos los demás símbolos de la dualidad, hace referencia al ciclo ineluctable de la naturaleza, lo mismo que éste tiene en el símbolo del huevo, del que han nacido, su signo más antiguo, del mismo modo la batanza en la mano de Zeus, que simboliza la justicia del entero mundo patriarcal, remite a la pura naturaleza. El paso del caos a la civilización, donde las relaciones naturales no ejercen ya su poder directamente, sino a través de la conciencia de los hombres, no ha cambiado nada en el principio de igualdad. Más aún, los hombres han pagado precisamente este paso con la adoración de aquello a lo que antes, al igual que todas las otras criaturas, estaban simplemente sometidos. Antes, los fetiches estaban bajo la ley de la igualdad. Ahora, la misma igualdad se convierte en fetiche. La venda sobre los ojos de la justicia significa no sólo que no se debe atentar contra el derecho, sino también que éste no procede de la libertad.

La doctrina de los sacerdotes era simbólica en el sentido de que en ella signo e imagen coincidían. Tal como lo atestiguan los jeroglíficos, la palabra ha cumplido originariamente también la función de la imagen. Esta función ha pasado a los mitos. Los mitos, como los ritos mágicos, significan la naturaleza que se repite. Ésta es el alma de lo simbólico: un ser o un fenómeno que es representado como eterno, por lo que debe convertirse una y otra vez en acontecimiento por medio de la realización del símbolo. Inexhaustibilidad, repetición sin fin, permanencia de lo significado son no sólo atributos de todos los símbolos,

20. «L'un est le tout, tout est dans l'un, la nature triomphe de la nature»: de este modo describen Habert y Mauss el contenido representativo de la «simplicidad», de la *manisa*, en El Habert y Mauss, «Théorie générale de la Magie», en *L'Année Sociologique*, 1902-3, 100.

21. Cf. Westermarck, *Ursprung der Moralbegriffe*, Leipzig, 1913, vol. I, 402.

sino también su verdadero contenido. Los relatos de la creación, en los que el mundo emerge de la madre primigenia, de la vaca o del huevo, son, en contraposición con el génesis bíblico, simbólicos. La mofa de los antiguos sobre los dioses demasiado humanos no daba en lo esencial. La individualidad no agota la esencia de los dioses. Estos tenían aún en sí algo del *mana*: encarnaban la naturaleza como poder universal. Con sus rasgos preanimistas llegan hasta la Ilustración. Bajo la máscara vergonzosa de la *chronique scandaleuse* del Olimpo se habla formado la doctrina de la mezcla, de la presión y el choque de los elementos, que muy pronto se estableció como ciencia y redujo los mitos a creaciones de la fantasía. Con la precisa separación entre ciencia y poesía la división del trabajo, efectuada ya con su ayuda, se extiende al lenguaje. En cuanto signo, la palabra pasa a la ciencia; como sonido, como imagen, como auténtica palabra es repartida entre las diversas artes, sin poderse recuperar ya mediante su adición, su sinestesia o «el arte total»*. En cuanto signo, el lenguaje debe resignarse a ser cálculo; para conocer la naturaleza ha de renunciar a la pretensión de asemejarse. En cuanto imagen debe resignarse a ser una copia; para ser enteramente naturaliza ha de renunciar a la pretensión de conocerla. Con el avance de la Ilustración, sólo las auténticas obras de arte han podido sustraerse a la pura imitación de lo que ya existe. La antitesis corriente entre arte y ciencia, que las separa entre sí como ámbitos culturales para convertirías como tales en administrables, hace que al final, justamente en cuanto opuestas y en virtud de sus propias tendencias, se conviertan la una en la otra. La ciencia, en su interpretación neopositivista, se convierte en esteticismo, en sistema de signos aislados, carente de toda intención capaz de transcender el sistema: en aquel juego, en suma, que los matemáticos hace tiempo declararon ya con orgullo como su actividad. Pero el arte de la reproducción integral se ha entregado, hasta en sus técnicas, en manos de la ciencia positivista. En realidad, dicho arte se convierte una vez más en mundo, en duplicación ideológica, en dócil reproducción. La separación de signo e imagen es inevitable. Pero si se hipostatiza nuevamente con ingenua complacencia, cada uno de los dos principios aislados conduce entonces a la destrucción de la verdad.

El abismo que se abrió con esta separación lo ha visto la filosofía en la relación entre intuición y concepto, y ha intentado una y otra vez, aunque en vano, cerrarlo: ella es definida justamente por este intento. En verdad, la mayor parte de las veces se puso del lado del cual toma su nombre. Platón proscribió la poesía con el mismo gesto con

el que el positivismo proscribió la doctrina de las ideas. Mediante su celebrado arte Homero no ha llevado a cabo reformas públicas ni privadas, no ha ganado una guerra ni ha hecho un descubrimiento. Nada sabemos de una numerosa multitud de seguidores que le hubiera honrado o amado. El arte debe probar aún su utilidad²². La imitación está prohibida en él como entre los judíos. Razón y religión proscriben el principio de la magia. Incluso en la resignada distancia respecto de lo existente, en cuanto arte, ese principio continúa siendo insincero; los que lo practican se convierten en vagabundos, nómadas supervivientes que no encuentran ninguna patria entre los que se han hecho sedentarios. La naturaleza no debe ya ser influida mediante la asimilación, sino dominada mediante el trabajo. La obra de arte posee aún en común con la magia el hecho de establecer un ámbito propio y cerrado en sí, que se sustrae al contexto de la realidad profana. En él rigen leyes particulares. Así como lo primero que hacía el mago en la ceremonia era delimitar, frente al resto del entorno, el lugar donde debían obrar las fuerzas sagradas, de la misma forma en cada obra de arte su propio ámbito se destaca netamente de lo real. Justamente la renuncia a la influencia, por la cual el arte se distancia de la «simpatía» mágica, conserva con tanta mayor profundidad la herencia de la magia. Ella pone la pura imagen en contraste con la realidad material, cuyos elementos conserva y supera en sí dicha imagen. Está en el sentido de la obra de arte, en la apariencia estética, ser aquello en lo que se convirtió, en la magia del primitivo, el acontecimiento nuevo, terrible: la aparición del todo en lo particular. En la obra de arte se cumple una vez más el desdoblamiento por el cual la cosa aparecía como algo espiritual, como manifestación del *mana*. Ello constituye su *aura*. En cuanto expresión de la totalidad, el arte reclama la dignidad de lo absoluto. Ello indujo en ciertas ocasiones a la filosofía a asignarle un lugar de preferencia respecto del conocimiento conceptual. Según Schelling, el arte comienza allí donde el saber abandona al hombre. El arte es para él «el modelo de la ciencia, y donde está el arte, allí debe aún llegar la ciencia»²³. De acuerdo con su doctrina, la separación entre imagen y signo «queda enteramente abolida en cada representación singular de arte»²⁴. Pero el mundo bugués estuvo sólo raras veces abierto a esta fe en el arte. Donde puso límites al saber, no lo hizo, en general, para dar paso al arte, sino

22. Cf. Platón, *La República*, libro X.

23. F. W. J. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Parte V, en *Werke*, Sección I, vol. II, 623.

24. *Ibid.*, 626 s.

