

11(026-15)

JUAN RIVANO

ENTRE HEGEL Y MARX

UNA MEDITACION ANTE LOS NUEVOS HORIZONTES DEL HUMANISMO



EDICIONES DE LA UNIVERSIDAD DE CHILE

Entre los jóvenes estudiosos chilenos de la Filosofía, Juan Rivano sobresale por un afán sostenido de nitidez, sin concesiones a ningún género de facilidad. Su estilo, que ha venido perfeccionando su propia figura, logra ya identificarse con el autor y con su designio de mantener los derechos de la inteligencia, sometiéndose con severidad a sus más rigurosos deberes.

La experiencia intelectual estricta, que Juan Rivano ha adquirido en la frecuentación disciplinada de clásicos y modernos en los campos de la epistemología y la lógica, es en él una instancia auténtica, la expresión de un querer vocacional que se confunde con su propia personalidad y con las exigencias a que se somete para realizarse.

Como se verá a lo largo y en el subsuelo de estos ensayos, el rigor del pensamiento sirve en ellos de herramienta al análisis, no pocas veces apasionado en el mejor sentido del término, de problemas actualísimos, que brotan de los supuestos más candentes de nuestra cultura. Así, el de las relaciones entre libertad y vocación en el seno del Estado contemporáneo.

Consciente de su posición y de las limitaciones inherentes a ella, Juan Rivano lucha con denuedo ejemplar en favor de un humanismo que, ligado a la mejor tradición del pensamiento reformador, no teme señalarle implacablemente sus vacíos y las consecuencias engañosas de muchas de sus aplicaciones.

Rivano es un filósofo —él preferiría llamarse secamente amante de la sabiduría— que, sin abjurar de ninguno de sus fueros, prerrogativas e interdicciones, se decide a usar la filosofía para entender la opaca substancia de nuestro tiempo. Más lo atrae el hoy que el ayer. Para él la contemplación intelectual es tan activa como una vigilia de armas, junto a la brecha abierta en el viejo muro por los mismos que, enemigos de la Filosofía, resultan siéndolo también, al fin de cuentas, del hombre y su destino.

LUIS OYARZÚN

Juan Rivano estudió Matemáticas y Filosofía en la Universidad de Chile entre 1950 y 1955. Desde 1960 se desempeña como profesor de Lógica en dicha Universidad. Ha publicado dos de sus cursos: *Experiencia del Error y Doctrina del Conocimiento y Sobre la Naturaleza General del Método Científico*. Hay, además, artículos y traducciones suyos en la "Revista de Filosofía", entre los que cabe indicar: *Acerca del Principio de Identidad* y *La Filosofía Hegeliana de la Historia*. Preparó también la edición de *Apariencia y Realidad*, de F. H. Bradley, publicada en esta misma colección.

ENTRE HEGEL Y MARX

Una meditación ante los nuevos horizontes del humanismo

por *Juan Rivano*

Profesor de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Chile

Obra editada por acuerdo de la
COMISION CENTRAL DE PUBLICACIONES
DE LA UNIVERSIDAD DE CHILE

© JUAN RIVANO, 1962
Inscripción N° 25833
Santiago - Chile

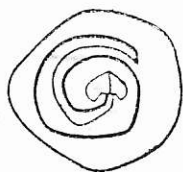
Composición: Linotype Baskerville 10/12. Papel: Hilado especial de la Cía. Manufacturera de Papeles y Cartones. Impreso en los Talleres Gráficos Hispano Suiza Ltda., Santa Isabel 0174, Santiago de Chile. Diseñó la portada Eduardo Vilches. Diagramó la edición Mariano Rawicz.

ENTRE HEGEL Y MARX

Una meditación ante los nuevos
horizontes del humanismo

por

Juan Rivano

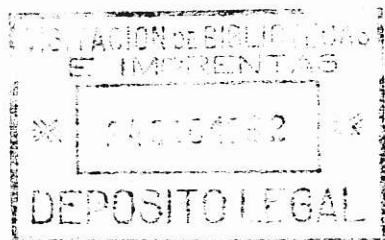


Ediciones de la
UNIVERSIDAD DE CHILE
SANTIAGO - 1962

ENTRE HEGEL Y MARX

BIBLIOTECA NACIONAL
SECCION CONTROL

BIBLIOTECA NACIONAL
SECCION CHILENA



PRINTED IN CHILE

*Dedicado a mi amigo M. A. A.
con hondo reconocimiento.*

<i>Prefacio</i>	11
---------------------------	----

ENTENDIMIENTO Y RAZON

I. BOSQUEJO ANATÓMICO DEL ENTENDIMIENTO	15
---	----

El entendimiento sigue siendo un modo generalizado de la experiencia teórica (15-16). Se rodea de enigmas para prevalecer (16-17). Su lógica es inanimada y analítica (17-18). Su realidad se contiene en las cosas (18-21). La atmósfera del entendimiento es la exterioridad (21-23). Monadismo del entendimiento (23-24). Entendimiento y cosa (24-28). Consideración dialéctica del entendimiento (28-31). El entendimiento como "modo relacional de pensamiento". Sustancia y relación (31-35). Los lógicos de nuestro tiempo como antemurales del entendimiento (35-47). Defensa del entendimiento: todos proceden de acuerdo a sus criterios y nadie deja de reconocer sus límites. Respuesta: El entendimiento no puede defenderse puesto que es él mismo quien se ataca (47-49). Lo irracional como talismán (49-50). El entendimiento escurridizo no puede engañarnos (50-51).

II. LOS ENGENDROS DEL ENTENDIMIENTO	52
---	----

Grotesca y dañina representación popular de la filosofía. Contribución académica a dicha representación (52-54). Las implicaciones del individualismo (54-61). Enajenación del hombre en el modo de la 'trascendencia divina' (61-64). Análisis dialéctico del trabajo (64-69).

III. SURGIMIENTO DE LA RAZÓN	70
--	----

El entendimiento limita en la contradicción (70-1). Autoconciencia dialéctica del entendimiento (71). Aproximación afectiva al sistema de la razón (71-2). Repudio de la razón delirante (72-4). La razón como sentimiento (74). Realidad defectiva de la razón. Irracionalismo (75-8). La razón en el amor y la comunicación (78-80). La razón especulativa (80-2).

IV. EL TRABAJO DE LA RAZÓN	83
--------------------------------------	----

Compenetración de Dios y el hombre en la universalidad del espíritu (83-4). Aproximación dialéctica de: el alma y el cuerpo (84-5); el hombre y la naturaleza (85-6); la necesidad y la libertad (86-7); la intuición y la inferencia (87-8). Consideración dialéctica de: la moral (89-93); la religión (93-98); el estado y el derecho (98-101); la economía (101-106); la sociedad (106-107). Disgresión sobre el entendimiento 'positivista' (102-104). La apariencia nihilista de la razón (107-8).

LIBERTAD Y HUMANISMO

I. LA LIBERTAD-OPCIÓN 111

La atmósfera generalizada de la abstracción (111-112). La existencia abstracta del hombre que puede volver a sí (112-114). La libertad y la existencia en la conexión del ¡sí! (114-116). El hombre en la atmósfera de la abstracción es 'sustancia primera'. La existencia en el medio de los símbolos (116-118). El individualismo es el emblema de la nada (118). El amor y la soledad como alternativas modales de la libertad (119-120). El 'sujeto' como pseudo-proyecto de la libertad-opción (120-124). Una dificultad para la 'sustancia' y la 'individualidad': la muerte (124-126).

II. EL CLIMA DIALÉCTICO DE LA LIBERTAD VERDADERA 127

Continuidad dialéctica de los modos de la libertad (127). Un ejemplo familiar para aproximarnos a la libertad verdadera y a la razón: el juego de azar (127-133). El juego de azar como bosquejo frívolo de un sistema orgánico (127-128). El azar y la razón en el juego (128-133). Contradicción entre amor y abstracción (133-135). Las categorías cosmológicas falsifican el sentido de la dialéctica (135-137). La materia y el espíritu en la conexión de la seguridad (137-138). La existencia como inseguridad (138-139). Inseguridad, luego, deber-ser (139-140). El mal es soluble en la existencia (140-141). El deber-ser y la conciencia desgarrada (141-142). La nostalgia engañosa del pasado y la pretensión absurda de 'volver' (142-145).

III. LA LIBERTAD VERDADERA 146

La libertad-opción está en conflicto insoluble con el amor (146). El amor no nos 'deja ser' (146-7). Conexión dialéctica entre la libertad-opción y la libertad verdadera (147). Representación abstracta del progreso (147-8). La negación bulle en la soledad (148-9). La trascendencia del contenido (149-151). La filosofía de las ciencias y su doctrina del conocimiento (151-2). La experiencia analizada (153-5). Experiencia concreta (155-8). La volición, el amor sexual y la ciencia como instancias de trascendencia del contenido (158-161). La época presente es, en considerable proporción, realización inmediata de la libertad (161-4).

INDICE DE PERSONAS 165

INDICE ANALÍTICO 166

P R E F A C I O

Escribí las páginas que siguen durante el primer trimestre de este año y luego de un sacudón que alteró significativamente el campo de mis preocupaciones. Todavía no sé cuánto deba descontarse con cargo a una explicable vehemencia y en nombre de la siempre sagrada objetividad. Sin embargo, comparando lo que pude elaborar con lo que hay del mismo género en existencia, no encontré serios reparos a su publicación, sobre todo si ponía del otro lado de la balanza la necesidad de contribuir en nuestro medio a una conciencia de la que estamos muy lejos todavía. Esta urgencia explica también el carácter polémico y a ratos incisivo que he dado a mis argumentos.

Advierto al lector que soy consciente de las dificultades más serias que una lectura atenta descubrirá en numerosos lugares de este libro y, además, de mi incapacidad actual de superarlas; a pesar de ello, no encuentro camino más transitable que el elegido para quienes insisten en la idea de un destino del hombre. Sé también que estoy expuesto a los títulos despectivos de idealista y utopista; y no quiero defenderme de lo que, en cierta medida, me tengo merecido. Solamente me permito observar que un hombre sin ideales se parece bastante a un animal y, asimismo, que el movimiento de las cosas humanas ningún sentido tiene si no se rige por esa especie tan impopular que se nombra utopía. El hombre no ha dado medio paso seriamente sin penetrar en el amor; pero el amor es utópico por naturaleza. El desprestigio en que ha caído la filosofía humanizante y el desprecio casi siniestro que debe soportar sobre sí quien se atreve a tratar de porvenires y destinos es una experiencia familiar a todos. Y si buscamos la fuente de tan estúpida actitud no tendremos ninguna dificultad en encontrarla, puesto que cubre un respetable pedazo de geografía: se trata del descalabro de Europa que, si bien sostiene todavía el cetro de la inteligencia, ha perdido ya el de la historia. Hasta ahora, y en buena proporción, hemos vivido de reflejos y los males de nuestro proveedor nos parecen males del mundo. Son los intelectuales europeos los que (con o sin razón) levantan un alboroto estridente y, amenazados de muerte, aventan furiosamente sus naturales ilusiones. Y nosotros, criaturas de Europa indudablemente, enfermos también de fijación al padre, no queremos mirar adelante por cuenta propia y reconocer las muestras evidentes de la decrepitud. Sin esta piadosa relación, no habría dificultad en encontrar el lugar de la esperanza, en hablar de la marcha de la historia y el destino del hombre, y en sacarnos de encima las maneras adoptadas de la desesperación y el nihilismo.

He tratado de argumentar sin mucho respeto de la esgrima y estilo académicos y ateniéndome solamente a la exigencia de un vivo contacto con los criterios dialécticos de quienes (no sé hasta qué punto de mal grado) son mis maestros. Con todo, no he podido evitar el empleo del lenguaje filosófico. La experiencia mucho me ha enseñado sobre las dificultades que esto implica para el lector ordinario, pero nada todavía sobre el modo de resolverlas. Para disminuir este defecto he aplicado a mis consideraciones una buena dosis de descaro metafórico; acaso sirva ello para eliminar, siquiera, esa respetabilidad grandilocuente que nimba los discursos filosóficos. Los entendidos sabrán perdonarme; los legos tendrán ocasión de ver si valía la pena tanta literatura.

Cuando meditaba sobre el tema en torno del cual pudiera mejor conducir mis consideraciones, estuve a punto de ceder a la ambición y elaborar mis ensayos tratando dos cuestiones que me parecen importantes: la seguridad y la repetición. El lector encontrará consideraciones dispersas en el texto sobre estos temas. Siendo incapaz de elaborarlos —al menos por ahora— me decidí finalmente por la razón y la libertad. En rededor de ellas se gestaron los dos ensayos que componen mi libro. Demás está decir que en lo principal me he dejado llevar de la mano.

Finalmente, y en relación a la presentación de la obra, debo excusarme de algunas imperfecciones que bien pude evitar. Con posterioridad a su redacción, he juzgado pertinentes algunos desarrollos que van en paréntesis; incorporarlos a la continuidad de la exposición no me pareció tan necesario como fastidioso, aunque algo hice por aproximarme siquiera a tal exigencia. Las inserciones pueden leerse separadamente después de terminar el capítulo respectivo. Asimismo, la división en capítulos ha sido introducida posteriormente, para comodidad del lector; no es, pues, del todo orgánica. En cuanto a los índices, la naturaleza de mi libro me autorizaba a prescindir de ellos; pero cierta densidad temática los hace deseables. El sumario es superficial; el índice analítico, lo peor de todo, pero alguna ayuda puede prestar.

Santiago, Julio de 1962.

BIBLIOTECA NACIONAL
SECCION CHILENA

ENTENDIMIENTO Y RAZON

FUE HEGEL¹ quien nos enseñó a distinguir entre la razón y el entendimiento; y tan cumplida perfección dio a su trabajo que el mismo Prometeo no le encontrara tilde de más ni de menos. Llegaron algunos a decir que es en la concepción hegeliana donde alcanza Europa su madurez intelectual; y si madurez es literalmente término, realización, destino cumplido, se encontrará seguramente en Hegel; pero, también más. Porque ni hay Europas absolutas ni absolutos destinos. El mismo Hegel nos enseñó el arte de vislumbrar, siquiera, la vigencia universal y poderosa de la dialéctica, nos hizo comprender que hay dos lados contrarios y conflictivos en lo que sea que esté ahí enfrentándonos con ademanes autárquicos y con el propósito de conservarse maduro para la eternidad; dos lados que son la expresión ideal de su movimiento vivo, que por tal condición tienen que manifestarse de modo negativo como destrucción y superación, como las aspas de un torbellino donde se disuelven las determinaciones finitas. De modo que la madurez realizada por Hegel y la decrepitud que en ella se anuncia son respectivamente la cuna y el desarrollo de un vástago que ha de continuar la epopeya del espíritu y el anuncio, así, de proezas más altas. Que Hegel es esta conciencia hasta desbordar incluso las posibilidades de quienes le han sucedido queda dicho de una vez y sencillamente con esta fórmula: que encarna en él la primera contraposición dialéctica del entendimiento y la razón. Sin embargo, la razón pide algo que no podía madurar en Hegel; estableciéndolo en los términos mismos en que el espíritu ahora se explicita, Hegel es la madurez del entendimiento, el juicio sereno e inexorable de éste sobre sí mismo y por ello también el comienzo de su ruina en la fragua incipiente de esta forja: la razón de ingenio multifacético, poderosa en recursos como el astuto Ulises.

¹“Si están las formas del pensamiento viciadas por una antítesis rígida, es decir, si tienen solamente un carácter finito, no son entonces adecuadas al universo centrado en sí mismo de la verdad, y ésta no puede encontrar un receptáculo apropiado en el pensamiento. Un tal pensamiento que puede solamente producir, y proceder mediante categorías limitadas y parciales, es lo que en el más estricto sentido de la palabra se denomina entendimiento. Además, la finitud de estas categorías reside en lo siguiente: Primero, son solamente subjetivas y la antítesis de algo objetivo les es permanentemente aneja. Segundo, son siempre de contenido limitado y persisten así en antítesis mutua y aun más con respecto al absoluto.

“Kant, el primero, señaló de modo definido la distinción entre razón y entendimiento... Pero su error consistió en detenerse en el punto de vista puramente negativo y en limitar la incondicionalidad de la razón a una abstracta automis-midad sin una sombra siquiera de distinción. Así, degradó la razón a una cosa finita y condicionada, a su identificación con el mero trascender el rango finito y condicionado del entendimiento” (Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*).

Las páginas que siguen se proponen ser un más concreto desarrollo de lo contenido en esta cita. El lector encontrará, en especial, un intento de poner vida e interna relación entre las categorías antitéticas en que se expresa el entendimiento, para alcanzar de esta manera —la única posible— siquiera un anuncio de la razón.

BOSQUEJO ANATOMICO DEL ENTENDIMIENTO

El entendimiento lleva (todavía lleva) una vida tranquila en el regazo de la tradición occidental; como no sea caer en manos de unos cuantos filósofos enfermos de curiosidad, nada tiene que temer. Incluso, podría decirse, representa un modo espiritual de acceso difícil para la mayoría de los hombres; porque éstos no pueden mantenerse lúcidos si no es en el clima de la inmediatez sensorial, en tanto que el entendimiento, por su parte, no quiere vivir sin ideas y abstracciones. Contiene, pues, una indiscutible superabundancia de posibilidades que le aseguran un elevado rango; y este rango suyo suele ofrecerse, no ya como el destellar, sino como el fuego mismo del espíritu. Y todavía más que todo esto puede alegar para sí el entendimiento, volviéndose del lado de los hechos. En efecto, si damos una mirada en redondo, ¿no aclaman de todas partes las cosas la dignidad insuperable del entendimiento? El hombre de ciencias anda indagando el concepto, el plan ideal, que expresan o realizan sus objetos; el moralista se esfuerza por explicitar el principio o los múltiples principios de la volición y el comportamiento; el físico procura descubrir las formas matemáticas en que se expresan o desarrollan los fenómenos; el político realiza la parte fundamental de su trabajo cuando experimenta en el modo de la conexión ideal lo que su comunidad meramente quiere, siente o cree. Por todas partes lo mismo: el sentido de las cosas parece culminar en el alcázar de la claridad y la distinción, donde está el concepto de tales cosas, donde ellas son en el modo matemático y riguroso, característico del entendimiento. En verdad, es necesario reconocer y enfatizar que el entendimiento, en lo que llevamos dicho, es bueno para la mayoría y que sigue siéndolo sin restricciones mientras no salga en demanda de unos títulos que no le pertenecen.

Pero, como ya lo adelantamos, al entendimiento le nacen hijos superiores que pugnan por extender el área limitada de su patrimonio, haciéndose cargo responsable y verdadero de su destino. Aquí es donde por primera vez se hace explícita la negación que el entendimiento trae consigo y donde éste comienza a jugar, en modo a regañadientes dialéctico, la parte furiosa de su papel. Porque de un lado se desata un sentimiento ahogado de libertad que no hace más todavía que desbordar y disolver unas determinaciones donde el espíritu aparece tan bien como puede; del otro, en cambio, surge el despecho del entendimiento y al mismo tiempo su mala fe que lo lleva incluso a la autofalsificación. Y es aquí donde al modo del Zeus de los griegos inocentes, el entendimiento rompe a lanzar sus rayos sobre nuestra puericia temblorosa, colmándonos

el hueco de la fantasía con paradojas y crucigramas de especie espantable. Levanta así un cerco en el campo de nuestra libertad, amenazándola de todos lados con el enigma. Algo tiene —aunque es un mentiroso— de la Esfinge del mito: quien se atreve a enrostrar el misterio tiene el abismo como alternativa. Y a la furia y la tiniebla añade un rumor alucinante que acuna nuestro corazón en el sopor; como brujo experimentado, el entendimiento nos atrae hacia un oscuro interior, un laberinto de infinitudes y angustias 'interesantes'. Y allí nos deja envueltos en sublimidades, para siempre y jamás estigmatizados por la tontera profunda.

El entendimiento furioso profesa como Hamlet el principio del ser o no ser; todo lo somete a la matriz ambidextra de su disyuntiva excluyente. El "o" a que recurre, constituye la pieza maestra de sus dilemas, el abracadabra de misterios y paradojas 'eternos'. Le sirve, asimismo, para asegurar una composición fotográfica del universo viviente; de este modo, confecciona un panorama que mantiene a la vista las partes simultáneas, estáticas, exteriores y distintas del universo, los 'factores' del todo-suma, y nos empuja así a una construcción compartimental de la realidad.

Podemos ilustrar esta manera de proceder bosquejando, por ej., un tratamiento metafísico del tiempo característico de nuestra 'facultad' de entendimiento. Esta nos dice que el tiempo es continuo o no lo es; que si lo es, existe entonces independientemente de nuestra conciencia; porque el sentimiento del tiempo no puede darse por debajo de cierto límite en el cual es posible todavía concebir partes temporales sin que podamos sentir de modo satisfactorio su continuidad. Que si, por el contrario, no lo es, debe entonces ser un agregado de elementos; porque el tiempo es una cantidad y una cantidad es o un agregado o un continuo. Pero —se pregunta el entendimiento— ¿qué puede ser el tiempo cuando se prescinde de un ser consciente del tiempo? Aunque la cosa-ahora difiere de la cosa-antes, es inútil buscar en ellas una diferencia temporal. Las cosas son, nada más, "fueron" o "serán" son palabras que nada de especial dicen cuando, rigurosamente, se las refiere a las cosas. De manera que el tiempo no está en las cosas. Pero, o está en las cosas o en nuestra conciencia; luego, está en nuestra conciencia; luego, no es continuo. El entendimiento nos propone entonces considerar el elemento temporal constituyente del tiempo. Las diferencias del tiempo son: antes, ahora, después. Ninguna de éstas es un atributo absoluto del elemento temporal que, por lo tanto, no es en sí mismo tiempo. Porque 'antes' y 'después' son relaciones entre dos elementos; y 'ahora' representa la exclusión de

'antes' y 'después'. De manera que el tiempo se ha transformado en un sistema 'abstracto' de relaciones de orden, aplicado a unos elementos de especie misteriosa que no son, por mucho que se amontonen, tiempo. Pero el tiempo es discreto o es continuo; y no existe en parte alguna si es continuo ni puede presentarse si es discreto. No existe, entonces, el tiempo. He aquí la especie de los espantos fabricados por el entendimiento furioso.

[Se advertirá que he elaborado el paso que antecede de modo literario, tan sólo con el fin de ilustrar el estilo propio de las especulaciones intelectuales. Pero, se puede recurrir al tratamiento del tiempo hecho por algunos de los filósofos del entendimiento. Berkeley, en la conexión, que es meramente ilustrativa, ofrece fácil acceso. "Por mi parte, siempre que intento formarme una idea simple del tiempo, abstraída de la sucesión de ideas en mi mente... me pierdo y extravió en dificultades insalvables... Por lo tanto, si el tiempo no es nada, separado de la sucesión de ideas de nuestra mente, se desprende que la duración de todo espíritu finito debe ser estimada por el número de ideas y acciones que se suceden unas a otras en el mismo espíritu. Es, entonces, una conclusión evidente que el alma siempre piensa". (*Principios del Conocimiento Humano*, Traducción de R. Frondizi). Esta es una 'doctrina' acerca del tiempo que se presta a malabarismos intelectuales sin cuenta ni límite. La misma frase final de nuestra cita nos puede servir para una muestra. Porque "siempre" es palabra que se refiere al tiempo, es decir, a una sucesión o número de ideas y no a lo que Berkeley llama "alma". Si se aplica al alma la serie de sus ideas se la considera de una manera temporal, pero tan sólo extrínseca; de manera que "siempre" no es una determinación inherente al alma. Pero, si las ideas son 'modos del alma', entonces el tiempo es un recuento especial que el alma puede aplicarse a sí misma. Sin embargo, ahora el tiempo es algo demasiado intrínseco para que "siempre" pueda aplicarse al alma. Y así adelante, sin agotar jamás el laberinto.]

Otro gran 'principio' del entendimiento consiste en suponer la existencia de cosas, de sustancias que son todo el material de la realidad, el sustrato de todo. Y ello es así, para él, en un sentido definitivo. La cosa constituye el sagrario de su templo metafísico. Y como, por otra parte, el sustantivo se transforma a corto plazo en una trampa que paraliza los buenos propósitos, en un instrumento para el conservador que sólo atina con su existencia cuando se mueve en la atmósfera de su museo y mientras la mantiene a expensas de la perplejidad, entonces, debemos reconocer que empiezan a brotar cualidades prácticas al entendimiento. Y tales implicaciones, hasta aquí imprevistas y aparentemente paradójicas, ponen de manifiesto un negocio posible de dicha 'facultad'; justamente el que parezcan paradójicas y peregrinas es el fundamento mismo del

negocio. El sustantivo trae el sello indeleble de su progenitor: no acepta promedios entre la existencia y la nada (unos términos que él mismo propone y que no puede menos de traer consigo), y a la menor presión dispara su tinta tenebrosa. Su compromiso con el entorno, su aporte en contra de la dispersión y el hermetismo, que al fin de cuentas son sus condiciones inmediatas, se reduce a meramente aceptar el entorno en el ámbito de su perspectiva, a aceptarlo como el resto de la circunstancia, como accidente de su propio estar. Pero, tan pronto como se pide al sustantivo que contribuya a un sentido diferente de la libertad, que salga él mismo del encapsulamiento en que vive, tan pronto se le exige que abra su corazón y se preste a la instauración del amor verdadero, el sustantivo comienza a chillar y a sacar sus títulos de existencia, de independencia, de absolutividad. Dice que los tales son sus títulos naturales, que la condición misma del mundo requiere de esos títulos de modo necesario. Y si se quiere ir a alguna parte aceptando las condiciones del sustantivo, si se busca dar salida al impulso omincluyente que alienta en el espíritu sin abandonar los límites de aquél, entonces, el sustantivo recurrirá al expediente que le viene por vía directa del entendimiento y nos embotará hasta el aturdimiento con sus enigmas de factura especial. Nos dirá, por ejemplo, que él es una cosa en sí, que no hay nada más que hacer; que el dios tiene un modo idéntico, eterno y hermético de ser; que no hay lugar para nuestras ocurrencias quiméricas en el mundo verdadero; que la noche es nuestro estado natural, y que hay que venerar en paz la necesidad desplegada en todas partes por el misterio y la fatalidad. O nos dirá, sin más engañifas grandilocuentes, que cerremos la boca, porque somos una estulticia viviente, una sombra sonámbula y supérflua.

[Cuando se oye decir a ciertos filósofos que la cosa o la sustancia sensible representa una categoría de primera instancia y muy propicia a mil formas de falsificación se supone que tales consideraciones valen en un mundo 'abstracto y espiritual' no así 'en la vida' o 'en la realidad'. En la realidad —así se piensa— hay cosas del mismo modo como en la bolsa hay monedas; y por mucho que especulen los filósofos sobre la representación intelectual que debemos hacernos de las cosas, éstas son los términos siempre intocados y siempre inalterables con los que se confronta el valor de aquellas especulaciones; así, también, (aunque a muchos parezca increíble nuestra analogía) hay un mundo abierto a las teorías económicas las cuales pueden hacerse guerra hasta el infinito, pero el oro representa la piedra de toque de la economía y toda cuestión económica viene a parar en el número de monedas que hay en la bolsa. Cuando los hombres claman por los hechos, por las cosas mismas, por la contundencia nunca igualada de lo concreto, están exigiendo que se respeten las cosas en este sentido. Que no logren ellos, en la medida en que

llegan a alguna parte, sujetarse a esta exigencia es algo que podría des-pistarnos sobre sus motivos verdaderos.

Cierto es que basta subir la temperatura para que lo sólido se gaseifique y que el dinero en mi bolsa se transformará en algo diferente si desaparece el régimen económico que lo respalda. Pero, dispuestos a conceder que esto es así, los hombres se aferran a lo condicionado como si su condición fuera inamovible y lo aseguran de tal manera que en sus manos se transforma rápidamente en algo categórico. Además, no llegan a considerar que sea esta la ruina universal de la noción de cosa sino más bien una depuración de esta noción en orden a desalojar del templo de las cosas aquello que solamente tiene la apariencia de serlo. Es decir, no se ha percibido el lado crítico de aquella consideración, no se ha llegado a ver que la noción de cosa es (para usar una expresión de los matemáticos) función de un encuentro de contrarios y que ella se agota en el enfoque superficial de una actividad dialéctica no explícita precisamente porque y en cuanto existe la cosa. Las cosas, para esta actitud, siguen siendo las perlas de la realidad, o la realidad sigue siendo ofrecida en perlas; en este grado suyo, la realidad no se hace, no es todavía una actividad, sino que está en un escaparate para ser contemplada.

Así, las cosas, en cuanto se expresa en ellas (porque tal es en verdad la relación) la inercia del espíritu, se prestan a todas las formas de la enajenación. Somos conscientes —siquiera a medias— de la actividad que anima nuestro mundo; pero insistimos en unas categorías que han llegado a ser inadecuadas a nuestra experiencia (como cuando el padre dice que su hijo es una cosa o el economista que el producto del trabajo lo es) y así hay un deterioro que todo lo impregna de falsificación. Si en un punto cualquiera está la cosa, allí todo puede perderse, porque la cosa 'espiritualiza' la verdad y se presta como objetividad huérfana a ser adoptada por doctrinas de todos los colores. De modo que al decir: "Pero, finalmente están las cosas mismas", se manifiesta en ello que no hemos trascendido de la inmediatez sino que planeamos sobre el yermo de lo extraño y con las alas de la mentira o la superficialidad.

Pero, insistamos nosotros. ¿Es un hombre o, siquiera, un ser vivo, una cosa? Patentemente no. Cosas son las piedras que duermen en el regazo de la gravedad. Y toda la contendencia 'metafísica' de una cosa viene a parar en que pueden darnos con ella en la cabeza. Un psicólogo podría elaborar el punto y enseñarnos sobre el papel de la resistencia, el choque y la afectividad en la génesis de la noción más generalizada de realidad. Cuando el obrero aplica ésta su categoría de cosa a los productos de su trabajo y siente orgullo de contribuir a poner cosas en la realidad, está considerando el valor de su actividad con el mínimo de perspectiva y prestándose del modo más ligero a su propia enajenación. La cosa solidifica la actividad y lo que de ésta se escurre por las rendijas de la matriz es actividad exteriorizada. Desaparece en este contexto el sentido dialéctico del trabajo y la activa identificación del hombre y la naturaleza, uno de cuyos modos es el trabajo mismo. Así enajenado, en el contexto de la cosa, el obrero pierde el factor más importante de su posible lucha

contra la enajenación; porque si hubiera conciencia de la verdadera actividad, conciencia dialéctica o interiorizada, y no existiera ésta petrificada en el producto del trabajo que se ha tornado en cosa, entonces el obrero sabría de su fuerza y contribuiría asimismo a la existencia explícita de la razón.]

El entendimiento (estamos destacando aquí sus aspectos característicos) tampoco puede vivir sin la exterioridad, es decir, sin solidificar la existencia para echar fuera de ella sus adjetivos². Y exige esta condición de todos lados como el modo en que se realiza la determinación — toda la determinación — de lo existente. Así, por ejemplo (y porque conviene indagar en los bajos fondos, donde se revuelve espesa la inconsciencia del entendimiento), al hombre miserable ‘le ocurren’ las desgracias al modo de una escarcha que cubre los prados; todas las desventuras no son más que un velo de la noche que el sol va a disipar. El entendimiento tiene unas ideas sobre el humanismo que nos pintan la vida como un cuento de niños. El hombre es un diamante espiritual envuelto en los atavíos dispares del loco azar; y así va y viene entre alternativas arbitrarias ajenas a su dignidad. Este se encallece las manos trabajando; aquél, el corazón acumulando riquezas; sin embargo, son semejantes y conservan allá en lo profundo el alma humana que los aproxima hasta la identidad. El hombre es, para el entendimiento, una sustancia espiritual, una llamita de fuego divino. Las penas y dolores, el mal y la injusticia, resbalan sobre la corteza de este hijo de Dios que tiene un destino asegurado en los reinos de la trascendencia. La exterioridad como proyecto ideal arrincona, reduciéndolas a la abstracción de “potencias esenciales”, las condiciones dinámicas de la vida del hombre; éste es alcanzado ahora desde fuera; le quitan la vida y se la sustituyen por el cadáver que resulta del hecho mismo de quitársela³. Y como es una insobor-

²El sustantivo y el adjetivo son las ‘categorías’ en que descansa la exterioridad, o la expresión de la exterioridad, cuando ésta decide mostrarnos la cara. Entonces se hace más explícita la unidad a cuyas expensas vive; esta unidad, en el nivel del sustantivo-adjetivo, aparece en las formas de atribución, cualificación, juicio o inherencia.

³“Potencias esenciales” es fórmula engañosa; porque sugiere algo que es derecho del hombre y que no se encuentra realizado, nada más. De esta manera el hombre puede dar paso a la doctrina de un defecto objetivo. Pero tales defectos no los hay como no hay tampoco existencias potenciales ni potencias esenciales. Las llamadas potencias esenciales son muy actuales y destruyen con su misma actualidad la esencia de aquello cuya esencia potencial serían. Resultaría bien difícil explicar una sociedad capitalista si la esencia del hombre alienado fuera reducida a la condición de potencial; asimismo, no habría de donde sacar razones para una revolución social. En una palabra, la fórmula “potencias esenciales” es enajenante y debe ser sustituida por otra que exprese lo que ella se propone sin lograrlo. “Esencia exteriorizada” o “mera esencia inmediata” podrían prestarse a ello.

nable forzosidad dialéctica que no haya criminal a quien no ponga sitio de muerte su espectro privado, entonces, el entendimiento comienza a deslizarse insensiblemente por la pendiente de su pérdida. Le inventa al hombre que el mismo se ha inventado una vida verdadera transmundana, una matemática universal de deberes y derechos, una teoría de los desastres, en esta inmundicia de mundo. Pero el hombre que ha de entretenerse de pasada por tal galería de absurdos aparienciales no se encuentra en parte alguna. Y el entendimiento que trae al mundo la exterioridad se cura la conciencia por ausencia de testimonios sin pararse a reflexionar en que su defensa es, cuando leemos correctamente su sentido, la matanza de todos los testigos. Porque no existen los hombres que piensa este humanismo ahito de 'nonadas espirituales'; los hombres que hay son algo más concreto: los miserables, miseria existente, los injustos, injusticia ambulante y bípeda.

Pero, el entendimiento se siente desquiciado sin la exterioridad. Y a tal punto las sustancias en que cree (porque tiene que creer en sí mismo) se determinan en la exterioridad, que él mismo queda fuera de sí y se transforma en un fantasma huérfano. En efecto, la acuciosa responsabilidad con que ejecuta su trabajo lo obliga a prodigarse en ello sin conservar siquiera una porción del ser que da, y asegurarse así él también como una cosa. En verdad, el entendimiento no puede atribuirse la especie de ser en que cree, y que a una con él viene a este mundo, por la misma razón porque el espejo no puede ser la imagen que refleja o la tierra el movimiento que describe, es decir, porque se ha dado en holocausto a una actualización, o resultado, que lo trasciende. Pero, hay una esencial diferencia en el caso del entendimiento: ha tomado éste un enorme negocio entre las manos y tiene la pretensión de sacar de sí mismo la entera y genuina realidad. Debe, entonces, echarse por la borda en un acto metafísico formidable que, diciendo palabras de verdad, parece un chiste siniestro. Quieras que no, esto es así. De modo que el entendimiento resulta un monstruo más pintoresco que aquel Snark de Lewis Carroll. Se puede decir de él que es la exterioridad pura, que es la abertura de la nada para que por allí se filtre la luz, que es el ojo del espíritu, el soplo o el resto de un soplo, la existencia que no tiene esencia o la esencia que no tiene existencia, el argumento, en fin, de un hueso duro de roer. Y se hablará también de lo que hace: que refleja sus propios reflejos, que es el espectro alcahuete en el negocio de las relaciones metafísicas, que corre de un punto a otro con la mentira de la unidad universal, que hace día de la noche y noche del día, que está en trato continuo, inmediato y diligente con la 'verdad pura'. Diciéndolo

de una vez: el entendimiento es el aborto de su propio engendro y se desvanece en su mismo juego. Se hace exterior a la exterioridad, y como no quiere abandonar sus miserables condiciones, o se olvida de sí y queda como la nada de sus propias criaturas o se deleita en un masoquismo frívolo que consiste en rumiar su desventura. Hace el catálogo de sus cuestiones insolubles y en cada uno de sus ¡Ah! y ¡Oh! tiene una llamita en que prolonga su calentura morbosa. Este es su precario destino: multiplicarse entre el pro y el contra como la serie alternada e infinita de un eco borracho.

[Nada más apropiado para ilustrar esta absurda consecuencia del espíritu considerado como entendimiento que el análisis kantiano de la experiencia teórica. Kant es, indudablemente, un señor del concepto y entre las líneas de su célebre *Crítica de la Razón Pura* está como vibrando, vivo todavía, el espíritu. De tal maestro nada menos que un Hegel podía nacer. Así y todo, es indiscutible el carácter analítico y arquitectural de la filosofía kantiana; y por mucho que aliente en ella por todas partes la unidad de la conciencia (la apercepción trascendental) hasta un punto en que casi está al alcance de la mano una realidad espiritual concreta, resulta con todo inevitable esa ridícula representación de la experiencia como un mecanismo y la consiguiente disolución del sujeto en un juego de fórmulas. La experiencia representa el campo donde se constituye una conciencia aperceptiva y el método trascendental no quiere salir del cerco de las condiciones de posibilidad de la experiencia; parece, pues, que la proximidad del objeto nada deja que desear. Pero Kant está muy preocupado con el escepticismo que se inicia con Descartes y remata en Hume; este cuidado le impide eliminar el cerco fantástico con que los modernos han ceñido la subjetividad. Así, no es extraño que conserve la noción de un 'en sí', lo nouménico, y que busque en lugares oscuros la experiencia de lo incondicionado. No hay una experiencia concreta del espíritu como no sea el sustituto de una maquinaria de formas y categorías en que la autopercepción oscila sin eje verdadero. La experiencia se exhibe como el contraste abstracto de dos dimensiones que se abandonan irracionalmente al juego de un compromiso. El espíritu retrocede de su lugar verdadero y se transforma en la fórmula de un brujo que vomita milagros desde las tinieblas. El lector de la *Crítica de la Razón Pura*, si tiene corazón, no puede sino clamar sediento por alguna especie de metafísica, sin que importe cuál. Si no hubiera riesgo en ello, se atrevería uno a decir que Kant estaba deseoso de provocar este estado de ánimo.]

He aquí uno de los más caros postulados del entendimiento: lo en último extremo existente es monádico, simple, singular. En algún sentido va por aquí, ahora, como un mero 'esto', sólo así puede el entendimiento tener seguridad. Podemos decirlo también de modo dialéctico: la existencia *es* la seguridad del entendimiento; porque este último se ha bus-

cado tal modo de vida que debe tener la seguridad fuera de sí. Pero, sólo a regañadientes le es concedida una existencia de esta especie (algo como la piedra que se está tranquila al borde del camino); porque el entendimiento mismo debe sustraerse de la realidad de modo que cuanto pide ha de serle dado en forma de cadáver o ilusión. Pero, el entendimiento no retrocede de esta trampa y se toma a sí mismo por la translucidez diáfana de un ojo incorpóreo; la exterioridad como modo suyo lo echa fuera de sí, pero él no se inmuta por ello y se pone a buscar sus átomos con el entusiasmo de un verdadero filósofo. Supone que tales elementos están amarrados unos con otros, que de sus conexiones resultan todas las maravillas del mundo y que el procedimiento consiste en desmontar el complejo para disolver su apariencia sustantiva, para explicarse las cosas reduciéndolas al resultado accidental de un arreglo de las mónadas sólidas. Estas son la realidad; y lo que resulta de su composición es realidad de segunda mano. Ciertamente, el entendimiento se hace muchas preguntas sobre las afinidades que rigen el comportamiento mutuo de sus elementos; pero siempre bajo el postulado de la exterioridad y la mera relación. Nunca llega a suponer que sus elementos se integren de otro modo que mediante relaciones en que se ponen, a la manera de aquellas diferenciales de los matemáticos, los unos al lado de los otros; no puede tolerar evanescencias dialécticas y aceptar que los *distincta* que tiene allí delante se disuelvan finalmente como apariencias diversas de un mismo principio, que la premisa verdadera sea la totalidad. Si se lanzara por este camino dejaría a corto plazo de ser lo que es. Es así que, por mucho que nos diga que la realidad es su guía y que a ella se atiene, que hay un sentido misterioso en las cosas y que somos ignorantes casi en todo, lleva el entendimiento su estilo y sus criterios. Puede adentrar en la experiencia y alcanzar unos límites en donde casi no hay atmósfera para sus pulmones, porque, después de todo, tiene origen divino; pero, al más leve descuido nos saldrá con su juego de siempre. Nos dirá que somos una cosa que piensa, que hay muchas sustancias en existencia, que el sentimiento es un trasfondo confuso o un cuarto mal iluminado, que el infinito es una cosa muy grande, que el universo tiene, o no tiene, límites, etc. El entendimiento no puede estar tranquilo mientras no vea y lo que ve es necesariamente algo determinado, algo entre límites, inmóvil e idéntico. En una palabra, el entendimiento es un refinamiento de la imaginación sensorial o algo por el estilo. Pruébesele diciendo que aquello que entiende no es una existencia determinada ni un agregado de existencias y véase cómo reacciona.