para hacer un lugar a la fe. Mediante ésta, la religiosidad militante de la nueva época —Torquemada, Lutero, Mahoma— pretendía reconciliar espíritu y realidad. Pero la fe es un concepto privativo: se desentraña como fe si no muestra continuamente su oposición o su acuerdo con el saber. En la medida en que depende de la limitación del saber, está también ella limitada. El intento de la fe, entendido en el protestantismo, de hallar el principio trascendente de la verdad sin el cual ella no puede subsistir, directamente en la palabra misma, como en la prehistoria, y de restituir a esa palabra su poder simbólico, lo ha pagado con la obediencia a la palabra, y no, por cierto, a la sagrada. En cuanto permanece siempre ligada al saber, en una relación de oposición o de amistad, la fe perpetúa la separación en la lucha por superar a ésta: su fanatismo es el signo de su falsedad, el reconocimiento objetivo de que quien sólo cree, justamente por eso ya no cree. La mala conciencia es su segunda naturaleza. En la secreta conciencia del defecto del que necesariamente adolece, de la contradicción, immanente a ella, de hacer de la reconciliación una profesión, reside la causa por la cual toda honestidad de los creyentes ha sido desde siempre irritable y peligrosa. Los horrores del hierro y del fuego, Contrarreforma y Reforma, no fueron llevados a cabo como exageración sino como cumplimiento del principio mismo de la fe. La fe se revela continuamente como del mismo carácter que la historia universal, que ella quisiera dominar; en la época moderna se convierte incluso en su instrumento preferido, en su astucia particular. Imparable es no sólo la Ilustración del siglo XVIII, como Hegel reconoció, sino también, como nadie supo mejor que él, el movimiento mismo del pensamiento. Incluso en el conocimiento más ínfimo, como en el más elevado, se contiene la conciencia de su distancia con respecto a la verdad, que hace del apologeta un mentiroso. La paradoja de la fe degenera al fin en vértigo, en el mito del siglo XX*, y su irracionalidad se transforma en una manifestación racional en manos de los enteramente ilustrados, que conducen ya a la sociedad hacia la barbarie.

Ya cuando el lenguaje entra en la historia, sus amos son sacerdotes y magos. Quien vulnera los símbolos cae, en nombre de los poderes sobrenaturales, en manos de los poderes terrenales, cuyos representantes son esos órganos competentes de la sociedad. Lo que a ellos precedió, es algo que queda en la oscuridad. El estremecimiento del que surgió el *mana* se hallaba ya sancionado, dondequiera que éste aparece en la etnología, al menos por los más viejos de la tribu. El *mana* heterogéneo y fluido es consolidado y violentamente

ternizado por los hombres. Pronto los magos pueblan cada lugar con emanaciones y ordenan la multiplicidad de los ritos sagrados a la de los ámbitos sagrados. Ellos desarrollan, junto con el mundo de los espíritus y sus peculiaridades, su propio saber gremial y su poder. La esencia sagrada se transfiere a los magos que se relacionan con ella. En las primeras fases nómadas, los miembros de la tribu participan aún autónomamente en la acción influyente sobre el curso natural. El animal salvaje es rastreado por los varones; las mujeres se encargan del trabajo que puede realizarse sin un comando rígido. Es imposible establecer cuánta violencia precedió hasta habituarse a un ordenamiento tan sencillo. En éste, el mundo se halla ya dividido en un ámbito de poder y en uno profano. En él, el curso natural se encuentra ya, como emanación del *mana*, elevado a norma que exige sumisión. Pero si el salvaje nómada tomaba aún parte, a pesar de toda sumisión, en el encantamiento que limitaba a ésta y se disfrazaba de animal salvaje para sorprenderlo, en etapas posteriores la comunicación con los espíritus y la sumisión se hallan repartidos entre diferentes clases de la humanidad: el poder en un lado, la obediencia en el otro. Los procesos naturales, eternamente iguales y recurrentes, son inculcados a los súbditos, bien por tribus extranjeras, bien por las propias camarillas dirigentes, como ritmo de trabajo al compás de las porras y el garrote, que resuena en todo tambor bárbaro, en todo ritual monótono. Los símbolos toman el aspecto de fetiches. Su contenido, la repetición de la naturaleza, se revela a continuación siempre como la permanencia, por ellos representada, de la coacción social. El estremecimiento objetivado en una imagen consistente se convierte en signo del dominio consolidado de los privilegiados*. Pero lo mismo vienen a ser también los conceptos universales, incluso cuando se han liberado de todo contenido figurativo. La misma forma deductiva de la ciencia refleja jerarquía y coacción. Lo mismo que las primeras categorías representaban la tribu organizada y su poder sobre el individuo singular, así el entero orden lógico —dependencia, conexión, extensión y combinación de los conceptos— está fundado en las correspondientes relaciones de la realidad social, en la división del trabajo²⁵. Ahora bien, este carácter social de las formas de pensamiento no es, como enseña Durkheim, expresión de solidaridad social, sino signo de la impenetrable unidad de sociedad y dominio. El dominio confiere a la totalidad social en la que se establece mayor fuerza y consistencia. La

* Alusión al libro de A. Rosenberg, *Der Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts* [1930].

* consolidado... privilegiados»/1944: «dominio de clase».

25. Cf. E. Durkheim, «De quelques formes primitives de classification»: *L'Année Sociologique*, vol. IV, 1903, 66 s.

división del trabajo, a la que conduce el dominio en el plano social, sirve a la totalidad dominada para su autoconservación. Pero, así, la totalidad en cuanto tal, la actualización de la razón immanente a ella, se convierte necesariamente en actuación de lo particular. El dominio se enfrenta al individuo singular como lo universal, como la razón en la realidad. El poder de todos los miembros de la sociedad, a los que, en cuanto tales, no les queda otro camino abierto, se suma continuamente, a través de la división del trabajo que les es impuesta, para la realización justamente de la totalidad, cuya racionalidad se ve, a su vez, multiplicada por ello. Lo que sucede a todos por obra de unos pocos se cumple siempre como avasallamiento de los individuos singulares por parte de muchos: la opresión de la sociedad lleva en sí siempre los rasgos de la opresión por parte de un colectivo. Esta unidad de colectividad y dominio, y no la inmediata universalidad social, la solidaridad, la que sedimenta en las formas de pensamiento. Los conceptos filosóficos con los que Platón y Aristóteles exponen el mundo elevaron, mediante su pretensión de validez universal, las relaciones por ellos fundadas al rango de realidad verdadera. Ellos procedían, como dice Vico²⁶, de la plaza del mercado de Atenas y reflejaban con igual pureza las leyes de la física, la igualdad de los ciudadanos de pleno derecho y la inferioridad de las mujeres, los niños y los esclavos. El lenguaje mismo confería a lo dicho, a las relaciones de dominio, aquella universalidad que él había asumido como medio de comunicación de una sociedad civil. El énfasis metafísico, la sanción mediante ideas y normas, no era más que la hipostatización de la fuerza y la exclusividad que los conceptos debían adoptar necesariamente dondequiera que la lengua unía a la comunidad de los señores para el ejercicio del mando. En cuanto tal reforzamiento del poder social del lenguaje, las ideas se hicieron tanto más superfluas cuanto más crecía aquel poder, y el lenguaje de la ciencia les ha dado el golpe de gracia. La sugestión, que tiene aún algo del error inspirado por el fetiche, no residía en la justificación consistente. La unidad de colectividad y dominio se muestra más bien en la universalidad que el mal contenido adopta necesariamente en el lenguaje, tanto en el metafísico como en el científico. La apología metafísica delataba la injusticia de lo existente al menos mediante la incongruencia entre concepto y realidad. En la imparcialidad del lenguaje científico la impotencia ha perdido por completo la fuerza de expre-

sarse, y sólo lo existente encuentra su signo neutral. Esta neutralidad es más metafísica que la metafísica. Finalmente, la Ilustración ha devorado no sólo los símbolos, sino también a sus sucesores. Los conceptos universales, y no ha dejado de la metafísica más que el miedo ante lo colectivo, del cual ella nació. Los conceptos son ante la Ilustración como los renistas ante los *Trusts* industriales *: ninguno puede sentirse seguro. Si el positivismo lógico ha dado aún una oportunidad a la probabilidad, el positivismo etnológico identifica ya a ésta con la esencia. «Nuestras vagas ideas de oportunidad y de quiescencia son pálidos restos de esta noción mucho más rica»²⁷, es decir, de la sustancia mágica.

La Ilustración, en cuanto nominalística, se detiene ante el *nomen*, el concepto indiferenciado, puntual, el nombre propio. Ya no es posible establecer con certeza si, como afirman algunos²⁸, los nombres propios eran originariamente también nombres genéricos; pero lo cierto es que no han compartido aún el destino de estos últimos. La sustancialidad del yo, negada por Hume y Mach, no es lo mismo que el nombre. En la religión judía, en la que la idea del patriarcado se eleva para destruir el mito, el vínculo entre nombre y ser queda aún reconocido mediante la prohibición de pronunciar el nombre de Dios. El mundo desencantado del judaísmo reconcilia la magia mediante su negación en la idea de Dios. La religión judía no permite ninguna palabra que pudiera consolar la desesperación de todo mortal. Esperanza vincula ella únicamente a la prohibición de invocar como Dios a aquello que no lo es, de tomar lo finito como infinito, la mentira como verdad. La garantía de la salvación consiste en apartarse de toda fe que intente suplantarla; el conocimiento, en la denuncia de la ilusión. La negación, por cierto, no es abstracta. La negación indiferenciada de todo lo positivo, la fórmula estereotipada de la inanidad, tal como la aplica el budismo, pasa por encima de la prohibición de nombrar al absoluto, lo mismo que su contrario, el panteísmo, o su caricatura, el escepticismo burgués. Las explicaciones del mundo como la nada o el todo son mitológicas, y las vías garantizadas para la redención, prácticas mágicas sublimadas. La autosatisfacción del saber todo por anticipado y la transfiguración de la negatividad en redención son formas falsas de resistencia contra el engaño. El derecho de la imagen se salva en la fiel ejecución de su prohibición. Dicha

* «los *Trusts* industriales»/1944: «la revolución social mediante el monopolio».

26. G. Vico, *Die Neue Wissenschaft über die menschliche Natur der Völker*, München, 1924 (trad. cast., *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, Orbis, Barcelona, 1985).

27. H. Hubert y M. Mauss, o. c., 118.

28. Cf. F. Tönnies, «Philosophische Terminologie», en *Psychologisch-Soziologische Aufsätze*, Leipzig, 1908, 31.

realización, «negación determinada»²⁹, no está protegida por la soberanía del concepto abstracto contra la intuición seductora, como lo está el escepticismo, para quien tanto lo falso como lo verdadero nada valen. La negación determinada rechaza las representaciones imperfectas del absoluto, los ídolos, no oponiéndoles, como el rigo-rismo, la idea a la que no pueden satisfacer. La dialéctica muestra más bien toda imagen como escritura. Ella enseña a leer en sus rasgos el conocimiento de su falsedad, que la priva de su poder y se lo adjudica a la verdad. Con ello, el lenguaje se convierte en algo más que un mero sistema de signos. En el concepto de negación determinada ha resaltado Hegel un elemento que distingue a la Ilustración de la descomposición positivista, a la que él la asimila. Pero al convertir finalmente en absoluto el resultado conocido del entero proceso de la negación, es decir, la totalidad en el sistema y en la historia, contravino la prohibición y cayó, él también, en mitología.

Esto no le ha acontecido solamente a su filosofía en cuanto apoteosis del pensamiento en continuo progreso, sino a la Ilustración misma en tanto que sobriedad mediante la cual ella cree distinguirse de Hegel y de la metafísica en general. Pues la Ilustración es totalitaria como ningún otro sistema. Su falsedad no radica en aquello que siempre le han reprochado sus enemigos románticos: método analítico, reducción a los elementos, descomposición mediante la reflexión, sino en que para ella el proceso está decidido de antemano. Cuando en el procedimiento matemático lo desconocido se convierte en la incógnita de una ecuación, queda caracterizado con ello como archiconocido aun antes de que se le haya asignado un valor*. La naturaleza es, antes y después de la teoría cuántica, aquello que debe concebirse en términos matemáticos; incluso aquello que no se agota ahí, lo indisoluble y lo irracional, es invertido por teoremas matemáticos. Con la previa identificación del mundo enteramente pensado, matematizado, con la verdad, la Ilustración se crece segura frente al retorno de lo mítico. Identifica el pensamiento con las matemáticas. Con ello quedan éstas, por así decirlo, emancipadas, elevadas a instancia absoluta. «Un mundo infinito, en este caso un mundo de idealidades, es concebido como un mundo cuyos objetos no nos resultan cognoscitivamente accesibles de modo individual, incompleto y como por azar, sino que son aprehendidos mediante un método racional, sistemático y unitario, que en una progresión infinita afecta finalmente a todo objeto en su pleno ser-en-sí... En la matematización galileana de

la Naturaleza es esta naturaleza misma la que pasa a ser idealizada bajo la dirección de la nueva matemática; pasa a convertirse ella misma—por expresarlo modernamente—en una multiplicidad matemática»³⁰. El pensamiento se refina en un proceso automático que se desarrolla por cuenta propia, compitiendo con la máquina que él mismo produce para que finalmente lo pueda sustituir. La Ilustración³¹ ha desechado la exigencia clásica de pensar el pensamiento—cuyo desarrollo radical es la filosofía de Fichte—, porque tal exigencia distrae del imperativo de regir la praxis, que, sin embargo, el propio Fichte deseaba realizar. El modo de procedimiento matemático se convirtió, por así decirlo, en ritual del pensamiento. Pese a la autolimitación axiomática, dicho procedimiento se instraura como necesario y objetivo: transforma el pensamiento en cosa, en instrumento, como él mismo lo denomina. Pero mediante esta mimesis, en la que el pensamiento se adapta al mundo, se ha convertido lo existente de hecho de tal modo en lo único, que incluso la negación de Dios cae bajo el juicio sobre la metafísica. Para el positivismo, que ha sucedido en el puesto de juez a la razón ilustrada, el hecho de internarse en mundos ineligibles no es ya sólo algo prohibido, sino una palabrería sin sentido. Él no necesita, por suerte, ser ateo, porque el pensamiento reificado no puede ni siquiera plantear esa cuestión. El censor positivista debía pasar de buena gana el culto oficial como un ámbito especial, ajeno al conocimiento, de la actividad social, de la misma forma que permite gustoso el arte; pero a la negación que se presenta con la pretensión de ser conocimiento, jamás. El distanciamiento del pensamiento respecto de la tarea de arreglar lo que existe, el salir del círculo fatal de la existencia, significa para la mentalidad científica locura y autodestrucción, tal como lo era para el mago la salida del círculo mágico que había trazado para el conjuro; y en ambos casos se toman las disposiciones necesarias para que la violación del tabú tenga incluso en la realidad consecuencias funestas para el sacrilego. El dominio de la naturaleza traza el círculo en el que la crítica de la razón pura ha destrerrado al pensamiento. Kant unió la tesis de su incapacidad y fatigoso progreso hasta el infinito con la insistencia permanente sobre su insuficiencia y eterna limitación. La respuesta que él ofreció es el veredicto de un oráculo. No hay ser en el mundo que no

29. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie*, cit., 65 (trad. cast. *Fenomenología*, cit., 55).

* «valor»/1944: «palabra».

30. E. Husserl, «Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie», en *Philosophie*, Bélgica, 1936, 95 s. (trad. cast. de J. Muñoz, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1990, 21 s.).