Se argüirá que el entendimiento trabaja con ideas y ello será así probablemente. Pero, ¿en qué consiste su trabajo? No hay respuesta a esta

pregunta que implique una superación de la cosa. Se nos dice que las ideas del entendimiento son relaciones entre cosas, o adjetivos de éstas, que él entiende las cosas mediante el empleo de sus ideas, que estas últimas no son más que modos de él mismo, de su naturaleza, como reflejo de cosas. Y si el entendimiento olvida esta conclusión o no la establece (situación en que se encuentra ordinariamente), ¿cómo procede? Sencillamente toma sus ideas por cosas. Ahí hay una interminable querrela de los universales y las 'esencias' para mostrar que es así.

Habr  todavía quienes se esc ndalicen al oír estos cargos ofensivos a la majestad del entendimiento que sólo toma las cosas con pinzas⁴. Hay —se dirá— otras funciones que se ocupan del contacto efectivo con las cosas; los sentidos hacen este trabajo, y ni ellos siquiera llegan al trata-

4 El asunto de las pinzas tiene una historia como para llenar bibliotecas. Con el propósito de elaborar de manera matemática la cuestión del conocimiento se ha recurrido a la más que célebre doctrina de los simulacros subjetivos o imágenes; y por este camino se ha dado libre curso a las ideas más descabelladas. Desconfiando de los objetos externos se les ha reemplazado por objetos internos; pero, no habiendo menos razón para desconfiar de los últimos, lo que se ha ganado con ello es trasladar a un lugar mucho menos comfortable la fuente de la desconfianza. Todo este mundo de cuestiones sin fin arranca de haber supuesto desde la partida una relación superficial en el conocimiento, una 'exterioridad e independencia previa' de sus términos. No puede entonces sorprender que se haya venido a parar en 'problemas' tan ridículos como el de las cosas en sí, la verdad y la armonía preestablecida; ni tampoco que se haya levantado en torno del sujeto una burocracia aduanera tan complicada que le quita el aliento sacudiéndolo entre los extremos de la nostalgia de realidad y el escepticismo. Se comprende también que se instalara dentro del espíritu una división sin término entre lo dado, su representación, la representación de su representación, la... etc., condición que (de modo análogo a como argumentaba Zenón) debiera bastar para rechazar tanta inútil ingeniosidad.

Se defiende también la posibilidad de una 'crítica' para conocer las buenas y malas cualidades del instrumento cognoscitivo y estar así en condiciones de emplearlo sin riesgos de error. De donde puede uno concluir que el espíritu es un curioso aparato que empieza funcionando mal, pero que hace un esfuerzo (se supone que mientras lo hace sería una impertinencia preguntarle si está funcionando bien o mal) y termina funcionando bien. De todos modos, no hay ninguna relación entre el instrumento que funciona bien y lo que se espera de su funcionamiento, de manera que cuando funciona bien es cuando lo hace peor. O se puede decir: de tal modo se preparó el espíritu para dar el máximo de sí que en el aliento se le escapó el espíritu.

Otro elemento importante en el campo de la gnoseología 'higiénica', es la inmediatez de las imágenes; mediante ella se trata de poner fin a la vergüenza del conocimiento que vive a expensas de la ignorancia. No se tiene ninguna confianza en los objetos externos; pero sí se la tiene en las imágenes o ideas; porque ¡claro! son algo tan próximo de nosotros. Los filósofos que así proceden no son tan 'críticos' como un Kant, p.ej., puesto que tienen toda la fé concebible en un entendimiento primitivo que llevaríamos con nosotros desde los tiempos del paraíso. Para ellos, la crítica se reduce a eliminar unos principios nocivos cuyo origen se encontrará seguramente en esta caída del hombre en la civilización y la cultura. Los pensadores modernos —Descartes, Locke, Berkeley— son buenos ejemplos de esta forma de crítica. Y es muy probable que el pecado original tenga mucho que ver con ella puesto que no han querido dar salida franca a esta ingenuidad y proponer la desnudez y la patencia del objeto mismo.

nimiento directo sino que lo hacen mediante representantes de las cosas, mediante simulacros fenoménicos o imágenes. Los que así argumentan van a emprenderlas a renglón seguido con la apología de las ideas y procederán a desdoblar el mundo en arriba y abajo. De seguro que encontrarán unas condiciones ideales *a priori* y unas facultades divinas que nos llevan derecho al fundamento invisible, al fondo profundo de las cosas donde susurra el arcano. Pero, además, los tales se conducen como aquel gracioso personaje que quería zafarse del pantano tomándose de los cabellos; están, en efecto, hundidos en el juego del mismo entendimiento que ha desmontado el espíritu como una máquina y que nos habla de la sensación, la percepción, la imaginación, etc.⁵. Pero vale la pena insistir con ellos y persuadirlos de echar un vistazo en rededor, pedirles que se hagan plenamente conscientes de las pretensiones del entendimiento para consigo mismo y de la medida en que responde a estas pretensiones. Dice él que trabaja con ideas y nos echa un puñado de éstas: realidad, verdad, naturaleza, espíritu, humanidad, justicia, etc. Cuando le preguntamos si su trabajo consiste en deleitarse a granel con sus ideas, responde que no, que él da origen a esas ideas o que las esclarece, que las relaciona y averigua el orden en que están. En una palabra, se ocupa de las ideas como cosas. Y si se pretende que no es éste el sentido de las ideas, que no son cosas sino un como espíritu difuso, entonces, el entendimiento falsifica una condición suya y perece con ello. El entendimiento no vive si no está definiendo, delimitando, esclareciendo, contraponiendo, fijando sus ideas. Lo que busca para sí es la visión nítida de unos objetos ideales; lo que está siempre haciendo es proyectar al campo de su actividad el modo de lo visible. Quiere ver, no es más que un desarrollo algo sofisticado de la visión. Y que es así lo muestran claramente sus 'principios' que al fin de cuentas se reducen a la exigencia pasteurizada de las condiciones de la visión. En efecto, como ocurre que vemos objetos 'sólidos', que coexisten indiferentes y con sorda exclusión en el campo de la perspectiva, como el objeto que vemos se atiene a sí mismo y no percibimos la actividad dialéctica cuya apariencia es, como no hay oscilación ni inestabilidad en lo visto, concluimos que estas condiciones han de serlo asimismo de lo real, visible 'en algún sentido'. Claro

⁵Los filósofos y psicólogos que analizan el espíritu en funciones o facultades teóricas están siempre llenos de frases que todo el mundo se sabe de memoria, como cuando dicen que las tales o cuales diferencias son 'en realidad' inseparables, que las distinciones se hacen en orden a esclarecer lo en sí complejo y orgánicamente articulado, que la realidad supera nuestras abstracciones, etc. Sin embargo, cuando se trata de poner en práctica los tales criterios metodológicos, se pelean por medio pelo, y discuten sobre si cae de este lado o del otro. Sospecha uno de tales escolásticos; tanta pasión y escrúpulo sobre los deslindes de la experiencia sólo se explican en el caso de una ingeniería del espíritu.

que nuestra visión ordinaria 'ha llegado a ser lo que es', representa algo derivado, desarrollado, que incluye seguramente el aporte de los otros sentidos; pero es de aquí de donde el entendimiento saca sus postulados; y lo que el entendimiento entiende, por mucho que sea una idea, ha de ajustarse a las condiciones de la visión, ha de responder a la condición de cosa. El entendimiento se sobreestima al situarse en un mundo del todo ajeno a las 'funciones inferiores' y haciéndolo pierde nada menos que su destino.

[En nuestros tiempos vuela todavía por las academias el ruido de la campaña antipsicologista dirigida por Husserl y Russell. Los fenomenólogos no quieren oír de causalidades psicológicas ni de evolucionismos históricos. Los logicistas, por su parte, se santiguan espantados cuando se traen a servir como argumentos las "*irrelevant considerations of mind*".

Nosotros hemos sido domesticados por maestros fenomenólogos y hasta el punto de reaccionar ácidamente ante las campanillas de la psicología. Hacer consideraciones psicológicas en nuestros tiempos de estudiante era todavía peor que embarcarse en la pseudoproblemática de la metafísica. Unos profesores nos pedían atenernos a la descripción de las cosas si queríamos tener ciencia eidética de ellas: otros, analizarlas con vistas a darnos cuenta de la construcción lógica a que se reducía todo su misterio. La psicología era una ciencia de hechos sin más títulos que otra cualquiera, probabilística, acotada y empírica. De este modo, se inhibían las más preciosas posibilidades al tiempo que nos sentíamos situados en una isla flotante como aquella de los relatos de Gulliver, sin más relaciones con la vida verdadera que un oscuro campo de repulsión. Algo como esto resulta asimismo de la enseñanza de las matemáticas a cargo de los profesores formalistas que —si bien pueden justificar de alguna manera su aparatoso rigorismo— llenan la cabeza de sus alumnos de razones contrarias a la intuición, estorbando con ello el ejercicio de las facultades creadoras. Y así, del mismo modo que los aprendices de matemáticos no saben qué hacer con la noción de variable, los aprendices de filósofos no sabíamos dónde poner cosas tan raras y tan 'irrelevantes' como el sentimiento o la sensación.

Que las nociones de espacio y tiempo han llegado a establecerse a través de un proceso psicológico evolutivo, que las altas funciones intelectuales van explicitándose a partir de una experiencia confusa que es más un sentimiento que un pensamiento, que la propia personalidad surge de lo que previamente es pura inmediatez psicológica, todo esto era como oír llover. ¿Qué tiene que ver la estrafalaria génesis psicológica y qué la precaria evolución histórica con la Esencia? Así argumentaban nuestros maestros.

De este modo, las ciencias estaban restringidas cada una a su campo y la realidad se ofrecía al curioso como un edificio de departamentos. Sin conexión orgánica (como no fuera una caricatura tonta) las ciencias se proyectaban en el clima de la abstracción, es decir, de la falsificación y la enajenación. De manera que se perdía la clave dialéctica que todo

lo libera y no podíamos siquiera vislumbrar la íntima articulación de los momentos de la experiencia. Sensibilidad, entendimiento y razón salían cada uno por su lado y el 'en cuanto' y 'en tanto' eran toda la expresión del laberinto en que vagábamos sin esperanza.

Pero, es necesario salir de esta negación y recuperar la unidad viviente que agoniza entre las cadenas matemáticas de la representación abstracta.]

No resultará pues algo diferente porque se insista en los motivos que sobradamente conocemos. Nos hablarán de la abstracción, de las categorías, del espíritu, de la intuición intelectual; nos harán disertaciones sobre las funciones teóricas superiores, sobre el edificio riguroso e ideal de las matemáticas, sobre la aristocracia probada del racionalismo, sobre el apriori, etc. Pero nunca lograrán borrar la evidencia de que el entendimiento sutiliza con el modo de las cosas, que es una proyección de este modo y que en la medida de su insistencia como instancia última e inamovible de todo conocimiento fija y mata la tendencia propia del espíritu condenándolo a vivir en un mausoleo como si fuera éste la quintaesencia de la verdad.

¿Cómo puede ser esto así? ¿No son las cosas una dispersión sin término y sin orden? ¿No es justamente el entendimiento el lugar de su determinación y su ordenamiento? ¿Qué tiene que ver con el estado propio de las cosas una facultad que le ha declarado la guerra y que busca trascenderlo sin demora a riesgo de perecer? Indudablemente el entendimiento es un paso hacia adelante en la ruta de la superación, en él se anuncian ya nuevos retoños y la correcta lectura de su destino permite ver acontecimientos que él no sueña en su indolencia. Pero (y ello no es mera posibilidad, sino que los hechos de aquí resultantes nos asfixian) el entendimiento es un holgazán, representa la siesta del espíritu que no saldrá de modorra porque algo como aquella *Frau Sorge* de Heine controla atentamente la conservación universal. La fidelidad es una de las virtudes que el entendimiento trae al mundo; todo lo que cambia es inconstante y entristece su corazón⁶.

Los hechos ocurren así: el espíritu es el proceso en que lo atado se desata para ser atado nuevamente. El entendimiento viene al mundo cuando se emprende este último trabajo. Comienza él sustituyendo la

⁶La puericia conservadora del entendimiento tiene su análogo en el amor adolescente que, inexperto, nada sabe de sí mismo y cree más en la perplejidad preliminar, un tanto bobalicona, que en la ardiente consumación. En uno de los sonetos de Shakespeare hay algo de esto: "...haz lo que te plazca, Tiempo de rápidos pies, del vasto mundo y sus bellezas fugitivas; sólo te prohíbo el más odioso de los crímenes: ¡Oh! que no surques con tus horas la tersa frente de mi amor, ni en ella traces líneas con tu antiguo cincel; déjale en tu curso pasar inmaculado..." (Soneto XIX, traducción de Luis Astrana Marín).

existencia con la idea, desplazando o disolviendo la existencia, condenándola como apariencia de unos principios que son, al fin de cuentas, sus propios principios. Al entendimiento no se le puede abolir por decreto; es un momento efectivo del proceso espiritual, momento en el cual se resuelven o sujetan de cierto modo unas condiciones que el proceso mismo desarrolla; el entendimiento es la realidad en el modo de la dispersión consciente. La conciencia o autoconsciencia de la realidad como dispersión (el desperezo del espíritu) encubre la unidad, a expensas de cuya destrucción vive, sustituyéndola por un fundamento invisible que es, para ella, la verdadera realidad. Así, está escindida la realidad y ha aniquilado una parte de sí misma; o puede decirse también que esta parte de sí misma aparece ahora en la forma negativa de la escisión. El entendimiento es también la inercia y así la falsificación del amor, es el amor al modo de Narciso. O podemos decir, al fin de cuentas, que es el espíritu como inercia e identidad. En tal modo de ser conserva sus condiciones y antepone su naturaleza en el sentido que, más bien, debiera ser criticado y abandonado. El entendimiento no quiere considerar las ideas que supone a modo de soporte de la existencia como una proyección, hacia la privación, de lo único que en el fondo está aceptando él como real, es decir, de las existencias que llama cosas, de las mónadas recalcitrantes en que ha venido a transformarse (y ello es necesario) el proceso de la realidad. El entendimiento se está engañando a sí mismo y resolviendo la cuestión de la realidad mediante una simple prolongación: está poniendo, y no puede menos que hacerlo así, en el vacío que produce su misma obstinación unas cosas que son principios, o unos principios que son cosas. Y como esta operación es esencialmente falsa y no puede ir más allá de producir unos objetos espectrales, el entendimiento descubre entonces su vocación de brujo y funda una academia esotérica. De este modo asegura su indolencia desde la tiniebla y puede tumbarse tranquilo a disfrutar de su siesta. Dice que lo invisible se hizo visible, que las cosas son creaturas de las ideas, que estas últimas son supremamente reales, pero que hay que aprender geometría para afinar el ojo antes de emprenderlas por una ruta muy áspera, que pocos son los llamados y dos o tres los elegidos. Y como el entendimiento tiene efectivamente títulos, recibe de ellos una fuerza significativa. Por lo menos, los misterios de que nos habla son cosas, no potencias inasibles ni misterio cerrado. Además, las ideas ya están aseguradas (como pobres ideas, sin embargo) en el compromiso del intelecto. Su modo de comprometerse es la instauración del espíritu como mera idea.

[La opinión generalizada que concibe la experiencia intelectual como unificación de una dispersión previa y dada en una experiencia más inme-

diata, más rústica y menos verdadera, se muestra incompatible con la simple observación psicológica. Una diversidad previa es un elemento tan ficticio e inadecuado como otro cualquiera entre los que trata de imponernos el análisis psicológico tradicional. La diversidad que Kant contraponía a las formas de la receptividad sensorial y la misma diversidad de la intuición que no puede unificarse sino en la medida en que la imaginación, el esquematismo, las categorías y la apercepción trascendental contribuyen a ello con su espontaneidad, no deben proponerse como un dato o materia previa a la actividad de la experiencia; hacerlo así sería proceder gratuitamente, sin considerar la razón y sin punto de la experiencia efectiva donde apoyarnos. La diversidad se constituye allí donde están en función las potencias de la diversidad, allí donde la unidad se ha hecho explícita en proporción a la explicitación de la diversidad. Esta, como asimismo el concepto o función unificadora del intelecto, ha sido desarrollada y es contemporánea de la concepción. En la experiencia del entendimiento se ha escindido una unidad inmediata previa, se ha desarrollado un sentimiento distanciándose en el desarrollo los polos que producían de modo libre pero inmediato su unidad. O podemos decir que la forma se ha divorciado de la materia quedando ambos términos en niveles distintos de la perspectiva. Y sin embargo este análisis es interior sin que se haya dislocado de modo absoluto la unidad dentro de la cual se produce. Por ello es que el concepto puede y debe aplicarse a la diversidad que resulta del desarrollo que tiene su punto de partida en el sentimiento, sin que sea necesario quedarnos en medio de una síntesis sin razón. Cuando nos damos cuenta de una diversidad, el concepto que sintetiza sus diferencias está en actividad; y *porque* hay un concepto trabajando hay una diversidad que le es contrapuesta. Concepto y multiplicidad son los momentos dialécticos de una experiencia en tensión. El análisis kantiano no tiene sentido inteligible si no se integran sus momentos en la unidad de una experiencia dentro de la cual tan sólo pueden constituirse. Por eso, problemas de tanta resonancia metafísica como los de la unidad y la diversidad no tienen salida mientras se insista en la prioridad —cualquiera sea— de uno sobre el otro, y mientras no se quiera ver en la unidad y la diversidad los momentos recíprocos de la experiencia intelectual. Una aprehensión intelectual de la unidad pura es tan imposible como la aprehensión de la sola diversidad.

Cuando hablamos del entendimiento estamos enfatizando el aspecto negativo de la experiencia intelectual. La inercia, que todo lo frena y estratifica, ¡hé ahí un problema formidable! En el caso de la experiencia intelectual, la inercia se manifiesta como escisión (escisión práctica, que puras no las hay) de sus momentos, y como desdén y desequilibrio de la actividad que se limita a la pura subjetividad (para Kant, la síntesis y la espontaneidad son funciones del entendimiento y la imaginación). Separamos entonces el dato y el pensamiento del dato y opinamos que lo primero 'de fuera' nos viene y que es previo e inamovible. El dato comienza siendo el modelo de lo real y como hemos dicho más atrás transfiere a las ideas su modo de ser; la actividad comienza a transformarse en mecanismo y el espíritu en ingeniosidad de relojero. Pero, las ideas

son unos seres monstruosos (así fueron hechos) que no pueden menos que atenerse a sus propias condiciones. Salen ellas en demanda de lo que les es debido en este contubernio con las cosas e influyen abstractamente en nuestra representación de lo que es real. Las ideas envuelven las cosas con una cáscara invulnerable; y de este modo nos damos a la peor especie de especulaciones con que tratamos de forjarnos un mundo. Lo real para el entendimiento comienza siendo lo dado o existente; se transforma a renglón seguido en lo extraño y distante de la idea. El entendimiento no quiere percibir que la idea *es* lo real como extraño, y rechazando lo existente, o más bien disolviéndolo en la idea, queda en lo extraño elevado a la segunda potencia. Además, su representación de la idea como cosa comienza a paralizar toda actividad espiritual y el mundo se transforma en una matemática de términos y relaciones.

Toda la significación del entendimiento y con ello todo el defecto de la experiencia intelectual, se manifiesta en la sospecha que provoca la 'especulación' y el sentimiento inmediato de realidad a que todo es en última instancia referido. No hemos superado la experiencia intelectual (lo que Bradley llamaba *relational way of thought*) puesto que debemos volver sobre nuestros pasos y hasta el punto de partida; la especulación de que renegamos es medida con aquello desde donde se desarrolla y, entonces, poco o nada nos parece que vale; en verdad, nada puede valer cuando se la mide de esta manera. Es así que se extiende la nube de la frustración sobre todo el esfuerzo especulativo; o, para peor, se hace un juicio execratorio sobre la especulación. Se vive entonces o en plena inmediatez, sin otras luces que las del momento, o en plena falsificación, hinchado de 'espíritu' y ayuno de existencia.

Esta es la verdadera falta de fe en el hombre como lugar donde expresa la realidad lo más alto y como el camino que despliega delante de sí para asegurarse a sí misma. En tales condiciones no puede haber humanismo como no se le apuntale con las cuñas de la enajenación. Porque el hombre se representa a sí mismo como una reflexión epifenoménica y abandona la ruta verdadera por la mera yacencia en la inmediatez. Aquel que retrocede con repugnancia ante un espectro de la especulación que el mismo inventa, tiene trabajo doble para pasar a la libertad, porque debe superar no sólo la inmediatez sino la frivolidad.]

El entendimiento conserva el aislamiento de la idea y la existencia y nada resuelve sino mediante una anexión de lo uno a lo otro. Así como la existencia es exterioridad objetiva, podemos considerar la idea como exterioridad espiritual. Hegel dice que el entendimiento separa y mantiene la separación que establece. A ello puede agregarse que en tal operación permite ver lo que propiamente es. Dividir y mantener la división para estar en condiciones de seguir siendo lo mismo, representa toda la comedia del entendimiento que nos llena los ojos de ideas cuando él sólo quiere estar lleno de ojos. El entendimiento oculta su verdadera procedencia y disfraza de sutiles vestidos lo que es tan basto como la

existencia sensorial. Ciertamente nos habla de unos universales que son pura inteligibilidad; pero, ya en el tratamiento del universal se manifiesta, a la vez que un destino más alto, toda su caída en lo mismo que repudia con tanto ruido. Veamos ahora cómo trabaja dicha 'facultad' en este medio disperso que está constantemente suponiendo.

Dijimos antes que el entendimiento puede convenir en que sus ideas no son más que las relaciones que aceptan y adoptan las cosas existentes; que él tan sólo existe en el medio de tales operaciones, o más bien que él es el medio mismo en que las relaciones se establecen. El tema de las relaciones es también un asunto principal tratándose del entendimiento; podemos incluso decir que este último es el espíritu en el modo de la relación. Moviéndose entre las cosas, el espíritu busca la unión de todas ellas, el mínimo de unión admitido en su compromiso con la dispersión. El espíritu, como quiera que se manifieste, no puede autoaniquilarse; como esos miserables que han vendido el alma, al dividirse debe hacer un lugar para su odiosa conciencia. Como ellos, también el espíritu se hace una justificación fantaseada y vive en parodia; y hasta llega a unos ridículos arrestos de entereza. Pero lo que ofrece como destino cumplido es sólo una máscara, un detestable sustituto que encubre su claudicación y su impotencia.

Este máximo y mínimo de la dispersión y la unión es obtenido mediante la categoría de relación. La relación es la contrapartida de la sustantivación. Ambas integran el artificio propio del entendimiento para dar expresión unitaria a su universo. Ambas representan las expresiones diferentes del mismo *non plus ultra*. El sustantivo lo hace asumiendo el papel de cosa sólida, como si fuera él todo el peso de la existencia; la relación, se desempeña como la etérea afinidad, como el soplo amoroso que vincula lo impenetrable con mágicos efluvios. Pero, tanto los términos relacionados como sus relaciones son un dato último; juntos constituyen un sistema mecánico que el entendimiento nos ofrece como la realidad. El entendimiento sostiene que a tal sistema se reduce el universo entero de la verdad, que el intento de vivificar este esquema es pérdida y retroceso a un estado confuso de sensación y sentimiento, que la filosofía debe ser una ciencia rigurosa al modo de las matemáticas y fijar sus ideas de una vez y para siempre. Nos dice también que él ha llegado a descubrir todo esto liberándose con mucho trabajo de un pantano de confusión y prejuicio, pero que ya tenemos un resultado seguro y definitivo.

Ciertamente hay relaciones 'dinámicas' y que el todo relacionado se muestra entonces como un complejo viviente. Incluso, puede agregarse que las relaciones así cualificadas representan el lugar que debemos con-

ceder a lo que desde la relación se determina como misterio cerrado y, aunque parezca paradójico, como subespecie de la relación misma. Este es un recurso que se utiliza necesariamente allí donde lo ofrecido es una monotonía insípida, concebida como sustancia, materia o principio de una realidad⁷. Es así que las 'relaciones dinámicas' son el escamoteo, y si no el escamoteo, la burla, de la actividad. Se dice, por ejemplo, que una fuerza actúa en un punto; hay así una relación. Si el punto se mueve es porque la fuerza se está transformando en movimiento. Ahora ya no hay fuerza sino un cambio de posición. Había dos cosas y una relación entre ellas. Luego, no hay ya dos cosas sino otra cosa nueva o la misma con una diferencia. La fuerza se transformó en una relación entre dos posiciones puntuales. Pero la transformación misma, el entendimiento no la explica. Ni explica el movimiento de otro modo que como relación entre posiciones. O hay un deseo, una idea que pugna por realizarse y un entorno agresivo, propenso o indiferente. El comportamiento de un agente, su esfuerzo por obtener satisfacción, desafía la paciencia intelectual. Pero allí está para salir de apuros el esquema del entendimiento. La idea pugnantemente pasa a la realidad y de dos términos que había en tensa relación surge un estado nuevo de las cosas. El entendimiento se da por satisfecho con esta caricatura de la actividad; y este caricaturizar es su naturaleza misma⁸.

Podemos recurrir a un ejemplo menos escolar para poner en evidencia el carácter abstracto, superficial y meramente descriptivo del *relational way of thought*. Merecidamente célebres son las páginas de *El Capital* donde investiga Marx las condiciones que dan origen a la plusvalía. El simple análisis del ciclo compra-venta (dinero-mercancía-dinero) donde el reembolso supera al desembolso, referido exclusivamente al proceso entero de la circulación de mercancías, arroja resultados negativos en relación al problema del origen del capital. Con el proceso de producción, considerado de la misma manera, ocurre otro tanto. La creación de valor —como la creación de existencia en que remata la volición— no puede explicarse donde hay mero rearreglo de valores equivalentes; en cuanto al trabajo productivo, se encuentra a este respecto en las mismas condiciones que el mercado. Sin embargo, puesto que el proceso de valorización capitalista existe, en algún punto debe producirse una inecuación. (El matematicismo de Marx —que se debe a su ansiedad de

⁷Así, por ejemplo, quien afirma que todo es materia tiene que hacer un rincón a la 'materia organizada' del mismo modo como los llamados espiritualistas reconocen, o inventan, el espíritu objetivado. Algo análogo puede encontrarse en el mundo que nos proponen los pluralistas, que comprende —como vio Bradley y no vio Russell— ¡unos elementos relacionales o átomos-relaciones!

⁸Existen dos críticos formidables de la actividad, aunque de razas diferentes: Hume y Bradley.

alcanzar la conclusión que importaba— le lleva a rechazar el robo y la estafa como fuentes de riqueza, siendo que tales formas de inequación rigen efectivamente y deben incorporarse siquiera a la explicación histórica del capital.) El punto donde la inequación se produce es uno que comprenden conjuntamente el mercado y la producción. La plusvalía será posible si hay en existencia “una mercancía cuyo *valor de uso* posea la peregrina cualidad de ser *fuentes de valor*, cuyo consumo efectivo sea, pues, al propio tiempo, *materialización de trabajo*, y, por tanto, *creación de valor*. Y, en efecto, el poseedor de dinero encuentra en el mercado esta mercancía *específica*: la *capacidad de trabajo*, o la *fuerza de trabajo*.”⁹ La posibilidad del capital, o de la plusvalía que para el caso es lo mismo, reside en que el valor de cambio de la fuerza de trabajo, lo que se paga por ella comprándola, es sólo una parte del valor que dicha fuerza produce en el tiempo durante el cual, comprándola, se tiene derecho a emplearla o usarla. El obrero trabaja más de lo necesario para su subsistencia, es decir, para mantenerse idéntico a sí mismo. Y como es importante que conserve esta identidad, el capital asegura su crecimiento cuantitativo mediante una identidad cualitativa. La conexión entre estas dos categorías (cómo la repetición en un lado es recíproca de la acumulación en el otro, cómo la identidad es una verdadera máquina de vapor, cómo transita la vida de un pellejo a otro mediante el ‘ser en otro o fuera de sí’ que representa el producto del trabajo y cuáles son los principios dialécticos que hacen posible este doble y casi fantástico proceso que liga al capitalista y al proletario) es algo del todo inasible en términos de los criterios que emplea el entendimiento. Todo lo que entonces hacemos es detener el análisis en este punto y decir: hay plustrabajo, luego, hay plusvalía; ¿qué más simple? Un esquema de esta naturaleza, por mucho que se complique en un laberinto de conceptos, es lo que podría aderezar un lector superficial o malintencionado de *El Capital*. El obrero —para esta representación— enajena su capacidad de trabajo porque ¡diablos, la vida es así! Una vez situado en esta condición de obrero pasa a ser el término A de una relación muy evidente cuyo segundo término es B; y la síntesis mecánica A-B produce C. Si se quiere seguir adelante con este análisis, A es el resultado de M-N-P de modo que (M-N-P)-B = C, etc., etc. Por mucho que nos parezca ridículo y absurdo, en eso viene a parar toda la ‘ciencia del entendimiento’. En ningún punto, considerando la total urdimbre de sus construcciones, encontramos la clave interna de un proceso cualquiera. Términos y relaciones, exterioridad y petrificación, tal es el resumen del entendimiento. Y cuando adoptemos la actitud de compenetrarnos del más insignificante movi-

⁹K. Marx, *El Capital*, Libro I, Secc. II, Cap. IV, 3.

miento estaremos a punto para la acusación de sentimentalistas, místicos o profetas. Es fácil ver además que el proceso propuesto no tiene término, que por mucho que alleguemos razones para explicar el trabajo enajenado, las razones nos remitirán a razones (lo que, por otra parte, es posible tan sólo porque la unidad vida del proceso opera implícitamente) y en ninguno de estos eslabones encontraremos nada de la naturaleza investigada, porque lo investigado tiene raíces más hondas que el entendimiento jamás puede alcanzar. El capital es posible porque la plusvalía es posible; la plusvalía es posible porque lo es el plustrabajo; el plustrabajo proviene de la enajenación del trabajo; ésta de la no posesión de los medios de producción; la sociedad como comunidad ha enajenado los medios de producción y así se han particularizado; esto ha sido posible porque la comunidad ha perdido su unidad inmediata. Unas cosas remiten a otras, y cuando no encontremos ya aliento para seguir este juego descubriremos que todo el sentido de nuestro asunto permanece intocado en el último término de la cadena, que no hemos hecho otra cosa que presentarlo bajo diferentes formas. Y convendremos también en que nunca podremos aprehender ese sentido mientras insistamos en este procedimiento. Mientras no seamos capaces de ver la identidad dialéctica y decir, p.ej., que el trabajo enajenado *es* el capital estaremos a punto para que nos llueva el misterio sobre la cabeza. La secuencia lógica “trabajo enajenado, luego, capital” es de la especie predilecta del entendimiento. Ciertamente que acepta asimismo “capital, luego, trabajo enajenado”; pero cuando él nos propone un ‘plan de la realidad’ o algo por el estilo, es la primera secuencia la que le importa; la reciprocidad es una categoría que le cuesta trabajo mantener en sus manos sobre todo porque —dejando de lado la coherencia sistemática que esta conexión supone, con fundamento o centro de gravedad en cada uno y ninguno de sus puntos— es ella casi la apariencia misma de la actividad y el entendimiento no puede representarse esta última ni dejar de salir con su matemático velo de maya para ocultarse a sí mismo lo que de viva voz proclama su impotencia.

*

* *

El entendimiento tiene también su brazo secular. La orden de los balleros del entendimiento está formada, en su nivel más alto, por los positivistas de nuestro tiempo. Y hasta sus Quijotes tiene esta ralea. Se trata de analistas y algebristas que han bregado de firme para limpiar los campos de la lógica de cuanto hereje, nigromante, trasgo o dragón emponzoña sus recintos sagrados. Han declarado guerra encarnizada a

todas las alimañas del espíritu y proclaman que debemos condenar supersticiones como las del absoluto y la verdad, y que debemos repudiar asimismo las nefastas promiscuidades psicológicas. 'Los filósofos', nos dicen, 'han dado tregua fatal a la superchería. Ninguno hay en la historia de la filosofía que no tenga sus puntas de brujo. Hay que eliminar las impurezas que ofenden a la majestad de la ciencia y poner de una vez para siempre los fundamentos del alcázar de cristal a que tiene legítimo derecho el pensamiento. Debemos pensar con rigor. Pensar es una operación llamada por linaje a cumplimiento impecable. Vamos a dar a la teoría, a la ciencia, al pensamiento científico, que es el único pensamiento digno del nombre, su *Organon* definitivo. ¡Muera el metafísico! ¡Muera la cosa en sí! ¡Abajo la trascendencia! Los hombres hasta ahora se han conducido como unos niños tontos y obcecados. Vamos a matarles la superstición de una vez para siempre'. Tal es el manifiesto de los caballeros contemporáneos del entendimiento contra una plaga que ellos mismos, y aunque les resulte difícil creerlo, conservan en el mundo.

Conviene recalcar el punto; los lógicos modernos —tomamos la expresión como sinónima de positivista, empirista o cientifista, que todo esto en los tiempos que corren viene a ser lo mismo— repudian la filosofía al modo de los niños que quieren arrancar de su sombra. En primer lugar, la limitan a unos términos que son la simple inversión de lo que quieren afirmar; en segundo lugar, afirman lo que quieren afirmar para que de este modo la inversión resulte negativa. Basta, por ejemplo, leer el índice de un libro muy popular de Russell, *Los Problemas de la Filosofía*, para tener a bulto y de una vez la representación que tales personas se hacen de la filosofía. Esta es, en suma, una teoría del conocimiento; y lo que ocurre con los 'filósofos' (dicen ellos) es que pretenden poseer el conocimiento del mundo en sí, de la realidad trascendente. Pero no hay otro conocimiento que la senso-percepción, y toda aserción debe medirse con este criterio. Las cuestiones filosóficas, como se ve, se simplifican hasta el esquematismo; la pretensión de trascender del ámbito de la inmediatez sensorial se transforma en un anhelo, espectro que sigue a los empiristas como una implicación y que ellos se entretienen en repudiar con una montaña de ridiculeces. Toda otra consideración que se proponga como filosófica, o se refiere meramente a usos lingüísticos o no tiene sentido para ellos. Han desprestigiado la verdadera filosofía a fuerza de silbarla sin oírla. ¡Para qué hablar de la dialéctica hegeliana! Les suena como poesía de mala conciencia. Con una irresponsabilidad desvergonzada vociferan en contra de la intuición; y no es poco el deterioro que han provocado, por ejemplo, en tan hermosa ciencia como la Matemática donde las pinzas sustituyen el ojo y no se puede decir que la

diagonal del cuadrado lo divide en dos partes iguales sin dar previamente tres o cuatro vueltas al mundo. Carnap y Ayer son buenos ejemplos de esta clase de sujetos.

Veamos ahora el engendro que traen a luz. El engendro es, literalmente, una matemática. Quieren ellos que su lógica sea la forma ideal de todo conocimiento científico. Si cualquier conocimiento se muestra inconsistente con los cánones exigidos, entonces, no puede aspirar a ser científico. En cuanto a la constitución de su lógica, comienzan con unos términos indefinidos y con unas proposiciones axiomáticas, es decir, no probadas; de aquí, como del sombrero del prestidigitador, sale todo el sistema de la lógica. Los términos indefinidos y las proposiciones axiomáticas son un arreglo *ad hoc*: se ponen para que salga lo que sale; por otra parte, lo que sale no deja de conservar una sospechosa analogía con la realidad en que creen estos malabaristas. Ahora bien, como el sistema de lógica que de este modo se establece no pudo ser aprehendido en un acto simple de concepción, ni mucho menos, y como si así hubiera sido con todo muchas maravillas quedarían todavía aguardando por una explicación, entonces, tenemos que pensar en otras fuentes de inspiración para explicar el origen de la base del sistema lógico. Las fuentes del caso, para decirlo de una vez, se manifiestan como sometimiento ciego a una pureza nativa del entendimiento. Las ideas del entendimiento están ahí: identidad, verdad, necesidad, cantidad, son ideas que viven en el entendimiento; conexiones como “y”, “o”, “si... entonces...”, son datos relacionales a disposición del lógico. Se trata de percibir tales objetos en lo que son y explicitar el sistema riguroso que implican, las relaciones de antemano fijas en que se encuentran. También aquí, entonces, encontramos la doctrina de una pureza previa, de una infalibilidad nativa que hemos deteriorado sin que se sepa por qué. Los caballeros del entendimiento no podían menos de salir con alguna especie de religión; quieren redimarnos de una caída y empujarnos del lado del paraíso perdido, donde hay cuarto limpio y comida gratis que preparan duendes diligentes e invisibles. Y si alguien se esfuerza por ir más allá de esta casa de beneficencia, si (para hablar sin imágenes) trata de averiguar el origen de tales ideas y relaciones o procura descubrir un significado metafísico de ellas, algo así como una esencia cuyo fenómeno son, no tiene más que esta respuesta: que se está lanzando a la aventura del disparate. Las tales ideas se encuentran como el contenido de unos modos de pensamiento; viven en el lenguaje que los hombres emplean y no hay otro domicilio para ellas. Lo que hay en existencia son palabras que llevan un significado en cuanto son palabras. No hay un significado puro.

Y que distintas palabras tengan el mismo significado quiere decir, simplemente, que son intercambiables en un texto cualquiera de discurso. De modo que hay un lenguaje; y la lógica se propone ser la depuración de ese lenguaje en la medida en que asume la función de pensamiento. Propician, pues, estos lógicos una rara mezcla de empirismo e idealismo. No quieren salir de las condiciones concretas del habla y el discurso ordinarios, nada quieren establecer que no sea moneda corriente; pero, al mismo tiempo, creen en una rigurosa urdimbre que subyace a las vaguedades del pensamiento ordinario, creen en un paraíso perdido que es necesario desenterrar de una vez para siempre. De modo que no hay misterios, todo lo que importa se encuentra en existencia. Orígenes y proyecciones trascendentes son morfina para maniáticos. Hay que atenerse a lo dado y a la investigación de sus excelencias de propiedad privada. El pensamiento es la constante del hombre, se trata tan sólo de devolverle su brillo natural¹⁰.

Y tal es la confianza de estos hombres que se tragan como una píldora menor todos los problemas 'filosóficos', que representan (aunque no alcancen a comprender esto) la expresión más cabal de la actitud misma que adoptan. La verdad, para ellos, se reduce a una cuestión de comillas; el infinito se resuelve en un punto suspensivo; la continuidad no es más que una integral definida-indefinida; la necesidad se transforma en hijastra de la convención; el conocimiento es una tontería paleolítica; el hombre singular una construcción lógica; y la mujer con que estos positivistas duermen una inducción bien hecha. Manejan a destajo una antítesis que les sirve a maravillas para ir tirando sin riesgos. Que se tragan un pollo estofado, es para ellos una verdad práctica, pero no teórica; que la existencia trascendente es una estupidez escolástica, lo dicen como una verdad teórica pero no práctica. Y como el sueldo que reciben es una realidad objetiva, alargan la mano práctica y, sabiamente, esconden la mano teórica. Para ellos, la historia, el derecho, la moral, la religión, son enjambres de sinsentidos. Se han amarrado de pies y manos. La defensa colosal del entendimiento que han emprendido no les deja ni abrir la ventana para airearse el cuarto, porque aquella no es más que una construcción lógica y las construcciones lógicas no se abren como las ventanas.