31. Cf. A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, vol. II, apart. 356, en *Werke*. Ed. Deussen, vol. V, 671.

pueda ser penetrado por la ciencia, pero lo que puede ser penetrado por la ciencia no es el ser. El juicio filosófico tiende a lo nuevo, y sin embargo no conoce nada nuevo, puesto que siempre repite sólo aquello que la razón ha puesto ya en el objeto. Pero a este pensamiento, asegurado en los ámbitos de la ciencia ante los sueños de un visionario, le es presentada la cuenta: el dominio universal sobre la naturaleza se vuelve contra el mismo sujeto pensante, del cual no queda más que aquel «yo pienso» eternamente igual, que debe poder acompañar todas sus representaciones. Sujeto y objeto quedan, ambos, anulados. El *sí mismo* abstracto, el derecho a registrar y sistematizar, no tiene frente a sí más que el material abstracto, que no posee ninguna otra propiedad que la de ser substrato para semejante posesión. La ecuación de espíritu y mundo se disuelve finalmente, pero sólo de tal modo que ambos términos se reducen recíprocamente. En la reducción del pensamiento a operación matemática se halla implícita la sanación del mundo como su propia medida. Lo que parece un triunfo de la racionalidad objetiva, la sumisión de todo lo que existe al formalismo lógico, es pagado mediante la dócil sumisión de la razón a los datos inmediatos. Comprender los datos en cuanto tales, no limitarse a leer en ellos sus abstractas relaciones espaciotemporales, gracias a las cuales pueden ser captados y manejados, sino, al contrario, pensar esas relaciones como lo superficial, como momentos mediatizados del concepto que se realizan sólo en la explicitación de su sentido social, histórico y humano: la entera pretensión del conocimiento es abandonada. Ella no consiste sólo en percibir, clasificar y calcular, sino justamente en la negación determinada de lo inmediato. Por el contrario, el formalismo matemático, cuyo instrumento es el número, la figura más abstracta de lo inmediato, mantiene al pensamiento en la pura inmediatez. Lo que existe de hecho es justificado, el conocimiento se limita a su repetición, el pensamiento se reduce a mera tautología. Quanto más domina el aparato teórico todo cuanto existe, tanto más ciegame se limita a repetirlo. De este modo, la Ilustración recae en la mitología, de la que nunca supo escapar. Pues la mitología había reproducido en sus figuras la esencia de lo existente: ciclo, destino, dominio del mundo, como la verdad, y con ello había renunciado a la esperanza. En la pregnancia de la imagen mítica, como en la claridad de la fórmula científica, se halla confirmada la eternidad de lo existente, y el hecho bruto es proclamado como el sentido que él mismo oculta. El mundo como gigantesco juicio analítico, el único que ha sobrevivido de todos los sueños de la ciencia, es de la

misma índole que el mito cósmico, que asociaba los cambios de primavera y otoño con el rapto de Perséfone. La unicidad del acontecimiento mítico, que debía legitimar al fáctico, es un engaño. Originariamente, el rapto de la diosa formaba una unidad inmediata con la muerte de la naturaleza. Se repite cada otoño, e incluso la repetición no era secuencia de lo separado, sino lo mismo todas las veces. Al consolidarse la conciencia del tiempo, el acontecimiento quedó fijado como único en el pasado, y se trató de mitigar ritualmente, recurriendo a lo sucedido hace tiempo, el horror a la muerte en cada ciclo estacional. Pero la separación es imponente. Una vez establecido aquel pasado único, el ciclo adquiere el carácter de inevitable, y el horror se irradia desde lo antiguo sobre el entero acontecer como su repetición pura y simple. La asunción de lo que existe de hecho, sea bajo la prehistoria fabulosa, sea bajo el formalismo matemático; la relación simbólica de lo presente con el acontecimiento mítico en el rito o con la categoría abstracta en la ciencia, hace aparecer lo nuevo como predeterminado, que es así, en verdad, lo viejo. No es lo existente lo que carece de esperanza, sino el saber, que, en el símbolo plático o matemático, se apropia de ello en cuanto esquema y así lo perpetúa.

En el mundo ilustrado la mitología se ha disuelto en la profandidad. La realidad completamente depurada de demonios y de sus descendientes conceptuales adquiere, en su limpia naturalidad, el carácter numinoso que la prehistoria asignaba a los demonios. Bajo la etiqueta de los hechos brutos, la injusticia social, de la que éstos proceden, es consagrada hoy como algo inmutable, de la misma manera que era sacrosanto el mago bajo la protección de sus dioses. El dominio no se paga sólo con la alienación de los hombres respecto de los objetos dominados: con la reificación del espíritu fueron hechizadas las mismas relaciones entre los hombres, incluso las relaciones de cada individuo consigo mismo. Éste se convierte en un nudo de reacciones y comportamientos convencionales, que objetivamente se esperan de él. El animismo había vivificado las cosas; el industrialismo reifica las almas*. Aún antes de la planificación total, el aparato económico adjudica automáticamente a las mercancías valores que deciden sobre el comportamiento de los hombres. Desde que las mercancías perdieron, con el fin del libre intercambio, sus cualidades económicas, hasta incluso su carácter de fetiche, se expande éste como una máscara petrifi-

* (Cf. la anotación * en la página 61).

* «el industrialismo... las almas»/1944: «la industria cosifica las almas. El dominio de los monopolistas, como antes el de los capitalistas individuales, no se expresa directamente en el comando del señor».

ficada sobre la vida social en todos sus aspectos. A través de las innumerables agencias de la producción de masas y de su cultura * se inculcan al individuo los modos normativos de conducta, presentándole los como los únicos naturales, decentes y razonables. El individuo queda ya determinado sólo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso. Su norma es la autoconservación, la acomodación lograda o no a la objetividad de su función y a los modelos que le son fijados. Todo lo demás, la idea y la criminalidad, experimenta la fuerza de lo colectivo, que ejerce su vigilancia desde la escuela hasta el sindicato. Pero incluso el colectivo amenazador forma parte sólo de la superficie engañosa bajo la que se esconden los poderes que lo manipulan en su acción violenta. Su brutalidad, que mantiene a los individuos en su lugar, representa tan poco la verdadera cualidad de los hombres como el valor ** la de los objetos de consumo. El aspecto sátnicamente deformado que las cosas y los hombres han adquirido a la luz del conocimiento sin prejuicios remite al dominio, al principio que llevó a cabo la especificación del *mana* en los espíritus y las divinidades y apresaba la mirada en la ilusión de los magos y hechiceros. La fatalidad con la que la prehistoria sancionaba la muerte incomprensible se diluye en la realidad totalmente comprensible. El error meridiano en el que los hombres tomaron conciencia súbitamente de la naturaleza en cuanto totalidad ha encontrado su correspondencia en el pánico que hoy está listo para estallar en cualquier instante: los hombres esperan que el mundo, carente de salida, sea convertido en llamas por una totalidad que ellos mismos son y sobre la cual nada pueden.

El horror mítico de la Ilustración tiene al mito por objeto. Ella lo percibe no sólo en conceptos y términos oscuros, como cree la crítica semántica del lenguaje, sino en toda expresión humana, en la medida en que ésta no tenga un lugar en el contexto instrumental de aquella autoconservación. La proposición de Spinoza «*conatus sese conservandi primum et ultimum est fundamentum*»³² contiene la máxima verdadera de toda civilización occidental, en la cual logran la calma las divergencias religiosas y filosóficas de la burguesía. El *sí mismo*, que tras la metódica eliminación de todo signo natural como mitológico no debía ya ser cuerpo ni sangre, ni alma ni siquiera yo natural, constituyó, sublimado en sujeto transcendental o lógico, el punto de

referencia de la razón, de la instancia legisladora del obrar. Quien confía en la vida directamente, sin relación racional con la autoconservación, recae, según el juicio tanto de la Ilustración como del prestantismo, en la prehistoria. El impulso es en sí mítico, como la superstición; servir a un Dios a quien el *sí mismo* no postula, resulta absurdo como la embriaguez. El progreso ha reservado la misma suerte a ambas cosas: a la adoración y a la inmersión en el ser inmediatamente natural. Ha cubierto de maldición al olvido de sí tanto el pensamiento como en el placer. El trabajo social de cada individuo está mediatizado en la economía burguesa por el principio del *sí mismo*; él debe restituir a unos el capital acrecentado, a otros la fuerza para trabajar más. Pero cuanto más se logra el proceso de autoconservación a través de la división del trabajo, tanto más exige dicho proceso la autoalienación de los individuos, que han de modelarse en cuerpo y alma según el aparato técnico. De lo cual, a su vez, toma cuenta el pensamiento ilustrado: al final, incluso el sujeto transcendental del conocimiento es aparentemente liquidado, como último recuerdo de la subjetividad, y sustituido por el trabajo tanto más libre de trabas de los mecanismos reguladores automáticos. La subjetividad se ha volatizado en la lógica de las reglas de juego aparentemente arbitrarias, para poder dominar con tanta mayor libertad. El positivismo, que a fin de cuentas no se detuvo tampoco ante la quieta en el sentido más literal, ante el pensamiento mismo, ha eliminado incluso la última instancia interruptora entre la acción individual y la norma social. El proceso técnico en el que el sujeto se ha reficado tras su eliminación de la conciencia está libre de la ambigüedad del pensamiento mítico como de todo significado en sí, pues la razón misma se ha convertido en simple medio auxiliar del aparato económico * omnicomprendivo. La razón sirve como instrumento universal para la fabricación de todos los demás, rigidamente orientado a su función, fatal como el trabajo exactamente calculado en la producción material, cuyo resultado para los hombres se sustrae a todo cálculo. Finalmente se ha cumplido su vieja ambición de ser puro órgano de fines. La exclusividad de las leyes lógicas deriva de esta univocidad de la función, en última instancia del carácter coactivo de la autoconservación. Ésta termina siempre de nuevo en la elección entre supervivencia y ocaso; que se refleja aún en el principio de que de dos proposiciones contradictorias sólo una puede ser verdadera y la otra falsa. El formalismo de este principio y de toda la lógica, en la que como tal se establece, procede de la opacidad y el embrollo de los in-

* «A través de... cultura»/1944: «Bajo el monopolio».

** «valor»/1944: «valor de cambio».

32. *Ethica*, IV Parte, Propos. XXII, Coroll. (trad. cast. de V. Peña, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid, 1987, 276).

* «simple medio... aparato económico»/1944: «aparato en el monopolio perpetuador».

teres en una sociedad en la que la conservación de las formas y la de los individuos coinciden sólo casualmente. La expulsión del pensamiento del ámbito de la lógica ratifica en el aula universitaria la reivindicación del hombre en la fábrica y la oficina. De tal forma, el tabú invade el poder que lo engendra y la Ilustración, el espíritu que ella misma es. Pero así, la naturaleza es liberada en cuanto verdadera autoconservación por el proceso mismo que prometa expulsarla, tanto en el individuo como en el destino colectivo de crisis y guerras. Si a la teoría no le queda otra norma que el ideal de la ciencia unitaria*, la praxis queda a merced del mecanismo sin trabas de la historia universal. El *si mismo*, completamente atrapado por la civilización, se disuelve en un elemento de aquella inhumanidad a la que la civilización trató de sustraerse desde el comienzo. Se cumple el temor más antiguo: el de perder el propio nombre. La existencia puramente natural, animal y vegetal, constituía para la civilización el peligro absoluto. Los comportamientos mimético, mítico y metafísico aparecieron sucesivamente como eras superadas, caer en las cuales estaba cargado del terror a que el *si mismo* se transformara de nuevo en aquella pura naturaleza de la que se había liberado con indecible esfuerzo y que justamente por ello le inspiraba indecible terror. El vivo recuerdo de la prehistoria, de las fases nómadas, y cuanto más de las propias, mientras preparitarcales, fue extirpado de la conciencia de los hombres, en todos los milenios, con los más horribles castigos. El espíritu ilustrado sustituyó el fuego y la tortura por el estigma con que marcó toda irracionalidad por conducir a la ruina. El hedonismo era muy moderado: los extremos le resultaban no menos odiables que a Aristóteles. El ideal burgués de la naturalidad no se refiere a la naturaleza amorfa, sino a la virtud del justo medio. Promiscuidad y ascetismo, hambre y abundancia son, aunque antitéticas, directamente idénticas en cuanto fuerzas disolventes. A través de la subordinación de toda la vida a las exigencias de su conservación, la minoría que manda garantiza con la propia seguridad también la supervivencia del todo. Desde Homero hasta los tiempos modernos, el espíritu dominante busca pasar entre la Escila de la recaída en la simple reproducción y la Caribdis de la satisfacción descontrolada; siempre ha desconfiado de toda otra brújula que no sea la del mal menor. Los neopaganos alemanes, administradores del ánimo de guerra, quieren liberar de nuevo el placer**. Pero como éste ha aprendido a odiarse bajo la presión del

trabajo a lo largo de milenios, en la emancipación totalitaria permanece vulgar y mutilado* por el autodesprecio. El placer sigue estando sometido a la autoconservación para la que el mismo había educado a la razón, entretanto depuesta. En las grandes mutaciones de la civilización occidental, desde la transición a la religión olímpica hasta el Renacimiento, la Reforma y el ateísmo burgués, siempre que nuevos pueblos o clases reprimitieron más decididamente al mito, el temor a la naturaleza incontrolada y amenazadora, consecuencia de su misma materialización y objetivización, fue degradado a superstición antimista, y el dominio de la naturaleza, interior y externa, fue convertido en fin absoluto de la vida. Finalmente, automatizada la autoconservación, la razón es abandonada por aquellos que en cuanto guías de la producción han asumido su herencia y ahora la temen en los desheredados. La esencia de la Ilustración es la alternativa, cuya inclusión es la del dominio. Los hombres habían tenido siempre que elegir entre su sumisión a la naturaleza y la sumisión de ésta al *si mismo*. Con la expansión de la economía mercantil burguesa, el oscuro horizonte del mito es iluminado por el sol de la razón calculadora, bajo cuyos gélidos rayos maduran las semillas de la nueva barbarie. Bajo la coacción del dominio el trabajo humano ha conducido desde siempre lejos del mito, en cuyo círculo fatal volvió a caer siempre de nuevo bajo el dominio.

En un relato homérico se halla expresada la interconexión de mito, dominio y trabajo. El decimosegundo canto de la *Odisea* narra el paso ante las sirenas. La seducción que producen es la de perderse en el pasado. Pero el héroe al que se dirige dicha seducción, se ha convertido en adulto a través del sufrimiento. En la variedad de los peligros mortales en la que hubo de mantenerse firme se ha consolidado la unidad de la propia vida, la identidad de la persona. Como agua, tierra y aire se escinden ante él los reinos del tiempo. La corriente de aquello que fue reflujo sobre él de la roca del presente, y el futuro descausa nuboso en el horizonte. Lo que Odiseo ha dejado tras de sí entra en el reino de las sombras: el *si mismo* está aún tan cerca del mito primordial, de cuyo seno logró escapar, que su propio pasado vivido se transforma en pasado mítico. Odiseo trata de remediar esto mediante una permanente ordenación del tiempo. El esquema tripar-

* (el postulado de la «Unidad de la ciencia», propagado en el Círculo de Viena sobre todo por Neurath y Carnap).

** (Añusión a la propaganda nacional-socialista de la cultura del cuerpo con fines biológico-

racistas, que iba a acompañada de la superación de determinados tabúes respecto a la vida sexual privada [por ejemplo: «Al poder por el placer»]; Cf. F. Pollock, «Is National Socialism a New Order?», en *Studies in Philosophy and Social Science*, vol. IX, 1941, 448 s.)

* Los... alemanes... mutilado»/1944: «El placer que los nuevos paganos y los administradores del ánimo de guerra quieren liberar de nuevo ha introyectorado como autodesprecio, en el camino hacia su emancipación totalitaria, la maldad a la que lo ha reducido la disciplina del trabajo».