Todo lo resuelven en cantidad y en relaciones de cantidad. Si dices

¹⁰No quiere esto decir, ni mucho menos, que obtengan estas gentes efectivamente como resultado 'la realidad del mundo', sólo que completamente desinfectada. Si tratáramos de 'interpretar' (como dicen ellos) lo que atribuyen a los objetos físicos, la exterioridad de lo existente, el tiempo, la causalidad, etc., lo mejor que pudiera obtenerse y luego de esfuerzos titánicos sería una par de escenas de un juego de títeres.

tú que los hombres son mortales, interpretan lo que dices así: cualquiera sea el objeto que tengas entre manos, si es hombre, entonces, es mortal. De este modo, dejan los adjetivos volando sobre unos objetos elementales de corazón inescrutable. En cuanto a la aserción que tú haces de que tal objeto es hombre, eluden asimismo todo compromiso con el contenido y la interpretan como un juicio de inclusión de un elemento en una clase que lo comprende al modo de los corderos dentro del corral. Lo que pretenden es desalojar el contenido de toda complicación interna con la existencia y resolver la complejidad del mundo en relaciones y cualidades ostensibles. El de ellos es un atomismo, e incluso no más que un atomismo matemático, puesto que ni siquiera incluye la existencia de sus mónadas o elementos.

[Es una experiencia muy común y en exceso deprimente aquella que tenemos de la disputa que se considera a sí misma 'intelectual' cuando en última instancia no es más que el choque de fuerzas asumidas a bulto y afectivamente. No decimos esto porque el instinto y la pasión nos parezcan cosa despreciable, todo lo contrario; sino por la dislocación sin medida y la hipocresía sistemática en que de esta manera se incurre al equivocar la tarea de la inteligencia. Hacemos esta reflexión al hablar de la cantidad, porque parecería increíble que después de los argumentos de Hegel en contra de la cantidad abstracta como categoría lógica, pueda insistirse todavía en ensayar un camino que a nada conduce como no sea a una composición tautológica más propia de un boticario que de un hombre de ciencias. El pasaje hegeliano que deseo citar aquí está en la *Ciencia de la Lógica*:

"Puesto que en el juicio y la deducción las operaciones están reducidas principalmente al lado cuantitativo de las determinaciones fundadas en él, todo se basa sobre una diferencia exterior, sobre una pura comparación; y se convierte en un proceso totalmente analítico y en un cálculo carente de concepto. La derivación de las llamadas leyes del silogizar, no vale mucho más que los ensayos hechos con palitos de desigual longitud a fin de clasificarlos y unirlos según su tamaño o que el juego de los niños, en el que se intenta la recomposición de cuadros previamente recortados, juntando los recortes apropiadamente. Por eso, y no sin razón, se equiparó esta manera de pensar con el cálculo matemático, y este cálculo se igualó a semejante manera de pensar. En la aritmética los números se consideran como algo carente de concepto, algo que excepto su igualdad o desigualdad, es decir, excepto sus relaciones enteramente extrínsecas, no tiene significación alguna: esto es que ni en sí mismo ni en sus relaciones constituye un pensamiento" (pág. 89, traducción de Rodolfo Mondollo).

Y no puede contestarse que estas consideraciones valgan solamente para "las llamadas reglas del silogizar", una temática escolar y, según rezan las lápidas de nuestro tiempo, 'clásica'. La crítica de Hegel se funda en un juicio que afecta a la cantidad abstracta como tal y no a los tópi-

cos restringidos de la silogística tradicional. La extensión crítica que se hace en el párrafo al terreno aritmético basta para comprobar lo que decimos. Por lo demás, la sola terminología empleada por los lógicos analistas de nuestro tiempo es suficiente para mostrar la vigencia de la crítica hegeliana, que no ha sido tomada en cuenta para nada.]

Resulta de lo más grotesco ver cómo manipulan los lógicos modernos con las construcciones de los matemáticos para ocultar bajo expresiones esotéricas su increíble incapacidad filosófica y su falta casi absoluta de espíritu. "Caín" es para ellos el nombre de una construcción lógica, una cierta clase de acontecimientos elementales determinados en el espacio o el tiempo. De modo que cuando decimos que Caín es un asesino, lo que implicamos (sin saberlo) es que uno de los hechos de esta clase referida con el nombre de "Caín" es también uno de los elementos de la clase designada con la palabra "asesinato" o que los dos mundos, colectivo uno, general el otro, designados por las palabras "Caín" y "asesinato" son tangentes.

Así, no puede sorprender que haya bastante de frío y espectral en estos pensadores y que sale a luz de preferencia en el estilo zumbón de sus disquisiciones, a todas vistas característico. La frivolidad lúdica a que dan ocasión es una constante de la tradición inglesa, por ejemplo, donde han surgido verdaderos maestros del absurdo. Y no está mal reír cuanto se pueda: sólo que en nuestro caso la risa es un síntoma casi funerario de superficialidad espiritual. El chiste elaborado con el sinsentido es posible por la índole mismo del sentido que ha sido convencionalizado; con tales condiciones se pueden poner de revés las cosas, sea ello en broma o en serio. En Russell, p. ej., asistimos a un verdadero espectáculo analítico donde el aprendiz de brujo se confunde con el aprendiz de payaso. Cito el pasaje que contiene las ideas ingeniosas arriba aludidas: "Un nombre propio, en la práctica, abarca muchos acontecimientos, pero no como lo hace un nombre de clase: los acontecimientos separados son *partes* de lo que el nombre significa, no *instancias* de ello. Consideremos, por ejemplo, 'César murió'. 'Muerte' es una palabra genérica para un número de acontecimientos u ocurrencias que mantienen cierta semejanza, pero no necesariamente alguna interconexión espacio-temporal; cada uno de tales hechos es *una* muerte. 'César', por el contrario, significa una serie de ocurrencias, colectivamente, no por separado. Cuando decimos 'César murió', decimos que un elemento de la serie de ocurrencias que fue César, fue un miembro de la clase de las muertes; esta ocurrencia es llamada 'la muerte de César'"¹¹. Verdaderamente, el nombre pro-

¹¹*An Inquiry into Meaning and Truth*, p. 33.

pio en su empleo vulgar tiene aspiraciones más groseras en cuanto al significado; de manera que Russell pudiera pasar por un crítico competente que disipa las falsas ideas de la inteligencia cotidiana. Pero, todo lo que en efecto ha hecho es sacar a luz los absurdos del nombre propio para suscribirlos conscientemente. Yendo de camino, se ha quedado detenido en la parte peor, donde la caricatura de la individualidad se disuelve en su contrario. Los lógicos de la especie de Russell tienen una idea casi graciosa de la ciencia y la conducta científica: ahí delante está la realidad como una maga falsaria que nos llena los ojos de apariencias; enfrentándola, está el hombre de ciencias, un explorador que se propone descubrirle todas las artimañas y extraer el oro puro de la verdad. La apariencia —para ellos— es como el moho de las cosas, inmundicia que es preciso eliminar; no tienen ojos dialécticos para la sabiduría de la apariencia que es la primera potencia de la libertad. O si adoptan el criterio del sentido común, no hacen otra cosa que volver sobre lo que es ahora, después de tanta crítica, tanto análisis y depuración, el cadáver embalsamado de la apariencia.

También tienen su doctrina de la realidad. Una cosa real es concebida como el límite contemporáneo de distintas series de fenómenos definidas mediante ‘cantidades intensivas’ cuyo termómetro de cuantificación es uno mismo, tú o yo. Así, cuando haces un juicio de existencia como “hay allí una manzana” afirmas la existencia de un límite común o contemporáneo del complejo serial siguiente: una serie de hechos sensoriales visuales que se ordenan con vistas a manifestar en su punto de convergencia el color-manzana, la esfericidad-manzana, el tamaño-manzana; de otra serie de hechos sensoriales olfativos, de intensidad y distinción crecientes hacia un límite que es el olor-manzana; de otra de hechos sensoriales gustativos que converge hacia el gusto-manzana, aunque éste como el tacto-manzana son límites que surgen de súbito por la acción mágica de las series anteriores.

[Ciertamente que la doctrina tiene una articulación diferente de la simplificación un tanto literaria que hacemos aquí; pero su principio es una matemática de la misma especie y su resultado completo todavía más ridículo. Existe un tratado de A. J. Ayer, *Foundations of Empirical Knowledge*, que debe utilizarse en el examen de tales ideas; de preferencia se revisará lo comprendido entre las páginas 243 y 263. Para una ilustración más compacta, citaré algunos pasajes de *Language, Truth and Logic*, del mismo autor; se trata de un libro de juventud, pero la doctrina es la misma con la ventaja de un descaro entusiasta que, en este mundo, ha contribuido necesariamente a su popularidad:

“... podemos afirmar respecto de dos contenidos sensoriales visuales cualesquiera que alguien tenga, o dos contenidos sensoriales táctiles, que

son elementos de la misma cosa material, cuando y solamente cuando están relacionados entre sí por una relación de semejanza directa o indirecta. Y como cada una de estas relaciones es simétrica... y transitiva... se sigue que los grupos de contenidos sensoriales visuales y táctiles constituidos mediante estas relaciones no pueden tener un miembro común. Y esto significa que ningún contenido sensorial visual o táctil puede ser elemento de más de una cosa material... dos grupos visuales y táctiles cualesquiera de alguien pertenecen a la misma cosa material cuando todo elemento del grupo visual que es de profundidad visual mínima forma parte de la misma experiencia sensorial que un elemento del grupo táctil de mínima profundidad táctil...

"... al asignar un contenido sensorial auditivo u olfatorio a una cosa material, hacemos notar que es un miembro de una serie posible de sonidos o gustos temporalmente continuos, de cualidad uniforme y de intensidad gradualmente creciente; es decir, la serie que ordinariamente diríamos experimentar al movernos hacia el lugar desde donde viniera el sonido o el olor; y lo asignamos a la misma cosa material que el contenido sensorial táctil experimentado al mismo tiempo que el sonido, u olor, de intensidad máxima de la serie" (págs. 66-7).

Resulta casi gracioso comparar estos balbuceos fenomenológico-matemáticos con todo el ruido formidable del primer capítulo del libro citado, donde Ayer amenaza con la eliminación de la Metafísica. Por lo demás, este filósofo debe reconocer que todas sus descripciones y construcciones no son más que una presentación sofisticada de la metafísica antediluviana. En relación al tema de la Metafísica en Ayer, es instructivo el capítulo XVI del libro de Collingwood, *An Essay on Metaphysics*]

Explican también el devenir, que no tiene misterio alguno para ellos. Heráclito no se puede bañar dos veces en el mismo río por la misma razón porque Ajax no se puede bañar en un dedal, es decir, porque así como el dedal es un espacio en exceso pequeño para Ajax, así también el instante (implícitamente introducido en la fórmula 'él mismo') es un tiempo en exceso infinitesimal para un río en que pueda bañarse Heráclito. Tú no puedes bañarte ni siquiera una vez en el río de 'ahora'; y la angustia que sientes proviene de tu confusión en el empleo de la palabra "río" que aplicas a esta serie de acontecimientos. Un lado de tu aplicación de la palabra "río" se refiere a este elemento de la clase que designa la palabra "río" y que es contemporáneo con tu empleo de la palabra; en tal 'río' no puedes bañarte, por la sencilla razón de ser infinitesimal el tiempo de que dispones. El otro lado de tu aplicación de dicha palabra se refiere a esta construcción serial, a este artificio lógico, que comprende los hechos elementales pasados, presentes y futuros del tipo de este hecho-ahora contemporáneo tuyo en que no puedes bañarte. Y tus pesares con el ser y el no-ser se originan nada más que en la falta de perspicacia tuya para detectar esta ambigüedad. Tus pesares, como to-

dos los pesares del filósofo tradicional, se originan en un mal empleo, un empleo bárbaro o primitivo del lenguaje. Transitas insensiblemente desde una unidad factual a una unidad lógica. Si te echas al agua considerándote una persona, te bañas entonces como construcción lógica, y una construcción lógica —siquiera en esto pudieras reparar— no puede bañarse sino en una construcción lógica. Pero, la verdad inconfesada, el crimen que cometes en contra de la ciencia, es que te echas al agua considerándote una unidad factual, una mónada existente; y ésta es una razón para que le exijas al río en que te bañas una unidad que no tiene. Para decir las cosas como son, Heráclito estaba confundido. Tú te bañas una y cien veces en el mismo río, porque desde que hay un 'tú' que se baña, el río en que se baña este 'tú' no puede ser el 'río' en que, torpemente, pensaba Heráclito. El río en que tú te bañas es un continuo matemático, una síntesis lógica de infinitesimales. Pero, los elementos de este continuo son factuales y además el carácter 'lineal' y orientado del continuo que constituyen es un hecho¹². El lógico, aquí como en todas partes, no hace más que atenerse a lo que hay, no hace más que dar expresión explícita y rigurosa a lo que previamente estaba allí como principio implícito de nuestros modos ordinarios de pensar. El es —y está orgulloso de ello— un empirista, un positivista y un hombre de ciencias.

Consideremos ahora la destreza polémica de esta gente. Hay, por ejemplo, un largo pasaje en uno de los libros de Reichenbach¹³ donde se condena a Hegel como una especie de aventurero de la filosofía. Del resto de los filósofos del siglo XIX como de los desdichados que han venido a caer en el XX ni qué hablar; para Reichenbach, los sistemas filosóficos son una especie de alucinación sustitutiva que los hombres, impedidos en los tiempos pretéritos de alcanzar la verdad (sólo hay verdad científica), digerían para matarse el hambre aunque fuera de un modo literario. Para este pensador, entonces, los hombres llevan (o han llevado) la más absurda y estúpida de las existencias: siempre hay en ellos un deseo de saber, pero sólo muy tardíamente, cuando ya han transitado

¹²Hago una exposición del tema entregándome de buena gana a lo que encuentro en mi imaginación. Lo importante es conservar el principio y, en lo posible, el estilo propio de estos pensadores. El lector puede encontrar material más elaborado, p. ej., en el libro de Quine, *Methods of Logic* (págs. 208-10). Este autor —como Russell y todos los de su linaje hasta rematar en Locke— está dispuesto a comenzar con la inocente cosa física entendida como unidad-suma. Sabemos qué va a pasar después con las 'cosas' restantes que se resisten a este estúpido análisis. "A physical thing —whether a river or a human body or a stone— is at any moment a sum of simultaneous momentary states of spacial scattered atoms or other small physical constituents" (p. 210).

¹³*La Filosofía Científica* es el título de este libro. Ha sido traducido a nuestra lengua por Horacio Flores S. y publicado en Fondo de Cultura Económica en 1953.

desde la cuna al sepulcro en número que bastaría para un juicio final, empiezan a estar en condiciones de satisfacer ese deseo; mientras no es así, se acepta lo que venga siempre que tenga la cualidad de sustituir lo verdadero, es decir, siempre que sea la peor especie de falsedad: falsedad con apariencia de verdad. El bueno de Reichenbach considera a estos grandes inventores de falsedades como los únicos filósofos, el último de los cuales es Kant. Después de Kant, por una empecinada estulticia que ensombrecía la cabeza de los filósofos, no hay uno que haya querido 'reflejar la ciencia de su tiempo', es decir, hacer lo único valioso que hicieron sus antepasados; el genio de las tinieblas se posesionó del corazón de los filósofos y todos ellos en coro durante el siglo y medio transcurrido desde la muerte de Kant, el último de los trogloditas, han estado cantando salmos a la estupidez.

Pero, hay más; porque Reichenbach se propone hacer la anatomía de Hegel. Es poco probable que este espíritu científico haya resistido (si hemos de trabajar con la hipótesis de que es sincero) más de diez páginas de Hegel, sumando un trozo con otro; así y todo, piensa de sí mismo que puede enseñarnos a comprender a Hegel y darnos incluso información científica sobre la psicología de este célebre pobre diablo. Nos dice, pues, que Hegel es un ejemplar de jovenzuelo megalómano que, con uno o dos esquemas que le vinieron a la imaginación por obra y gracia del Espíritu Santo, emprendió la más fantástica de las aventuras. Hurgando por aquí y por allá en la historia, Hegel habría encontrado la dialéctica que sería un marco descriptivo susceptible de aplicarse (cualquier jugueteón que guste de las correspondencias extrínsecas puede hacerlo) a algunos hechos no históricos que ni ganarían ni perderían con ello. Pero, en el caso de este estudiante arrebatado nos encontramos con una proyección universal e intrínseca del método dialéctico; la culpa de todo la tiene su maldita condición de filósofo que lo arrastra a generalizaciones sin fundamento en una suerte de abandono poético sobre el río superficial de las palabras. Ciertamente que busca uno el lugar donde Reichenbach está hablando en verdad de Hegel sin poder encontrarlo. Pero, se pensará, ¿qué de extraño tiene que lo dicho por este positivista sea superficial, tonto y falso, siendo que habla de Hegel? De manera que Reichenbach podría decirnos: ¡Vean cómo es de poca cosa este Hegel, que hablando de él uno es tan poca cosa! Exactamente como si un asno nos dijera después de hacer todo lo posible por un concierto: ¿Ven cómo este endeble de Mozart no sirve para nada?

No contento con haber sepultado a Hegel, se propone Reichenbach explicarnos por qué pudo llegar tan alto en el firmamento filosófico. Nada más simple: Porque Marx iba pasando por la calle y vio en este

cachivache de la dialéctica un posible instrumento. ¡Es un sabio este Reichenbach! Se necesita haber leído y estudiado mucho para estar en condiciones de eliminar a Hegel de todas partes reduciéndolo a unas páginas de Marx, páginas en las cuales, por lo demás, (así nos lo enseña esta maravilla lógica que es Reichenbach) operaba una confusión que para desgracia del género humano no logró disolver el positivista reichenbachiano que era Marx. En una palabra, la fama de Hegel proviene de unos manchones equívocos que Marx no tuvo tiempo de eliminar de sus escritos.

Y a quienes digan tonteras mayúsculas como aquella de que Hegel es el sucesor de Kant, el estupendo Reichenbach les resuelve el error y el equívoco en siete líneas: "El sistema de Kant, aun cuando a la postre resultó insostenible ante los desarrollos posteriores, fue el intento de una gran inteligencia para establecer el racionalismo sobre una base científica. El sistema de Hegel, en cambio, es la pobre construcción de un fanático que ha descubierto una verdad empírica y trata de convertirla en una ley lógica dentro de la más anticientífica de todas las lógicas"¹⁴. Es probable que Reichenbach tenga hábitos científicos; pero, es también indiscutible que se le desarma el ánimo y se le sueltan los estribos cuando habla de filosofía.

Nada, pues, como estos lógicos de nuestro tiempo para congelar esperanzas. La realidad para ellos —en la medida en que se permiten hablar de la realidad— es un gigantesco agregado de partículas o acontecimientos elementales que entran en distintas configuraciones, produciendo así la diversidad que se percibe en el mundo. Ciertamente que todo lo que ellos hacen puede considerarse como un análisis extrínseco, que queda incluso a distancia de las cosas; o menos que un análisis, un arreglo *ad hoc* para que la realidad no produzca esta falsa apariencia de estar saliendo constantemente de sus casillas (casillas que son para el lógico una norma que el filósofo tradicional no ha sabido respetar). Nuestro lógico prohíbe ir más allá por el camino del pensamiento y sostiene además que el pensamiento no puede tener quejas y considerar más bien que ha sido correctamente interpretado. Es decir, el lógico de que hablamos aquí pretende que nada más se requiere que atenerse a los dictados del entendimiento con prescindencia de toda cuestión metafísica, porque tales problemas no tienen sentido posible y porque todo lo que podemos y necesitamos saber se encuentra a disposición de cualquier espíritu 'normal'. Y no ha vacilado en remover el mundo entero para confirmar lo que considera él un dato y un tesoro. Porque en esto viene a parar todo: que el enten-

¹⁴*Filosofía Científica*, 72.

dimiento, la experiencia sensorial, los modos del pensamiento intelectual y sus principios, son un dato para el lógico moderno. Y como ni siquiera tiene imaginación, no concibe ir más allá de lo dado; se atiene a ello y se esfuerza por conseguirle una presentación decente, para que pase así por lo más noble de la ciencia y el espíritu. Al fin de cuentas, parece que el lógico moderno es un hombre honrado, sólo que casi un idiota.

Porque alguien puede desesperar de las dificultades que encuentra cuando busca siquiera un simulacro de la verdad y terminar arrojándose a un despeñadero; no dejará de haber un sentido aún en tanta violencia. Pero nuestro lógico, en cambio, ¿qué remedio nos ofrece? El del avestruz, que tiene cabeza de solipsista. En efecto, nos dice que es mejor ignorar este hervidero de enigmas, para poder vivir; que se necesita ser loco para querer vivir de verdad, sobre todo cuando tenemos a mano unos cánones tan razonables para orientarnos y así desentendernos de los múltiples escollos con que se adorna este estúpido mundo. Está totalmente convencido de que el preparado que nos ofrece nos asegura un feliz porvenir, evitándonos desperdigar la vida en medio de un laberinto; y pretende también que el laberinto no tiene protestas que formular. El lógico moderno es, al fin de cuentas, un escéptico, un nihilista y un enemigo de la vida; se ha cuidado de hacer una depuración de los peores instintos y cuando ha llevado su propósito a cumplimiento nos enfrenta con su principio fundamental, que es el principio del entendimiento: el universo es un conjunto de 'estos', una pluralidad de existencias-puntos exteriormente relacionadas; todo lo que hay son sustantivos y relaciones entre sustantivos.

[La sujeción de los positivistas a lo dado con vistas a construir mediante este material una réplica de la realidad y la ordinaria, o científica, experiencia, peca de un defecto en la extensión y un exceso en la comprensión. En efecto, no quieren salir del ámbito de la sensopercepción ni soltar las condiciones (unas condiciones en que ellos confusamente siempre han soñado) de la claridad y la distinción. Si tuvieran, pues, la oportunidad de erigir su templo dos serían sus altares: uno para Locke, otro para Descartes. Pero mucho tienen también que agradecer a Berkeley y Hume, sobre todo (aunque se piensa lo contrario) al primero que fue el que eliminó la referencia objetiva o el carácter representacional de las 'ideas'. Así fue posible imaginar un destino más seguro para el análisis y el pluralismo de los positivistas, puesto que se les decía ahora que disponían de unos átomos autoevidentes y de esencia enteramente perceptual. Hay, pues, una doctrina de la experiencia y la verdad a la base de toda esta fantástica aventura del positivismo, que en nuestros tiempos parece haber alcanzado sus últimos términos con Russell; pero, dicha doctrina gnoseológica ha sido ridiculizada a tal punto que al positivismo más le vale cambiar de alma si no quiere arriesgar el pellejo.

Es importante, para el diagnóstico del positivismo contemporáneo, que es escepticismo del más puro, atender a las advertencias que se le hicieron a Russell cuando todavía podía reformarse y a las que él no atendió. Que había en ello frivolidad e indolencia es algo que se ha mostrado después. "*If we have nothing but facts, I see no room for implication, and if we have anything more or less than facts, I cannot understand what this is. By all means banish possibility as real, but where among facts does implications fall? Is a disjunction with its 'either-or' an actual fact? Are conditions facts? Is 'deducibility' a fact? With regard to facts I thought our attitude was one of 'It is' or (perhaps also) 'It is not'. I do not in the least understand the position of 'either-or' or of 'can be' or 'may be'*" (Bradley, *Essays on Truth and Reality*, 289). Es decir, como lo señala también el mismo Bradley en otros pasajes, el pluralismo no tiene más respuesta a la pregunta por la realidad que la siguiente, muy apropiada en labios de una ficción chistosa de Lewis Carroll: La realidad es un 'y'. Para una crítica contemporánea del positivismo ver el libro de G. R. G. Mure, *Retreat from Truth*.]

*
* *

Pero, cuando estamos nosotros hablando así del entendimiento, ¿no procedemos como él lo hace? ¿Dónde está el pensador que pueda considerarse como el representante del entendimiento? ¿No hay en cada uno de los grandes filósofos una proporción notable del sentido de las cosas mismas? Del lado que nos volvamos se encuentra el reconocimiento de nuestra precariedad. Aquél habla de un misterio ontológico, éste cede lugar a lo irracional, el otro compone discursos acerca de Dios, aquellos nos cuentan de sus arrebatos a propósito de lo infinito, lo insondable, lo desconocido. Es así que todo este alegato contra el entendimiento procede de modo lateral e injusto si se aplica todo ello a una filosofía particular, en tanto que mueve batalla contra las sombras si a nadie se aplica lo que dice.

Yo no querría perder energía ocupándome de estas objeciones. Exigen un tipo de examen que excede mis posibilidades y cuya inutilidad, por lo demás, es evidente de antemano para mí. Pero, alguna respuesta es necesario dar, sobre todo porque la conexión se presta para adelantar algo acerca del tema de la razón. Hablamos del entendimiento y hacemos grandes cargos. Parece que estamos enojados de verdad con una parte de nosotros mismos hasta el punto de querer amputarla. Y no es así. La querella contra el entendimiento es, como Sócrates diría, un ruido de parto.

En el célebre y sublime símil platónico de la caverna se supone que los seres encadenados en su interior no querrían ser llevados fuera y cla-

marían por volver a su lugar primitivo. Ciertamente, no podrían proceder de otra manera si se les hiciera esta violencia, que es ciertamente una amputación. Empero, la idea verdadera implica una violencia que es a la vez mayor, aunque al mismo tiempo natural; porque es la violencia de la libertad que mueve guerra dentro de su propio fundamento. Nadie saca a nadie de la caverna. O sale uno por sí mismo o se queda allí. Sacar a los hombres de la caverna es también una ocurrencia del entendimiento que todo lo hace con otra cosa. ¿Quién es ese envidiable sujeto divino que pudo salir por sí mismo del modo como va ahora a sacar a los otros? ¿No es absurdo que se proponga esta peligrosa tarea? El entendimiento, que tiene muy poco de pedagogo y mucho de matemático, necesita entonces de una cadena infinita de seres que se vayan liberando; es muy frecuente que nos enfrente con el abismo de las regresiones infinitas, éstas son, asimismo, los cancerberos que emplea para espantar a los que suman con los dedos. Esencialmente no-dialéctico, el entendimiento emplea la identidad como materia y la diferencia como relación, y no puede comprender que en la condición misma de un espíritu que se debate con violencia entre las trabas de la aporía intelectual, es decir, en su propia condición de entendimiento furioso, se presenta un destino más alto. Se anuncia, como dice Hegel, negativamente; y no hay otra manera de venir al mundo. No se viene tampoco desde fuera y pidiendo hueco, sino desde dentro; se viene con todo el derecho, como un hijo que es la consecuencia interna del amor. La razón llega a sí misma entre unas lágrimas ambiguas, como lo son las lágrimas del parto verdadero. (¿Y no es verdad que llega también a sí mismo el amor en el parto? ¿Quién osará negar que el hijo es la realidad del amor, la consolidación de un impulso que pugna consigo mismo? Andan los poetas intoxicados de profundidad y de intuición hablando tupido sobre el Uno recóndito que casi, casi se alcanza en el vértigo sublime del amor. Pero el amor tiene su unidad y universalidad en existencia como hijo. El hijo es la gravidez del amor y su consolidación). El entendimiento, decimos, se rodea de escollos y nos amenaza de muerte. Y puede alguien representarse con lo dicho un drama lleno de colorido; pero no era nuestro propósito establecer una división como si pusiéramos de un lado el entendimiento y de otro un extranjero que viene a ponerle sitio. El entendimiento se amenaza a sí mismo, eso es lo que ocurre. Nuestros juicios sobre él son unos que se hace a sí mismo en un movimiento que lo desgarrar y avergüenza mostrándole su mediocridad culpable, su abandono a sí mismo al tomarse a bulto y como en estado de inercia. Y en este trance conflictivo el espíritu se vive como angustia: se abre a sí mismo en lo que tiene de verdadero y vislumbra la alegría como el sentimiento legítimo de su rango;

pero, llevando todavía cadenas, y teniendo a éstas por lo que fueron una vez, por su verdadera realidad, teme dar un paso que allí donde se encuentra simula a maravillas el signo de su muerte. Esta es la situación que impera cuando estamos en la ruta de la razón. Y quien diga que hacemos el mismo juego del entendimiento cuando movemos juicio en contra suya tiene, pues, esta respuesta: que el entendimiento se condena a sí mismo mediante sí mismo. Es él quien tiene que recorrer la ruta que es su propio desarrollo, porque debe conducir su destino a cumplimiento. Y esta ruta tiene un término, puesto que una ruta sin término es como un triángulo sin ángulos. Y tal término es el suyo porque es el entendimiento mismo lo que se ha abierto como una ruta.

En cuanto al reconocimiento de nuestra ignorancia, de un misterio de las cosas, de lo irracional, etc., no pasa ordinariamente de ser una excusa para poder dedicarse tranquilamente a lo obvio. Dicho reconocimiento no significa otra cosa que paralización espiritual. Los filósofos, si tuvieran medios, levantarían templos a sus arcanos y de esta manera darían vigencia efectiva a una escisión entre lo que sienten y lo que ven; establecerían una jerarquía entre lo profano y lo sagrado, y lo mejor de nosotros, nuestro destino, se reduciría a un altar, a un lugar en que pasearíamos nuestra conciencia embotada entre ayes y sollozos místicos. Pero el hombre es, ante todo, conciencia; y en la conciencia está la semilla de la libertad, de un movimiento absoluto que asimila todas las condiciones y que se desenvuelve como realidad viva. No hay límites concebibles que la conciencia libre no pueda traspasar, no hay misterios para este espíritu que se ha adueñado de sí mismo y que siente llamear el absoluto como su propia naturaleza. La condición del hombre es finita, sus imperfecciones no tienen número. Pero, el hombre es el lugar donde el absoluto fabrica su necesidad; y en esta experiencia todos los arcanos tienen un sentido relativo. No hay límites concebibles para la conciencia, fuente verdadera de libertad.

[Palabras parecidas, si no las mismas, se emplean en la hipócrita apología del espíritu de quienes ponen el destino del hombre a recaudo demiúrgico. Abogando por el espíritu lo hacen en contra de una supuesta trampa demoníaca de la experiencia sensorial y en contra también del yermo marmóreo, tenebroso y absurdo de la 'materia'. Hay, pues, que lavarse de esta semejanza con tales sujetos y nada más a mano para lograrlo que rechazar como lirismo de fanáticos toda la cháchara espiritualista y antimaterialista. Que la materia (por mucho que el modo más generalizado de entenderla no tenga sentido ni en un té de señoras) haya sido relegada a la condición de vergüenza del género humano y que el ayuno haya asumido la dirección de la humanidad durante siglos de historia es algo que comprende una buena porción del juicio que debe-

mos hacer sobre el hombre. Se han proyectado a la realidad unas cuestionables relaciones cotidianas y se ha supuesto que lo que de algo procede no puede ser sino lo mismo en otra forma, que esta forma es la nada de la pura apariencia, que la realidad se expresa toda ella en un 'antes' temporal, que la vida es un 'después' cuyo sentido se expresa enteramente en la cabeza del 'antes', que debe haber un juicio final donde se cancela todo el juego superfluo del mundo; se han utilizado tales representaciones infantiles combinándolas con una noción primitiva de la materia que la concibe al modo de los ladrillos de la casa, como mera inercia, pétrea exterioridad, polvo negro de una masa primigenia que no es siquiera un caos. Y en contra de esta representación han salido los discursos encendidos donde vibran la libertad, la interioridad y la conciencia 'puras'. De esta manera, para contener un temblor se ha recurrido a un terremoto.

Pero la conciencia y el espíritu no son enemigos de la materia. Podemos expresarnos aquí en tales términos, aunque la verdad es que se requiere de mucha audacia, y todavía de más puericia, para medir el ingente movimiento de la realidad con unas nociones que ni siquiera sirven para salir de fiesta. El espíritu es un momento contrapuesto a otro que no es espíritu; o la materia surge ante sí misma en el medio de una actividad que no es materia. Porque interior y exterior están recíprocamente en dependencia como lados o aspectos necesarios de una actividad que yace perfectamente en sus propias condiciones; de modo que no tiene sentido, ni siquiera importancia práctica genuina, expresar dicha actividad en términos de categorías que son puramente subjetivismo y relatividad y que tan sólo sirven aquí para hundirnos en un pantano de dificultades que no tienen pies ni cabeza. Hay que estar muy por debajo del nivel en que se mueve ya a sus anchas la especulación para insistir en una representación del universo en términos de tiempo, espacio y materia. Pero, más en la noche ancestral se encuentra todavía quien recurre a las catacumbas para reelaborar una concepción del mundo.

La realidad ha sacado al hombre de su seno encontrándose a sí misma en esta operación. No es el hombre un punto de vista, una perspectiva en que la realidad se ofrezca a la nada; no es el hombre un lugar vacío llamado a ser decorado con las riquezas existentes de un panorama ajeno e inerte. Aquí en el corazón y en el cerebro del hombre se está expresando el todo de una manera que proyecta por delante la ruta de la vida segura; el hombre es un esbozo de libertad concreta y así el anuncio de una vida infinita o siquiera la seguridad de que es ella posible. En esta captación surge la conciencia y se manifiesta viva y concretamente (aunque sea ello todavía un bosquejo) la identidad consciente de la realidad consigo misma a través de la existencia humana. Tal es la experiencia que permite al hombre convencerse de que lleva todos los misterios dentro de su corazón; y sabe que todo misterio genuino no es más que un llamado del hombre a sí mismo en cuanto a elevarse por encima de sí y realizar más plenamente y más conscientemente su alto destino.]

Y si no hay filósofo (de lo cual no estoy muy seguro) que pueda con-

siderarse como un representante del entendimiento ¿qué nos importa? ¿No hay acaso doctrinas del entendimiento? ¿No es el comportamiento intelectual que hemos descrito moneda de uso ordinario? Abrase un tratado de Derecho, de Historia, de Ciencia Natural o dése un paseo por la feria de la cultura y se tendrá ocasión de divertirse en grande con tanta puerilidad. Si tuviera uno que atenerse a los modos generalizados de pensamiento, entonces, el espíritu se reduciría a una lata de conservas, lista para ser adquirida y asimilada; y ello de modo tal que el hombre implícitamente pensado en tales maneras no sería más que un esqueleto puesto en movimiento mediante un motor a explosión. Todo esto, por lo demás, es la posición misma de los principios que hemos expuesto. Porque allí donde el entendimiento prevalece sabe hacerlo con envidiable celo y nada ocurre en el mundo que no sea, al fin de cuentas, expresión plena de esa prevalencia. De manera que la capacidad y penetración privadas del filósofo no pueden importarnos. Lo que sí importa aquí es el enjuiciamiento de algo mucho más importante que las páginas de un escrito filosófico, aunque de allí también proceda; lo que importa es la crítica de un modo espiritual que tiene mucho que ver con el mundo, y más con la parte mala de éste, comparados con el cual los atisbos y sobresaltos de unos cuantos filósofos (debemos reconocerlo así) no significan nada.

LOS ENGENDROS DEL ENTENDIMIENTO

Veamos ahora lo que el entendimiento representa considerado en términos de lo visible y palpable. Nuestra indignación no ha de ser, como hasta aquí, meramente un arrebatado intelectual. Es útil hacer esta consideración tanto por su significado inmediato como por el aumento que implica para el prestigio del filósofo. Porque hay el juicio corriente que muestra a este último ocupándose tan sólo del adorno de su cabeza; un juicio que vale en muchos casos, y que representa toda una situación para quienes utilizan a los filósofos como los 'custodios del espíritu'. A éstos conviene que se crea que el espíritu está en un lugar determinado, reducido y sacro; y conviene también que no salga de allí donde se cree que está. De vez en cuando, en medio de la más solemne y estúpida trompetería, muestran el arca en público; pero aquel juicio corriente es como su gran premisa. Si el mundo no se burlara tupido y fuerte del espíritu, las cosas cambiarían rápidamente de sentido; al contrario, quien se burla de algo está en la exacta perspectiva para no percibirlo y aceptar incluso un espantajo cualquiera en su reemplazo.

La manera de eliminar este juicio corriente consiste en exhibir lo que el filósofo piensa, apuntando con el dedo a los hechos, y en indicar, además, cómo los hechos pueden llegar a expresar —dejando, desde luego, de ser los hechos que son— otros pensamientos que algunos filósofos han deducido de los hechos empleando para ello la clave de la negación dialéctica. Desgraciadamente, las condiciones mismas de la filosofía se prestan a esa opinión popular de que hablamos más arriba; con inimitable diligencia se trabaja aquí para levantar en torno un cerco impenetrable. Y no es difícil probar lo anterior, es decir, que por su índole misma la especulación filosófica implica cierta proclividad al esoterismo: la abstrusidad de las cuestiones, su distancia de lo inmediato y obvio, su inasibilidad en términos de los modos ordinarios de pensamiento y, sobre todo, la infaltable y contundente dosis de ignorancia, explican que hayan caído los filósofos cada vez más hondo en un profesionalismo que amenaza con llevarse el espíritu al otro mundo. Y como es obvio, este hermetismo de la filosofía representa un buen argumento para quienes la ridiculizan diciendo que tiene la cabeza en las nubes. Se explica, atendiendo a las mismas o parecidas razones que la evolución de la filosofía sea lenta y que en ella, por decirlo así, el paleolítico y los tiempos modernos caminen del brazo. De esta situación se originan unos curiosos fenómenos de encabalgamiento histórico, a lo que contribuye también una opinión para la cual los problemas de la filosofía son 'eternos'. Como consecuencia de todo esto, en fin, suenan a la vez sin armonía per-

ceptible todas las lenguas filosóficas. De manera que se requiere de pasión y paciencia para soportar la atmósfera de la filosofía contaminada por tanta y tan ruidosa maquinaria filosófica que no sirve ni para museo. Tantas doctrinas hay, y tan embrollados se encuentran sus expositores cuando quieren ponerlas en movimiento, que el resultado alcanza más allá de los límites que soporta la paciencia; no puede, entonces, extrañar que se concluya sobre la filosofía entera que consiste en un saco de disparates. Se nos habla, por ejemplo, de un mundo de las ideas; de un arquitecto cósmico, de un motor inmóvil, de un intelecto agente; hay unos principios innatos, unos arquetipos reales; se efectúan grandes paréntesis dubitativos, reducciones fenomenológicas, descripciones eidéticas, construcciones lógicas; hay unas fotografías gnoseológicas, unos irracionales metafísicos; se desmonta la máquina del espíritu, se postula una cosa en sí; dividen los filósofos el pensamiento del sentimiento, el discurso del juicio, la sensación de la concepción; hay intuiciones intelectuales, universales, géneros, mónadas, átomos, valores... y duelos y quebrantos. Si los hombres se pusieran en las actitudes adecuadas o realizaran sus movimientos ajustándolos a las innumerables ideas y doctrinas que han ensayado los filósofos, el mundo sería un circo como para reventar de risa. Es seguramente el temor a un bien merecido ridículo la principal razón del afeminamiento frívolamente de los filósofos, de su distanciamiento de lo que ha venido a ser, gracias a su infinita delicadeza, la sucia realidad, la realidad que no sabe estarse quieta, sin chillar en los refinados oídos filosóficos como un organillo desvencijado y mugriento. Es seguramente por esto también que frecuentemente se oye hablar de la disciplina del filósofo, del filósofo como especialista, del filósofo como flor delicada, como raro ingenio; y de la filosofía como ciencia pura, de la aristocrática, estricta, altísima, rigurosa y pluscuamperfecta filosofía. De manera que se encuentra ésta lejos de la realidad a fuerza de estupor y estupidez.

Así, pues, la filosofía, que es, sin más que agregar, sabiduría y que está llamada a disolución y superación en el terreno práctico de la concreta libertad, ha sido también enajenada y se llena de falsos motivos para conservar su alteración. En tales circunstancias se explica que los filósofos profesionales discutan infinitamente sobre la 'función' de la filosofía, la 'responsabilidad' de la filosofía, la naturaleza, la definición, el objeto, el sentido, el valor, el 'progreso' de la filosofía, mientras en el fondo de su corazón sólo se encuentran el escepticismo, la confusión, o, en el mejor de los casos, la pálida indiferencia. Nada más ilustrativo de esto que la inconsciencia pueril o frívola con que se han acuñado fórmulas como aquella de 'filosofía de la filosofía'; ante estas delicadezas

tiene uno que evocar la imagen de Polonio, ese cortesano de *Hamlet*, y compararlas con su cháchara pedante: 'Esencia de la filosofía', 'filosofía de la esencia', 'esencia de la filosofía de la esencia', 'filosofía de la esencia de la filosofía'... Ciertamente, es cosa grave y fuerte que un hombre pase su vida investigando en el aire, hilvanando las nubes con el viento, y que consuma en ello sus más altas dotes. Pero aún más graves son las consecuencias pedagógicas de la situación de la filosofía. Digamos esto último meramente enunciándolo: o sucede que está en pugna con 'las ciencias restantes' que no comprenden, que no hablan su lenguaje, que no se proponen sus fines; o se entrega en cuerpo y alma al estilo y criterio de las ciencias 'positivas y exactas'. El resultado es, en ambos casos, un abandono del camino que debe seguir el estudiante de filosofía. Y que esto es así se verifica fácilmente en un medio como el nuestro; ocurre, en efecto, entre nosotros, que los jóvenes espiritualmente bien dotados, arrastrados por sus inquietudes a las academias filosóficas, se encuentran bien pronto prisioneros en una cueva más extraordinaria que aquella caverna de Platón. La filosofía al uso en nuestros centros de altos estudios poco o nada ha hecho por contribuir de verdad al destino del espíritu.

Queremos mostrar las expresiones prácticas de un modo de pensamiento que llamamos —con Hegel— entendimiento. Para llegar a esto podemos dejarnos guiar aquí por tres pensadores que han recorrido un gran velo de falsedad: Hegel, Feuerbach y Marx. En el prefacio de su *Filosofía del Derecho* se ocupa el primero de la defensa del movimiento dialéctico en y como el cual debe desarrollarse la exposición del Derecho, la Moralidad, la Eticidad, el Estado. Partiendo de la idea de que la filosofía es la conciencia pensante de su propio tiempo, el máximo de actualidad de una época que emerge desde ella misma y con interior empuje hacia su autoconsciencia, inicia Hegel su trabajo especulativo en la esfera de la eticidad con un optimismo que habían de ridiculizar los tiempos. Las pobres gentes que Hegel redujo teóricamente a una miserable condición filosófica, han mostrado que pueden prescindir por siglos de ésta y han seguido disfrutando de la vida sin ceder un ápice de sus criterios y principios. Hegel era consciente de todo esto, pero es forzoso reconocer que subestimaba las condiciones negativas de su época como las subestimaría hoy día quien se propusiera llevar a cumplimiento sin más las altas exigencias del espíritu.

Para tener una referencia a la vista, cito aquí un pasaje del texto hegeliano con que he tratado de medir lo que sigue: "Sin embargo, una dificultad más seria resulta del hecho de que el hombre piensa y trata

de encontrar en su pensamiento su libertad y la base de la vida ética. Pero, por muy encumbrado y divino que el derecho del pensamiento pueda ser, es pervertido en injusticia cuando es sólo esto lo que pasa por pensamiento y cuando éste se tiene a sí mismo por libre solamente a condición de divergir de lo reconocido y válido *universalmente* y descubrir además cómo inventar para sí algún carácter *particular*" (*Filosofía del Derecho*, Pref. p. 4). Encontramos, pues, aquí la idea del hombre-sustantivo, el hombre como la tierra de dios de donde salen frutos imperecederos por el mero hecho de quererlo así. "Yo (así murmura en su corazón este hombre) me encierro en mí mismo porque soy lo más próximo de mí y lo único verdaderamente sustancial; me separo de los hombres en un raptó de mismidad autoconsciente y declaro mi independencia absoluta. Yo, yo tan sólo sé de mis dolores y alegrías; tan sólo yo vivo verdadera y realmente esto que llega y pasa como un estado interior; no hay otro domicilio para mis desventuras y mis arrebatos que el sujeto que yo soy. Estoy radical y definitivamente solo y no hay salida posible a una universalidad que me asegure y ampare. Ni viene nada a mí desde éste que llamo semejante; para mí, el semejante es rigurosamente un otro; no hay amor verdadero, el amor es un juego de signos, unos ademanes exteriores de congruencia mecánica. Ese ruido que viene de fuera, es cierto, produce en mí una profusión de ideas, juicios, aspiraciones, decisiones; pero ello es como la luz en que el cuerpo visible se ve: la ocasión de hacerme consciente de mí mismo. A partir de este punto despierto a mi destino y busco mi propia seguridad. Pero, tan sólo cuento conmigo para ello. En última, última instancia, todo arranca de mí y a mí refluye, que no hay otro lugar para la realidad y la verdad de esta como abertura mía que cubre el campo de cuanto ocurre. Yo no me dejaré llevar de la corriente como mónada precaria que oscila entre las alternativas de la fatalidad y el accidente. No hay más sustancia, más sustantivo verdadero, que ésta mi existente personalidad. Ni hay más necesidad que la legalidad impuesta por mi aversión y mi deseo. Quedo dentro de mí y estoy expuesto nada más que a mí mismo. Estos son los quilates puros de la certeza. Soy agente y paciente y todo el cielo de los principios y verdades es negocio mío y sólo mío. Y cuantos vengan a allegar e a mi destino han de conducirse como si fueran verificaciones de mi omnisciencia; tal es el principio de mi comunicación con ellos, comunicación que no lo es en verdad, puesto que se reduce a mi propia confirmación. Claro que yo duermo mucho más que vigilo; quiero tener tranquilidad y dejarme ser. Entre tanto, los otros pueden trabajar de firme y hacerse la ilusión de que ponen las bases de una existencia universal. Yo los dejo hacer, porque tengo mi seguridad personal y en un punto cualquie-

ra puedo levantarme y dar un vistazo en rededor. Y siempre prevalezco, y todo se reduce a un atavío de ideas mías. En el fondo, puede decirse incluso que estoy sistemáticamente disintiendo de los otros, porque soy el centro de toda afirmación y no reconozco más centro que yo. En mi fuero interno, mato reyes y juego dando de puntapiés a sus coronas; en mi fuero interno llamea la sustancia viviente de toda la existencia. En última instancia los otros son adjetivos en el tinglado de mi contemplación”.

Tal es la fenomenología de la vulgaridad. Decirlo así parece una respuesta contundente y definitiva. Pero las palabras suelen quedar en sonidos. Porque, ¿quién arroja la primera piedra? Se dirá que la descripción que hemos hecho corresponde a unos cuantos maniáticos que no vale la pena considerar. Sin embargo, sólo hemos dado relieve a lo que va de bulto como opinión corriente en el corazón de los hombres. De tal manera vivimos, que nos envuelve una atmósfera de desesperación. De todos lados sentimos el límite y a cada paso los abismos nos cierran la salida. Vamos tanteando en medio de tinieblas y todo se resuelve en el mero contacto. Los otros y el entorno se manifiestan repeliéndote y tu vida es una dialéctica a medias, un compromiso abstracto que conserva la exterioridad, como la ironía ineludible del encuentro. Todo lo que llamamos comunicación, universalidad concreta, amor, se expresa en símbolos. Y tales símbolos son la mentira de la mentira; no hay una corriente subterránea que confirme y estatuya lo que proclaman los símbolos. La vida es la parodia de un sueño estúpido en un mercado de hipócritas. Ese que viene a mí con sus discursos encendidos viene con lo suyo y en lo suyo se queda, me tiene por cosa, por diapasón con que se afina; viene a que le haga cosquillas en su sensibilidad para dormir tranquilo después de haberse verificado en una concupiscencia que lo deja ahito de plenitud. Y eso es todo.

Tal es la motivación. De ella surge este hombre que es ‘sustancia primera’, que existe en sí y que va a sacar conclusiones definitivas poniéndose a pensar por cuenta propia. El se va a tener por padrón de medida y cuanto diga va a ser considerado como universalidad absoluta. Sus discursos y disquisiciones serán la suma de la verdad que brota en terreno propio; serán como el desarrollo y elevación espiritual del hombre. Tendremos de esta manera el compendio de lo humano, el desenvolvimiento completo de la mónada que se ha puesto a vivir con libertad desde, en y para sí misma.

Esta autosuficiencia del hombre singular y esta confianza absoluta que refiere a sí llevan como condición necesaria la escisión espiritual. Nada bueno puede engendrar este monstruo. Todo lo que sostenga ha de afir-

marlo como identidad pública, como moneda que corre conservando sus cualidades. Ha de aferrarse a sus ideas porque se ha aferrado a un sentimiento de sustancialidad. Sus ideas son los adjetivos de un sustantivo y nadie las mueve sin atentar en contra de la consistencia y el equilibrio mecánicos. Para él no hay más que hurgar en un baúl; lo que está allí, allí está. Este monstruo es el hombre de que habla Hegel. Cierra los ojos, suspira, de un empujoncito de este lado, del otro y ¡zás! saca un principio teórico o una regla práctica. La emoción lo embarga y se toma por un tesoro en dos pies. Su principio, o su regla, es un trozo de absoluto; estaba aguardando que le echaran mano. Nuestro hombre que se siente baúl descubre en ésta su condición la trama y esencia misma de la realidad. Lo que hay son cajones con ideas dentro. Y quien busque una unidad para estas cosas es un ciego místico que no quiere hacer uso de ojos; las ideas son el objeto que encuentra el entendimiento, y éste encuentra todo lo que hay.

[Un filósofo que ha hecho más de lo que parecía posible para la gloria del hombre individual es, desde luego, Descartes. Las célebres *Meditaciones* ¿qué son sino la trampa del subjetivismo? A Descartes le pasaba algo parecido, muy parecido, a esa intranquilidad de los matemáticos cuando no tienen a la vista la composición lógica del todo, la conexión explícita entre el antecedente y la consecuencia, y los elementos y principios últimos a que puede reducirse la entera diversidad de su ciencia. Que algo como esto le ocurría se muestra con la mera lectura de los dos primeros párrafos de la *Primera Meditación*. Lo que debe decirse, sin embargo, es que o sentía dicha inquietud de matemático porque estaba gravemente equivocado sobre la naturaleza del conocimiento y la verdad, o se equivocaba sobre la índole de su inquietud y, por ello, sobre lo que era necesario para satisfacerla. De todos modos, lo importante es lo que de ello resultó. No creo que la historia de la filosofía (quitadas acaso las disputas escolásticas) pueda dar prueba de un momento más 'difícil'. Por lo que hay a la vista, Husserl con su reducción fenomenológica parece haber superado a su maestro; pero nadie podría asegurar que Husserl haya de ocupar un lugar en la historia de la filosofía, como ciertamente lo ocupa Descartes. Este filósofo representa la desnudez narcisista del 'hombre a la aristotélica'. La tradición traía el rumor de que el hombre era un microcosmos; Descartes fué el primero que echó a caminar la sugestión. La filosofía moderna agotó las posibilidades del hombre para asimilar esta monstruosidad; el vértigo es alcanzado, seguramente, a la altura de Kant. Pero es difícil decidir si estamos todavía y en qué medida dentro de la trampa cartesiana; por lo menos sigue en actividad un instinto de la verdad tan delicado que parece condenado a morirse de hambre].

‘Vuelve a tí y busca dentro de tí. Allí están Dios, el bien, la libertad y la verdad. No es necesario salir de casa para encontrar todos los teso-

ros. La vida convivencial —la eticidad y el estado— es una armonía necesaria porque todos somos sustantivos de la misma especie; somos una universalidad dispersa, un uno-de-multiplicidades. Allá en el fondo de su corazón todos los hombres convienen. Y si tú no coincides conmigo, eres tú quien padece el error; el error no es más que una indolencia o somnolencia del hombre que no quiere o no puede hacer el recuento de todo lo que lleva consigo.' Tal es la salida a la universalidad que el individualismo propicia; y no es difícil percibir sus secuelas de imposición, aherramientamiento, falsificación y pérdida de espíritu.

Pero las cosas se complican en el mundo mismo; unas se allegan a otras y sin que medien las potencias verdaderas del hombre (y para este resultado es necesario que *no* medien) hé aquí que de pronto están salvándolo, rezando por él, preparándole a modo de decálogo un recuento que él no se ha hecho y que otros han hecho por él. Y después de todo, si es uno un sustantivo con los mismos adjetivos del vecino ¿a qué disipar energías? Es así que un mismo juicio del hombre sobre sí mismo implica lo uno, que haya unos gigantes que sostienen el mundo sobre sus pensamientos; y lo otro, que haya los que están encontrándose ellos mismos en cada uno de los rincones de la existencia. Esta es la universalidad *ad hoc* y la convivencia especular o fotográfica. En la universalidad de esta convivencia estoy en todas partes, en todas partes se trata de conservar explícito de modo estable, idéntico y mil veces reiterado ese que yo soy y que tú eres y que —diciendo ahora palabras verdaderas— no soy yo ni eres tú. Esta es la petrificación del humanismo y su referencia estática a un misterioso legislador, un sacerdote curioso, un ancestral hombre que hizo el trabajo definitivo de su autoexpresión para imponernos algo como aquello de "soy el Camino, la Verdad y la Vida!".

Hé ahí lo que supone o implica aquel sujeto de que habla Hegel. Esto y sólo esto puede concluirse de esa actitud oracular que quiere sacarse de la cabeza, no ya a la Minerva de ojos penetrantes, sino al Olimpo entero. Y es muy claro que nos encontramos aquí con una actitud del entendimiento, con unas relaciones exteriores, unas sustancias interiormente repelentes, unas ideas abstractas, desligadas y huérfanas; y asimismo con la realidad como diversidad, como existencia que hace guerra cerrada a las ideas. Con un mundo, en fin, de 'arriba y abajo', de sublimes principios inaccesibles y existencia grosera e irracional.

¿Será necesario ir más allá de este punto para cumplir nuestro designio de pasar a los hechos y mostrar allí los desastres del entendimiento? ¿Será necesario apuntar específicamente a tal principio o norma para mostrar que es así? Vienes al mundo y te entregan primorosamente terminada una noción de libertad. En este darte todo hecho hay también

una como astucia del entendimiento que recurre al expediente de la transmisión para perdurar y prevalecer. Esta astucia se vale de artilugios como la tradición, el enojo de los antepasados, la nostalgia de los pueblos, pasadas edades de oro, dioses iniciadores de la ley y el derecho, etc. Te dan, pues, la libertad; y como tú eres el sujeto de ésta, tienes que aceptar que te tenían hecho antes de llegar. Vas, entonces, hablando de libertad y defendiendo lo que bien pudiera ser lo contrario; en todo caso, algo que sólo por casualidad puede corresponder a tu destino. O, por mejor decir, entrando de pleno en ese mundo de la libertad la has perdido totalmente porque has agostado el retoño de tu corazón y has puesto allí una disposición conservadora, una abertura depositaria de las 'perlas del espíritu'. Así, estás de servicio incondicional para una diosa de piedra, un tabú que mueve sin moverse a condición de que nadie se acerque a escudriñar en su nidad.

O puedes proceder por tu cuenta; ahora eres la libertad encarnada. Nadie puede remover el amoblado que vas disponiendo dentro de tí. Tú dirás la palabra que ha de brotar de esta autarquía en que te vas desarrollando, que no hay otra manera de llegar a tí mismo. Nadie va a enajenarte la vida sino que vas a ser la hechura cabal de tu ensimismamiento. Se trata, pues, del lado titánico del entendimiento esforzándose en poner por obra unas ilusiones inmensas que alimenta sin tregua para sí y las cuales son otras tantas condiciones de su empecinado aislamiento.

El hombre de que hablamos aquí se encuentra en existencia ya antes de venir a la existencia. Es tal hombre singular uno más que se agrega a una extensión, a una clase, como quieren los lógicos que se atienen al entendimiento. Va desarrollándose como reiteración estricta y nada de lo que previamente es humano le es extraño. Al contrario, tan en lo propio se encuentra que se tiene a sí mismo por creatura de una universalidad que lo contiene literalmente en sí misma, que en el más riguroso sentido lo reitera. De esta manera, el hombre es doblemente expulsión o puro estar: ha sido puesto, o expulsado, como existencia bruta y llega a que le echen encima los arreos de su realidad espiritual. Ciertamente que él se ha propuesto conciliar estas dos condiciones en el asentimiento que da a la universalidad con que se encuentra, y cierto que él piensa tal conciliación como relación sustancial. Pero, tal asentimiento y tal pensamiento contienen una limitación que se pone en evidencia de cuerpo entero en el equilibrio inestable del compromiso de este hombre. La perplejidad, el error, el mal, el desasosiego son implicaciones de esta inestabilidad. Y más que implicaciones son otras tantas pruebas de ella. A este hombre todo o casi todo le es, en verdad, impuesto. La urgencia convi-

vencial no da tregua a la verdadera libertad; de modo que la elevación del hombre es apenas apuntalamiento.

[El hombre —se dice— es siempre el mismo; sus angustias y esperanzas se mueven de idéntica manera y motivadas siempre por los mismos objetos. Pero, es legítimo extrañarse de toda esta repetición que condena al hombre a moverse en el mismo sitio como si fuera el círculo de la monotonía. ¿Qué sentido puede tener que vengan los hombres al mundo para mantener en existencia una cantidad y calidad constantes de asombro y de defecto? Sería imposible calcular todo el mal que cabe en el hueco de la repetición; pero hay éste por encima de los otros: que nos hace superfluos hasta el punto de transformarnos en la experiencia misma de la nada. Los hombres descubrieron la angustia y la ansiedad desesperada en el tedio de la repetición.

Sin embargo, la repetición está en condiciones de componerse una defensa alegando la igualdad natural y espiritual de los hombres. Y podemos sentirnos inclinados a pensar de esta manera, sobre todo cuando hemos escuchado grandes discursos sobre la persona humana y la dignidad de esa persona y sobre la aniquilación del hombre en la inmediatez de lo 'natural' toda vez que esa persona y la trascendencia divina que ella implica son abandonadas. El sentirse tratado como un medio aun cuando sea ello para el brillo del absoluto es cosa que el hombre siempre ha rechazado. Sin embargo, en esta conexión está confundido y su repugnancia ante la verdadera libertad es la rúbrica de la confusión. Justamente este rechazo es lo que hace de él por siempre un medio. Si se detuviera a considerar el sinsentido de las categorías de la persona y el destino personal percibiría que la defensa de la repetición es la pura autoafirmación empecinada; que más allá de la repetición —cuando el espíritu pone en existencia sus condiciones y lo universal se hace concreto— no hay medio que no sea también fin; que los filósofos de la persona humana tienen el corazón más duro que el espíritu que tratan de hacer prevalecer. Respecto del tema hay un opúsculo de Maritain, *Sobre el significado del ateísmo contemporáneo*.

Agreguemos todavía a este paréntesis las consideraciones de Windelband quien sostiene que "en el carácter específico, incomparable del objeto es donde radican todos nuestros sentimientos valorativos"; rechaza como posibilidad repugnante la repetición de una personalidad determinada; y admite que "la vida quedaría terriblemente desvalorada si hubiese existido ya exactamente lo mismo que ahora, quién sabe cuántas veces, y estuviese llamada a repetirse con frecuencia mayor o menor". La idea se presta a un mundo de consideraciones; por ej., para decidir la superioridad de la filosofía cristiana de la historia frente al retornismo helénico. Pero puede desarrollarse más allá de este punto y hasta transformarse en un pensamiento tornadizo y arisco. Porque la filosofía cristiana de la historia no es, en cuanto a su especificidad, homogénea con la filosofía cristiana del hombre. Este último —para dicha filosofía— repite un drama, cuyos términos cardinales son monotonía sin razón. No lo bautizan a uno de manera particular ni ha comido de esta irrepetible

y específica manzana; los hijos de los hombres entran a millares en la rueda del mundo para reiterar, sin diferencia que importe, lo que tiene uno que morderse la lengua para denominar una pasión. Los pingüinos de Anatole France (para expresarnos mediante esta chistosa ocurrencia) hubieran llevado una vida más valiosa si no hubieran metido la cola en la máquina del mundo cristiano. Y no se dirá aquí que el hombre, en esta filosofía, es tan sólo *pensado* como repetición, que ello no excluye que *sea* en cada caso lo irrepetible; porque entonces diríamos igualmente de la historia que es pensada de modo único sin que importe si es o no repetición. Pero hay una cuestión más importante, que exige de una respuesta bien determinada cuando coincidimos con Windelband sobre la repetición. En efecto, estaremos de acuerdo en repudiar una sociedad en proporción a la cantidad de repetición que ella implica en el proceso de la vida individual; porque la repetición en todas partes significa lo mismo: inercia, ausencia de vida, frustración absoluta de todo proyecto humanista. Ahora bien, es probable que se encuentre en todo esto un argumento para la 'libertad individual' como fórmula del máximo de 'individualidad' y el mínimo de repetición en la sociedad; pero tales opiniones sobre la libertad nos obligan al holocausto de montañas de espíritu. Quienes defienden la libertad individual no hacen más que ennegrecer el cielo de la historia para que sea posible el brillo de las 'personalidades'; no defienden la libertad sino como *posibilidad*, de modo que se queda todo el mundo contento mediante una especie de escamoteo mágico que sustituye el destino por una fantasía; ponen las verdaderas condiciones de la repetición, porque la libertad individual no quiere tratos con nada que no sea 'materia' para su realización, es decir, exige que grandes cantidades humanas sean 'cosas' de unas cuantas 'personalidades'. Así, pues, el repudio de la repetición abre una ruta cuyo recorrido puede traer a luz repugnantes condiciones de la 'sociedad'. El texto citado de Windelband se encuentra en *Preludios Filosóficos*, pág. 324-5; traducción de W. Rocés, Santiago Rueda, Buenos Aires, 1949].

Lo que es espíritu en existencia, pensamiento y voluntad objetivados, no es, como no se diga ello en la atmósfera de la superficialidad y la enajenación, creatura del entendimiento. La razón está siempre activa y es el verdadero motor de todo. Pero, el entendimiento encuentra aquí su jardín. Nada más fácil que sacar ideas del espíritu cualquiera sea el modo en que se manifiesta. Sin embargo, nada puede hacer el entendimiento donde no esté aguardando su hora la grávida razón. Y, a veces, incluso se pone a imitarla hasta el punto de ser la copia más exacta posible de su movimiento. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando el mundo humano se concibe como la proyección de una inteligencia y una voluntad trascendentes o, de una vez, como lo creatura de una personalidad demiúrgica que incluye en el modo de la eternidad y la perfección suma cuanto exhiba la existencia. Aquí se cumple la enajenación del hombre de que nos habla Feuerbach. Y ha sido precisamente el humanismo des-

arrollado en el nivel del entendimiento lo que ha hecho posible esta enajenación. El hombre-sustancia-primer a tal punto se tiene por todo que está a un paso de tenerse por nada. Ese hombre que se remite a sí mismo para encontrar en sí las verdades últimas y la clave eterna de todo, que saca ideas totalmente elaboradas de su cabeza singular; y ese otro hombre que se remite a una esencia suya que encuentra en existencia, que allega ideas extrañas a su miseria interior, no difieren en cuanto a tenerse por el mero domicilio transitorio de una universalidad que los trasciende. Así, se consideran nonada indigna, apenas un pozo tenebroso que —nadie sabe cómo ni porqué— se llena de luz¹⁵. Y en vez de manifestarse el hombre racional recuperando lo que había arriesgado para su propia realización, en vez de explicitarse por fin la razón y advenir a su acto pleno resolviendo la dispersión que era su gran riesgo, hé aquí que surge una nueva posibilidad del entendimiento. Porque engarza él abstractamente lo humano exteriorizado y objetivado en la unidad personal de un ser divino. Estamos ahora ante una proyección colosal del entendimiento que salva la dispersión, es decir, su condición misma, haciéndola consistir en el despliegue de un entendimiento infinito que unifica sus abstracciones en la noche de una misteriosa sabiduría. La infinita inteligencia y la omnipotencia divinas son la garantía del entendimiento. De esta manera entierra su angustia en el olvido y conserva su *status* para siempre y jamás. Si no se cree esto, considérese el florecimiento y prestigio de las especulaciones intelectuales durante las pasadas épocas de Dios y la religión. Y no se piense que nos referimos solamente a las célebres disputas de los tiempos medievales: los malabarismos de Descartes, Leibniz, Locke y Malebranche son imposibles sin el axioma de la existencia de Dios ; Y cómo no había de ser Dios el antemural del entendimiento si con tal capitán no tiene al fin de cuentas problema ninguno! El mundo, y todo lo que en él se contiene, puede ahora montarse y desmontarse como una máquina. Somos creaturas finitas (así comienza nuestro credo) y a lo sumo podemos imitar o reflejar el pensamiento y la acción divinos. Podemos ciertamente llegar a percibir en general el plan del universo, pero nuestro conocimiento está surcado de misterios. Las ideas que tenemos de las cosas, para decir lo más inmediato, no pueden volver a ellas; a decir verdad, no vinieron de allí¹⁶. Hay una distancia insalvable entre ver y existir, entre pen-

¹⁵San Agustín es el prototipo del intelectual con inspiraciones divinas que aboga por una representación de las cosas como la que a continuación se describe.

¹⁶Acaso no haya manera más adecuada de expresar toda la montaña de la exterioridad que recurriendo a la antítesis idea-existencia. El esfuerzo de los filósofos por trascender tales hemisferios escindidos mediante una doctrina del conocimiento y la verdad que reúna estas realidades (la mente y el entorno) externamente ¿qué otra cosa es sino la lucha de la exterioridad misma por prevale-

sar y ser; no pensamos de modo que ello sea un existir, ni somos de modo que ello sea un pensar; esta unidad de pensamiento y realidad sólo se encuentra en Dios. Si pudiéramos transitar continuamente de la existencia a la idea y de ésta a la existencia, ¿no seríamos dioses? La finitud del hombre se expresa precisamente en esta limitación. Las ideas que tiene son como fantasmas y nunca hubo negocios entre éstos y la existencia. El hombre es exterioridad porque ha sido puesto; jamás podrá sacar existencias de sus ideas. Al fin de cuentas, es un extraño entre las cosas, un curioso advenedizo a quien se ha hecho el obsequio de la vida y la gracia de la contemplación que es recreo divino; no tiene el hombre raíces en la verdadera realidad y titila en la atmósfera de la misericordia.

Ahora bien, es cierto que todo esto es la conclusión que hace el entendimiento llevado de su obcecación; por lo demás, maravillas como éstas resultan a montones cuando se está en la actitud que vamos comentando. Pero la criatura examinada aquí trae la inversión al mundo y nos quiere hacer creer que el hombre es como es a raíz de ser hechura de un calculista prodigioso que lo determinó en consonancia con una multitud de máximos y mínimos. Es decir, que el hombre es lo mejor que podía ser. Es así entonces como el entendimiento se confirma, y ya no dejará salida a la razón; porque se ve ahora claramente que para él Dios es la razón. Y esto sería seguramente verdadero, pero con la condición de que Dios admita al hombre como su más plena expresión; con la condición, quiere decir, que Dios se transforme (y sólo así puede ser el Dios verdadero) en ese universal concreto cuyo grado más elevado es el hombre. Vemos de esta manera que el entendimiento extranjeriza la razón, le pone cadenas como Zeus envidioso al magnánimo y bienamado Prometeo. El entendimiento debe encontrar un lugar para sus angustias y, como quiere tenerlas, pone a distancia infinita su propio destino.

[Dios es el no-encuentro-de-sí en el individuo, la perplejidad consiguiente y la caída de la actividad en la abstracción. "Quiso el hombre hacerse igual a Dios" y así se separó de sí mismo dando lugar a Dios; porque el hombre era el infinito inmediato y en su inmediatez no había lugar para Dios. De manera que Dios es la desigualdad consigo mismo

cer? Toda doctrina de las ideas, encuéntrase del lado del innatismo o del empirismo, estatuye y conserva el misterio de una relación entre términos disímiles; y esto es, al fin de cuentas, todo el problema de la exterioridad. Pero, por otra parte, no podemos desconocer que la exterioridad campea todavía cuando abandonamos estos límites. Leibniz y Berkeley son buenos ejemplos de esta fuerza de la existencia como exterioridad; ello se manifiesta negativamente mediante una subjetivación de la experiencia, pero el resultado es el mismo: escisión entre interior y exterior, idea y existencia.

en que el hombre se aventura con vistas a señorearse de sí. Tan pronto pone su deseo en la igualación de Dios reconoce el hombre que está desnudo y se disuelve su ánimo hacia el vacío que ha puesto dentro de sí en una translucidez anonadante. La igualación de Dios aparece como necesidad implícita de la conciencia; y ésta comienza siendo distancia de sí y pérdida de sí. La igualación de Dios es medida de Dios con uno mismo, es el propósito, cuya realización se finge a bulto y a espaldas de la conciencia, de medir una abstracción vacía con otra sólida y hacerse el señor de una relación en que no puede haber señor. "El hombre quiso hacerse igual a Dios" quiere decir: Surge la conciencia y con ella la exterioridad y la enajenación, la abstracción y el reposo. O más bien: la actividad disuelve su organicidad en la búsqueda de la autoconciencia y segrega, disolviéndola, la toxina de la negación que era factor dinámico de su concreta definición. De manera que hay distancia y solidez recíproca entre las cosas, porque (para decirlo con fórmula oracular) la nada se ha divorciado del ser. Así se muestra también la función dinámica de la negación, porque habiendo sido ella segregada no hay en parte alguna fuerza y actividad sino sustancia y reposo y porque el hombre se ha hecho ahora sujeto y no sustancia de la negación. En verdad, en la conciencia ha surgido el hombre y ha surgido inigual a sí mismo y necesariamente referido a un Dios. Pero Dios es la necesidad vigente de su inigualdad y su nadidad; de manera que el hombre, cuando más aspira a igualarse a Dios más consolida su interior nadidad y más espantos se inventa para sí, como el orgullo, la vanidad y el demonio. O también, puede decirse que, en la conciencia, la toxina de la negación paraliza o frustra el movimiento que busca la seguridad absoluta, es decir, la interioridad consciente de sus condiciones, y que de esta manera deja sobrevolando el propósito que cae sobre esta abstracta situación sin poder trascender de sus términos; y así quiere el hombre "igualarse a Dios" en cuanto quiere ser el señor de una relación que no tiene señor concebible. Moviéndose, de esta manera, como pura negación, ha entregado el cadáver de su alma en beneficio de las tinieblas. Desde aquí adelante la aventura fué descrita por Feuerbach.].

También Marx nos ha enseñado grandes cosas. Es indudablemente un gran discípulo de Hegel, pero amaba más a los hombres que su maestro. O quizás fué tan sólo que su atención se fijó en cuestiones que implican más amor. Ciertamente que hay una gran afinidad de temperamento entre ellos: Ambos son de trato frío y campea ruidosa la majestad en sus escritos; pero en los de Marx hay una fuerte presión del amor en cada página.

Marx percibió con todo el grado de su realidad las condiciones del trabajo y la producción. El hombre se vincula en dos sentidos a su trabajo: Prácticamente, obteniendo de él los elementos que hacen posible su conservación y prolongación; plásticamente, en cuanto en el trabajo como en otra actividad cualquiera se expresa todo el hombre en la ma-

teria de la naturaleza. Pero el trabajo del hombre ha llegado a ser falsificado hasta desquiciarse la armonía de sus condiciones. El hombre ya no se expresa de modo visible en su trabajo; la acentuación monstruosa de la función práctica de éste, falsifica aún más dicha situación valiéndose del embotamiento del hombre. Y así como algunos dicen ver las obras de Dios por todas partes, y las cosas representan para ellos la prueba de esta persona invisible, así también pueden otros ver al hombre en sus productos, que son el vicario simbólico del hombre verdadero no visto todavía en parte alguna. La cosa manufacturada, p. ej., quiere uno (del mismo modo que la existencia natural) conservarla a distancia, dejarla como está o, a lo sumo, darle una ascendencia de más rango mediante la referencia a unas ideas, unos adjetivos suyos, que entran en la relación de modo adventicio a través de esa exterior manipulación que es el trabajo. De esta manera, el hombre que trabaja queda oculto o reducido a unas cualidades de las cosas que el entendimiento conserva como ideas de éstas.

La condición natural del trabajo es una armonía o proporción entre los momentos práctico y estético. Es fácil comprender que esta armonía no es rígida sino que se matiza y adapta a la complejidad específica de tal o cual situación. Cuando la parte práctica del trabajo constituye el consumo directo o indirecto del trabajador mismo, la cualidad prevalece sobre la cantidad porque el trabajo encarna de modo vivo en una situación con sentido verdadero. Siendo esto así queda a la vista el otro momento del trabajo, su plasticidad. El trabajo así integrado es vida de veinticuatro quilates. Pero, el trabajo que desconoce esta proporción acentuando uno cualquiera de sus momentos deja de ser trabajo; en un caso se transforma en goce ocioso en el otro pasa a ser explotación inhumana. Acaso el trabajo tergiversado como producción abstracta sea el caso más palpable y trágico de repetición. Como en esas especulaciones hipotéticas que hacen los físicos donde un móvil sale por la tangente de su trayectoria hacia una reiteración sin término, así ocurre con el trabajo cuando adquiere la forma de trabajo explotado. Sólo que esta vez se trata de un movimiento efectivo, de vida falsificada y echada a rodar sobre un desierto sin horizonte accesible. El filósofo que desee ver la cara de la repetición que entre en una fábrica.

El hombre se reproduce a sí mismo mediante la naturaleza; tal es la actividad equilibrada que merece el nombre del trabajo. En esta mediación hay un momento en que el hombre se encuentra fuera de sí, como objetivado en la naturaleza que elabora. En este punto donde el águila se deleita embelesada de sí misma podemos robarle los huevos y comer-nos parte de su vida; todo el ingenio se centra ahora en una fórmula

que permita mantener el águila en su estado crepuscular para siempre y jamás. De esta fórmula no hablemos mejor; digamos solamente que la prolongación del trabajo como reiteración inhumana (la fuente de la plusvalía descubierta por Marx) disloca de modo universal la unidad activa del hombre y crea el enfrentamiento de dos monstruos. Empero, no hay unidad que podamos deteriorar sin que vuelva de algún modo por sus fueros; el hombre-naturaleza, el hombre-fuerza, repite en la forma de una sorda furia; el hombre-espíritu, en cambio, repite en el aburrimiento exquisito. Y, literalmente, el segundo se come al primero, lo consume, lo gasta. Hé aquí, pues, el retorno de la unidad; sólo que nadie sabe dónde son disfrutados los sentimientos de esta 'armonía universal'.

Toda la esencia del entendimiento, como hemos visto ya, se reduce a escindir la idea de la existencia, lo universal de lo particular. Ni es el entendimiento capaz de unir efectivamente estos dos principios, ni mucho menos puede tramontar las situaciones en que la escisión se produce. El entendimiento se apodera del espíritu claudicante sujetándolo en sus cómodas y halagüeñas condiciones. Que lo posterior es idéntico a lo anterior, que el todo es la reunión de sus partes, que lo simple es eterno, que el tiempo es una relación entre dos hechos, que toda cosa es una e idéntica, son motivos que el entendimiento emplea como estupefacientes. De esta manera, lo que es, es; y un producto que tiene ciertas cualidades las conserva como cualidades suyas contra viento y marea. No hay manera —dice el entendimiento— de pasar más allá; y de este modo se hace a sí mismo promesa explícita de no dar salida a la razón que se presenta como la abolición de las condiciones mismas del entendimiento. Sobre las fatales consecuencias de esta actitud grita a voz en cuello toda la polémica que Marx sostuvo con la economía clásica. La ventaja de Marx es la ventaja de la dialéctica; el método dialéctico es la realidad misma de la cosa.

Como nada hay que pueda ser destruído sin que queden huellas de ello, así ocurre con el trabajo del hombre. Sólo que tal manera aparece para el entendimiento que duda uno si no le valiera más no aparecer. Y la fórmula "el trabajo del hombre" expresa ya una considerable proporción de esta falsificación. Porque se piensa que el hombre se pone a trabajar del mismo modo que un diamante se pone a brillar, que el trabajo es una relación extrínseca del hombre y no el hombre mismo en una de sus más altas expresiones sobre la tierra. Un defecto correlativo adhiere entonces a la naturaleza alcanzada por este comportamiento del hombre que trabaja, y que alcanza así la condición de producto o naturaleza elaborada. Distantes de ella por razón de este intercalamiento monstruoso de enajenaciones nos hacemos representaciones infantiles co-

mo aquella de la lucha con la naturaleza. Tal idea (cuando de consecuencia la hacemos transformarse en principio por virtud del manejo abstracto de la reciprocidad) se presta a que haya el hombre-instrumento, lo exige incluso. Pero además de esta pérdida nos hacemos un drama de angustias y autarquías superhumanas que son el temple del hombre en medio de tanta soledad y tanta guerra. De esta manera el hombre se ha separado de sí mismo en múltiples sentidos, su esencia no está ya en unidad orgánica con su existencia ni es reconocida donde está como esencia del hombre. Allí donde está, donde lo buscamos como existencia activa y trabajadora, aparece como la universalidad de unos objetos, unos objetos que se conciben como naturaleza elaborada, como existencia bruta a la que fuerzan agentes extraños. A decir verdad, la mercancía es la existencia objetiva del entendimiento.

El entendimiento no se opone a que se haga uso de metáforas en que va como encapsulada su sentencia de muerte. ¿Qué temor puede tener en éste su lugar privilegiado? Admite pues que se diga que el hombre se manifiesta en su trabajo, que las cosas se hacen con el sudor de la frente, que el empresario se alimenta con la sangre de sus obreros, que éstos entregan sus pulmones a la fábrica. El entendimiento no recela de estos modos de hablar, porque son, ante todo, sus respiraderos y porque mientras él prevalezca no puede considerarlos seriamente. Pero hay un misterio y una sabiduría de la metáfora que vale la pena tener en cuenta; en la metáfora está agazapada la razón aguardando su tiempo.

“Ganarás el pan con el sudor de tu frente”. Es casi increíble que tanta sabiduría se encierre en una simple frase. La naturaleza no quiere tratos con ociosos y conviene en la prolongación del hombre con la condición del trabajo. El hombre pervive con cargo a su activa naturalización, mediante la transformación de su energía física en los medios equivalentes de consumo. Paga el pan con su naturaleza, tal es la condición material de su vida. Por eso la contraposición del hombre a la naturaleza suena a jugueteo superficial o dislocado. El sudor de la frente, empero, es la medida o el valor del pan; hay una proporción exacta entre el trabajo y su producto; y como el producto es el pan del hombre que trabaja, su actividad debe cerrar el círculo perfecto de su conservación. La frase “ganarás el pan con el sudor de tu frente” expresa, cuando se la interpreta correctamente, las condiciones materiales de la conservación o prolongación del hombre. El hombre, dice el mito, quiso hacerse como Dios, y por ello le vino la maldición del sudor y el trabajo. Pero, justamente ahora, se ha soltado de la modorra del Edén y puede entonces vivir con cargo a su propia cuenta. “Ganarás el pan con tu sudor” significa “Te bastarás a tí mismo en el medio de tu naturaleza,

serás tu propio Dios". El trabajo no puede ser una maldición para el hombre que ha asumido su destino. La nostalgia del Edén es lo que lleva a la tergiversación del trabajo. El hombre que acepta el trabajo de otro para sí es enemigo de su destino; y el que trabaja para otro se ha disuelto en la abstracción de la naturaleza pura. De allí la otra frase metafórica "el obrero deja sus pulmones y su sangre en la fábrica" frase que señala precisamente la transformación del hombre en naturaleza para hacer posible el idilismo paradisíaco de otros hombres. Vemos pues de esta manera cómo la sabiduría popular es dialéctica de los mejores quilates.