tivo debe liberar el momento presente del poder del pasado, manteniendo a éste detrás del límite absoluto de lo irrecuperable y poniéndolo, como saber utilizable, a disposición del instante presente. El impulso de salvar el pasado como viviente, en lugar de utilizarlo como material de progreso, se satisfizo sólo en el arte, al que pertenece también la historia como representación de la vida pasada. Mientras el arte renuncie a valer como conocimiento y se aisle de ese modo de la praxis, es tolerado por la praxis social, lo mismo que el placer. Pero el canto de las sirenas no ha sido aún depotenciado y reducido a arte. Las sirenas conocen «aun aquello que ocurre doquier en la tierra fecunda»³³, sobre todo aquello en lo que Odiseo tomó parte, «los trabajos que allá por la Tróade y sus campos de los dioses impuso el poder a troyanos y argivos»³⁴. Al evocar directamente el pasado más reciente, amenazan con la irresistible promesa de placer, como su canto es percibido, el orden patriarcal que restituye a cada uno su vida sólo a cambio de su entera duración temporal. Quien cede a sus juegos prestidigitadores está perdido, cuando únicamente una constante presencia de espíritu arranca a la naturaleza la existencia. Si las sirenas conocen todo lo que sucede, exigen a cambio el futuro como precio, y la promesa del alegre retorno es el engaño con el que el pasado se adueña de los nostálgicos. Odiseo es puesto en guardia por Circe, la diosa de la reconversión de los hombres en animales, a la cual él supo resistir; y ella, a cambio, le hace fuerte para poder resistir a otras fuerzas de la disolución. Pero la seducción de las sirenas permanece irresistible. Nadie que escuche su canto puede sustraerse a ella. La humanidad ha debido someterse a cosas terribles hasta convertirse el *sí mismo*, el carácter idéntico, instrumental y viril del hombre, y algo de ello se repite en cada infancia. El esfuerzo para dar consistencia al yo queda marcado en él en todos sus estadios, y la tentación de perderlo ha estado siempre acompañada por la ciega decisión de conservarlo. La embriaguez neurótica, que hace expiar la euforia en la que el *sí mismo* se encuentra suspendido con un sueño similar a la muerte, es una de las instituciones sociales más antiguas que sirven de mediadoras entre la autoconservación y el autoaniquilamiento, un intento del *sí mismo* de sobrevivirse a sí mismo. El temor de perder el *sí mismo*, y con él la frontera entre sí y el resto de la vida, el miedo a la muerte y a la destrucción, se halla estrechamente ligado a una promesa de felicidad por la que la civilización se ha visto ame-

nazada en todo instante. Su camino fue el de la obediencia y el trabajo, sobre el cual la satisfacción brilla eternamente sólo como apariencia, como belleza impotente. El pensamiento de Odiseo, igualmente hostil a la propia muerte y a la propia felicidad, sabe todo esto. Él conoce sólo dos posibilidades de escapar. Una es la que prescribe a sus compañeros: les tapa los oídos con cera y les ordena remar con todas sus energías. Quien quiera subsistir no debe prestar oídos en la seducción de lo irrevocable, y puede hacerlo sólo en la medida en que no sea capaz de escucharla. De ello se ha encargado siempre la sociedad. Frescos y concentrados, los trabajadores deben mirar hacia adelante y despreocuparse de lo que está a los costados. El impulso que los empuja a desviarse deben sublimarlo obstinadamente en esfuerzo adicional. De este modo se hacen prácticos. La otra posibilidad es la que elige el mismo Odiseo, el señor terrateniente, que hace trabajar a los demás para sí. Él oye, pero impotente, arado al mástil de la nave, y cuanto más fuerte resulta la seducción más fuertemente se hace arar, lo mismo que más tarde también los burgueses se negarán la felicidad con tanta mayor tenacidad cuanto más se les acerca al incrementar su poder. Lo que ha oído no tiene consecuencias para él; sólo puede hacer señas con la cabeza para que lo desaten, pero ya es demasiado tarde: sus compañeros, que no oyen nada, conocen sólo el peligro del canto y no su belleza, y lo dejan atado al mástil para salvarlo y salvarse con él. Reproducen con su propia vida la vida del oprimido, que ya no puede salir de su papel social. Los lazos con los que se ha ligado irrevocablemente a la praxis mantienen, a la vez, a las sirenas lejos de la praxis: su seducción es convertida y neutralizada en mero objeto de contemplación, en arte. El encadenado asiste a un concierto, escuchando inmóvil como los futuros oyentes, y su grito apasionado por la liberación se pierde ya como aplauso. De este modo, el goce artístico y el trabajo manual se separan al despedirse la prehistoria. La epopeya contiene ya la teoría correcta. El Patrimonio cultural se halla en exacta relación con el trabajo forzado, y ambos tienen su fundamento en la inevitable coerción hacia el dominio social sobre la naturaleza.

Medidas como las tomadas en la nave de Odiseo al pasar frente a las sirenas constituyen la alegoría premonitoria de la dialéctica de la Ilustración. Así como la sustituibilidad es la medida del dominio y el más fuerte es aquel que puede hacerse representar en el mayor número de operaciones, del mismo modo la sustituibilidad es el vehículo del progreso y a la vez de la regresión. En las condiciones dadas, el quedar exento de trabajo significa también mutilación, no sólo para los parados, sino también para el polo social opuesto. Los superiores experi-

33. *Odisea*, XII, 191 (trad. cast. de José M. Rabón, *Odisea*, Gredos, Madrid, 1982, 291. De la traducción castellana se indicará, en cada caso, la página de la edición citada. N. d. T.).

34. *Ibid.*, XII, 189-90 (trad. cast., *ibid.*).

mentan la existencia, con la que no necesitan ya relacionarse, sólo como sustrato, y se vuelven totalmente rígidos en el *si mismo* que manda. El primitivo experimentaba la cosa natural sólo como objeto que escapaba a sus deseos; «en cambio, el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma»³⁵. Odiseo es sustituido en el trabajo. Así como no puede ceder a la tentación del abandono de sí, de la misma manera está privado también, en cuanto propietario, de participar en el trabajo, y en definitiva incluso de su dirección, mientras por otro lado sus compañeros, aun estando tan cercanos a las cosas, no pueden gozar del trabajo, porque éste se cumple bajo la constricción, sin esperanza, con los sentidos violentamente obstruidos. El siervo permanece sometido en cuerpo y alma; el señor se degrada. Ninguna forma de dominio ha sido capaz de evitar este proceso, y la circularidad de la historia en su progreso queda coexistida con esta debilidad, el equivalente del poder. La humanidad, cuyas aptitudes y conocimientos se diferenciaban con la división del trabajo, es obligada al mismo tiempo a retroceder hacia fases antropológicamente más primitivas, puesto que la duración del dominio comporta, con la facilitación técnica de la existencia, la fijación de los instintos mediante una opresión más fuerte. La fantasía se atrofia. El mal no consiste en que los individuos hayan quedado por detrás de la sociedad o de su producción material. Donde la evolución de la máquina se ha convertido ya en la evolución de la maquinaria del dominio, de tal modo que la tendencia técnica y la social, desde siempre entrelazadas, convergen en la dominación total del hombre, los que han quedado atrás no representan sólo la falsedad. Por el contrario, la adaptación al poder del progreso implica el progreso del poder, implica siempre de nuevo aquellas formaciones regresivas que convencen no al progreso fracasado, sino precisamente al progreso logrado de su propio contrario. La maldición del progreso imparale es la imparale regresión.

Esta regresión no se limita a la experiencia del mundo sensible, ligada a la proximidad física, sino que afecta también al intelecto dueño de sí, que se separa de la experiencia sensible para sometersela. La unificación de la función intelectual, en virtud de la cual se realiza el dominio de los sentidos, la resignación del pensamiento a la producción de conformidad, significa empobrecimiento tanto del pensamiento como de la experiencia. La separación de estos dos ámbitos deja a ambos dañados. En la limitación del pensamiento a tareas or-

ganizativas y administrativas, practicada por los superiores, desde el astuto Odiseo hasta los ingenuos directores generales, se halla implícita la limitación que invade a los grandes en cuanto no se trata de la manipulación de los pequeños. El espíritu se convierte de hecho en el aparato de dominio y autodomio con el que lo confundió siempre la filosofía burguesa. Los oídos sordos, que permanecieron así para los dóciles proletarios desde los tiempos del mito, no representaran ninguna ventaja respecto de la inmovilidad del amo. De la inmadurez de los sometidos vive la excesiva madurez de la sociedad. Cuanto más complicado y sutil es el aparato social, económico y científico, a cuyo manejo el sistema de producción ha adaptado desde hace tiempo el cuerpo, tanto más pobres son las experiencias de las que éste es capaz. La eliminación de las cualidades, su conversión en funciones, pasa de la ciencia, a través de la racionalización de las formas de trabajo, al mundo de la experiencia de los pueblos y asimila tendencialmente a éste de nuevo al de los barracos. La regresión de las masas consiste hoy en la incapacidad de poder oír con los propios oídos aquello que no ha sido aún oído, de tocar con las propias manos aquello que no ha sido aún tocado: la nueva figura de ceguera que sustituye toda ceguera mítica vencida. A través de la mediación de la sociedad total, que invade todas las relaciones y todos los impulsos, los hombres son reducidos de nuevo a aquello contra lo cual se había vuelto la ley de desarrollo de la sociedad, el principio del *si mismo*: a simples seres genéricos, iguales entre sí por aislamiento en la colectividad coactivamente dirigida. Los remeros, que no pueden hablar entre sí, se hallan esclavizados todos al mismo ritmo, lo mismo que el obrero moderno en la fábrica, en el cine y en el transporte colectivo. Son las condiciones concretas de trabajo en la sociedad * las que imponen el conformismo, y no las influencias conscientes que, adicionalmente, harían estúpidos a los hombres dominados y los desviarían de la verdad. La impotencia de los trabajadores no es sólo una artimaña de los patronos, sino la consecuencia lógica de la sociedad industrial, en la que se ha transformado finalmente el antiguo destino bajo el esfuerzo por sustraerse a él.