Sin embargo, la imagen del sudor es ambigua y se ofrece a interpretaciones contrapuestas del trabajo. En efecto, puede considerarse la frase "ganarás el pan con el sudor de tu frente" como una verdadera maldición y no como expresión de los términos en que se realiza la libertad humana. En tal caso, el negocio de la manzana hubiera sido la más estúpida de las ocurrencias por implicar una inequación entre el esfuerzo y la necesidad o, lo que es idéntico, por hacer posible una disipación del hombre en la fragua del absurdo. No habiendo una referencia de igualdad o proporción en las condiciones del trabajo-maldición no hay medida que determine la cantidad necesaria de sudor; de manera que están así dispuestos para un empleo a todo vapor ingentes depósitos de energía humana. Dios, entonces, habría liquidado la unidad y el equilibrio orgánico de las cosas por una suerte de abandono del sistema del mundo a la mecánica del azar. Se habría enojado de verdad, hasta el punto de negarse a sí mismo en este abandono aniquilante de su más viva esencia. Tal es el estado de cosas que importa a cierta filosofía del trabajo; así es posible para ella justificarse bajo el techo de las más altas exigencias. Porque es el Dios mismo (con fórmula menos fantástica, el estado necesario de las cosas) que impone al hombre la carga arbitraria del trabajo, ni más ni menos como un padre deja al hijo, débil todavía, en plena calle. ¿Cómo, entonces, censurar a quienes echan yugo sobre el hombre siendo que así siquiera le aseguran un destino? Hay que reconocer, más bien, que el buen Dios tiene muy poco de dialéctico y que el empresario hace lo que puede para armar una máquina del trabajo. De esta manera, el empresario se justifica sin que le alcancen las luces para ver cómo el diablo se coló por la ventana y le está sujetando nada menos que el techo; porque ha segregado del hombre el lobo y el cordero, y ha puesto en compartimentos separados las categorías del lobo y las del cordero. La situación es, desde luego, dialéctica; pero el empresario, con su filosofía del trabajo, asigna a la dialéctica domicilio en el otro mundo. Hé aquí el camino que abre delante de sí la conciencia superficial de la sabia sentencia "ganarás el pan con el sudor de tu frente".

El hombre, entonces, se ha dividido de sí mismo y es su propio lobo. Sus hábitos mentales, o su miserable condición, no le permiten ver dónde está su alimento verdadero y como un perro viejo y ciego se fabrica el fantasma de los huesos. Debe entonces alimentarse de sí mismo con costos que se descuentan de su propia vida. Porque al mismo tiempo es sujeto y agente de su enajenación. Se desgarrar por miedo de vivir, y su desesperación y su furia se vuelven contra él mismo; el hombre está ahí, reboza en el entorno su excelencia objetivada, pero no quiere reconocerse porque para ello es necesaria una experiencia que lo saca de su identidad cotidiana; y así queda expuesta, como polluelo caído del nido, la esencia de este coloso holgazán, de este nuevo Crónos que ha venido a parar en la costumbre *sui generis* de engullir su propio destino.

[Que el hombre es sujeto y agente de su enajenación vale de él en cuanto se le considera como especie. El problema principal de toda consideración específica como la presente reside en la disipación difícil de contener de la responsabilidad y, con ello, en una suerte de fatalismo y abandono. A esto se agrega la cínica doctrina de una 'armonía en el todo'. El hombre, así, es tenido, individualmente, como un medio que el Absoluto emplea para su brillo y su beatitud inaccesibles. El mal, el dolor, la falsedad y, en general, el defecto, se estiman como la condición misma de la organicidad infinita y omnincluyente. La armonía del mundo es la mayor de las posibles y el mal es relatividad necesaria. Sin embargo, ¿no es concebible y posible una armonía aún mayor que ésta donde el dolor individual es positividad plena? La consideración del hombre como especie, al modo de la que aquí hacemos, debe entenderse como lectura universal del defecto, porque una armonía que deja juego infinito a la arbitrariedad y al azar no es una buena armonía. Una armonía universal verdadera, concebible y posible, sería aquella donde el hombre es vehículo y fin explícitos, donde la relatividad necesaria es constreñimiento consciente porque el amor se encuentra en libre movimiento, donde la necesidad no puede mover los ojos sin disolverse en la libertad, y asimismo el sufrimiento en el amor. Cuando el hombre se haya entregado al movimiento libre del amor habrá alcanzado un punto en que la especie, la universalidad concreta, desplegará la vida verdadera. El individualismo es una mentira que se alimenta de rabia y desesperación.]

SURGIMIENTO DE LA RAZON

Decíamos que el entendimiento se rodea de enigmas para prevalecer. Queremos conducir las ideas a la existencia (lo que es un impulso que resulta imposible eliminar puesto que arranca del estado mismo de las cosas) pero las dificultades y defectos se atropellan de tantos que hay. La garantía del entendimiento reside en que seguimos insistiendo en nuestra actitud intelectual y suponemos de antemano cuál es el camino que debemos seguir para incorporar nuestras abstracciones y principios a la realidad; dicho camino se reduce a meramente superponer a la realidad nuestras ideas. Sin embargo, ocurre que con tales condiciones nos condenamos de antemano al fracaso, en razón de lo cual cerramos toda la cuestión concluyendo que la realidad es impensable, que trasciende de los límites de nuestro trabajo intelectual, que al reducirla al ámbito de nuestras ideas la transformamos en un dédalo preñado de inconsistencias. Como es obvio, nos tendremos ahora por los agentes responsables de la contradicción y aceptaremos que todo conflicto del entendimiento proviene de su uso indebido. Por lo cual no vacilaremos en condenar al hombre que alimenta la ilusión de incorporarse la realidad verdadera. De este modo el entendimiento se asegura como un mecanismo; y en cuanto a lo insondable, que nos amenaza de muerte intelectual, nos sugiere que lo veneremos en paz¹⁷.

Pero, la sola experiencia de los límites del entendimiento debiera bastar para mostrar al hombre un destino superior. Anclar, por el contrario, en lo irracional es una muestra del embotamiento del paladar que no es capaz siquiera de distinguir el veneno. Todo límite que se muestra irreductible lo hace en relación a los principios que rigen la actividad limitada. Todo límite, además, comprende la aparición negativa, la inversión dialéctica, de aquello que la actividad se propone, y contiene una lección para alcanzarlo que es necesario poder comprender y aplicar. Si el entendimiento se detiene en la contradicción, ésta es *la contradicción del entendimiento*; son sus principios los que se encuentran en crisis. Y si la realidad se manifiesta al entendimiento como algo contradictorio debe asumirla así en el punto en que así se manifiesta y no volver atrás

¹⁷Como resulta manifiesto, es el escepticismo kantiano lo que inspira todo el párrafo: Kant no pudo liberarse del subjetivismo intelectual de las ideas de la razón y nos advertía de no extender indebidamente su empleo si no queríamos hundirnos en un pantano de paradojas. Pero, Kant es tan sólo la cima señera de un escepticismo bastante generalizado; abundan, p. ej., todavía en nuestro tiempo los hombres de ciencia para quienes Kant es imbatible. Indudablemente, esta confusa disposición escéptica es lo que ante todo importa.

abjurando de sus instintos curiosos. La realidad tiene en el entendimiento uno de sus modos, o es aquel un desarrollo de la realidad al término del cual se muestra a sí misma de esta manera negativa que es contradicción y conflicto¹⁸. El entendimiento debe decir: "Hé aquí que la realidad es para mí esencialmente contradictoria. Me amenaza de muerte, y mi muerte no será limitación tan sólo si brota de ella, si brota como mi muerte, un destino superior del espíritu. La entrega a la contradicción no es muerte sino liberación; es mi holocausto en beneficio de un nivel más alto donde se mueven libremente potencias que hasta aquí no quería reconocer y que se muestran al fin de cuentas como mi más profunda vocación. ¿Qué importa mi pérdida (una engañosa pérdida) si ella es el desarrollo mismo de la atmósfera donde el espíritu se libera de sus cadenas? La contradicción es un odioso fardo; pero sólo resulta odioso para un caballero tan ponderado y matemático como éste que yo soy. Otra cosa ocurrirá cuando se quite el punto de vista desde el cual es odiosa la contradicción, que es el punto de vista mío. Bien mirado, yo soy la contradicción; ésta no es más que un modo mío, el modo que yo asumo cuando me tomo en serio y llevo mis implicaciones a sus últimos términos, avistándose así unos horizontes más amplios. ¿A qué fin tanto ruido con mis derechos y mi prevalencia? Hé aquí que estoy ya en sazón; y el destino de lo que está en sazón es ser digerido a la brevedad posible". Así debe hablar el entendimiento. Hegel le dictó esta lección; pero él no escucha o lo hace a regañadientes. Esto vale tanto como decir que la solución de las dificultades teóricas a que conduce el pensamiento abstracto ha sido resuelta en la cabeza del filósofo; pero, también, que falta mucho para dar vigencia efectiva a este proyecto. Y como debemos ser realistas, forzoso es reconocer la verdad de todo esto. Marx decía que la filosofía especulativa terminó con Hegel y que por delante estaba la tarea de hacerla práctica. Si esto es así debemos reconocer que bien poco hemos avanzado y que mucho de lo que el mismo Marx hizo es todavía una prolongación hegeliana. Pero, hablando de verdad, el abandono del entendimiento y el paso a la razón es algo que no se puede cumplir como mera especulación. Hegel es la infancia de una nueva filosofía que tiene, indudablemente, siglos por delante antes de una realización cumplida. Con el propósito de mostrar que es así, nos detendremos en una aproximación a la idea de razón.

La razón, en primer lugar, no es una idea; y una idea suya no pasa

¹⁸Una conciencia prodigiosamente desarrollada del conflicto intelectual a través del cual la experiencia o el espíritu busca la reforma del entendimiento, está representada por el primer libro del celebrado ensayo de Bradley, *Apariencia y Realidad*.

de representación. Debemos ser sinceros y declarar por adelantado las precarias condiciones de la razón que vive entre nosotros. Son frases de visionario, metáforas místicas, arrebatos del corazón, lo único que actualmente puede aproximarnos a la razón. Y debemos decirlo así por mucho que la razón, de esta manera, se exponga al escarnio. Porque habita en nuestro mundo en forma todavía demasiado implícita y nuestro esfuerzo debe superar hábitos espirituales que fijan la realidad en lo inmediato. ¿Cómo podríamos traer a luz la razón sin aceptar previamente un compromiso con el lenguaje de la inmediatez? La anécdota conocida de Tales de Mileto que cayó en una zanja para burla de estúpidas mujeres es muy ilustrativa del destino del filósofo: su empresa se expone a la ironía de la inmediatez que hace argumentos con adoquines. Y no se trata tan sólo de hablar sobre la razón en una atmósfera como ésta, que meramente hablar parece tarea imposible. Lo que hay que hacer es empujar la experiencia efectiva con el propósito de obligarla a expresarse racionalmente, de manifestar lo que hay en ella de razón. De modo que no se puede decir que tengamos por delante un trabajo lleno de arbitrariedad, porque las consideraciones que hacemos arrancan de situaciones concretas donde la razón, aunque todavía negativamente, se anuncia ella misma.

La razón es la conciliación universal. Allí donde están el conflicto, la inestable relación, el aherrojamiento, hay un sentimiento negativo de la razón. La pugna del espíritu por disolver sus aporías, su desesperación, la rabia incluso con que vuelve y se enfurruña en su vida acostumbrada, el desdén sistemático en que cae atropellando lo que llama estúpidas quimeras, todo el coro en fin de sus condenaciones, imprecaciones y vehemencias ante la grandilocuencia inútil y ridícula de los espíritus refinados, son otras tantas actitudes en que el espíritu mismo despilfarra lo mejor de sus energías. Y, sin embargo, nada de esto sería posible sin un fundamento positivo. Sería absurdo suponer que el espíritu se agota para mantener a raya un ejército de espectros. Y la verdad es que a sí mismo se mantiene a raya y reniega de lo que lleva en el corazón.

Cierto que hay la inclinación a un diagnóstico del espíritu como si éste fuera atacado a veces de delirios megalómanos¹⁹. Pero esta manera de proceder supone demasiado. Supone que la tendencia infinitista pro-

¹⁹Encuentro esta idea, p.ej., en un pasaje que tratándose de quien se trata, podría emplearse como un reconocimiento de la práctica escéptica y sofística: "Cuando no se sabe la verdad es bueno que haya un error común que fije el espíritu de los hombres, como, p.ej., la luna, a quien se atribuye el cambio de las estaciones, el progreso de las enfermedades, etc.; porque la enfermedad principal del hombre es la inquieta curiosidad de las cosas que no puede saber; no le es tan malo estar en el error como en esta inútil curiosidad". (Pascal, *Pensamientos*, 147, trad. J. Domínguez. B.).

pia ya del entendimiento, latente en el hecho simple de ser un hombre, es falsa y nefasta, contraria a la naturaleza del fenómeno humano. Pero, ¿quién se atrevería a decir —porque en términos escuetos debe decirse así— que hay una tendencia en el hombre, que la hay sin más, que no debe ser satisfecha?²⁰ Ya el pequeño infante cuando reitera desesperado una sola palabra quiere transformar la cantidad en cualidad; ya él se esfuerza asimismo por aprehender lo infinito y por hacerse conmensurable con el universo. Ya el adolescente está dándose de manotazos con Dios en el lecho de sus angustias y él mismo también vuela con su imaginación en un sentimiento amoroso en que arde el absoluto. ¿Qué diremos de todo esto? ¿Serán —como quiere Goethe— los tiempos en que estábamos haciéndonos, una fase de nuestro desarrollo, un oropel aparential o epifenoménico que por mucho que haya sido un paraíso no vale dos cobres? La vida como un hacerse y luego un deshacerse, como una parábola que tiene su realidad verdadera en un vértice fugaz, es una idea engañosa. ¡El mismo Goethe hacía siquiera un hueco a la verdad cuando decía que cada uno es eterno en su lugar! (Y podemos hacer notar aquí de pasada que el entendimiento hace como Goethe: yuxtapone inconsistencias al por mayor asegurado en el principio de que cada una es eterna donde está. Es así como la realidad resulta una fotografía; y sabemos ya que la fotografía representa el ideal del entendimiento). Pero, diferentes son los resultados cuando consideramos la vida en lo que es. Los raptos del adolescente y las angustias del niño son momentos de la vida y van orgánicamente incluidos en su continuidad. El hombre no mira hacia atrás con nostalgia mientras sea digno de su misma esencia. El hombre va urdiendo su vida en tanto adhiere continuamente a sí mismo y acrecen sus intrínsecas posibilidades en el mundo más sustancial y más real de la convivencia humana. Ni abjura el hombre del niño y el adolescente que fué; y por dilatadas que sean las épocas de su explicitación total, por mucho que deba dar la espalda a los sentimientos, emociones y pensamientos de los años tiernos, hay un sentido —el más alto y verdadero de los sentidos— en que debe decirse que es el mismo. Pero, lo que decimos implica muy altas exigencias; y si es cierto que podemos aspirar al consentimiento de todos, lo es también que una inmen-

²⁰No se trata simplemente de excedentes inútiles como aquellos que el buen instinto de Occam nos recomienda eliminar. Una tendencia que no puede ser satisfecha es con exceso más que esto; representa algo así como la prueba de la existencia de un ser omnipotente y perverso. Con tal equipo de impulsos el mundo se transforma en un calabozo o una trampa. Respecto del punto se contraponen, p.ej., Bradley y Pascal. El primero se apoya en esta tendencia hacia lo último y lo absoluto para hacer la defensa de la metafísica (*Apariencia y Realidad*, introducción); el segundo, como vimos en nota anterior, saca de ella razones para proponernos el opio razonado del error. (*Pensamientos*, 147).

sa mayoría tendría que remitirse a los últimos rincones de su intimidad para sentir el eco de nuestras palabras. De estos últimos son los que no vacilan en hablar de las quimeras y excentricidades de la especulación que llaman pura, de la puericia morbosa del espíritu, y que no quieren ver que en este volver sobre sus conflictos y contradicciones el entendimiento es donde comienza a manifestarse la vocación racional.

La razón se muestra como sentimiento, como el vástago todavía adhesivo del intelecto, cuando éste se anuda como contradicción. Si el hombre no vacila ante sí mismo en el vértigo de la contradicción tiene hecha la mitad del camino. Sólo a este precio se consigue la verdadera libertad y comienza la apropiación por el hombre de su destino que no puede ser menos que el absoluto. Pero, la razón en la forma de sentimiento se transforma fácilmente en un escepticismo dulzón y lleno de suspiros que juega la farsa de un patetismo trágico. El sentimiento comprende ante todo el carácter de lo pasivo, y se toma a sí mismo como una noticia que dan de sí cosas más altas; además, se considera él como toda la verdad o como la forma más alta que adopta ésta en el hombre; y como el sentimiento repudia todo intento de la reflexión por empujar a luz sus contenidos y se aferra a la inmediatez que es su misma esencia, entonces, nos sugiere conclusiones extravagantes sobre una configuración preestablecida de la existencia, sobre una armonía de lo múltiple en lo uno que excede nuestras posibilidades finitas, sobre una caída del hombre en los disparates discursivos de la razón pura. El sentimiento se esfuerza por conservar en su forma estética la razón, tentándonos con los ardores y vehemencias que le vienen de su alto rango; pero como no puede salir de una vergonzosa particularidad saca a relucir sus mejores cualidades: su inmediatez y su ígnea intensidad. Nos sugiere, alentado por estas condiciones suyas, de las cuales con justicia se enorgullece, que en él encontramos el muestrario de la verdad y que ésta trasciende sin esperanzas nuestra vida finita. La verdad, entonces, posee la misma sustancia del sentimiento, es un algo inmediato que unifica sus diferencias sin contradicción; pero, la verdad, asimismo, es el infinito, el absoluto o la totalidad, un carácter que el sentimiento no posee, efímero como es. En este punto se hace explícito el escepticismo de la razón como sentimiento; porque debe recurrir a la idea de una consumación cuyo detalle no podemos concebir como no sea dejándonos arrastrar del ímpetu indescifrable del sentimiento. Encontramos así un motivo poderoso para despreciar lo más alto que hay en el hombre como ilusoria vanidad; su búsqueda de absoluto y seguridad verdadera no son ahora la forma que adopta el destino mismo del hombre sino la cruel astucia del 'espíritu del universo' que se afirma en la mentira y la ilusión.

A este movimiento, que podemos llamar estético, se contrapone el de la 'razón pura'. El sentimiento que se basta a sí mismo vive a expensas de una indiferencia criminal; sólo la inspiración y el éxtasis cuentan para él. La 'razón pura', por su parte, está muy orgullosa de sí misma; pero su pureza es adquirida al precio de esa repugnante especificidad, de esa multitud alógica que con suma humildad le fabrica nada menos que su existencia. Vemos entonces que estos dos extremos no van a cubrir jamás el intervalo que dejan entre ellos y que comprende todo lo que hay de efectivo en el mundo. El monstruo del escepticismo tiene dos cabezas. Es interesante asistir, p.ej., al esfuerzo de Bradley por establecer el vínculo dialéctico entre el sentimiento y el Absoluto; aún cuando pocos como él han tratado de poner un principio de racionalidad en los modos de la apariencia, de todas maneras su doctrina se encierra en la abstracción que nos condena a intercalar el misterio entre un "es posible que..." y un "es necesario que...": "Aprehender exhaustivamente la existencia del Absoluto es imposible para los seres finitos. Para conocer de esta manera tendríamos que ser (de esta manera), y entonces *nosotros* no existiríamos... Lo imposible es construir la vida absoluta en sus detalles, tener la experiencia específica en que ésta consista. Pero obtener una idea de sus rasgos principales... es algo que podemos alcanzar. Pues estos rasgos principales se encuentran, en alguna medida, dentro de nuestra experiencia; y además, la idea de su combinación es, en abstracto, completamente inteligible"²¹. Tener o llegar a construir una idea del Absoluto, es una cosa; vivir o esforzarnos por llegar a vivir de manera que el Absoluto agote las posibilidades de nuestra esencia, otra. Si es legítimo esforzarse por traer a existencia el verdadero amor y la libertad y si es posible este propósito, ¿a qué otra cima podemos aspirar? Proponer más que esto es equivocarnos sobre el objeto de nuestra ansiedad; y es asimismo paralizar todo esfuerzo con la anestesia de unos delirios metafísicos que se cuentan con justicia entre lo más absurdo.

Desde hace mucho tiempo, desde los tiempos en que los pensadores indúes cruzaron el umbral de fuego del entendimiento, los hombres han seguido ensayando la ruta de la razón²². Sólo que, como se ha dicho con justicia, el ensayo no ha pasado de sus intenciones. Acaso haya logrado más de un sabio alcanzar siquiera en esbozo un cumplimiento de la conducta racional; pero esto es patrimonio del accidente y nunca pudo llegar a ser siquiera en parodia libertad de la razón. Incluso en nuestros

²¹*Apariencia y Realidad*, cap. XIV.

²²Siquiera la lectura de ese poema monumental que es el *Bhagavad Gita* o de upanishads como el *Mandukya* o el *Taittiriya* son suficientes para sospechar que la sabiduría está distribuida entre Oriente y Occidente en una proporción que puede aplastar nuestras más humildes ilusiones.

tiempos un hombre racional es un proyecto ridículo. Porque la razón exige al hombre como especie o, en todo caso, lo obliga a desenvolverse en el medio de la convivencia universal. ¿Y qué diremos de nosotros? Todavía no conseguimos superar un estado de dispersión que nos tiene a punto para la más negra de las muertes. Porque es una muerte con lágrimas de frustración, sin sentido y soledad; una muerte sin alegría y sin asomos de eternidad, una muerte de muertos. Basta dar una ojeada en rededor para percibir cómo hacen su negocio los irracionalistas de nuestros días en un mercado de absurdos, y cómo van en tropel tras ellos en demanda de un traguito de estúpida perplejidad las pobres gentes que reniegan con odio de sí mismas y que no quieren recoger con humildad lo único de verdadero que poseen. Empero, no hay situación conducida a su extremo que no ofrezca siempre la misma apariencia; y mientras más ostensiblemente insípida y absurda sea la existencia que llevamos tanto mejor para la causa de la felicidad. El hombre de nuestro tiempo, hundido en el hastío, sin tarea que cumplir, escéptico rabioso, y hedonista por matar la monotonía con sensaciones, tiene que llegar a un punto donde la hediondez le reviente los pulmones, donde se encuentre de pleno con la dignidad que le ha sido confiada como destino. Entre tanto, no tenemos más que apurar nuestra amargura y someternos al signo de nuestra existencia; porque la sola manera de vivir la vida y cumplir el destino es agotándola entera y a la brevedad posible en nuestro corazón. No es probable que el hombre haya hecho el recuento y cumplimiento de todos los disparates concebibles, por lo cual es necesario que nosotros, hombres de estos tiempos, no nos forjemos grandes ilusiones sobre nuestro personal destino. Con todo, la sola manera de acceder el hombre a la libertad no puede ser otra que ésta donde el defecto se consume en su mismo principio.

[Nada me parece más a propósito para tratar del nihilismo y el irracionalismo contemporáneos, que las vehemencias aforísticas de K. Axelos. Me refiero a él con protestas de mi corazón porque (aun cuando conozco solamente media docena de artículos suyos de la revista *Arguments*) me parece, con todo, un gran espíritu que brilla todavía a pesar de encontrarse de pleno en un remolino histórico. Sus especulaciones cosmológicas y antropológicas son como la prueba de un clima poco propicio al espíritu y sí al desquiciamiento cada vez más extendido, la prueba y la fenomenología. Podría prepararse el diagnóstico de nuestro siglo a partir de sus disquisiciones puntísticas y contrapuntísticas, propias de una conciencia ahita, desesperada, hambrienta, omnividente, nihilista y nostálgica, todo en uno. No siente ninguna repugnancia ante el deterioro casi caótico que sale de sus manos; todo al contrario, parece que alguna voluptuosidad ha de acarrearle esta destrucción alucinatoria puesto que

no repara en ardidés para provocarla. Nos habla, pues, Axelos de una "*naïve et quasiment hystérique foi absolue en l'homme*" que infla con sus proyecciones antropomórficas todas las cabezas imaginables; y, asimismo, de "*les petites cosmologies portatives de nôtre époque*" distribuidas por igual entre las doctrinas existentes. Pero, supongamos que seamos todavía unas víctimas mediocres del antropomorfismo y que nos hayamos fabricado un barco cosmológico sin conocer las leyes del mar cósmico, supongamos que nuestras categorías son aún las de la tribu y que estamos inmersos en dimensiones arcaicas de las que nada sabemos. ¿Se justifica por ello el espíritu furioso que trata de fantasearse un palacio especulativo zafándose de las cadenas, que le inventa su misma furia, con ayuda del trueno de las palabras? Axelos está dispuesto a emprenderlas con cualquier ocurrencia, como esos poetas que a la sobremesa sueltan a manera de erupciones los sobrantes de su fantasía. Ahí van de muestra algunas de tales ocurrencias: "*Peut-être la totalité cosmique n'a-t-elle pas ni commencement ni fin, sans être pour cela éternelle*". "*Si l'on suppose une réalité en mouvement ou une matière énergétique qui aboutissent à la pensée parce qu'elles l'impliquaient dialectiquement dès le début (matérialisme dit dialectique), on reste également prisonnier du cercle infernal, sans avoir posé le problème de la circularité — atrocement fermée et terriblement ouverte et illimitée et non pas infinie — et sans affronter le cercle des cercles ou des spirales qui nous englobe*". "*Il nous faut enfin édifier la topologie du non-lieu*". "*Les satellites naturels et artificiels gravitent autour des astres errants qui gravitent autour des astres fixes, tandis que les étoiles filantes déchirent le ciel. L'harmonie des sphères — saisie dans l'art de la fugue — ne cesse d'être traversée par des voix polyphoniques et atonales et par les voix du silence*". Parece increíble que el fabricante de esta mercadería sea uno que pueda darnos indicaciones sobre qué debemos pensar o esperar. Sus especulaciones humanistas son un gran aliento, pero desquiciado y frustrado por el intento casi pueril de trascender toda la informe diversidad del mercado de las letras y las ciencias contemporáneas. Cuando se le ha pedido un artículo referente a las perspectivas del pensamiento ha salido encantado a poblar el mundo con sus vehemencias. Para cerrar este ingrato paréntesis citaré un largo pasaje de este trabajo, donde se ocupa de la problemática du dépassement de la philosophie en général et de la 'philosophie marxiste' en particulier: "*Vers quoi se fera ce dépassement? Vers la science? Mais alors la philosophie n'est pas dépassée: elle est supprimée et remplacée. Vers la praxis? La praxis comme fondement du logos ne fait que renverser la philosophie. Tout effort visant le dépassement de la philosophie est aux prises avec un problème majeur au sujet duquel nul décision ne peut encore être prise. La métaphysique fait-elle partie de la nature (de la physis) de l'homme pour parler avec Kant? La dualité, le dualisme, la doublure, la duplicité et les dédoublements seraient-ils inhérents à l'existence physique et historique de l'homme? Si la philosophie doit et peut être dépassée, alors ce dépassement — effectué par une pensée pensant et interrogeant le monde illimité et tous les mondes inhérents au monde — signifierait: dépassement du matérialisme et du spiritualis-*

me, dépassement de toute la philosophie platonicienne, chrétienne, cartésienne, kantienne, hégélienne, marxiste et existentialiste, dépassement de toute position de l'être, de toute signification et de tout jugement particulier basés sur la copule 'est', acceptation plénière de la présence du néant, puisque la réponse au pourquoi fundamental, réponse que donnait la métaphysique, resterait absente". Hé aquí, pues, un pasaje característico de la especulación contemporánea, atomística y omniabsorbente, erística y poetizante. ¿Quién puede negar que sólo en la praxis se supera la filosofía? Axelos lo hace y falsifica para ello la conexión (siempre dialéctica) de los términos "logos" y "praxis". Con este procedimiento consistente en pulverizarlo todo y salir con lo inesperado se logra crear un clima casi hipnótico en el cual vamos de embotamiento en embotamiento hasta caer de redondo, en el mejor de los casos, en "*l'acceptation plénière de la présence du néant*". Entonces podemos tirar del lado que se nos pique y preguntarnos si nos preguntaremos cuando nos preguntemos si tiene sentido el sentido; entonces podemos conceder que sólo hemos combinado groseramente lo cósmico y lo humano, que el socialismo no es más que el *Ersatz* de los sistemas del pasado, que nuestros tiempos son la apoteosis de la nada, que la vida verdadera no es siquiera un ideal, y así adelante sin término por el tobogán de las payasadas].

La palabra, empero, ha sido dicha. ¿Será acaso ilusa y volandera poesía? Yo reviso atentamente todas mis impresiones y sentimiento y nada encuentro entre ellos que muestre ser superior al amor. El amor confirma el instinto de universalidad espiritual; propicia la búsqueda de una clave que abra definitivamente la clausura monádica donde el hombre duerme; es la apariencia más cierta de la comunicación. Mientras en relación a lo mismo tú digas ¡sí! y yo ¡no! el espíritu existente llevará vida precaria y representará el papel del accidente en el juego de los sustantivos autárquicos. Este es el conflicto verdadero; los conflictos del espíritu se originan en la autoafirmación cuyo concomitante es la tóxica finitud; se originan en un yo y un otro que se contraponen exteriorizándose mutuamente porque el yo se ha concebido de una manera abstracta e insiste en la abstracción. La solidez monádica del yo es la condición suficiente de la enajenación, la extrañeza y lo desconocido. Por eso, en el fondo, siempre estás diciendo ¡no! cuando yo digo ¡sí!; este es el significado de la falta de comunicación y de amor, que en todas partes impera²³.

Y la verdadera comunicación es más, mucho más, de lo que la palabra sugiere, porque es participación; es mucho más que la diáfana confianza, porque es necesidad mutua en un esfuerzo entusiasta por salir a la libertad; mucho más que el amor del arrobamiento, porque es vida

²³Probablemente, cuando la historia comprenda enormes períodos (¡así sea!), en el que se constituya en torno de nosotros titilará tan sólo el nombre de Descartes.

conjunta verdadera, desarrollo del hombre como verdadera sustancia y verdadero sujeto. La comunicación exige al hombre que ponga de revés el orden de su casa para desquiciar de una vez las furias, las envidias, los temores; pide al hombre realizar un trabajo en que a sí mismo se consume, ganándolo de esta manera para la vida asegurada. Y nada deja al hombre de último e irreductible, nada que pueda tomarse como la realidad sustancial e inalienable de un yo, porque justamente aquí reside la falsificación de la sustancia y la enajenación del destino del hombre. La comunicación es más de lo que sugiere la palabra; cuando se ahonda en el sentido de la comunicación se encuentra que ésta es la ruta para la vida verdadera, que la comunicación es más un medio que un fin o que designa solamente el modo de la búsqueda de un fin. La comunicación es el abracadabra de la libertad, el comienzo de una disolución donde se fragua el espíritu, el consumo de la miseria y su elevación en el cálido seno de una universalidad concreta de convivencia.

[La psicología contemporánea, ayudada de la fenomenología, ha realizado enormes progresos en el conocimiento del hombre. Scheller, Jung, Jaspers, Merlau-Ponty, son algunos de los nombres que se destacan en este dominio del conocimiento. Pero, a tal punto ha prendido el afán de 'describir' que, como era de esperar, resulta casi impracticable en medio de tanto material atinar con los criterios de organización y proyección filosóficas. A propósito de la comunicación, p. ej., Jaspers se prodiga en innumerables descripciones que 'se atienen a lo que se da'; de manera que sus juicios se enredan en las múltiples distinciones que —fenomenólogo al fin— no puede decidirse a dejar de lado. Ciertamente que debemos leer en lo que efectivamente ocurre, porque tan sólo aquí podemos aprender la lección. Empero, no hay lugar donde el espíritu no clame por ser reformado y trascender de su apariencia imperfecta; la existencia es lo que esencialmente requiere de suplementación, pero no a la manera de una extensión que meramente la refiere a un suplemento exterior sino como un movimiento viviente donde lo existente se eleva a la condición de verdad o realidad. Los psicólogos fenomenólogos y dialécticos de nuestros días no pueden defenderse fácilmente de la acusación de abandonarse en brazos del análisis. Ya es un signo de ello el nombre de existencialistas que algunos merecen y también que nada hayan inspirado como no sea el nihilismo, la violencia hedonista y la perplejidad de nuestros días. Pero, la prueba que más pesa (al menos en mi ánimo) reside en un prurito de originalidad y multiplicación infinita que ha llevado a estos psicólogos a dar lugar a cuanto 'caso' encuentran en un medio ambiente con exceso específico; resulta difícil encontrar lugar para las sutilezas, p. ej., de Jaspers. Hay un extenso capítulo dedicado a la comunicación en su libro *Filosofía*].

La comunicación que suele establecerse entre los hombres es, desde

luego, un modo de la razón; aparece en este grado suyo en la actitud del amor existente, individual, y todo lo mueve desde allí. Cuando la razón arranca del amor existente, empero, se desarrolla de modo limitado y se tiene a sí misma por algo particular, aunque de un rango muy alto. Por lo demás, el hombre se encuentra de tal manera escindido que cualquiera sea el punto de partida (y el punto de partida puede ser cualquiera) le resulta difícil llegar a sí mismo de modo cumplido. Pero el amor existente, acaso justamente por ser lo más perfecto, es lo más inocuo para la liberación del hombre. El amor existente se siente tan satisfecho consigo mismo y tan diferente y elevado cuando se compara con el resto, que se considera algo único, como una planta que sólo da flores (que se muestra, por ello, como una advertencia a nostalgias de trascendencia y también como una alegría inocente). Y así el amor cae en la mera reiteración y se conforma con soñar en la comunicación verdadera o con tenerse por una especie de posibilidad de comunicación que nunca se establece de verdad.

Por eso es que el amor existente debe ser rescatado mediante la razón de su inconstancia y falta de conciencia. La razón nos arrastra más allá de los lindes mezquinos del amor individual en que vivíamos encerrados. Ella establece el fundamento verdadero y ella desarrolla la verdad de ese instinto que nada encontraba superior al amor. Porque la razón en su sujeto, es decir, en el hombre, se expresa del modo más concreto y verdadero como amor universal. El amor no puede menos de ser nuestra manera de sentir, experimentar y realizar el absoluto; nuestro punto de vista, cuando es esclarecida conciencia del absoluto se llama amor verdadero. Es por ello que la razón puede alentar entre nosotros siquiera como proyecto o como empresa a medias emprendida, porque la materia más próxima de la razón se encuentra en existencia en la forma de amor individual y en este amor está el ancla del proyecto racional que lo mantiene vinculado a la realidad y confirmado así, aunque sea en esbozo.

Cuando la razón se presenta como creatura de la especulación trae consigo un buen destino; pero cuando sólo esto quiere ser, el mundo resulta un ridículo asunto; algo así como una mujer que en lugar de hijos da suspiros. La razón que como razón especulativa no quiere saber más que de sí misma, tiene que habérselas con esta objeción crucial: que el espíritu, con ella, se siente satisfecho —si puede siquiera decirse esto— sólo especulativamente; lo cual quiere decir que la razón especulativa tiene como explícita condición la sinrazón, una dispersión compartimental del espíritu y asimismo una proyección de sus condiciones a la reali-

dad misma. La razón especulativa, que se tiene a sí misma por objeto y sentido del mundo, incurre así en un crimen hasta aquí generalizado a todas las acciones del espíritu: es enemiga de la libertad y el humanismo.

La dificultad que experimenta el filósofo para hablar de la razón es que ésta no se encuentra a la vista (al menos ocurre esto así en el caso del filósofo) sino como razón especulativa y que en tal caso es un mero concepto inconsistente con la existencia. Y es imposible estar seguro de este concepto porque, por otra parte, exige la existencia de aquello cuyo concepto es. De modo que la razón de que habla el filósofo aparece en un concepto falso que declara por sí mismo su falsedad²⁴. Y tan es así que siente uno al impulso de alejarse de la razón especulativa para buscar la razón, porque aquella comprende unos límites que hacen imposible la trascendencia concreta.

Hegel ha escrito una lógica dialéctica que tiene pretensiones absolutas, que se propone ser el desarrollo mismo de la razón, la actualidad de ésta. Se trata entonces de un propósito formidable: traer a su explicación exhaustiva una actividad categorial que cierra el círculo de la verdad omnincluyente y declara así finiquitada la tarea del espíritu teórico. Ahora se ha puesto de manifiesto (es lo que Hegel afirma) la identidad entre razón y realidad; la realidad entera se resuelve en el movimiento de la idea que ha salido a su libertad como autoconciencia. La historia está terminada. La historia mide el movimiento de liberación; no es más que un momento de la actividad eterna que ahora trasciende su alteración y se recoge en su autarquía explícita para la eternidad. Hegel nos exige una dura condición: tomarnos por una apariencia en el seno de la eternidad. La dialéctica de forcejeo que hemos debido padecer mide nuestra finitud y es un resultado necesario, una definición de nuestro punto de vista. Por eso, la conciencia que es razón disuelve la finitud y nos transporta en el olvido al jardín de la vida plena y universal. Esta, al parecer, es la lección que debemos extraer de la especulación hegeliana: la guerra y la peste, el sufrimiento y la muerte cruel, la pasión, la angustia y la esperanza, los placeres y la dicha inocente, son un ruido infinitesimal del movimiento titánico de la rueda del universo.

²⁴A la razón especulativa le pasa algo que la aproxima al Dios de los filósofos cuando éstos lo someten al célebre argumento ontológico. Como en el caso de la razón, así también el mundo proclama a grandes voces que el concepto de Dios le es incompatible. Como en el caso de la razón, así también trae Dios su existencia en su concepto. ¿De dónde, entonces, resultan los destinos diferentes de Dios y de la razón? No parece difícil percibir que Dios y la razón son lo mismo disperso tan sólo en la escisión que expresa el *status* perceptible de las cosas del universo. La razón claudicante es la prevalencia del mundo que pugna por apoderarse de todo; el Dios autoexistente es la locura de la razón especulativa que quiere abandonar el mundo, perdiéndose con ello.

Somos, nosotros, las partículas insignificantes que van a arder también en el fuego esplendente del espíritu. Y cuando este fuego nos consuma quedará probada nuestra noble condición; Dios se habrá manifestado en nosotros y nosotros nos habremos manifestado en Dios. Eso es todo. Y no se puede decir sino esto: que a Hegel le ladran las objeciones. Un desventurado basta para deteriorar tanta perfección. Porque la positividad del mal posee los mejores quilates y no hay solución de nuestros sufrimientos como no sea de rechazo o compensación en una felicidad grandilocuente vedada al desventurado y, por lo demás, afirmada dogmáticamente, acaso para satisfacción de la irresponsable fantasía. La socorrida universalidad donde se esfuman los males del mundo es demasiado abstracta, olvida la implicación dialéctica del hombre individual y vuela tan alto que nadie la alcanza.

Por eso, decimos que Hegel es una infancia. Y como ni podemos ni debemos renegar de nuestra infancia así también, quieras o no, será necesario seguir adelante. Hemos aprendido una lección sublime, aunque en términos abstractos; hemos experimentado una nueva emoción gustando ya las primicias de la vida racional. Ahora, estamos equipados con mejores criterios. El fijismo del entendimiento ha sido repudiado y comienzan los hombres a adueñarse de la moviente realidad; la dialéctica se aproxima cada vez más a la existencia escindida y va disolviéndola en leyes dinámicas, enemigas del sustantivo.

BIBLIOTECA NACIONAL
SECCION CHILENA

EL TRABAJO DE LA RAZON

Más próximos estaremos de la razón y más seguros de su verdad si hacemos un recuento somero, pero tan vívido como nos sea posible, de sus más importantes realizaciones. Ciertamente que no se muestran todavía con la pureza a que tienen incontestable derecho, cierto que no ha alcanzado, ni mucho menos, la lógica dialéctica su plena expresión; con todo, aunque titila todavía el espíritu en el torbellino de las tinieblas, hay en existencia más de lo necesario para poner criterio inmovible a la verdad. Comencemos con los objetos más sublimes y especulativos para terminar en aquellos que podemos ver con los ojos y palpar con las manos.