Pero esta necesidad lógica no es definitiva. Permanece ligada al dominio, a la vez como su reflejo e instrumento. De aquí que su verdad sea al menos tan problemática como inevitable es su evidencia. Ciertamente, al pensamiento le ha bastado siempre con determinar concretamente su propia problematicidad. Él es el siervo a quien el señor no puede detener a placer. En la medida en que el dominio,

35. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie*, cit., 146 (trad. cast., *Fenomenología*, cit., 118).

* «sociedad»/1944: «sociedad de clases».

desde que los hombres se hicieron sedentarios, y más tarde en la economía de mercado, se objetivó en leyes y organizaciones, tuvo al mismo tiempo que limitarse. El instrumento adquiere autonomía: la instancia mediadora del espíritu atenua, independientemente de la voluntad de los dirigentes *, la inmediatez de la injusticia ** económica. Los instrumentos de dominio, que deben aferrarse a todos: len-guaje, armas y, finalmente, máquinas, deben dejarse aferrar por todos. Así, en el dominio se afirma el momento de la racionalidad como dis-tinto de él. El carácter objetivo del instrumento, que lo hace univer-salmente disponible, su «objetividad» para todos, implica ya la críti-ca del dominio a cuyo servicio creció el pensamiento. En el camino desde la mitología a la logística ha perdido el pensamiento el mo-mento de la reflexión sobre sí mismo, y la maquinaria mutila hoy a los hombres, aun cuando los sustenta. Pero en la figura de la máquina la razón alienada se dirige hacia una sociedad que reconcilia el pen-samiento, cosificado como aparato material e intelectual, con el ser vi-viente liberado y lo refiere a la propia sociedad como a su sujeto real. El origen particular del pensamiento y su perspectiva universal han sido desde siempre inseparables. Hoy, con la transformación social del pensamiento, está de tal modo abierta, que por su causa el pensa-miento es negado incluso por los que dominan como pura ideología. Y expresa la mala conciencia de las camarillas, en las que se encara-na *** al fin la necesidad económica, el hecho de que sus manifesta-ciones, desde las intuiciones del *Führer* hasta la dinámica visión del mundo, no reconocen ya, en decidida oposición a la apologetica bur-guesa anterior, sus propias acciones delictivas como consecuencias ne-cesarias de relaciones objetivas. Las mentiras mitológicas de misión y destino ****, que introducen en lugar de éstas, no expresan ni si- quiera del todo la falsedad: no son ya las leyes objetivas del mercado que dominaban sobre las acciones de los empresarios y conducían a la catástrofe. Antes bien, la decisión consciente de los directores gene- rales ***** , que en cuanto resultante nada tiene que envidiar en férrea necesidad a los más ciegos mecanismos de los precios, cumple la vieja ley del valor y con ella el destino del capitalismo. Los dominadores

mismos no creen en ninguna necesidad objetiva, pese a que a veces den tal nombre a sus maquinaciones. Se presentan como los ingenie-ros de la historia universal. Sólo los dominados toman como inevaria-blemente necesario el proceso que con cada subida decretada del nivel de vida los hace un grado más impotentes. Una vez que se puede garantizar el sustento vital de los que aún * son empleados en el manejo de las máquinas con una parte mínima del tiempo de trabajo, que está a disposición de los señores de la sociedad, el resto superfluo, la inmensa masa de la población es instruida ahora como guardia adi-cional para el sistema, para servir hoy y mañana de material a sus grandes planes. Esta masa es alimentada como armada de los parados. Su reducción a puros objetos de la administración, que configura de antemano a todos los sectores de la vida moderna, hasta el lenguaje y la percepción, aparenta para ellos la necesidad objetiva ante la cual se creen impotentes. La miseria **, como contraposición de poder e im-potencia, crece hasta el infinito junto con la capacidad de suprimir perdurablemente toda miseria. Impenetrable para los individuos re-sulta la selva de camarillas e instituciones que, desde los puestos su-premos de mando en la economía *** hasta los últimos *Rackets pro-fesionales* ****, se cuidan de la ilimitada duración del *status quo*. Un proletario no es ante un jefe sindical —en el caso de que alguna vez atraiga su atención—, y no digamos ante un empresario, más que un ejemplar excedente, al mismo tiempo que, por su parte, el jefe sindical debe temblar ante su propia liquidación.

El absurdo del estado en el cual el poder del sistema sobre los hombres crece con cada paso que los sustrae al poder de la naturale-za denuncia como superada la razón de la sociedad racional *****. Su necesidad es ilusoria, no menos que la libertad de los empresarios, que acaba por revelar su naturaleza coactiva en sus inevitables luchas y pactos. Esta ***** apariencia, en la que se pierde la humanidad enteramente ilustrada; no puede ser disuelta por el pensamiento, que ha de elegir, en cuanto órgano de dominio, entre mandato y obe-diencia. Sin poder deshacerse de los lazos en los que quedó preso en la prehistoria ***** , llega sin embargo a reconocer en la lógica de la

* «de los que aún»/1944: «de las manos empleadas en el manejo del creciente capi-tal constante».

** «la miseria»/1944: «la depauperación».

*** «la economía»/1944: «el capital».

**** (Sistemas de extorsión de dinero, en sentido más amplio, grupos garantes del do-

minio. Sobre el significado de este concepto, cf. la Introducción del traductor).

***** «de la sociedad racional»/1944: «de esta sociedad».

***** «luchas y pactos. Esta»/1944: «luchas y pactos de los poderosos. Esta doble».

***** «En sentido marxiano: la historia anterior a la sociedad socialista».

* «dirigentes»/1944: «directores».

** «de la injusticia»/1944: «de la explotación».

*** «de las camarillas... encarna»/1944: «del monopolio, última encarnación de la ne-

cesidad económica».

**** («Intricaciones», «concepción dinámica del mundo», «misión» y «destino» eran ex-

presiones frecuentemente usadas en la fraseología «cultura del nacionalsocialismo».)