Dios está abandonando su lejano domicilio para aproximarse al hombre; el viejo Dios venerable se traslada al corazón y se muestra como un paraíso desconocido, pero querido y sentido, como un oscuro instinto de amor universal que ha estado forcejando siglos de siglos y que ha hecho lo más noble de cuanto ha sido hecho. El hombre despreciaba a Dios cuando lo separaba de sí como persona o razón trascendente; y despreciándolo se echaba a rodar sin ruta por el yermo. Dios aparece en esa dialéctica sutilísima y sublime de la precariedad vivida intensamente. Allí donde amenaza disolverse todo vínculo existencial y siente el hombre las angustias del abandono, allí surge el Dios verdadero con toda la fuerza de un fundamento amoroso. Sólo mediante la intensificación de la dialéctica existencial se patentiza la universalidad existente donde es posible el hombre. Y esta universalidad es elevación tuya y mía en el fuego del amor. En este mundo en que vivimos, Dios, cuya expresión superior es la universalidad concreta del espíritu humano, se encuentra cada vez más del lado del campo donde parece no estar.

Al fin de cuentas, el caso de Dios se va elaborando espontáneamente y bajo la superficie de la inamovilidad académica de las palabras. Las fórmulas literales en que hoy se contienen nuestros verdaderos sentimientos y especulaciones sobre Dios debieran ser más bien la forma 'lingüística' del pensamiento contenido en las fórmulas que expresan a Dios 'lingüísticamente'. Parece, por lo demás, que el proceso vivo de las cosas implica necesariamente una inversión de esta naturaleza; y no es extraño que dicha inversión resulte más chocante e increíble cuando se trata de un fenómeno tan excluyente y profundo como la religión. Una manera de sepultar esta relación, que amenaza salir a la luz del día, consiste en traer una conclusión desde fuera (no importa de dónde) y decir, por ejemplo, que la nueva filosofía y el nuevo humanismo son una forma

más de religión. De este modo, la religión digiere a su propia hija con el argumento de que, siendo todo lo mismo, no hay madre que valga el nombre; de pasada, incrementa su caudal de prestigio y autoridad. Ciertamente, no habría peligro ninguno en conceder que es así —que la nueva filosofía es religión— siempre que se aceptara al mismo tiempo que lo existente llamado religión no es en absoluto filosofía. Pero, esto sería dar por tierra con lo único que importa a la religión existente.

En el caso de una violencia menor (el de los pensadores religiosos de nuestro tiempo que se esfuerzan por sacar de la religión existente unas implicaciones que no pueden pertenecerle) resulta a medias triste a medias ridículo observar el cuidado que se pone para traer a luz algún engendro moderno sin excluir la sustancia del pasado. Por ejemplo, a los comentaristas católicos de Marx, en nuestros días, se les hace agua la boca; en ello, por lo demás, mucho se explica por el instinto de conservación²⁵.

El alma y el cuerpo, aquellos *distincta* del entendimiento, no tienen ya sentido alguno; hay una despena repleta de dificultades insolubles para las doctrinas que se atienen a este miserable análisis del hombre. El hombre es el lugar donde la realidad se conoce a sí misma y nada más es necesario agregar a esta evidencia. La materia y el pensamiento, las dos sustancias cartesianas que se reparten el cuerpo y el alma, representan la gran premisa de todas las formas modernas del idealismo y el escepticismo. Partiendo de aquella premisa no hay salida que pueda sostenerse como no sea mediante las muletas de lo irracional. El hombre no es un soplo con domicilio en el yermo como quiere hacernoslo creer Descartes. Resulta muy cómodo proceder analíticamente y separar las partes de la experiencia que no responden a una indagación de lo simple. La cuestión, empero, no puede, sin condenarse para siempre, atenerse a algo simple que se presente de una vez en un acto absoluto de evidencia. La naturaleza del hombre no puede manifestarse en actos simples por la sencilla razón de no caber ella en ningún acto teórico, aunque fueran tales actos una experiencia completa. El ser del hombre se expresa en una totalidad viviente que incluye grados y modos diferentes de comportamiento, y grados y modos diferentes de realidad. No hay un interior sustancial que constituya exhaustivamente la naturaleza del hombre como cuando se dice "Yo soy una cosa que piensa, cree, quiere, duda, etc.", porque este camino no tiene salida posible. El alma

²⁵Un ejemplo —me atrevería a decir— gracioso de esto es el libro de J. I. Calvez, *El Pensamiento de Carlos Marx*.

y el cuerpo nos proponen una vida satisfecha y falsa que nos prohíbe amar y sentir de verdad, como si nuestra existencia debiera ser el cuidado de un contrato, la defensa en contra de la promiscuidad con la sucia materia en la que debemos llevar cadenas transitorias. De la doctrina del alma y el cuerpo salen, como es obvio, bellísimos trozos de moral y de higiene; pero, también, el odio de la naturaleza, el asco y el desprecio, que nos inclinan e insensiblemente nos conducen a una pulcra transividad, a sacar —como se dice— las castañas con las patas del gato; sólo que el gato lo fabricamos con nuestros semejantes. El alma y el cuerpo, así, contribuyen al aplazamiento del amor verdadero y debemos considerar ocurrencias de la especie del “Yo soy una cosa que piensa” cartesiano como simples artilugios mediante los cuales se puebla el mundo de fantasmas y máquinas. El alma y el cuerpo seguirán como tales para quien meramente insista en que son tales, condenándose así por cuenta propia a perderse en un cúmulo de barbaridades escolásticas. Sin temor debe decirse que el alma y el cuerpo se cuentan entre las tonteras más perniciosas del entendimiento; y el entendimiento (para los que imaginan dificultades) no es más que un modo de ser y conducirse el hombre.

Y también el mundo natural, esa parte contundente de la existencia que tan útil ha resultado para los sacerdotes del fatalismo es cada vez menos el laberinto de nuestra orfandad. En verdad, Berkekeley sentía la realidad más adecuadamente que todos los psicólogos y físicos juntos; sólo que él, como Hegel, suponía que debía establecerse una conexión práctica a corto plazo entre el estado de su cabeza y el estado del hombre en general. Esto era una gran ilusión, y nada más. Sin embargo, es evidente que el hombre y la naturaleza no han vivido nunca separados. Y aunque puede decirse que la naturaleza es algo independiente del hombre y previo al hombre (relaciones que son el deleite de los profesionales de la filosofía) nada es más seguro que esto: la naturaleza tiene su propio concepto en esta parte suya que se llama hombre. Cuando se dice que la naturaleza no puede ser sin el pensamiento se expresa una tautología. En efecto, todo lo que quiere asegurar dicha afirmación es la unidad existente de la naturaleza y el pensamiento.

Pero, existe en la feria de las opiniones populares toda una multitud de nimiedades sobre el ‘idealismo’; y aunque lo único que logran poner en claro es la rusticidad desvergonzada de sus fabricantes, resulta difícil eliminar los prejuicios a que dan lugar. No es fácil que el ‘idealismo’ deje de existir en su forma popular, puesto que, además de ser ‘interesante y entretenido’, permite sacarse de encima responsabilidad práctica

con el hombre y el mundo. A tales factores debe agregarse otro que aportan los enemigos de la filosofía. En efecto, el 'idealismo' resulta fácil de ridiculizar cuando se toma en sus términos populares, de modo que es conveniente que sea algo muy paradójico y todo lo absurdo que se pueda. Así, nos encontramos con la famosísima reducción, atribuída al 'idealismo', de la existencia a la senso-percepción, de la realidad de las cosas a la idealidad de la experiencia, del mundo a la mente, de lo externo a lo puramente interior, de lo independiente de la mente a lo en ella configurado, de la pasividad pura del espíritu teórico a la actividad, etc., etc. Los que tales engendros proponen como 'idealismo' van a decir con toda seguridad otras maravillas semejantes sobre el 'realismo', con la única diferencia de que lo ahora dicho será la apología de la vulgaridad. De tales puerilidades que llenan los panfletos antiespiritualistas redactados por incapaces de todas las marcas, salió una idea de la filosofía a tal punto estúpida que los filósofos aparecen a las muchedumbres, ora como atrasados mentales ora como locos desaforados. "¡Los filósofos niegan la realidad del mundo externo y todo lo resuelven en sus cabezas que quieren apropiarse de lo real!" Esta es la alharaca de alarma que escuchamos. Y como no hay fechoría que no se pague, los inicuos autores de ésta deben ser condenados por lo contrario, por negar la realidad del mundo interno, por resolverlo todo en la exterioridad y querer expropiar la realidad. La dialéctica, empero, representa la solución de todas las encrucijadas abstractas del espíritu. En el caso de la naturaleza y el espíritu nos muestra que este último es la naturaleza, que es lo más íntimo de la naturaleza, aquel lugar donde ella se asegura y custodia a sí misma. Sólo puede tener dificultades ahora quien quiera tenerlas, separando por su cuenta y en su fantasía el pensamiento de la naturaleza y concibiendo al primero como un tufo del mismo diablo caído en los suburbios de la realidad.

El encapsulamiento monádico del hombre ha soltado patrañas al por mayor como, p.ej., aquella de la necesidad y la libertad. Es muy claro que si divido la realidad en piedras y centros monádicos de energía volitiva todo lo que ocurra en el primero de tales hemisferios debe tener un motor extrínseco. Esta es la dura necesidad cuyo único argumento es un descomunal martillo. Pero no es dura sino por la dureza de los objetos que tiene delante; y ni siquiera es en sí misma necesidad sino que la obliga a serlo este ripio tenebroso e inerte que no quiere contribuir a su propia vida. La dura necesidad es como el asedio de Troya: una expresión dialéctica del abandono voluptuoso. Otro tanto debe decirse de la libertad, que vive en ingrátida pompa de colores. La libertad se ha hecho

tan perfecta y absoluta que no le queda más alternativa que mezclarse con la basta ralea de los fenómenos; se parece a una doncella criada en palacio solitario, obligada por ello mismo a entrar en negocio sexual con el genio de los pantanos²⁶. Esta libertad es en verdad un patrimonio de los poetas que se sienten henchidos y que dan botes en el vértigo sublime de un no sé qué; es la libertad-postulado que necesita las muletas de la tosudez y que ni aún así, si no fuera por los instintos arraigados a que sirve, pasaría de un soneto ingenioso. Tanto la libertad como la necesidad son falsificaciones de la misma actividad; son en verdad distintos puntos de vista de la misma operación analítica. La libertad deja al hombre en paz con el mundo: él es un ser divino y perfecto allá en lo recóndito de su corazón. La necesidad hace otro tanto: la naturaleza es una estepa idéntica a sí misma que no tiene causa que mover contra la libertad. Más adelante trataremos de esto con algún detalle; de todos modos, es imposible negar que la libertad y la necesidad son una más de las tantas maravillas de dos cabezas que tuercen los ojos en sentidos contrarios²⁷.

Así ocurre también con la intuición y la inferencia. La primera es el acceso directo a la pura exterioridad, el órgano para palpar la existencia; la otra muestra por su parte que el hombre tiene su mundo propio y separado donde manipula con ideas. La intuición escinde al pensamiento de la existencia; la inferencia da un movimiento propio al pensamiento para satisfacer su instinto de vida. Y así como la necesidad se reduce a una relojería prodigiosa y la libertad a un suspiro entre el ser y la nada, así también la intuición alcanza una temperatura donde el espíritu se evapora en tanto que en la inferencia se congela la realidad. Intuición e inferencia son dos operaciones sin las cuales el entendimiento no podría vivir; pero, así como están, escindidas, unilateralizan y falsifican

²⁶Son las aventuras del entendimiento que cría caperucitas y lobos no se sabe si de estúpido que es o de malo. El muy pagano de Darío le atribuye estas correspondencias crueles al mismo Dios:

Entonces el buen Dios, allá en su trono
(mientras Satán, por distraer su concono,
aplaudía a aquel pájaro zahareño),
se puso a meditar. Arrugó el ceño,
y pensó, al recordar sus vastos planes
y recorrer sus puntos y sus comas,
que cuando crió palomas
no debió haber criado gavilanes.

(*Anánke*, en *Azul*)

²⁷Véase, por ejemplo, el monstruo que Pascal nos propone como hombre: "Descripción del hombre: Dependencia, deseo de independencia, necesidad" (*Pensamientos*, 160). En suma, un emparedado del demonio para el estómago del lógico.

la experiencia; la clave de su concreta compenetración es un misterio que corresponde desentrañar a la dialéctica. Digamos lo esencial: La intuición supone la exterioridad de lo palpado y a tal punto se posesiona de ello en el palpar que ya no es ajeno lo externo ni se destierra de sí mismo el espíritu en esta euforia ante lo existente, sino que éste es el momento donde se compenetran en un grado o modo de su libertad los elementos de lo real. Allí, en el momento intuitivo —desde el menos al más humilde— lo real gira con eje e impulso propios; el espíritu se ha como disuelto en lo 'visible' de lo real y hay entonces determinación, verdad y seguridad; o podemos decir también que el espíritu se da en holocausto a un 'algo que se deja ver' en humo de espíritu incinerado. Así, lo que en términos del 'espíritu puro' denominamos abstracta inferencialidad se encuentra ahora concreto y pleno, animado de libertad existente, consolidado, aunque implícito, bajo el sello de la verdad. De aquí no sale si no es para perderse en el laberinto especular de la enajenación. Por su parte, la inferencia comienza con una humilde confesión de precariedad; ella cierra su ciclo en la atmósfera del mero pensamiento, adquiere su movilidad a cuenta de la aparatosa e infecunda tautología. Y del mismo modo como ordinariamente la intuición no quiere hurgar en sus condiciones y encontrar que toda su naturaleza se refunde en la actividad vidente del espíritu, así también la inferencia no quiere percibir su libertad y hacerse consciente del automovimiento de que está animada. La inferencia 'pura' es la inconsciencia del espíritu que se encanta en la negación tomándose a bulto. Porque en lo contrario hay un esfuerzo que mide la finitud y exige así situarse donde casi no hay aliento para un espíritu cargado de hábitos. En esta nueva dimensión se está en plenitud, y lo que Bradley llamaba "centro finito de experiencia" se transforma en un centro real de gravedad. Ahora, la tautología se ha transformado en actividad verdadera, la inferencia infunde espíritu a la exterioridad intuitiva y ésta se ofrece en holocausto de la actividad. Hay, pues, aquí como en todas partes una conexión dialéctica. Así como la libertad y la necesidad, inferencia e intuición son puntos de vista y en extremo último momentos de una realidad que trasciende su simple reunión.

Pero, hay consideraciones prácticas que agregar a todo esto²⁸; cuestiones inmediatas que influyen de modo ostensible en la coloración existencial. La moral y la religión, el estado y el derecho, la economía y la sociedad han sufrido también el ataque de esta nueva fuerza que veía

²⁸La misma distinción ordinaria de lo teórico y lo práctico debe ser trascendida.

en ellos, precisamente, la encarnación más valiosa de cuanto la resistía. Y la verdad es que aquí está ya todo y que buscar por otro lado será siempre hilar demasiado fino y arriesgarse al fracaso. La nueva filosofía quiere respirar en el aire libre del comercio de los hombres; mientras más próxima se encuentre de la existencia concreta más propicio le será el objeto y disminuirán las posibilidades de caer en el abismo de las meras ideas. Y esto pensábamos decirlo a modo de punto final a la consideración que sobre la razón hemos hecho más atrás. La tarea de la razón debe desarrollarse dentro del terreno de la existencia efectiva; los hombres que habitan en la trampa de este mundo no cayeron allí porque se graduaran en filosofía, ni saldrán tampoco por medio de expedientes académicos. El hombre vive como abandono y expulsión porque ha nacido de pleno en el desamparo; girando en redondo sólo encuentra un yermo frío e infinito como horizonte. Hay que descender hasta la situación del hombre y por medio de ella misma y a partir de ella misma mostrarle que su destino está amordazado y enseñarle en el juego de su situación el arte de quitarse la mordaza.

Pocos motivos ha tenido el hombre para abandonarse a una miserable condición que puedan compararse con la vigencia de una moral absoluta y 'explícita'. Según ella, el hombre es el animal cuyos movimientos tienen su medida en lugar remoto e inmóvil²⁹. Esta trascendencia y fijismo de los principios morales tiene dos importantes consecuencias: *Primero*, deja al hombre 'suelto', sin raíz, y oscilando como un átomo en la pura exterioridad. Lo que el hombre es, sustancialmente, queda por debajo de toda referencia intrínseca a aquel cielo de las normas; el hombre no es más que un animal y puede soltarse cuando quiera de estos vínculos que se ha echado encima y que le pesan como arreos ajenos³⁰. Pero —y este es un argumento práctico que funciona a las mil maravillas— si se suelta de ellos se transforma en un animal. *Segundo*, el hombre es libre justamente por esta posibilidad suya de sujetarse o no a cánones morales.

²⁹El mundo y la existencia como son ¿puede concebirse una prueba más dura? Poner las raíces en el yermo gélido y crecer desde allí ¿puede haber propósito más alto? La prueba del mundo ha torcido la cara incluso al divino Platón: "Sin embargo, Teodoro, es imposible acabar con los males. Siempre, necesariamente, habrá algo contrario al bien; algo que, con todo, no sentará sus reales en la morada de los dioses, sino que rondará de modo irremisible la naturaleza mortal y el lugar donde ella habita. Ello nos muestra claramente que hay que elevarse de este mundo hacia lo alto lo antes [que se pueda. Esa huida de que hablamos no es otra cosa que una asimilación de la naturaleza divina en cuanto a nosotros nos sea posible" (*Teetetos*, 176 a-b, traduc. de J. A. Míguez, edit. Aguilar). Huir de los males de este mundo es la segunda potencia del mal; asimilarse, en cambio, la naturaleza divina ¿qué otra cosa es sino vocación y posibilidad *del hombre mismo*?

³⁰Todo el mundo sabe de la fama que han cosechado Freud y los psicoanalistas gracias a esta condición de la moral absoluta.

No se sabe bien si puede ser el hombre libre en su condición sustantiva de animal; éste es uno más entre los innumerables problemas de tales modos de pensamiento. Pero, lo que importa es el sentido que tiene aquí la libertad como capacidad de decidir entre conducirse moralmente o no hacerlo así.

Es cierto que la moral alega con diferentes giros estratégicos: dice que se encuentra ella en el corazón de los hombres; o que es un cálculo o fórmula de arreglo, entre la cabeza y el corazón, entre la razón y el instinto; o que ha sido desarrollada y que se ofrece como resultado de la experiencia; o que se origina en un acuerdo o contrato de los hombres. De todos modos, lo importante es que nunca abandona su rango de tribunal que emite fallos inapelables; su negocio es demasiado último para entregarlo a las veleidades de la relatividad. El hombre, por su parte, no puede dejar de sentirse metido por la moral en una armadura que anquilosa sus movimientos y que hace guerra cerrada a su naturaleza. Y si acrece su impulso de soltarse como condición necesaria de la verdadera libertad, entonces, la moral recurre a su expediente de fondo en el cual está escrita la razón verdadera de la moral y, negativamente, la clave para alcanzar la moral verdadera. Nos dice que ella es la voluntad colectiva y que renegando de ella renegamos de nuestra esencia universal; que ella hizo todo lo necesario para que existiéramos como especie y como individuos, es decir, para que existiéramos con la mayor plenitud concebible; dice que somos unos desagradecidos, porque, pudiendo matar al rey debajo de nuestra capa, nos negamos a un mínimo de reverencia; que nuestra libertad no ha sido tocada sino que se apela a la universalidad y el amor que hay en nuestro corazón y nuestra cabeza sin daño o deterioro del resto; finalmente, nos hace ver que la filosofía está de su parte puesto que esta última, tribunal supremo, no encuentra otra manera de poner en existencia nuestro amor natural que abstrayéndolo y empaquetándolo en normas; y si a tí o a mí, aquí o allí, resultan tales normas extrañas o contrarias no hacen con ello más que expresar el conflicto metafísico entre lo individual y lo específico. A esta defensa agrega la moral consideraciones que se allegan el argumento de la reconvención y el descargo morales: porque así como el médico no cura al hombre sino a este hombre que se llama Callias, así el descargo y la reconvención establecen el vínculo entre la norma y el acto individual.

Ahora bien, a este rinoceronte que se nos viene encima no hay más que tomarlo por el único cuerno que tiene. La universalidad de la moral de decálogo es abstracta de la cabeza a los pies. Y eso es todo. El universal abstracto es el arma predilecta del entendimiento. Ante él, abre

el hombre tamaños ojos y exclama: '¡Hé aquí el misterio! ¡Hé aquí mi grandeza que me permite llegar a los umbrales de este fastuoso alcázar!' Y allí se queda atiborrado de gases místicos, casi ingrátido. Pero el universal abstracto de la moral es doblemente abstracto. Tanto tú como yo, hemos captado un elemento falso en aquella defensa de la moral. Ni a tí ni a mí nos han venido con una apelación en busca de amores y universalidades. Puede ser que la moral sea un querer colectivo, pero esa colección de sujetos empeñosos quería a su manera y a partir de unas condiciones que ni son las tuyas ni son las mías. Y si nos replican que no apelaron sino simbólicamente, pero que apelando a sí mismos, apelaban al hombre sin más, volvemos al supuesto de unos principios que están fijos y de una vez para siempre en el Hombre. Nosotros tenemos la sospecha de que el motivo verdadero es otro; pero, dejando esto de lado, el resultado es el mismo; porque la moral no es más que un sentimiento muy puro de una clase bien determinada de hombres. Y esto es lo que importa para concluir que la moral cierra la salida a la libertad del hombre universal.

Te dicen, p. ej., que no debes hacer a otro lo que no quisieras que hicieran contigo. Y la verdad es que te ponen un problema. Porque hay cosas que pueden hacer contigo y que tú no puedes hacer con otros, por la sencilla razón de encontrarte absolutamente privado de los medios para tal acción. No se dirá que esta condición tuya es un accidente (el accidente es el tubo de escape de la hipócrita perfección) porque en ella y como ella está expresada toda tu concreción y tu existencia; no hay más destino que esta fatalidad. Veamos ahora cómo razona uno de tales 'otros': "Yo puedo hacer a éste algo que no me gustaría que hiciera conmigo. Pero no puede hacerlo, de privado que está. Y tal es la privación de este miserable sujeto, que configura su misma naturaleza. Si pudiera hacer conmigo lo que puedo hacer con él ya no sería el que es... ¡Eureka, sería otro! Luego, con él puedo hacerlo". En este punto, el moralista se levanta lleno de indignación y nos dice que el principio no se refiere a este hombre particular en su relación con este otro también particular sino al hombre en general. ¿Ves? ¡Por eso es que nadie te hace daño! porque el hombre en general no haría al hombre en general lo que el hombre en general no quiere que el hombre en general le haga. Tu custodio es un dragón lógico de siete cabezas. Sin embargo, podemos acorrallar a nuestro moralista —que se deleitará seguramente con los argumentos— considerando la hipótesis (digámoslo así) de un hombre frente al cual *todos* los otros se encuentran privados³¹. A este

³¹Podemos hacer el argumento de que hay cierta especie de privación —la privación económica— que transforma a los hombres en sub-hombres. Pero el mo-

hombre estarán permitidas acciones que la moral prohíbe a los demás. Pero nuestro moralista, ahora, se remonta al cielo en busca de un hombre-idea que pone de una vez para siempre por encima de los pobres diábolos que existen, un hombre-arquetipo que lo salva de esta y todas las dificultades imaginables. Y otro tanto hará si, más sujetos a las condiciones concretas, extendemos nuestra consideración a una clase frente a la cual las restantes están privadas. Es cierto que dicha clase puede entenderlas con su propia moral y desentenderse de estupideces genéricas. Pero, en la práctica, procede de otra manera. Hay rarezas útiles y rarezas inútiles. El hombre-arquetipo es de la primera categoría; y la clase de los que no se encuentran privados (por lo menos, en la conexión puede aceptarse esto)³² manipula a maravillas con la ocurrencia de nuestro moralista.

Pero, éstas son disgresiones que ofenden a la verdad. ¿A qué perder el tiempo con tales ideas acerca de la moral? ¿No es claro que todo lo que hay aquí es una división del hombre en sujeto privado y sujeto colectivo o público y que esta última monstruosidad —engendro de oscuros propósitos o de una conciencia demasiado ingenua o, más probablemente, de un arreglo entre ambos— es todo lo más alto que se ofrece al hombre que vive así como fuera de su verdadera esencia? Con la moral abren delante de tí las puertas de un mundo donde estás hecho de antemano. Y como nada se puede aniquilar sin dejar huellas y han aniquilado tu libertad, tu vida sustancial, contempla lo que ha quedado de ella: ha quedado la libertad bobalicona e idiota, la libertad de decidir entre entrar o no entrar o, como dicen los pedantes de nuestro tiempo, entre el ser y la nada.

La moral es una caricatura más de la razón confeccionada por el entendimiento; lo que quiere decir que en algún sentido expresa ella altos fines por mucho que resulta ridícula e increíble. La idea de una existencia universal, de una identidad esencial, de un sentido eterno del hombre, es el salvoconducto de la moral; pero el sentimiento de ser ella, en grado y modo inaccesible para este pobre sujeto que eres tú o que soy yo, la encarnación viva de las aspiraciones del hombre, representa, más que un salvoconducto, la apropiación del hombre esencial y su momifi-

ralista puede escapar de mil modos diferentes de este argumento nuestro que es pobre por referirse a pobres; nos dirá, por ej., que si un hombre se encuentra privado respecto de otro, éste, en la medida en que se conduce con relación a la privación, no actúa en sentido moral ni inmoral con respecto al primero; que debemos ser rigurosos y atenernos a nuestras premisas, etc.

³²Porque, en verdad, padecen también estos miserables un género de privación. Ellos, frecuentemente y en lo hondo de su corazón, viven su privación en la forma de temor. Y saben muy bien de qué temor se habla aquí.

cación en un mausoleo de arcanos intangibles. El hombre que se ve así enajenado y fetichizado, que comprende la moral como la congelación de sí mismo, es el único que puede trascender de este estado de petrificación que lo expulsaba fuera de sí mismo obligándole a una existencia huérfana y ambulante; sólo él se da cuenta del verdadero *status* o, más bien, del verdadero compromiso que mantiene en existencia la cuestión moral. Ve él, por fin, que la moral de decálogo medra a expensas del hombre, que es ella el hombre mismo que ha alterado su esencia, que es ella el modo de ser del hombre puesto a ser como otro, una exteriorización y una contradicción de la naturaleza viva del hombre. La moral de decálogo representa así otra confirmación evidente de los criterios dialécticos. Y como su conducción al extremo en que es esencialmente insatisfactoria nos grita a voz en cuello que debemos adoptar la contradicción, descubrir y asumir nuestro lugar dentro de ella para estar así en condiciones de verificar la unidad viviente hasta ahora embotada, resulta entonces asimismo ostensible que la verdad es la unidad moviente en que se manifiesta la concreta existencia del hombre, su movimiento sustancial, su alegría y su libertad.

Pero el espíritu ha cultivado una frustración más alta que ésta representada por la moral; en verdad, no hay patrimonio suyo que no haya echado por la ventana ni destino que no haya vendido. Así, nos remite a la religión, donde se ha preparado todo un equipo de personalidades divinas, encarnaciones de ese modo absoluto de existir que no puede resistir sobre sus hombros la moral. De modo que la religión logra lo siguiente: pone en existencia una idea nuestra, más sentida que sabida, y nos cura así, de modo ciertamente fantaseoso, de un sentimiento de sofocación que amenazaba enloquecernos; pero, nos cura por el embotamiento, porque amarra nuestro sentimiento mediante un objeto que lo fija e hipnotiza ahogándole todos los buenos impulsos; y, además, nos cura con entrega incondicional de nuestro destino que queda suspendido en las tinieblas en la forma de un cielo, un espíritu divino y una eternidad beatífica. La religión, al fin de cuentas, no es más que la coloración y la plasticidad que la moral no puede ofrecernos de puro solemne y sentenciosa que es. Por eso consideran algunos más primitiva la religión que la moral. Esto no puede interesarnos; lo único que importa es la relación entre la moral y la religión según la cual la religión, en un sentido, está más próxima del hombre que la moral, en tanto que, en otro sentido, ha cavado para él una sepultura más honda. Que el hombre derrame lágrimas ante Dios es la garantía de la religión y justamente por ello casi el certificado de defunción del hombre.

Los filósofos se han interesado siempre por lo que podemos llamar una fenomenología de la religión. Hablan de los sentimientos humanos en que se origina, del objeto que tales sentimientos suponen, de las fases del desarrollo del fenómeno religioso, de una convergencia de las formas que adopta la religión y del límite de esta convergencia que es la expresión desarrollada o esencia de la religión. Escuchamos, así, que la religión encuentra su fuente en el temor y la admiración, que su objeto es un ser superior al hombre y por esta razón temido y admirado, que puede haber muchos de estos objetos o sólo uno, que una idea va esclareciéndose y abriéndose paso a través del fetichismo, el animismo, la fabulación mítica, el antropomorfismo, el politeísmo, hasta alcanzar su más plena expresión como naturaleza divina perfecta en la persona de un dios único que contiene sin límites toda excelencia. Dicen también que Dios se va manifestando, literalmente, en el corazón de los hombres. Pero, que sea así el hombre el que se manifiesta a sí mismo, eso ordinariamente no lo dicen. Y, en verdad, sostener que el hombre constituye el objeto de la religión se muestra como algo inmediatamente tan increíble y tan absurdo que sólo llega a ser tenido en consideración cuando se percibe que más increíble y más absurdo sería lo contrario.

Han sido repudiadas por una religión muy evolucionada y espiritual las formas primitivas en que —como en envoltura heterogénea y bastarda— se fué desarrollando la apertura del corazón a la trascendencia radiante y sempiterna de Dios; y entre las más detestadas de tales formas se cuenta la representación del ser supremo en la figura del hombre. Sin embargo, nada asimismo más deseado que este emparentamiento. Es la ambigua expresión, en las categorías del reposo, de una conexión dialéctica, a saber, el impulso de alejarse el hombre de sí mismo que, por una parte, lo disuelve en un arcano inaccesible en tanto que, por otra, lo conserva en sí, sólo que en el modo de un personalismo fantaseado, más remoto todavía y más absurdo. La religión, de esta manera se parece a la ensoñación del adolescente: hacia adentro de la ensoñación un mundo cargado de perfecciones y seres resplandecientes que candorosamente nos dicen: “¡Ved aquí los quilates del todo!”; hacia afuera, el sopor y la siesta evanescente que disuelve la realidad de cuanto existe. La religión como la ensoñación, es enemiga del hombre; no lo deja salir de una modorra que le aplaza la vida. Es, como dijo Marx, un opio; sólo que un opio necesario, del mismo modo que la ensoñación adolescente.

[Ha de tomarse como un dato, cualquiera sea la consecuencia de ello, que el espíritu no se mueve sin previamente reiterar, hasta embotarse incluso en la repetición. La imagen del opio vale por todas partes, como

si en su trabajo el espíritu segregara su energía futura en forma de toxinas que lo amenazan de envenenamiento. En muchos filósofos encontramos el motivo de la reiteración como un recurso para incorporarse la verdad; su actitud es, pues, la de un fijismo de donde saldrá sustancia suficiente para el adormecimiento de generaciones. En el seno de una doctrina, es esencial repetir; y tratándose de una doctrina religiosa, la repetición (p.ej., oración y catecismo) alcanza el límite del mero mecanismo. La repetición es la esencia de la medida y de la identidad. La desesperación, que detesta la medida, es enemiga de la repetición y así busca la muerte o la contemplación beatífica, que es lo mismo. Tal es la ruptura abstracta de la cadena de la repetición. Se puede conectar todo esto con el proyecto hindú para evadirse de la rueda de la existencia; parece también ser abstracto el proyecto: la concentración que, en este caso, sería duración pura y así repetición pluscuamperfecta; su resultado no sería, pues, actividad concreta sino quietud en la indeterminación. Repetir conscientemente hasta encontrar la salida, tal parece el método apropiado. Se puede también decir que la repetición es la sola fórmula de relación efectiva entre lo finito y lo incondicionado. Mientras la reiteración no lo sea de lo estúpido, estúpidamente, o de lo injusto, injustamente, estamos en buen camino].

Pero, quienes han dicho que la religión se origina en el temor, la veneración o la admiración, ¿por qué no dieron el único paso que podía mantenerlos en tierra firme y que, además, los conduciría de la mano a desentrañar el misterio de la religión? ¿Por qué, por ejemplo, Berkeley que es el único que ha dado apariencia de rigor filosófico a la 'prueba de Dios' no pasó adelante y en vez de transformarse en obispo no siguió más bien la ruta del verdadero humanismo? Aquí encontramos un sentido para el temor como causa y motivo del fenómeno cultural canónico que llamamos religión. La religión canónica, la religión teísta, que es la expresión típica de religión enajenante, está apuntalada por los temores que se resuelven en las dos formas siguientes: temor al vértigo del panteísmo y temor a la soledad del hombre. Las especulaciones berkeleyanas en torno a Dios como el lugar donde todo se constituye están plagadas de puntos suspensivos. De todos lados, en tales especulaciones, se abre la ruta hacia la divinización del hombre y la humanización de Dios. Pero Berkeley sofrena la conclusión. ¿Y no pasa otro tanto con Hegel? ¿Cuál es la sustancia del espíritu absoluto o dónde reside él como sujeto sino en la conciencia? Hegel está deseoso de mediatizar la naturaleza, de ofrecer al hombre un entorno que *tiene ya* fundamento vivo. Hegel no quiere ver en el ser del mundo natural el verdadero fundamento inmediato de un desarrollo espiritual, es decir, no quiere ver lo único visible y refiere la naturaleza a un en sí espiritual que comprende en el modo de

la potenciación el movimiento entero del universo³³. La fenomenología universal que Hegel nos propone tiene un antemural formidable, un Dios que es ya en sí y para sí antes de la creación de la naturaleza y el espíritu finito³⁴. De allí proviene la seguridad impresionante de Hegel. Es decir, proviene al fin de cuentas del temor a proponer al hombre como fuente que genera hacia adelante de sí la seguridad; ésta se muestra más bien (para Hegel, por lo pronto) como algo cuestionable. El hombre tiene una propensión a buscar el fundamento 'hacia atrás' o 'hacia abajo'; son las metáforas viejas y familiares del punto de partida o los cimientos de la casa. Y como el hombre no encuentra satisfacción en un 'hacia atrás' empírico, recurre a Dios como el fundamento. 'Tú, Señor, estabas allí, en el principio; tú eras el principio y eres el principio; allí estás y eres la seguridad. Nosotros tenemos en tí el fundamento y no somos el fundamento. Eres el regazo, y ya no hay angustias de nidad ni penas de soledad', así exclama este hombre. Y cuando de todos lados penetra Dios en lo íntimo del corazón y se manifiesta como amor, bien, verdad, libertad y autoconciencia, cuando va haciéndose patente que Dios se desarrolla como lo mejor del hombre y se agita por ello la sublimidad en lo hondo del corazón, el hombre se espanta de este movimiento que lo encumbra y lo nimba de estridencias colosales y retrocede temeroso del vértigo panteizante. Y hay mucha razón para este vértigo: el camino que ha seguido el hombre aislado que se encumbra hacia Dios es (como dice Platón) pedregoso y empinado sendero, sendero de soledad, de vuelco místico casi patológico. Es el camino de éste que eres tú, o de aquél, pero no amplía avenida del hombre. Es proyecto de un hombre enajenado, un hombre que ha dejado atrás, sin pararse a luchar contra ellas, la miseria, la injusticia, la atrocidad, considerándolas como determinaciones objetivas inamovibles, como modos de ser del hombre. El vértigo, al fin de cuentas, proviene de su soledad y su precariedad; es aquí donde se cierra la salida al hombre verdadero. En última instancia, el modo inconsciente de ser Dios y el modo inconsciente de estar solo son la expresión positiva, aunque cifrada, de un temor; de manera que allí donde está propuesto el tránsito a una adopción consciente de lo que el hombre es, se espanta éste ante dos mundos insólitos que lo enfrentan a modo de alternativas y que no puede menos que representarse como abismos inconmensurables. Su temor tiene dos lados: temor a lo desconocido y temor a lo que está ahí delante. Y el temor a lo

³³Lo que aparece o se objetiva en la experiencia ordinaria es la naturaleza. El movimiento dialéctico encuentra su premisa o materia próxima en lo que aparece en cuanto previamente es. Ciertamente que la conexión es dialéctica pero es más adecuado y real aludirla en términos de naturaleza que de espíritu.

³⁴Ver *Ciencia de la Lógica*, Introducción.

desconocido es tal por excluirlo de sí la yacencia cotidiana de lo conocido. De modo que el temor en que se engendra la religión es temor del hombre a sí mismo; y como este hombre es el fardo cerrado de una existencia sin conciencia desarrollada, entonces, la religión es la no-conciencia del hombre por el hombre. La trascendencia y la superación de la religión deben, pues, ser, y necesariamente, la adopción que el hombre hace de su propio concepto.

Pero, volvamos sobre este motivo poderoso que conduce a la religión: el sentimiento de soledad propio del hombre. La soledad es la atmósfera del hombre trágico, el clima mismo de la tragedia. Pero, cuando se la interioriza, representa asimismo una condición dialéctica de la solución que el hombre ha encontrado en la religión. El hombre no está dolorosamente solo sino en este trance que, sacándolo de sí, lo amenaza con la alternativa fantaseada de la nada. La soledad como efectiva situación del hombre toma lugar en la encrucijada misma de una alternativa; ella es o la muerte de la religión o la muerte del hombre. El hombre que (por decirlo así), meramente está solo no es el hombre-sustancia, no serlo es justamente la condición de que lo esté. La soledad del hombre es la precariedad del espíritu como un soplo, como la peor especie de individualidad; es el hombre vagando por un laberinto que simplemente representa el otro lado de su condición. Y así confía, o desespera, o confía y desespera; esto último porque ha llegado a hilar tan tupido que puede meter en un mismo saco las condiciones contrarias de su situación crítica. El hombre que está solo pasa a la religión (realizando la alternativa de que se habló más arriba y decidiendo por la religión) conservándose en la linfa incolora de una universalidad abstracta; cree haber dado en tierra firme y encontrarse en lo propio, haber recuperado el patrimonio eterno donde se encuentra toda su verdad. Pero este hombre es solamente una sombra, privada de sustancia, es tan sólo la mueca siniestra de un crimen perpetrado a media vuelta y bajo la tiniebla. Este hombre sigue solo, está sentado sobre su cadáver como un Caín con la noche en la cuenca de los ojos; sin amor, lleva el eco de su soledad en su yermo interior. Ha renunciado a la verdadera universalidad, ha abandonado la matriz de sus altos destinos y se ha dejado llevar en brazos de la modorra. Y así puede existir con ferocidad, tomar esto o aquello y emprender una vida hinchada de proezas individuales, proezas que no son más que rabiosa voluntad de olvido y que terminan en un banquete con la carroña del hombre. Los arrebatos de la soledad son, y necesariamente, la exhaltación de Dios. No es un azar que las academias existencialistas de nuestros días estén llenas de frailes. Los

arrebatos de la soledad son la exhaltación del hombre-héroe, el hombre-empresa, el hombre que ni siquiera es caníbal sino el buitre de sí mismo³⁵.

El hombre encuentra en existencia la máquina de su enajenación, un molde inmodificable para su destino; encuentra en existencia su temor; nace al revés, puesto que sale al mundo para ser encapsulado y frigorizado. Al hombre lo tienen ya pensado y sólo viene al mundo a reiterar este pensamiento del hombre *in concreto* y certificar así a una nodriza diabólica que se afirma en la repetición y el fijismo. Esta nodriza, que existe a expensas de la sangre del hombre, es la religión.