***** «directores genarales»/1944: «señores del monopolio».

alternativa (coherencia y antinomia), mediante la cual se emancipó racionalmente de la naturaleza, a esta misma naturaleza no reconciliada y alienada de sí misma. El pensamiento, en cuyo mecanismo coactivo se refleja y perpetúa la naturaleza, se refleja también, justamente en virtud de su imparable coherencia, a sí mismo como naturaleza dada de sí, como mecanismo coactivo. Ciertamente, la representación es sólo un instrumento coactivo. Mediante el pensamiento los hombres se distancian de la naturaleza para ponerla frente a sí de tal modo que pueda ser dominada. Como la cosa o el instrumento material, que se mantiene idéntico en diversas situaciones y así separa el mundo — como lo caótico, multiforme y disparatado — de lo conocido, uno e idéntico, el concepto es el instrumento ideal que se ajusta a cada cosa en el lugar donde se las puede aferrar. Por lo demás, el pensamiento se vuelve ilusorio siempre que quiere renegar de la función separadora, de la distanciación y objetivación. Toda unificación mística es un engaño: la impotente huella interior de la revolución rebatida. Pero en la medida en que la Ilustración tiene razón contra todo intento de hipostasiar la utopía y proclama impasible el dominio como escisión, la ruptura entre sujeto y objeto, que ella misma impide cubrir, se convierte en el índice de la propia falsedad y de la verdad *. La condena de la superstición ha significado siempre, a la vez que el progreso del dominio, también su desmascaramiento. La Ilustración es más que Ilustración: naturaleza que se hace perceptible en su alienación. En la conciencia que el espíritu tiene de sí como naturaleza dividida en sí misma, la naturaleza se invoca a sí misma, como en la prehistoria, pero no ya directamente con su presunto nombre, que significa omnipotencia, es decir, como *mana*, sino como algo ciego, mutilado. El sometimiento a la naturaleza consiste en el dominio sobre la misma, sin el cual no existiría el espíritu. En la humildad en la que éste se reconoce como dominio y se revoca en la naturaleza se disuelve su pretensión de dominio, que es precisamente la que lo esclaviza a la naturaleza. Si la humanidad no puede detenerse en la huida de la necesidad, en el progreso y la civilización, sin renunciar al conocimiento mismo, al menos no reconoce ya en las vallas que ella misma levanta contra la necesidad: las instituciones, las prácticas de dominio, que del sometimiento de la naturaleza se han vuelto siempre contra la misma sociedad, la garantía de la futura libertad. Cada progreso de la civilización ha renovado, junto con el dominio, también la perspectiva hacia su mitigación. Pero mientras la historia

real se halla entretendida de sufrimientos reales, que en modo alguno disminuyen proporcionalmente con el aumento de los medios para abolirlos, la realización de esa perspectiva depende del concepto. Pues éste no se limita sólo a distanciar, en cuanto ciencia, a los hombres de la naturaleza, sino que además, en cuanto autorreflexión del pensamiento que en la forma de la ciencia permanece atado a la ciega tendencia económica, permite medir la distancia que eterniza la injusticia. Mediante este recuerdo de la naturaleza en el sujeto, en cuya realización se encierra la verdad desconocida de toda cultura, la Ilustración se opone al dominio en cuanto tal, y la llamada a detenerla resonó, incluso en tiempos de Vanni, menos por temor a la ciencia exacta que por odio al pensamiento indisciplinado, que se libera del hechizo de la naturaleza reconociéndose como el propio temblor de ésta ante sí misma. Los sacerdotes han vengado al *mana* siempre en el Ilustrado que lo reconciliaba al experimentar horror ante el horror que llevaba tal nombre, y los augures de la Ilustración estaban de acuerdo en la *hybris* con los sacerdotes. La Ilustración, en cuanto burgesa, se había rendido a su momento positivista mucho antes de Turgot y de d'Alembert. Nunca estuvo al abrigo de la tentación de confundir la libertad con el ejercicio de la autoconservación. La suspensión del concepto, ya fuera en nombre del progreso o de la cultura, que se habían puesto secretamente de acuerdo hacia tiempo en contra de la verdad, dejó el campo libre a la mentira. La cual, en un mundo que sólo verificaba proposiciones empíricas y conservaba el pensamiento, rebajado a contribución de grandes pensadores, como una especie de eslogan envejecido, no podía ya ser distinguida de la verdad, neutralizada y reducida a patrimonio cultural.

Reconocer hasta en el interior mismo del pensamiento el dominio como naturaleza no reconciliada permitiría, sin embargo, remover aquella necesidad a la que el propio socialismo concedió con demasiada rapidez el carácter de eterna *, como concesión al sentido común reaccionario. Al elevar para siempre la necesidad a fundamento y degradar al espíritu, según el buen gusto idealista, a cima suprema, mantuvo demasiado rígidamente la herencia de la filosofía burguesa. Así, la relación de la necesidad con el reino de la libertad sería sólo cuantitativa, mecánica, y la naturaleza, afirmada como enteramente extraña, se convertiría, lo mismo que en la primera mitología, en talitarría y terminaría por absorber la libertad junto con el socialismo. Con la renuncia al pensamiento, que se venga, en su forma reificada

* Los autores parafrasean aquí la conocida fórmula escolástica *verum index sibi et falsi*. N. d. T. (t.).

* (Cf. K. Marx, *Das Kapital*, vol. III, MEW, vol. 25, Berlin 1959, 829; trad. cast. de P. Saron, *El Capital*, libro III, vol. 8, Siglo XXI, Madrid, 1981, 1044).

como matemáticas, máquina y organización, en los hombres olvidados de él, la Ilustración ha renunciado a su propia realización. Al disciplinar a los individuos ha dejado a la rotalidad indefinida la libertad de volverse, en cuanto dominio sobre las cosas, en contra del ser y de la conciencia de los hombres. Pero la praxis verdaderamente subversiva depende de la intransigencia de la teoría frente a la inconsciencia con la que la sociedad permite reificarse al pensamiento. No son las condiciones materiales de la realización, la técnica desencadenada* en cuanto tal, lo que cuestiona dicha realización. Esto es lo que piensan los sociólogos, que buscan de nuevo un antídoto, incluso aunque fuera de carácter colectivista, para llegar a dominar el antídoto³⁶. La culpa la tiene un conjunto social de ofuscación y ceguera. El mítico respeto científico de los pueblos ante lo dado, que sin embargo ellos mismos continuamente producen, termina por convertirse a su vez en el hecho positivo, en el fuerte ante el que incluso la fantasía revolucionaria se avergüenza de sí en cuanto utopismo y degenera en dócil confianza en la tendencia objetiva de la historia. Como órgano de semejante adaptación, como pura construcción de medios, la Ilustración es tan destructiva como le reprochan sus enemigos románticos. Ella se encuentra a sí misma sólo si rechaza el último compromiso con estos enemigos y se atreve a abolir el falso absoluto, el principio del ciego dominio. El espíritu de esta teoría intransigente podría reorientar al del inexorable progreso mismo hacia su fin. Su heraldo, Bacon, soñó con las mil cosas «que los reyes con todos sus tesoros no pueden comprar, sobre las cuales no rige su autoridad, de las cuales sus espías y delatores no recaban ninguna noticia»**. Como deseaba, esas cosas les han tocado a los ciudadanos, herederos ilustrados de los reyes. Al multiplicar la violencia a través de la mediación del mercado, la economía burguesa ha multiplicado también sus propios bienes y sus fuerzas de tal modo que para su administración ya no necesita sólo de los reyes, sino tampoco de los ciudadanos: necesita de todos. Todos aprenden, a través del poder de las cosas, a desentenderse del poder. La Ilustración se realiza plenamente y se supera cuando los fines prácticos más próximos se revelan como lo más lejano logrado, y las tierras «de las que sus espías y delatores no recaban ninguna no-

ticia», es decir, la naturaleza desconocida por la ciencia dominadora, son recordadas como las tierras del origen. Hoy, que la utopía de Bacon de «ser amos de la naturaleza en la práctica» se ha cumplido a escala planetaria, se manifiesta la esencia de la construcción que él atribuye a la naturaleza no dominada. Era el dominio-mismo. En su disolución puede ahora agorarse el saber, en el que según Bacon residía sin duda alguna «la superioridad del hombre». Pero ante semejante posibilidad la Ilustración se transforma, al servicio del presente, en el engaño total de las masas.

* «la técnica desencadenada»/1944: «las desencadenadas fuerzas técnicas de producción».

36. «La suprema cuestión a la que se enfrenta hoy nuestra generación —la cuestión de la cual todos los demás problemas no son sino corolarios— es si la tecnología puede ser controlada... Nadie puede estar seguro de la fórmula mediante la cual pueda alcanzarse este objetivo... Debemos procurar todos los medios que estén a nuestro alcance...» (*The Rockefeller Foundation. A Review for 1943*, New York, 1944, 33 s.)

** Cf. nota 2 de este mismo capítulo.