El estado expresa una falsedad más inestable que la religión y una hipocresía más ramplona que la moral. El estado quiere vestir los atavíos de la religión y hablar el lenguaje de la moral; pero, como aquella mona de la fábula, aunque se oculte tras la seda, mona se queda. Si se adopta la perspectiva del estado (y también del derecho, que es el lenguaje con el cual el estado se desgañita para imponer su existencia) en la consideración de la religión y la moral, es decir, si contemplamos a estas potencias enajenadas en la cara de sus criaturas, entonces, podemos verificar su enajenación *in vivo*. Porque, aunque el estado es mucho menos es también mucho más que la religión; y asimismo el derecho, mucho menos y mucho más que la moral. El estado y el derecho son literalmente un *modus vivendi*. En la religión, en cambio, el hombre se desarticula de tal manera que su compromiso mismo es una responsabilidad fantaseada. Hay toda una pléyade de motivos para encubrir la impotencia de la religión y crear una apariencia dramática que eleva al hombre nominalmente. Se habla así de la fé como lucha o más bien como florescencia de una tensión subjetiva que nos cuesta trabajo soportar. Y en este claroscuro encarnado por la fe se mezclan (se trata justamente de obtener este resultado) el ala del ángel y la cola del diablo. Se alude, asimismo, al dios de la misericordia y a la miseria correlativa como condición del hombre. La misericordia, empero, más que un rasgo divino parece un narcótico de la responsabilidad. Otro tanto puede decirse de

³⁵C. G. Jung (*Problèmes de l'Âme moderne*, p. 222-3), partiendo de su contraposición entre instinto y conciencia, relaciona la seguridad con el primero, la duda con la segunda. La conciencia, como distanciamiento del instinto y la naturaleza, nos pone en la encrucijada del decidir y trae así la inseguridad y el temor al mundo; no es pues ella un negocio sin serias desventajas. Puestos al margen de la seguridad nos sentimos abandonados de la naturaleza y no nos queda otra salida que sustituirla con la conciencia. En adelante, debemos atenernos a estas condiciones que (el mismo Jung no olvida la relación) vienen a ser esencialmente las de la antropología y la *Weltanschauung* hebreo-cristianas. En cuanto al paraíso perdido no es otra cosa que "*l'inscience infantile*". El mundo, pues, es un absurdo o una mala ocurrencia. Sin embargo, hay que reconocer en Jung el temple de un verdadero humanista.

la idea de un Dios al que nada es imposible, ni siquiera transformar el mal en bien. En doctrinas de este especie (como, p.ej., aquellas que recurren a los extraños caminos de la providencia, el misterio de la impenetrable e infinita sabiduría, la gracia o la misericordia) se ponen de manifiesto como en un punto límite las condiciones de la existencia religiosa: pesimismo, nihilismo, irracionalismo, conformismo. Y otro tanto sucede con la existencia moral que vive escondida en la mentira de la última instancia. Porque es necesario percibir que la última instancia moral es como el tesoro inexistente a cuyo cargo se gira el papel moneda; empújese a un hombre a su última instancia moral y se pondrán de manifiesto la farsa que vive y el abismo en que flota. El estado y el derecho, en cambio, exigen al hombre que ponga las condiciones existenciales de su concepto. El hombre, de algún modo, se encuentra allí y tiene que echarse a existir; no en un manicomio, sino en un mundo. El estado y el derecho son la encarnación de la religión y la moral. Pero tan famélica y precaria, tan ridícula y espectral resulta dicha encarnación, que el mundo parece más bien la pesadilla de la religión y la moral³⁶.

La religión y la moral son como una matriz de juego múltiple que trae al mundo la enajenación en todas sus formas. Son la posibilidad de la existencia perpleja y monacal, de la existencia furiosa y beligerante, de la existencia concupiscente y mercantil. Y todas estas formas de existencia, que son la religión y la moral en acto, configuran concretamente la unidad ideal que alienta en ellas como puede, dándole la realidad institucional de la ley y el estado. La ley y el estado son la consistencia mecánica de aquellas formas, y de este modo el simulacro de un esperpento. La ley y el estado, en extremo último, no encuentran un rincón en la conciencia donde sean queridos; se dividen los hombres entre los que necesitan de la ley y el estado y los que, llevados al embotamiento total o, de una vez, venidos al mundo en el seno del embotamiento, padecen el estado y la ley. Así ha elaborado el hombre un instrumento con su propia sustancia y lo enarbola como una maza. La furia le escamotea el destino y lo amenaza con la peor de las desgracias: abrir guerra de muerte con la misma materia de su corazón.

Pero, el estado y el derecho son el único lugar donde está el espíritu verdadero. Tergiversado y petrificado, está, no obstante, allí y no tiene sentido ir a buscarlo al limbo. Y en verdad no ha perdido del todo sus arrestos solemnes; las cosas que dice —y que no hace— son una nostal-

³⁶Podemos invertir la relación elaborada en el texto; es fácil además percibir de una ojeada el resultado: la religión y la moral son, miradas desde el estado y el derecho, los sueños que se permiten al hombre individual para que pueda tolerar el aherrojamiento de la religión y la moral existentes que son el derecho y el estado.

gia de la vida verdadera y hay que escucharlas atentamente para recoger, aunque sea en estado de oxidación, su verdad. Hegel idealizó mucho sobre el estado; para Marx, en cambio, era poca cosa o nada. Sin embargo, por mucho que nos mueva a desprecio la solemnidad hipócrita del estado, debemos considerarlo como todo lo que ha venido a ser el espíritu, como nuestro único patrimonio. Pero no quiere esto decir que idealicemos por nuestra cuenta, distinguiendo entre el estado que es y el estado que debe ser, y buscando la instauración de este último así como está escrito en tal o cual 'doctrina' del estado. La contraposición entre el "es" y el "debe" es la apariencia más obvia y más inocua de la vida espiritual; porque el "debe" pasa al "ser" cambiando con ello la naturaleza de la cosa, perdiéndose entonces todo sentido del "deber ser". El 'estado que debe ser' no es ya el estado. Así, pues, nuestro juicio sobre él, cuando decimos que es todo el espíritu, cae en la cosa misma así como allí se encuentra, y capta directamente su valor. La fórmula "debe ser" ha de entenderse siempre como un llamado a la interiorización de una experiencia espiritual defectuosa. El 'deber ser' canónico es siempre una petrificación del espíritu.

Cierto que el estado puede considerarse como el instrumento que permite conservar una 'sociedad'; cierto que la sociedad presidida por el estado es de hecho la enciclopedia universal del compromiso y que el estado aparece como su declaración de principios o, quizás mejor, como su consecuencia universal verdadera y desencubierta. Pero, un compromiso es un equilibrio inestable y las partes de este equilibrio son —aunque no cualitativamente— igualmente defectuosas, porque justamente la igualdad cuantitativa del defecto representa una condición necesaria del equilibrio. De modo que el enfoque estimativo del estado no debe ceñirse a la apariencia coercitiva de éste, para iniciar desde allí exclusivamente la crítica del estado. Si fuera esto justo no sería concebible ninguna especie de humanismo. Quien, p.ej., se pudre en las mazmorras del estado, aguardando que se cumpla el plazo de una justicia cuya imaginación culmina en el cepo, puede darse el trabajo de concebir, mientras se pudre, la situación de quien detenta el poder; verá así una diferente especie de desgracia que alcanza al hombre en este caso. El hecho de que tú te pudras en una mazmorra debe ser considerado dialécticamente: mientras te pudres existen otros cuya vida es expresión activa y volitiva de tu pudrimiento, cuya vida es voluntad desventurada que ni siquiera es capaz de mirar en su contenido de humanidad podrida. De modo que debemos reconocer que el juicio del estado se ha llevado a efecto bajo el signo de la unilateralidad; se ha decidido que el estado era la expresión coercitiva de una voluntad limitada, la voluntad criminal de una clase

que se impone al resto de la sociedad. La sola pregunta de cómo es posible este crimen debiera bastar para poner de manifiesto un principio superior. El estado es la falsificación de una universalidad que vive falsificada en el estado.

Y cuando decimos que debemos destruir el estado es necesario percibir cuidadosamente lo que decimos. La destrucción absoluta del estado es el aniquilamiento del espíritu. El estado no es otra cosa que un mal momento de las esperanzas del hombre; pero no la total aniquilación de ellas. Hegel pudo concebir el más hermoso poema hablando del estado y el derecho. Y creía en lo que decía. Debiera bastar esto como prueba de una grandeza escrita en la frente del estado. Cuando la razón haya disuelto la enajenación del hombre y los nudos formidables que traban la salida a la libertad, tendremos en existencia lo que el estado y la ley manipulan como concepto solamente; porque precisamente el *mero concepto* de la libertad y la existencia universal son la atmósfera que requiere la existencia del estado.

El tratamiento que hizo Marx de los hechos económicos es una apología de la razón. Por ejemplo, el producto del trabajo se transforma en mercancía; he aquí un cambio de categoría que es necesario hacer inteligible. El producto del trabajo —si el trabajo es *humano*— debiera ser más bien su creatura y prolongación, no algo extraño. Considérese un hombre que está en actividad; ésta es una alta forma de existencia, acaso la más alta de todas, puesto que las virtudes del hombre están realizándose. ¿No debe entonces quien trabaja sentir alegría en la contemplación de lo que produce, de lo que está allí delante como prolongación suya y como manifestación objetiva de su energía y de sus dotes?³⁷. ¿Por qué habría de constituirse una escisión entre el creador y la creatura y hacerse extraño el producto del trabajo? Pero tal reflexión, a decir verdad, se considera como un asunto para poetas. El hombre ha de continuar trabajando y lo que sale de sus manos pasa rápidamente al mercado. Allí viene otro hombre, compra el producto y lo digiere. Este es un nuevo cambio de categoría: la mercancía se transformó en alimento. El análisis de todo esto parecè un tema para niños de fastidioso y obvio que es. Hay un productor, un intermediario y un consumidor, el consumidor es también productor, y el productor consumidor; el intermediario trabaja a su manera y asimismo consume. Y eso es todo. Pero, ¿por qué pasa a ser mercancía el producto? Tiene un valor de uso por cuanto

³⁷“Ganarás el pan con el sudor de tu frente”. Esto se dice como si el trabajo fuera una verdadera maldición. Hay una ‘filosofía’ del hombre a la cual conviene esta teoría del trabajo porque hace posible que ella exista y que sea una filosofía... Algo se dijo más atrás sobre el punto.

satisface una necesidad. Si la relación entre él que produce y el que consume fuera directa, no sólo encontraría aquél alegría en su actividad sino que el amor nimbearía esta relación y el trabajo sería una verdadera forma de comunicación entre los hombres. ¿Por qué razón se incorpora al producto este demonio del valor de cambio que intercala una distancia entre los hombres?

Permítasenos aquí una digresión. El entendimiento —como hemos visto— sólo quiere atenerse a términos sustantivos y exteriores relaciones entre ellos. Nos dice que él es 'realista' y que no lo obligarán a soltar su realidad. La verdad es que todo esto representa el clamor de su instinto de conservación, porque sabe que eso que llama 'realidad' es su condición misma de existencia. El fenómeno económico tiene que ser un dato real para el entendimiento, y éste publica con trompetas que él se atiene a lo que se da. El entendimiento se jacta de positivista y nada quiere saber —dice él— de cábalas medievales ni fábulas aristotélicas sobre una forma sustancial, una causa formal o una entelequia del fenómeno económico. Ahí están enfrentándonos —así arguye el entendimiento positivista— las fases del ciclo económico, las fábricas y el mercado, el obrero y el capitalista, la máquina y el trabajo, la técnica y la naturaleza. Lo que tenemos por delante como tarea científica en el campo de la economía es una descripción correcta de las relaciones entre los términos de esta composición: cual es el modo de arreglo entre ellos, cómo se vinculan específicamente, cuál es su conexión cuantitativa. Cualquiera tentativa que difiera de esto y que busque unas razones profundas del hecho económico es tarea para profetas, y de los profetas... ¡Dios nos libre! Este alegato del entendimiento se parece mucho a ese otro de los positivistas científicos para quienes sólo existen las piedras de la realidad. Supone, en efecto, o una fatalidad inamovible y fija que después de ingentes y nobles esfuerzos ha llegado a establecerse y a la cual debe sujetarse el negocio de los hombres, o una evolución también determinada y fatal que pasa por sus fases al modo de la cadena por sus goznes. O también, sin más consideraciones, va y nos dice que la verdad está dentro de un pozo y que debemos darnos por satisfechos con los destellos que salen de lo profundo. Ciertamente que las disquisiciones epistemológicas del entendimiento, en casos como éste donde la ciencia es la economía, deberían mostrar inmediatamente al lado estúpido que contienen. En efecto, es cierto que cuando el sujeto es la naturaleza, el entendimiento puede cerrarnos la boca con el misterio porque, al fin de cuentas, el hecho mismo de que estemos en esta actitud que llamamos entendimiento es la posición de la naturaleza como el misterio; pero el entendimiento no

puede llevar sus modalidades a todos los extremos; y cuando quiere sujetar los hechos cuyo sujeto es el hombre a una exterioridad 'positivista' nos está exigiendo que consideremos al hombre como un pedazo más de lo que él ha aderezado como la naturaleza, que nos atengamos a los compartamientos que manifiesta en sus relaciones ostensibles y que pongamos llave a lo único que nos va en el hecho de ser hombres. La antítesis entre esencia y fenómeno que ha permitido replantear, sin trascenderlo, el problema del conocimiento científico-natural y que tantos éxitos ha significado para el enfoque relacional y matemático de la naturaleza³⁸, no puede utilizarse ya en el caso de ciencias que caen en la primera parte de la escisión entre espíritu y naturaleza. Justamente esta última antítesis es la posición misma del mundo como configuración de dos hemisferios, o de dos lados de la realidad: la esencia y el fenómeno, el interior y el exterior. Así, el criterio fenomenalista ¿qué otra cosa es sino la correcta interpretación de la noción misma de naturaleza? La naturaleza del científico ha sido construida como pura exterioridad y no tiene sentido aplicarle las nociones de 'causa oculta' o potencia inmanente.

³⁸Las matemáticas son la ciencia de la cantidad o (para no disgustar a los contemporáneos) de la operacionalidad. Todo lo que debe decirse como un juicio sobre las matemáticas fué fallado ya por Hegel; se trata de un operacionismo sin concepto, un mecanismo relacional en cuya exterioridad se expresa exhaustivamente y también en el medio de la mera inmediatez, el objeto. Por eso, el ideal pitagórico de reducirlo todo al número y a la proporción o nos embarca en las tinieblas del esoterismo poetizante donde caben todas las ocurrencias o nos endosa la peor especie de materialismo: el que debe andar mendigando favores demiúrgicos para siquiera poder abrir la boca. Es lo que pasa a ciertos filósofos de la ciencia que se complacen en hacer suposiciones sobre un Dios matemático. De esto se puede decir, según el gusto de uno, que es un materialismo o un espiritualismo, sólo que en ambos casos de mala especie.

Las matemáticas transfieren a las ciencias su naturaleza o por decir mejor, encuentran aquí un campo propicio a su plena explicitación. Y cualquiera sea el éxito práctico de tal simbiosis es indiscutible que (considerando ahora el significado espiritual o filosófico de esta síntesis) acentúa peligrosamente la separación de los términos antitéticos esencia y fenómeno. La esencia se reduce a una x de que no quieren oír los fenomenalistas; en cuanto al fenómeno, la forma matemática lo empuja hasta transformarlo en un sustituto de la esencia en tanto que el número y la función cuantitativa juegan el papel de su apariencia. De este modo, todo se transforma en lo que Bradley llamaba "un ballet espectral de categorías anémicas" (*The Principles of Logic*, II, p.591). Hay un pasaje en el primero de los *Tres Diálogos entre Hilas y Filónús*, obra de Berkeley, que ilustra esto último:

"Filónús.- Parece, pues, que hay dos clases de sonidos, uno vulgar, que se oye, y otro filosófico y real. Hilas.- Justamente. Filónús.- Y el último consiste en movimiento. Hilas.- Así te dije anteriormente. Filónús.- Dime, Hilas, ¿a cuál de los sentidos crees que pertenece la idea de movimiento? ¿Al oído? Hilas.- Desde luego que pertenece a la vista y al tacto. Filónús.- Por esto, resultará que, según tú, los sonidos reales podrían ser vistos o tocados, pero nunca oídos." (Traduc. de A. P. Masegosa, edic. Aguilar).

Pero, la aplicación de los criterios naturalistas al mundo económico, ¿qué sentido puede tener? Mientras no se opte abiertamente por una naturalización del hombre (que es, al fin de cuentas, el deseo secreto de quienes nos hablan de la 'unidad de la ciencia', los positivistas nihilistas de nuestro tiempo) toda ciencia que lo incluya como el sujeto mismo de los hechos que trata, introduce algo bien determinado en relación a la antítesis esencia-fenómeno: tal ciencia no puede ser un fenomenalismo en el sentido naturalista; tal ciencia debe ser una búsqueda esencial, una búsqueda de la razón que alienta bajo este oropel que confunde al positivista deseoso de simplificar el mundo y unificar la ciencia.

Así, pues, cuando nos esforzamos por encontrar la razón de este desdoblamiento del valor, en valor de cambio y valor de uso, tenemos que adoptar una actitud científica que nos conduzca a la esencia del fenómeno económico, y esta actitud implica que nos encontramos ya a la altura de la razón. El entendimiento nos dirá que el trabajo se encuentra sometido a un proceso de división; pero que la división del trabajo es un comienzo de la vida universal y la comunicación entre los hombres, eso no lo dirá. El entendimiento nos dirá que a la división del trabajo se sobrepone el trueque, el intercambio de bienes materiales entre distintas comunidades; pero que el trueque implica o exige una vida comunitaria más alta, una más alta conciencia universal del hombre, eso no lo dirá. El entendimiento nos dirá que la división del trabajo requiere del mercado y el intercambio, que el mercado exige del dinero como medio de relación de cambio en el caos de la diversidad de las mercancías, que el valor de cambio es expresión abstracta de una igualdad concreta; pero que el hombre si diluyó en el mercado como en el mar de la identidad, que esta identidad se hizo fetiche y que recobra su coloración objetiva con cargo a un oscuro valor-oro metafísico, que el hombre se ha alejado del hombre por causa de un mercado pestilente y que el que tiene dinero cree tener, aunque no tiene, el abracadabra de la realidad, eso no lo dirá. El entendimiento nos dirá que el valor de cambio se refiere a los costos de producción, que los costos dependen de la cantidad producida en el mismo tiempo, y dicha cantidad, de la tecnificación, la simplificación del trabajo, su intensidad y su extensión; pero que todo el aparato de la producción industrial se lleva a realización como un descuartizamiento del hombre, que el obrero representa la degradación de la universalidad en la ciega y abstracta reiteración, que el combustible con que se mueve la máquina del mercado y el oro que buscan sus adoradores es la sangre misma del obrero, que el valor de cambio tiene una proporción increíble de robo, eso no lo dirá. El valor de cambio es la manipulación del hombre como cosa; al hombre le han salido al asalto y le han falsificado la

vida; al hombre lo han empaquetado y echado a un alambique que le ordeña el espíritu, lo han puesto a fabricar fijándolo como instrumento de una actividad bestialmente simplificada, lo han entontecido, atrofiado, esterilizado. El trabajo colectivo podía y puede ser la comunicación activa, la universalidad práctica que eleva la existencia humana a un nivel superior; pero ha sido paralizado o desviado su curso. La zarpa del ingenio abstracto cae sobre la criatura del trabajo, la cosifica escindiéndola del movimiento en que vive; de este modo, realiza el vínculo entre los hombres, que quería cumplir el trabajo, mediante un juego exterior representado por el mercado. Así, el hombre activo es ahogado en la repetición desesperada, en el infinito de la angustia. Al fin de cuentas, el valor es el fenómeno de la repetición, que es la esencia³⁹. El valor que tú pagas por lo que consumes es lo que cede de sí sin esperanza el hombre que trabaja; tú pagas por las angustias y la multiplicación abstracta del hombre y te sirves de ellas. Como nada se aniquila, el hombre que trabaja uncido al yugo del capital y que se somete a un proceso de extracción minuciosa de plusvalía, cede sus potencias humanas en aras de una cuantificación instrumental a que es sometido 'científicamente'; le matan la vida en una rutina monacorde, le prolongan el hilo de la respiración en la cantidad mínima precisa para que rinda un trabajo determinado, lo conservan para la reiteración de una actividad social infinita que le exige ser un autómatas estúpido⁴⁰. De esta manera, lo afinan como instrumento y da de sí lo que no le sirve para sí; que nada tenga sentido como un 'para sí' es condición necesaria de su explotación como fuente de plusvalía. La plusvalía es la enajenación del hombre y la disolución de sus potencias enajenadas en la universalidad abstracta del gesto-energía; la plusvalía es el individualismo con que sueña el entendimiento llevado a sus últimos términos, es el individualismo atómico del

³⁹Sin repetición no hay valor de cambio; la posibilidad de este último es la identidad o falta de distinción en la mercancía y la existencia de una unidad que mide el producto del trabajo o en la cual se expresa éste numéricamente. Aún cuando no haya sentido en hablar de repetición (como cuando se caza sólo una ballena de varias toneladas) debe, y necesariamente, existir el respecto bajo el cual la actividad es una prolongación idéntica y, al mismo tiempo, importa al mercado. Marx aisló este respecto como tiempo de trabajo. El valor de cambio es un signo del carácter esencialmente monótono del trabajo enajenado; en cuanto trabajas, repites.

⁴⁰A quienes no creen en la dialéctica, en sus saltos cualitativos y su movimiento entre contrarios, quisiera Dios mandarles en castigo un destino de obreros de fábrica. Ciertamente que el obrero casi no es consciente de la distorsión en que se encuentra, cierto que encarna todavía el conflicto en el grado en que no aparece a sí mismo; pero, no hay dificultad en representarse la situación tergiversada en que se encuentra donde la energía específica, cualificada, es embotada en la matriz del gesto *standard*. El comportamiento del obrero es posible en la penumbra que escinde la cualidad de la cantidad; bajo la repetición, que es la diosa de la cantidad, agoniza sin esperanza de muerte la potencia del hombre.

cardex y el carnet. El hombre viene concebido como un punto-energía, como una cabeza con cuernos que tira cuando le dan de palos. Al hombre le tienen la naturaleza espiritual solidificada en despensas enormes y fantaseada en leyes que son un montón de porquería abstracta. Pero el entendimiento no quiere oír estas exquisiteces dialécticas; en oírlas le va nada menos que la vida.

“Pero”, nos dice el entendimiento, “¿porqué no se echa un vistazo a la sociedad? La dialéctica y la razón gustan de metáforas tomadas de la existencia orgánica. ¿Porqué entonces no las aplican a la sociedad y se la representan como un gran organismo? Hay diversas funciones que cumplir. ¿No exige esto que haya diferencias entre los hombres, que una parte de ellos dirija, que otros se encarguen de producir, instruir, distribuir, y, también, pensar? La odiosa enajenación parece algo ineludible desde que el hombre realiza la existencia social”. A esto se responde simplemente: la sociedad existente no es un organismo; y la sociedad orgánica excluye la enajenación, justamente porque es orgánica. Toda la fuerza de esta objeción resulta de que habla de una manera y piensa de otra; habla como si se hubiera posesionado de principios cuando la contraposición que establece dentro del organismo muestra que está lejos de ellos. Un organismo es una voluntad existente; o más bien es un movimiento universal libre. Los hombres realizan sus distintas funciones en la sociedad perfecta sin asomos de frustración; lo que en la sociedad actual se constituye como enajenación, en la sociedad perfecta (si se insiste en buscarle aquí un análogo) recibe el nombre de universalidad sentida y querida. La sociedad perfecta es una idea difícil de realizar y acaso irrealizable. Pero responde al instinto de universalidad y amor que subyace, mal o bien, como la esencia de todo comportamiento humano. No es necesario tener ojos de visionario para percibir que la sociedad existente es la apariencia inestable de la razón, como lo es toda forma de existencia humana específica. La esgrima del intelectualismo, que con tanta razón llega a repugnar, es ruido superficial sobre el suelo firme de la verdadera, aunque todavía inmediata, universalidad del hombre. Nada de cuanto comprende este intelectualismo frívolo sería posible si el hombre verdadero no estuviera en existencia, por precaria e implícita que esta existencia sea. Y es necesario ser un criminal descastado para emprenderlas en contra del verdadero destino. El que perciba una partícula de su natural humanidad tiene que entender la lección de Marx como una lección de humanismo, o amor, que es igual. Y aunque tuviéramos por delante un pantano pestífero ello no puede deternos. La sociedad perfecta es, si se quiere, una entelequia mental propia de escolásticos;

entonces, no tenemos más que hacer una reverencia de gratitud a la escolástica por haber conservado la idea de enteología. Hay mucho disparate escrito y arquitectado como disparate que permite llevar insensible y deshonestamente el repudio sobre aquello que nadie se da el trabajo de traer a la conciencia. Pero, cuando te das este trabajo reconoces que la sociedad existente es como un monstruo que se ha puesto a existir a expensas del espíritu; y que el espíritu, desventurado o no, es siempre la esencia de todo.

Cuando este momento crítico de la razón, determinado como existencia de la contradicción, se generaliza y pone fuego a las formas objetivas del entendimiento, no se dirá entonces que hemos saltado al vacío del nihilismo. El que vea la nada por delante que corra a la casa paterna en busca de protección. Hay curiosos que dejan la cuna antes de tiempo y que andan llenando el mundo con sus lloriqueos. Y tan es así, que aún los más fuertes vacilan entre tanta gritería y tanta angustia. Anda un temblor de espíritu por el mundo que nos reserva todavía remezones formidables. No se conoce otra manera de parir y la vida va de la mano de la muerte. Quien quiere conservar la casa, cuya destrucción asume la forma de tu vida misma, te llamará nihilista. Y habla con verdad; pero, tú, que vives, eres la verdad viviente de su muerte.

La razón viene con ruido de truenos y con apariencias de cataclismo general; pero basta un giro infinitésimo para que se evapore su terrible aspecto. Cuando vemos el despliegue aniquilador de la razón que avienta en cenizas la sólida existencia, ¿hemos, pues, aniquilado el destino? Mil veces no, porque nuestro movimiento es responsabilidad de libertad, es destrucción de cadenas que sofocaban el espíritu verdadero, es desahogo del corazón constreñido que se vuelca colmado de alegría hacia la vida universal, hacia el amor concreto. La aparición destructora de la razón es la vocación implícita del espíritu mismo que pervive a despecho de tanta iniquidad. ¿Y cómo podría haber iniquidad, violencia y crimen si no fuera el espíritu su sujeto? ¿No sería absurdo el dolor si no lo fuera del mismo espíritu desgarrado?

La dialéctica consciente es la razón, porque la dialéctica es el espíritu mismo, y la razón es el espíritu que se ha hecho consciente. Por eso la razón comienza siendo destrucción, porque el espíritu vivía embotado en la superficie de sí mismo. El espíritu vivía enajenado; todo se reducía a la exterioridad que representaba una parodia metafísica sobre el tinglado de la confusión. El espíritu veía cosas, pero no se veía como el concepto mismo de esas cosas, ni a éstas como la existencia de tales conceptos. Y así estaba escindida la existencia del concepto, y de este divor-

cio disfrutaban los hacedores de enigmas que donde ven un intervalo 'metafísico' lo pueblan de fantasma. El espíritu era el huérfano que daba de botes en una farándula escolástica que resultaría cómica si no tuviera ribetes siniestros.

Un hombre entonces enrostró a la Esfinge, y otros después de él. Fué el vuelco del espíritu hacia dentro de sí, una revolución verdadera que hizo posible cerrar el paso a la nada trascendente e interiorizar el espíritu y la existencia. La existencia como sustancia separada fué presionada hasta soltar su misterio; y el misterio de la existencia era el espíritu mismo. Las jornadas dialécticas de esos dos grandes discípulos de Hegel que son Feuerbach y Marx son historia de los mejores quilates. No fueron ellos testigos, ni lo seremos nosotros ciertamente, de la apoteosis de la razón. Pero cuanto realizaron sirvió para dismantelar en buena parte la ciudadela del entendimiento. Y allí está lo hecho como un vivo mentis a quienes no quieren reconocer que el espíritu siempre prevalece, que, destruyéndose a sí mismo, lo hace en aras de su propia libertad. El hombre tiene una enorme tarea por delante: la vida universal. La crítica general de la razón dialéctica y el descalabro portentoso que ha precipitado, apunta de todos lados en esa dirección. No hay angustia dialéctica que no se experimente con esa inequívoca sensación de orillar la corriente del destino verdadero.

BIBLIOTECA NACIONAL
SECCION CHILENA

LIBERTAD Y HUMANISMO

LA LIBERTAD-OPCION

Hay dos modos de ser el hombre que reclaman para sí la libertad⁴⁴. Pero no la reclaman como los deudos disputan por la herencia, que tan solo cambia de manos. El hombre toma la libertad siquiera como un factor de su esencia; y si, como de hecho ocurre, difieren los hombres sobre lo que pueda ser su propia esencia, la libertad oscila entonces entre significaciones contrarias.

El sentido más generalizado de la libertad es posible en la atmósfera enrarecida de la abstracción, atmósfera en que el hombre lleva existencia inmediata y en medio de la cual pone a recaudo un fúgubre destino. Ciertamente, ordinariamente, se piensa de la abstracción que es materia de lógicos, que se hacen abstracciones en los libros o que se las emplea para los esquemas que los adolescentes anotan en sus cuadernos. De modo que la abstracción es imaginada en un lugar lejano, sobre todo lejano de la cotidianeidad que se identifica incluso con lo concreto. Es un motivo más para seguir en lo mismo; y, justamente, 'seguir en lo mismo' es el deseo secreto de la abstracción.

Hágase la prueba de enfrentar al hombre que se esfuerza los días de su vida por el pan para sus hijos, diciéndole que lleva una existencia abstracta. Lo más seguro es que suelte un improperio. Si para él nada hay que agregar a la monotonía de su vida, ¿cómo no ha de indignarse ante una condena tan radical? Encontramos así que la abstracción disimula a maravillas, llegando al extremo de sustituir la existencia verdadera. Y, ciertamente, tenemos que reconocerle una gran capacidad, y hasta rasgos de misericordia; porque disimula la vida desgraciada, llegando incluso a promover unos arrebatos ridículos que arrancan al hombre lágrimas de felicidad.

⁴⁴"Car afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires, mais plutôt d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix, et je l'embrasse... De façon que cette indifférence que je sens lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance, qu'une perfection dans la volonté; car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai, et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire; et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent" (Descartes, *Méditation IV*, 46). "Conocer claramente lo que es verdadero y lo que es bueno", así describe Descartes en su primera apariencia las raíces del hombre verdadero y de su libertad.

La fuerza que manifiesta la abstracción en ésta como en otras proezas que sabe llevar a cumplimiento, la obtiene mediante un juicio muy extendido que representa lo que es real y verdadero en términos del sustantivo, la permanencia, la identidad, etc.; y de tal manera calza exactamente la abstracción en este juicio que se encuentra a un paso de transformarse en la verdad misma. Ante tales correspondencias, nos inclinamos naturalmente por alguna explicación que provenga de lugar transcendente; y sólo estará libre de esta supersticiosa conclusión quien pueda percibir que la abstracción y aquel juicio sobre lo real y verdadero no son más que modos diferentes de decir lo mismo. De manera que la existencia abstracta parece la más real y verdadera de todas las posibles porque la realidad y la verdad se han hecho consistir en la abstracción; en una palabra: la existencia abstracta es ahora *la* existencia. Pudiera pretenderse que es este un juego gramatical del que no pueden salir más que palabras que no son siquiera el remedo de la realidad y la verdad; y puesto que se esgrimen tales argumentos, podemos torcerles la punta y decir francamente que hay mucho de palabras en lo que suele pasar de suyo como realidad y verdad. Cuando decimos al hombre ordinario que lleva una existencia abstracta, llevamos su atención sobre el modo de constituirse lo que considera realidad y verdad; pero esto no quiere decir, ni mucho menos, que atienda en todos los casos a lo dicho. Lo más probable es que suene ello en sus oídos como una amenaza de muerte; porque la realidad, para él, está ceñida en la abstracción y se encuentra allí asegurada como algo 'en sí', aunque impenetrable. Y es necesario reconocer que la abstracción constituye un serio proyecto y atiende (por más que sea ello de manera imperfecta) a esenciales instintos. Por eso decimos que disimula a maravillas y que puede incluso apropiarse de lo más valioso. Lo real en el clima de la abstracción se vuelve 'ontológico' y representa los más altos quilates de la seguridad en la vida ordinaria. No podemos llevar sin ancla nuestra vida y la abstracción nos brinda este instrumento en forma exactamente adecuada a nuestro comportamiento cotidiano. La conexión entre comportamiento y abstracción es dialéctica, de manera que debe comprenderse esta última como la expresión misma de la vida ordinaria; en esta vida surgen la realidad y la verdad como 'algo ahí, subsistente, idéntico, esencialmente inmóvil y sólido'.

El hombre en la atmósfera enrarecida de la abstracción es el que, en última, última instancia, vuelve o puede volver a sí; es el que cuenta siempre con un 'sí' que lo aguarda como la única morada inamovible y segura. La vida que lleva que comprende una velada o subconsciente actitud de estar volviendo a este 'sí' o de estar como en la confianza del 'sí' por

un tanteo continuo que realiza allá en lo profundo de su sentimiento⁴². Este es el hombre que se prodiga en la dispersión y que en los momentos de amargura, atropello o injusticia se recluye para absorber sus lágrimas dentro del cerco hermético de la 'verdadera' realidad; el que en algún punto va a tenerse por un pobrecito de Dios, abandonado y menesteroso. Pero, éste es también el hombre soberbio que abriga una ilusión nunca abandonada, a saber, que no obstante su precariedad es libre. Se concibe como fuego y, por mucho que sea una llamita titilante, de allí puede brotar —así siente— el incendio universal. De una cabeza como ésta salió el héroe arcaico, el hombre-titán, que aborrece toda universalidad, como no sea su autoafirmación reiterada y multiforme, y cuya vida zigzaguea entre el hastío y la aniquilación.

Al hombre que vuelve a sí podemos considerarlo como creatura teórica de un humanista inspirado en Euclides y en Newton. Es él una esencia idéntica y homogénea, una personalidad con su inercia peculiar y su propio espacio absoluto; rueda por el mundo y yace uniformemente y según igualdad sobre su trayectoria. Se deja llevar y traer, pero guarda para sí que de verdad no ha sido alcanzado por el ajetreo mundanal. "Yo soy Troilo", dice, y se tiene por lo más contundente de cuanto existe o, más bien, por una instancia o ejemplar de lo único que existe. Y que se llame a sí mismo Troilo no es sin necesidad. El nombre propio pone a la vista el 'sí' a que vuelve, o sabe que puede volver, este hombre; muestra en su procedencia bautismal que el 'sí' no es otra cosa que un 'esto' que está puesto allí delante, una sustancia individual que da el máximo de su interioridad cuando repite, como si ella incluso no creyera en lo que dice: "Yo soy Troilo, yo soy Troilo, yo soy Troilo . . .!" El hombre que vuelve a sí confía en un estado primitivo indestructible de inocencia inmaculada; y las aventuras que debe correr por el mundo (así reza su 'filosofía de la historia' que es algo así como la transformación de la misericordia en derecho) son la contingencia exterior y tantas veces desgraciada de un Troilo idéntico a sí mismo y en el fondo puro y fiel hasta la muerte⁴³.

⁴²De este sentimiento —porque no es más que un sentimiento— se obtienen una autoevidencia del yo, una condición general de la conciencia, un postulado para la moral; tales implicaciones, como es obvio, representan un refuerzo formidable del 'sí' que se transforma en un objeto sagrado, vicario esplendente del absoluto. Pero, acaso, nada dé tanto prestigio al 'sí' como cierta simplicidad y pureza que nadie se atreve a negarle y que le hacen inaccesible a la generación y la corrupción. El 'sí' es, ciertamente, escurridizo; pero este prurito higiénico suyo sabe a mieles para algunos, pues nos asegura —así piensan— nada menos que la inmortalidad y un asiento entre los dioses.

⁴³He recurrido aquí al nombre de Troilo por la relación entre lo expuesto y el impresionante pasaje de la obra de Shakespeare, *Troilo y Cressida*, acto V, escena II.

Este volver a sí es el campo de un sentido de la libertad. Según este sentido, la libertad es tuya, la libertad es mía; la libertad se da como el halo que segrega para su ornato y seguridad privados el núcleo de la personalidad. Poder volver a tí es expresión de lo siguiente: que tienes el dominio absoluto de esto en que ha venido a parar tu vida, o que puedes tenerlo y así volver a tí aunque sea de modo fantaseado. No que lleves como con los dedos los hilos de tu destino, porque esto casi coincide con la libertad verdadera y con un no poder ya volver a 'tí'; sino que dominas y manipulas el 'fardo de tu vida' que puedes arrojar lejos cuando así lo desees. Ciertamente, el hombre que vuelve o puede volver a sí no tiene ninguna opinión favorable a unas excelencias del destino. Aún más, debe decirse que el destino es algo en último extremo sin sentido para él. ¿Qué es en efecto este sentimiento suyo de realidad sino la exteriorización y repudio de todo destino? El hombre que se identifica como el 'sí' no puede evitar la conclusión de que la vida es un círculo tedioso y superfluo. El destino verdadero se reduce para él a un 'estar pleno', un brillar ahito de verdad, una contemplación beatífica que se consume en su consumación.

Que vuelves o puedes volver a tí, significa entonces que la vida es un fardo que puedes arrojar lejos de tí. Y porque se da tal sentimiento radical de indiferencia, que en el fondo es desprecio de tu vida, sostienes que en cada uno de los puntos de ésta la libertad te es referida esencialmente, que ella es, en uno cualquiera de los momentos de tu vida, potencia viva, sustancia verdadera, bien más valioso que la vida misma.

Si se hace ver a nuestro hombre que su vida es un fardo, estará quizá menos dispuesto a disputar sobre si es abstracta o no. Si puede en una circunstancia cualquiera zafarse de todo, ¿cómo pudo así ser de verdad la vida una existencia? Pero, el hombre retrocede entonces a ese reducto último y auténtico donde está él con todo el peso de su realidad; aquí encuentra su fé y el ancla de la vida que lleva. El es una sustancia individual que simplemente ha elegido esto o aquello, o que simplemente asume desde sí lo que le cae encima. El es la existencia; y puesto que la vida y todo lo que contiene puede efectivamente considerarse como un fardo, entonces, si se quiere, él es una existencia sin contenido (o como se dice una existencia que no tiene esencia)⁴⁴ y todo contenido le

⁴⁴La fórmula "existencia sin esencia" ha recibido un significado que la hace de difícil manejo, sobre todo porque no cumple la condición de conservar un contenido semántico mínimo en el empleo de palabras que, al fin de cuentas, son patrimonio público. Como ejemplo cito un pasaje del libro de Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, donde se comenta la idea hegeliana de la anulación de toda inercia en la conciencia: "Cualesquiera sean las relaciones constatables de la conciencia con el cuerpo y con el cerebro, todos los descubrimientos de la frenología no pueden hacer que la conciencia sea un hueso, pues un hueso es todavía

será referido externamente, de modo que una vida en y como el contenido no puede menos de ser abstracta. Pero tal vida no es la que él lleva; por mucho que se abandone a veces inconscientemente por entre las luminarias engañosas del contenido y se le suelte la vida en las corrientes de la inautenticidad, lo más frecuente es que agarre con firmeza las riendas de su destino y realice cumplidamente su trabajo. Su adhesión consciente y responsable a lo que viene, como quiera que venga, debe considerarse lo más concreto que hay; y cualquiera sea el contenido queda asegurado en la concreción mediante ésta su afirmación consciente. Porque él es el ¡sí! que da existencia al contenido sin que importe lo que el contenido sea. Y tan cierto es que esta actividad constituye su naturaleza que la sola existencia absoluta, la existencia que no depende del azar ni de la situación, es, rigurosamente, la autoafirmación pura. Cuando el hombre vuelve a sí (esto es lo que ahora se nos dice), está en medio del fuego mismo de la existencia, en el acto de los actos, en aquel centro energético de donde salen los quilates de lo existente. Por lo demás, la vida no es siempre un fardo ni es toda ella un fardo sino en la medida en que nuestro hombre reniega de su adhesión al contenido; la vida está inundada de su afirmación y es expresión de lo que él es íntimamente, por mucho que pudiera también expresarse con otros medios y en un grado más alto. Viene nuestro hombre, entonces, a descubrir que no es más que una afirmación, una afirmación a tal punto perentoria, que existe por el hecho solo de afirmarse. Ahora bien, es necesario reconocer, con todo, que ésta es una profundización de la existencia que se considera ahora a sí misma como un ¡sí!.

Al hombre le dan periódicamente ataques místicos con el verbo; hélo aquí una vez más concibiéndose como verbo. Cuando toma conciencia de su situación y de la función que él desempeña en su vida, y sobre todo cuando para mientes en la metáfora del fardo, se aferra a la libertad como la verdadera fuerza que lo mantiene en pié. El es quien decide, aunque muchas veces se vea obligado a reconocer que lo hace en estado de inconsciencia o sonambulismo; él es quien decide porque no hay otra manera de ser un hombre y cargar con la vida de modo responsable. Y a tal punto tiene la libertad por su esencia que al poner la existencia como un ¡sí! quiere que en la libertad el hombre tenga su lugar de cons-

una cosa o un ser, y si el mundo sólo estuviera hecho de cosas o de seres no habría, ni siquiera a título de apariencia, lo que llamamos un hombre, es decir, un ser que no es, que niega las cosas, una existencia sin esencia". (págs. 114-15). Es muy claro que en este grado de realidad donde el hombre ya no es y niega las cosas resulta inconveniente emplear para referirse a tal 'ser que no es' fórmulas como "existencia del hombre". Merlau-Ponty pudo guiarse de la imagen que emplea en el pasaje y percibir que la existencia del hombre será siempre un hueso.

titución inmediata, algo así como su género próximo. La existencia entonces no es más que una opción de la libertad que se saca a la existencia como verbo. Esto es lo que nos lanza a la cara el hombre que se siente amenazado por la abstracción. De tal modo es él una existencia concreta que descubre hacia adentro de sí todo el fundamento. O —se dirá quizás— pasa sin solución de continuidad al Fundamento. Esto último es una garantía aún mejor, puesto que asegura al hombre en el seno de un origen divino.

Pero, la verdad es que con este resultado el hombre sólo ha profundizado en la abstracción de la existencia estatuyéndola mediante la desorbitación de su límite. Son éstas las consecuencias paradójicas y 'refinadas' a que nos induce la verdadera abstracción. Porque la abstracción en su entero significado no es más que el fundamento confuso de la exterioridad o la exterioridad misma en que el hombre se debate; el hombre en la abstracción vive ahorrado a esta forma suya de sustancia primera. Como sustancia primera, como ente singular, toma distancia, se suelta (aunque quiera llamarse "fantaseado" el modo en que lo hace que ello no afecta a la vigencia efectiva de esta operación) de la vida universal y adquiere los títulos de la soledad⁴⁵. Este el momento de la referencia simbólica. El símbolo se apropia de toda comunicación, falsificándola; representa ahora el lugar común donde lo escindido se inventa una unidad. Al modo del dinero, el símbolo es un fetiche constituido con la sustancia universal frigorizada. El hombre ha vendido su vida en medio de la nube de la confusión, y el precio son tres o cuatro conceptos a los que se aferra con sorda desesperación atiborrándolos de sutilezas que llegan a la esquizofrenia. El mundo ahora aparece como un almanaque conceptual: por más que se le recorra no suelta tilde. Tales conceptos son la contrapartida dialéctica de la soledad del hombre. Vive éste ahora en un frío museo mirando y remirando los espectros en que está enajenado. Tales espectros, los conceptos, son la apariencia positiva de la abstracción; y como aquello en contra de lo cual determinan toda su realidad tiene cara enemiga, es ello entonces lo no-abstracto, lo concreto que alega prioridad, sustancialidad e independencia.

⁴⁵Como hemos dicho en otro lugar en este modo de realidad aludido con la palabra "exterioridad" la existencia se solidifica y deja sueltos sus adjetivos; el hombre ahora no es siquiera naturaleza sino mero ser, es decir, nada. Por eso no puede extrañar la algarabía del absurdo tan característica de nuestro tiempo. Se explica, principalmente, porque hay algo de aprendiz de brujo en el filósofo existencialista y —lo que es más grave— de sensacionalismo. El hombre no puede existir como sustancia primera sin existir, por ello mismo y simultáneamente, como nada plena o inercia pura. El enfoque dialéctico de esta situación explica asimismo la posición del contenido que, suelto como está, debe buscarse un refugio en alguna mentira de la representación. Estos son tiempos en que el contenido vive como puede, como 'esencia' y como 'valor'.

Nada como nuestros tiempos en la exaltación de los símbolos! Del lado que miremos y sea que nuestra mirada escrute en lo más alto o se proyecte a ras de tierra, encontraremos la fijación al símbolo, el abandono y el olvido de sí por su causa. Nuestra época de masas y de política de masas se presta peligrosamente a una caída general en la frustración por la especie de cuerda estadística sobre la cual debe bailar el espíritu. La tarea de educar e informar a incontables multitudes tropieza con la rigidez inexpressiva del término medio y lo que debía ser elevación amenaza transformarse en proselitismo; las ideas se expresan en fórmulas y, por muy exacta que sea su verdad, debe ésta cambiar de tono y grado cuando entra en el haber de las gentes rústicas. En estas condiciones, surge la tentación de atenerse a la proporción de espíritu que requiere la masa y que cada vez más se va anquilosando en un aparato de fórmulas, dogmas y consignas. A todo esto contribuye de modo principal el mundo de la propaganda que aprendió la lección de la piedra, tumada al borde del camino, y que con descaro parecido pone en ridículo a la verdad mediante el simple expediente de la presencia. La propaganda es la sofística de nuestro tiempo, puesto que se propone ganar el asentimiento y la aceptación recurriendo para ello, de preferencia, a la mentira, el engaño, o la ilusión. Es muy difícil combatir la propaganda sin hacerse como ella; y puesto que su palanca principal es el símbolo y el hipnotismo mediante símbolos, el resultado de este combate no hace más que reforzar las implicaciones diabólicas de la propaganda.

Si atendemos, asimismo, al modo casi brutal que emplea nuestra época para consumir lo que, en todo orden de cosas, produce, saltará inmediatamente a la vista un resultado como el anterior. Lo característico aquí es la velocidad y la repetición. Se busca consumir grandes partidas de 'lo mismo' (sea literatura, música o deporte) hasta el embotamiento; y se trata también de despachar el banquete rápidamente y ateniéndose a lo 'esencial'. En tales condiciones, la muy escasa cantidad de material valioso que puede pasar por este mercado gigantesco se evapora como el rocío. El hombre no tiene tiempo de cultivarse ahondando y madurando movido del acontecimiento. En verdad, tantos 'acontecimientos' se producen en un día del hombre moderno que ya no lo son. Así, pues, todo se mismifica en la repetición y la ansiedad; y este no ir más allá del mero contacto vertiginoso es la actitud simbólica, el comportamiento dentro del cual el símbolo tiene su lugar natural.

La época, entonces, se presta a las especulaciones simbólicas. Los hombres especulativos de las más dispares tendencias no resisten a las tentaciones de este nuevo becerro. Motivos de nuestra época como el análisis lógico, el filologismo filosófico, la información, la lingüística, los

reflejos condicionados, los cerebros electrónicos, etc., son las consecuencias nihilistas del extravío en la mera externalidad.

De esta situación brotan doctrinas sobre la individualidad. El individuo en tales condiciones se hace exigencias que implican un curioso *modus vivendi* donde lo singular y lo universal se revuelven hasta el paroxismo para inventarse un olvido. El individuo, atropelladamente se antepone como un valor y como máximo de la realidad; todo debe prepararse para el advenimiento apoteósico de esta 'totalidad', de este microcosmos que representa los frutos legítimos del árbol de la vida. Pero a tal punto se ha afinado un sentido de las 'cosas reales' y de tal modo se cree que la verdad puede agarrarse con las manos que el individuo se derrite de pura pulcritud y, como al cangrejo, hay que sujetarlo poniéndole el esqueleto por fuera. Y hasta resulta ridículo escuchar la defensa vehemente de la individualidad en un yermo donde el contenido viene disecado y categorizado en códigos; de tal manera hay en el hombre una confianza por la realidad que la plena tiniebla de la nada le parece el destello de toda la evidencia, sólo así se puede comprender el arrebato, seguramente bien intencionado, de la defensa del individuo allí donde no hay un individuo que defender, donde todo se reduce a una mónada bípeda que ni siquiera sabe darle cuerda a la máquina de su conciencia.

Y cuando este hombre que va caminando bajo su sombrero se detiene perdido en tal profusión de cosas como el mundo, las cosas del hombre, los soles sin número del universo, el destino ignorado, experimenta entonces la sed de seguridad y se vuelve del lado sustantivo. Vuelve a sí, y desespera por fijar el punto de su domicilio; busca y rebusca exclamando: "Yo, pues, ¿dónde estoy?" Y allá se disuelve en un laberinto infinito de reflejos. La referencia ha sido petrificada en el símbolo que se ha adueñado de todo. La existencia, al profundizar en ella en demanda de seguridad, ha mostrado que no tiene esencia. Es una nada o, a lo sumo, la potencia sin cuerpo de la opción. El hombre es lo optado. Y si quiere retroceder y renegar de lo optado, hé aquí al hombre encarnado en una nueva opción. El hombre se creía existente; pero ahora 'descubre' que, en el sentido en que él lo creía, no existe el hombre más que en la forma de opción cumplida. Y, así, retrocede de la existencia efectiva y se toma por espíritu en la forma de soplo, como libertad pura no contaminada todavía por el momento individualizante de la decisión. Sale así a luz la maravilla oculta: lo concreto, el fundamento del ¡sí!, su materia potencial inmediata. Lo concreto, entonces, ni siquiera existencia quiere ser, es la oscilación, el 'Dios verdadero'; porque el 'Dios verdadero' solamente en sí quiere permanecer. Crear es el tedio de Dios.

Con este 'descubrimiento' despliega sus alas un espiritualismo aristocrático que cede todas las posibilidades a la aventura. La verdad, el ser verdadero, la patria del hombre se eleva como un éter ingrátido infinitamente superior al mundo. El mundo se reduce a la frivolidad del espíritu que tararea absurdos en el hastío. Y el filósofo que se resiste al ascenso místico en procura de la diáfana autoafirmación del verbo puro debe someterse a las contingencias de la feria del mundo. Busca algún núcleo de sentido para el hombre y, al modo de los matemáticos que están deseosos de manipular con la continuidad considerándola la verdadera sustancia cuantitativa, debe recurrir a una suerte de diferenciales. Al hombre como sujeto existente no le encuentra más realidad que este punto límite de la decisión y la opción, lo demás es mera existencia. Pero no encontramos aquí todavía la verdadera sabiduría de la opción, que si la hubiera el hombre tendría que abrirse a una universalidad más concreta. Porque la sabiduría de la opción es el reconocimiento que el hombre hace de su naturaleza como vida universal, en ella disuelve su individualidad y escapa de la mera reiteración. La opción, en cambio, que solamente quiere ser impulso de la libertad desperdigada, toma la forma de la obstinación del hombre en la universalidad abstracta que lo mismifica y lo reitera en el tedio de la inercia. Si el hombre se toma como un mismo que opta, ¿cómo puede extrañar que caiga en la rabia y en la desesperación y considere el mundo como la trampa del absurdo?

[Los poetas —es consenso universal— son el agua regia de la verdad. Quiero allegarme aquí como diapasón a uno de los nuestros. Oigase cómo declara su nada sustantiva allí donde la exterioridad inicia el climax dialéctico: "¿Quién soy sino unos ojos que contemplan estas oleadas implacables que me envuelven, que a veces me rechazan como si yo fuera un intruso en su mundo, esta lluvia deshecha sobre los hombres, este viento que truená fuera de mi buhardilla suspendida sobre un jardín sin flores?" La angustia de esta nidad lo hace vacilar como en encrucijada y se inventa un sueño; porque el poeta saca a borbotones lo que bulle en su corazón y es necesidad entonces que la imagen lo engañe amparándose a tientas en la confianza de la verdad; lo engaña esta vez asimismo porque su verdad se desliza en pendiente tornadiza. Nuestro poeta, digo, atavía su intuición infalible con el sueño; pero hay algo de propicio e inteligente en este recurso puesto que a través del sueño salta inesperada y así más impresionante la apariencia siempre espléndida de la verdadera libertad: "Turbado por un escalofrío que me inclina hacia adentro de mí, me olvido de las criaturas que huyen de mis ojos y destruyen cruelmente su visión. En la noche me entrego a otro destino... Ahora soy un huésped de mí mismo y dejo atrás las campiñas deshabitadas. Cierro los ojos... Por todas partes está la noche, la noche sin el

nombre que busco". Termina, donde todo comienza, así: "Empapado en el seno de las ondas espesas, ya no puedo luchar, pero mi felicidad es infinitamente mejor que mi espíritu. No trato de comprender. Este es un día que se alimenta de mí y en mí comienza. Los pájaros desaparecieron robados por la virtud de su canto. Soy libre, mi suerte no tiene ya un nombre. No tienen nombre los labios del sol que beso a ciegas".

Las "criaturas que huyen de mis ojos" son la seguridad de la exterioridad. Así, la noche se presenta como el lugar del destino verdadero donde ya ha dejado de ser el odioso día mundanal. En ella no encuentro el nombre que busco, porque el nombre que busco no es el nombre que la sabiduría en esta su forma inmediata de ansiedad busca conmigo. Y digo entonces: "Por todas partes está la noche" . . . Todavía estoy en el clima indeciso de la negación que no quiere abandonar su estado de perplejidad. Cuando "no puedo ya luchar" soy en verdad la inmediatez de la lucha que sigue su curso. Ahora mi felicidad trasciende de mi espíritu. "No quiero comprender" significa: me atengo a la inmediatez de la libertad. Y así la noche se hace día verdadero que irrumpe con su luz desde mí mismo como desde su fuente. La libertad se transforma en la sonrisa de todo lo existente; nada tiene ahora sentido en sí mismo y ya no hay nombre propio que no se disuelva conjuntamente con las categorías de la finitud. (Un poema de *Ver*, Luis Oyarzún, ediciones Cruz del Sur)]

El hombre-sustancia-primerica puede vociferar hasta desgañitarse y replicar que lo empujan al absurdo; pero éste es el camino que debe seguir. "Vuelve a tí", podemos sugerirle, "vuelve a tí, porque tal es el salvoconducto que te permite vagar por el mundo; y cuando estés en tí, responde sinceramente a la siguiente pregunta: ¿Dónde estás? Porque éste es el secreto de tu confianza y el trasfondo instintivo de tu libertad: que existes tú, que eres una existencia rotunda, y que puedes volver a tí y encontrar plena seguridad; que puedes poner pie sobre firme y disparar de verdad a la cabeza misma de la realidad circundante. Tal es la exigencia ineludible de tu libertad. De modo que ;no quieras diferirlo y vuelve a tí! Vas a dar siquiera un vistazo en lo profundo; y no puedes regresar desde allí con espantos ni angustias, porque hay un monto considerable de comportamiento, de proyecto cumplido, de vida ya definitivamente hecha bajo este oráculo de la sustancia individual. ¿O es que vas a poner de lado la vida que has vivido?" Si el hombre obedece a la sugestión y conduce su pensamiento a sus últimos rincones no va a encontrar sustancia individual ninguna, que no la hay que tenga la rotundidad que le supone. Va a encontrar, eso sí, que vivía sobre monstruosos supuestos; que llevaba una existencia fantaseada allegándole unas raíces verbales y flotantes; que todo lo tenía aplazado acariciando un destino verdadero para tiempos mejores; que había amordazado el amor;

que su vida, en fin, no era más que el soslayo sistematizado. Sabemos que de aquí pasará a un sin fin de sutilezas como el ¡sí! y el verbo, y que terminará dando de puntapiés al mundo y a cuanto se le ponga delante. Y si rechaza la sugestión, insistiendo de nuevo en el soslayo, sólo queda por decirle que, después de todo, no es tan malo el negocio que ha hecho puesto que se ha evitado un trago tan amargo. Lástima sólo que sea ello con cargo directo a su destino.

Ateniéndonos a lo que está a la vista de los ojos, podemos decir que el hombre no tiene más que dos salidas. O es él que puede volver a sí, caso en el cual el sinsentido se adueña de la existencia; o existe de modo universal (se entiende que hablamos aquí del hombre, es decir, de la conciencia que, aun cuando de modo lacerante, existe explícitamente). Al hombre que puede volver a sí, que vive en el ballet sonambúlico del hermetismo monádico, no le queda, al ser requerido y arrinconado por el destino, más que ahogar rabia y miedo en el grito de su libertad; un grito trágico que, por lo demás, dispone de la noche infinita y tenebrosa para refrescar y prolongar su estúpida existencia. Y tiene por delante el destino de un sordo dolor. Porque está amarrado a su principio supersticioso de una sustancia individual. Como esas implicaciones inexorables de los lógicos, el individualismo que ha sido elevado al rango de condición esencial del hombre, arroja la misma consecuencia: soledad, desesperación y miedo. De aquí no pasa el hombre que lleva la libertad a manera de antorcha privada. Podemos concebir que salga de su infierno pero con una fuerte exigencia: que vuelva sobre sus pasos y disuelva ese titánico individualismo que sólo puede engendrar hastío y aniquilación.

Decimos que el destino del individualismo titánico es un sordo dolor. Porque, hablando de verdad, el titán no sale de casa y no va más allá de bostezar luego de un banquete alucinatorio que le aplaza la vida verdadera. Este individualismo es la apoteosis del sopor humano que se alimenta con la sustancia de las esperanzas. Los dos o tres emprendedores que le nacen, propician el asesinato en masa, la acción heroica hasta la muerte, la voluntad ígnea que incinera huérfanos y viudas, o abiertamente el suicidio colectivo. Les siguen, como a Marte, perros furiosos; uno se llama Fuego, otro Espanto, otro Nadificación. Son verdaderos maníaco-depresivos: profetas, anacoretas, capitanes y monjes, todo en uno. Pero, allá en lo hondo de su corazón sólo hay cenizas, y las lágrimas que ahogan en su heroica soledad contribuyen a espesar el caldo, la lejía caliente en que se les cuece la vida.

No faltarán quienes se precipiten sobre la fórmula "sustancia-primer" (una reliquia aristotélica) para enarbolarla como muestra ostensible

de nula perspicacia. Incluso palabras como "individualismo" pueden tomarse como atavíos arcaicos de motivos —como dicen los pedantes— 'superados'. ¿Qué sentido tienen en estos años de 'toma de conciencia' fórmulas tan esclerosadas como aquella de "individualismo monádico"? No entremos en el laberinto de las disquisiciones. Que el que tenga ojos para ver, vea. Una sola observación me permite hacer que aplasta todos los argumentos. Me atengo para hacerla a la ironía de la implicación: Si no hay amor, entonces, el hombre queda en sí. Quedar el hombre en sí es ser el hombre una sustancia individual. Si no lo es, no es siquiera un hombre. A decir verdad, el hombre que puede (que sabe él que puede) volver a sí y que bajo esta divisa emprende su vida no es necesariamente un hombre. El hombre verdadero —en este modo del 'sí'—, aunque sea precaria su verdad, es el hombre que queda en sí, el hombre de la soledad y la desesperación. Y si este hombre replica que no debe considerársele como esta curiosa existencia que llamamos aquí una sustancia primera, la respuesta es simple: no es una tal sustancia justamente por serlo. Es en su volver a sí donde se reduce a un punto de libertad, a un *quantum* energético de decisión. Y todavía es posible sostener que en esta su cómica situación es una sustancia primera, aunque no quiera disolverse en lo optado y petrificarse así en el mercado de la arbitrariedad. Que no me diga este hombre-punto, esta matriz del sí y el no, que no me diga que no se tiene por sustancia, por reducto existencial, por un saco intangible de brujerías sin cuento, porque sencillamente no le creo. El se tiene por un lugar de la opción, por una garganta de donde sale el ¡sí!, por un espíritu-mónada. Y referirse a él con palabras que aunque no son modernas calzan perfectamente sobre su naturaleza es el modo más apropiado de mostrarle que 'sigue en lo mismo'.

"Soy una cosa que piensa", "soy una cosa que quiere", "soy una cosa que dice sí o no", representan fórmulas que se pretende sustituir por estas otras: "existe el pensamiento", "existe la voluntad", "existe el optimismo". De este modo, se sugiere la eliminación del sustrato de un comportamiento, transformándose este último en lo que no requiere de sustrato porque es ahora sujeto, es decir, comportamiento que como tal existe, sin necesidad de muletas trascendentes. Sin embargo, el sujeto tiene que reconocer que no es sino una 'sustancia cinematográfica'; esta integración del sujeto mediante infinitesimales sustantivos constituye una exigencia ineludible porque hay el propósito de obtener un resultado individual, autoexistente. El sujeto quiere conservar el 'sí', en un sentido, y debe conservarlo, en otro: quiere ser un sujeto existente, una continuidad biográfica de actos de afirmación existencial utilizados a modo de ladrillos constituyentes de una unidad que se desarrolla con la solemnidad

dad y contundencia de un destino; quiere 'quedar' como personalidad histórica, como uno más entero y autárquico en las graderías del teatro universal; y debe también —puesto que se esfuerza a brazo partido por poner de lado la sustancia— ser el sujeto en y como cada uno de sus actos; no puede abandonar sus contenidos y debe entregarse en cuerpo y alma en aras de la existencia de cada uno de ellos. Vemos, así, que la individualidad que quiere conservar como unidad de todos sus actos le desvía un ojo del lado de la sustancia, que es la sola fórmula que encuentra para dar existencia a dicha individualidad; y el repudio de la sustancia como forma suya le impone la sustancialidad como la sola forma de sus actos, que quiere conservar en existencia⁴⁶. Y no puede eludir meterse en tal encrucijada, si ha de mantenerse como el sujeto individual que quiere ser. El sujeto puede salirnos con frases como "Yo soy libertad, pura, mantengo mi unidad y verifico mi unidad en el medio del cumplimiento de mi proyecto; mi unidad es lo que pesa como sujeto en el mero hecho de encontrarse en vías de opción y realización; soy un vector consciente que oscila entre las alternativas del entorno y que va poniendo su existencia, realizando su destino y verificación *in concreto*, en cada uno de sus actos. No hay sustancialidad ni por detrás ni por delante; soy un movimiento, un fuego, un *élan*". Todo esto puede quedar en la cuenta de un buen espíritu en trance de pasar a la verdadera existencia. Desgraciadamente, el sujeto insiste en una individualidad *suya* aun cuando, después del discurso que nos ha hecho, dicha individualidad ha quedado en desnudo y no sabe de qué lado volver en busca de protección. La individualidad, como algo tuyo, como algo mío, nos arrastra a la aceptación de que somos, tú y yo, sustancias separadas, las perlas de la existencia. ¿Y no bastará para convencerse de que esto es así con observar qué hacemos con nuestra individualidad, qué exigimos para ella, y la agresividad con que nos movemos en su defensa? Este espíritu-vector que está dispuesto a aceptar que es la nada misma, ¿dónde está? ¿quién podría decir que ésta es la representación que se hace de sí mismo, y que se conduce como fuego? Todo esto viene a parar en arrebatos de la fantasía, si el hombre insiste en tomarse como un individuo. La verdad es que tienes un nombre y un domicilio, y tales coordenadas que te determinan como 'esto-aquí' son todo el secreto de tu individualidad.

⁴⁶La tragedia del sujeto, cuando quiere evadirse por el agujero de sus actos, puede resumirse con el término de los positivistas que se aferran al *fact*. Allí donde el sujeto se propone consolidar el contenido, la existencia lo entrapa en la sustancialidad y la exterioridad del 'hecho atómico'. De aquí sale la 'construcción lógica' de la personalidad a la manera de Russell; escapar de la sustancia para desplazarse hacia el sujeto individual resulta así no ser más que una sofisticada y fastidiosa duplicación del mismo problema de la sustancia.

Lleno de horrores intelectuales ante el monstruo de la sustancia, el hombre se eleva, se eleva... Pero, lo pierde el afecto enorme que ha alimentado para sí mismo y que lo disuade de salir a la vida universal; se toma por un soplo, un *élan*, una libertad pura. Y no deja de haber razón para que se sienta contento, puesto que se ha vuelto tan 'espiritual', el cielo mismo, una chispita de divinidad doméstica.

Acaso sea este el lugar donde podemos decir algunas palabras sobre la muerte. Todo este problema está subordinado a la respuesta que demos al preguntarnos qué muere y en qué consiste su muerte. ¿Es la muerte la frustración de un destino? ¿Es la muerte más bien, su culminación y cumplimiento? ¿O dejaremos el destino fuera de la muerte y asimismo la consumación? ¿Diremos, que la muerte es la privación de la vida? ¿Hacia dónde apuntaremos para percibir y representarnos esta privación? ¿O será la muerte un deterioro por entre cuyos resquicios se esfuma la individualidad? Se puede buscar en otra dirección y decir, p.ej., que la muerte es la cesación absoluta de la vida. Pero, entonces, ¿en qué términos pondremos esta inasible realidad, la vida? Destino, vida, individualidad, y también frustración, consumación, privación, deterioro, cesación absoluta, son nociones que manifiestan a la más leve presión la muerte como un misterio. O son demasiado perfectas para aceptar las condiciones de la muerte; o llevan ya dentro de sí la muerte como su esencia misma. La rotundidad del individuo (porque del individuo se trata aquí) oscila entre la eternidad y la apariencia sin dar cabida a la muerte como no sea intercalándola entre tales alternativas. Así, este hecho simple, que la vida llega a su término en la muerte, es una verificación de la dificultad que hay en las doctrinas de la sustancia o el sujeto como principios absolutos, propuestos al hombre. En efecto, la muerte tiene dos caras: De una parte, arrasa con la individualidad personal obligándola a comprender dentro de sí el germen de su propia destrucción; de otra, y a pesar de lo anterior, asigna realidad a dicha individualidad, puesto que el hecho incontestable de la muerte da brillo a la vida por encima de la apariencia. Las sutilezas sobre la existencia y la libertad de que antes hablamos no dejan lugar a la muerte como no sea ello al alto precio del absurdo. Por el contrario, la alternativa de la apariencia (como cuando decimos que la vida es un sueño) es todavía mas costosa que el absurdo.

Hay que leer con atención en las cifras de la muerte; aquí están escritas la universalidad de la vida y del destino. ¿Por qué está el padre dispuesto a dar la vida por el hijo? La respuesta es simple: el hijo es la realidad del amor (y esto quiere decir la realidad de una universal-

dad) que existe imperfectamente en el padre. En casos como éste, la muerte se ha dejado de oráculos y expresa lisa y claramente su sentido. O podemos decir también que ahora ha sido obligada a abandonar su lúgubre rumor y a declarar articuladamente que ella es el fondo mismo de la vida universal. Los temores y angustias de la muerte, ¿dónde están pues cuando nos muestra ésta su semblante verdadero? Tú, yo, todos, hemos de morir. Pero, tratamos de indagar y asegurarnos sobre qué sea ese yo que muere; y siempre resulta algo tan sustancial tan rotundo que su muerte no tiene sentido. Sin embargo, morimos. Entonces, retrocedemos y nos preguntamos a la manera del viejo Kant: ¿Puesto que el morir es real, cómo es posible? La sola respuesta es que la muerte, tuya o mía, es un signo que apunta inequívocadamente hacia la universalidad de la vida. Considérese ello así y la muerte es, más que real, necesaria y deseable. Lo único que importa entonces es cumplir el destino, después morir. El destino, por lo demás, siempre se cumple. La muerte, digámoslo poéticamente, es el absoluto que viene a llamar a la puerta.

Ciertamente, a toda especulación sobre este tema le aguarda una dura prueba. Nadie está dispuesto a tolerar cuestiones y disputas sobre tan personal, doloroso y patentísimo acontecimiento como su muerte. ¿Cómo podría uno soportar con paciencia preguntas tan increíbles como aquellas sobre qué muere y en qué consiste su morir? Si agregamos a esta actitud los sentimientos que provoca la muerte —la angustia y el temor— tendremos una significativa sintomatología. En efecto, la actitud entera y primitiva ante la muerte es como una presentación a toda luz del hombre que aguarda tal acontecimiento, morir; este hombre es pura inmediatez y exterioridad. La certinidad empírica y como en bruto de la muerte, el temor y la repugnancia, la angustia y el aplazamiento, son expresión dialéctica, y a través de la muerte, de un defecto esencial en la representación que el hombre se hace de sí mismo. Esta su naturaleza inmediata es asimismo una fuente propicia al odio agresivo que puede dirigir sobre nosotros cuando tratamos la 'cuestión' de su muerte. Hay el temor y la angustia de morir porque el hombre se toma a sí mismo como 'individualidad' y, para ello, echa todos los defectos por la ventana; pero, esto es posible con desmedro de la riqueza interior del hombre y a condición de que su precariedad monádica padezca un externo ulular de espectros espantables y cumpla un destino finito y tenebroso. Muchos filósofos se esforzaron por enseñar al hombre a bien morir; ello será siempre imposible si se insiste en la persona, el sujeto, o la sustancia individual; el hombre se encuentra en este caso ante la muerte como ante lo al mismo tiempo doloroso, absurdo y verdadero. A este

hombre, la muerte, como un espejo, le devuelve su imagen; y para enseñarle a bien morir hay que empezar por matarlo.

Finalmente, podemos considerar el argumento de la 'muerte accidental'. En el caso de las doctrinas de la persona y el individuo, la muerte accidental es como la segunda potencia del absurdo. Si, por el contrario, ponemos la atención en la verdadera universalidad del espíritu, tenemos todavía dificultades; pero la eliminación de éstas es siquiera concebible, puesto que el dolor y la frustración representan aquí nuestra posición misma, al tiempo que nos movemos en la confianza de la verdad. Sin esta confianza y sin un fundamento de ella sería inconcebible que naciones enteras se levantaran de entre los escombros de la masacre y la destrucción.

EL CLIMA DIALECTICO DE LA LIBERTAD VERDADERA

Es necesario ahora reflexionar con vistas a explicitar otro sentido de la libertad. No quiere ello decir que pasemos a un reino diferente, que no los hay tratándose del hombre. La dialéctica ha sido propuesta como el movimiento real mismo de manera que nada puede hundirse definitivamente y todo resurge asegurado ahora en una verdad más alta. Es la misma experiencia, que se ha hecho más explícita, más elaborada, más orgánica y omnincluyente, la que nos instruye sobre la verdadera libertad y el hombre verdadero.

Hay que repetir por todas partes y sin cesar esta verdad: el espíritu está siempre trabajando. Que siempre trabaja el espíritu, quiere decir que aún en la indiferencia ante nuestra esencia espiritual, aún en la guerra abierta que en contra del espíritu libramos en medio de tinieblas, nos movemos impulsados por la fuerza misma del espíritu. La guerra es guerra interna y la derrota desgarramiento espiritual. No hay fechoría posible sin el espíritu y el crimen sólo es relatividad intestina. De modo que nada hay en existencia que no esté recibiendo la existencia que tiene; y aún la existencia recalcitrante, la existencia reacia hasta la auto-destrucción, tiene su fundamento fuera de sí; la diferencia reside en que ella ha extranjerizado con ánimo violento su verdadera unidad.

Podemos comprender mejor el carácter de la especulación dialéctica, y en particular las consideraciones que siguen, recurriendo a un ejemplo familiar cuya complejidad, al tiempo que significativa, sea de fácil manejo. Por lo demás, todo ejemplo será siempre utilizable para quien se someta al movimiento de la cosa misma; encontrará así que el ejemplo es, no ya un bosquejo aproximativo o una muleta para la captación de la esencia abstracta, sino la idea misma en su estado de verdad. Para allegar el máximo de luz sobre tan importante procedimiento como es el método dialéctico, trataré entonces de examinar con cierta prolijidad los momentos esenciales del ejemplo que he elegido.

Considérese, pues, una partida de naipes: hay unas reglas del juego, un acuerdo y la disposición a jugar de parte de quienes así lo hacen. Pero, los jugadores de que queremos hablar aquí no son como aquellos que ha pintado Cézanne: dos miserables que han puesto su alma en el juego porque no encuentran otro lugar donde ponerla; tales jugadores no juegan de verdad; más bien, se han *instalado* en el juego, y ello del único modo en que puede uno; sin que importe dónde sea, *instalarse*, es decir, maquinalmente y de nupcias con el absurdo. En cambio, los jugadores que intervienen en nuestro ejemplo quieren el juego —aunque sea

ello en el clima de la frivolidad— como un simulacro de vida universal, como pugna entre posibilidades encontradas en procura de una actualidad consistente, en busca de un juicio universal donde se despliega el máximo de organicidad que incluye activamente tales posibilidades. El juego que nos interesa considerar aquí es un kaleidoscopio que se mueve por sí mismo hasta terminar en la mejor de las configuraciones posibles. Es la necesidad querida; querida, acaso, porque el medio en que se constituye es un medio consciente, porque no es ya la ciega y estúpida necesidad. (¿Y qué es el enojo, tan frecuente entre los jugadores de naipes, sino la indignación de ver que se sienta entre ellos la ciega necesidad?). O también, podemos describir el juego de azar como la libertad frívola lanzándose a vivir en los brazos de la necesidad, o como la vida que se disuelve voluptuosa en las condiciones de una máscara. En el juego, empero, la libertad se aventura en las aguas de la necesidad respirando con los pulmones del azar; o, si se desea estrechar más la relación, el azar es el combustible del juego, que se quema para su movimiento, para su sentimiento de libertad y de vida. Y los jugadores son el sujeto del juego; no cada uno un sujeto singular, sino todos un sujeto. El juego busca su resultado a través de todos y cada uno de sus jugadores; es una unidad en existencia y cada uno de sus momentos es la composición orgánica cuyos factores son el estado de ánimo, la aspiración, posibilidades, talento, etc., de todos y cada uno de los participantes. Consideremos ahora las alternativas del juego: aquí, ahora, en el momento en que aquel jugador lanza tal carta, tal o cual alternativa llega a su clímax. El acto concreto de lanzar tal jugador determinado esta determinada carta suya se presenta como un acontecimiento rotundamente autárquico, es decir, como un hecho al que simplemente le ocurre encontrarse en la atmósfera de este específico jugar; es lo que cierta clase de hombres que tienen manos ávidas de concreción aíslan como un hecho. Quieren que el juego sea una composición de tales hechos, a la manera como el rosario lo es de sus cuentas. Y no deja de haber motivos para esta precipitación: El énfasis en el proceso del juego se presenta casi como un desgarramiento, como un límite de sus pulsaciones. En dichos límites el proceso se condensa potenciando la explosión de su paso siguiente; el énfasis implica así el peligro de falsificar la verdadera existencia por la positividad casi absoluta que el proceso confiere a cada uno de sus momentos enfatizados. Las alternativas del juego segregan esbozos de individualidad singular. La razón de ello está dada ya en la índole misma del proceso que, para vivir la vida que se propone vivir, asume el riesgo de la inestabilidad que es parte de su esencia misma. Esta inestabilidad es la peligrosa sabiduría del juego (algo de la especie que Hegel llama astucia de la

razón) que se propone dosificar la existencia con el máximo de organicidad. La vida universal que se manifiesta en el juego descansa orgánicamente en cada uno de sus jugadores y en todos ellos. Están así los jugadores en el juego pletóricos de sustantividad. Y esta sustantividad no es más que el producto que mantiene con las manos de su sabiduría la actividad constante de lo que hemos llamado el espíritu; aquí también trabaja el espíritu y hace posible esta ingratitud del sustantivo que se tiene por toda la existencia que hay en el juego, desgarrando incluso la unidad universal cuando defiende la autarquía de cada uno de sus actos.

Y, sin embargo, ¿puede haber nada más evidente que la dependencia de tales actos al punto de no ser sino oposiciones alternativas que la situación total saca de sí misma? Aquél lanza una carta; pero, no queremos decir que está determinado al hacerlo como se piensa al interpretar el proceso al modo de un puro mecanismo. ¿Cómo podría estarlo en tal sentido participando como participa de la situación total? El es participante consciente de un proceso que se sujeta a reglas y que tiene que colar el azar (podemos identificar aquí el azar con la materialidad y la distribución de las cartas) en el cedazo vivo de esas reglas; el proceso depende de cada jugador en un sentido vital, es una continuidad viviente en el medio de sus conciencias. Justamente, el proceso es tal en la medida en que hay una convergencia de intelectos y voluntades que se deciden a configurar con aporte de sí mismos un resultado. No está pues 'determinado' el que lanza una carta sino en la medida en que quiere (absurda pretensión) poner de lado los términos del compromiso que asumió cuando se dispuso al juego. Ni procede tampoco 'libremente' en el sentido abstracto que opone a aquel mero 'estar determinado'. Porque "libremente" (no hacemos más que desarrollar el otro lado de la cuestión) es expresión que sólo puede tener sentido dentro de la situación en que ha decidido colocarse. "Libremente" puede aplicarse en dos sentidos, que se han desdoblado por la naturaleza del ejemplo que estamos desarrollando, pero que, como se aclarará más adelante, convergen hasta coincidir: primero, hay la libertad como decisión en un campo de alternativas que resultan de la índole finita y meramente composicional de los términos en que el juego se materializa, condición que se pone concretamente en el azar de la distribución⁴⁷. Esta libertad vive al calor del fuego del azar, y con él se extingue. Segundo, hay la libertad como el ámbito de universalidad moviente representado por el proceso del juego;

⁴⁷"El azar de la distribución" es una fórmula demasiado pura para captar enteramente la cantidad del azar; hay que agregar nueva materia prima para asegurar toda la extensión de esta forma de libertad: el azar que se constituye en las alternativas parciales de cada jugada y donde se comprende la expresión de todo lo que es *dado*, además de las cartas.

la libertad es ahora la conciencia del jugador que se percibe como la existencia del concepto mismo del juego o, más bien, como concepto y sustancia de un movimiento que lo lleva más allá de sí y lo vuelve a sí, disolviéndolo, superándolo, reafirmando en la atmósfera de una verdadera comunicación, de una individualidad a la vez universal y existente. Todo esto puede desarrollarse también cambiando los términos y, así, el modo de explicitar la relación. Podemos decir que el jugador está requerido de lados contrarios en el juego: el azar, que se da de bloque como lo alógico, que representa con su gélido yermo la contrafigura dialéctica del agente personal; y la razón, expresada en las leyes del juego, en la convergencia colectiva de los jugadores y, concretamente, en el proceso que encarna dichas leyes. El azar afirma que él trae la libertad al juego puesto que pone él la atmósfera donde sólo puede respirar la libertad; o también, que la libertad para ser lo que es debe tener en sus manos, ineludiblemente, los sólidos quilates del azar. La razón, por su parte, alega que cuanto hay de imperfecto en la libertad se debe a esta condición del juego que es el azar; porque la libertad quiere salir a los aires de su verdadera existencia, pero el azar le ha robado las alas y no se las devuelve sino a condición de que lo transporte en su vuelo. O podemos subir de punto la agresividad que existe entre el azar y la razón para tener la antítesis en su pureza abstracta: El azar quiere hacer de la razón una sirvienta y la razón experimenta un desprecio innato por el azar. De aquí surgen los dos sentidos de la libertad: la libertad-azar y la libertad-razón⁴⁸. Pero, a ninguno de estos sentidos de la libertad se opone abstractamente o de modo absoluto —como se pretende— el ‘estar determinado’. Libertad y necesidad son los lados inseparables de la definición convencional del juego; los momentos necesarios a la posición del juego como un movimiento posible integrado por la inteligencia y la voluntad de los jugadores que en él participan. Estos dos momentos abren y cierran el juego. Porque un movimiento determinado, en cuanto es determinado, es necesario y, en cuanto es movimiento, libre. Así se muestra también que la fórmula “sustantivo-más-adjetivo” es aquí (y no sólo aquí, como es obvio) inadecuada, porque el movimiento determinado que nos ocupa comprende el movimiento y la determinación como condiciones

⁴⁸ ¿Y cómo negar que hay un sentimiento en el juego, y todo un comportamiento de él animado, donde están en unidad el azar y la razón; algo de la especie de una promiscuidad en que ambos son rebajados y que no obstante representa el alma misma del juego? Nada parece más ridículo que esperar poner bridas al azar y determinar por ‘la fuerza de la voluntad’ y la expectación la cualidad de lo distribuido y la secuencia de las alternativas; y, sin embargo, sin esta condición no hay juego. El ridículo, entonces, resulta tal para un punto de vista que ha dejado de ser el juego. Frívolo como es, el juego contiene el esquema de una unidad concreta y una apariencia de su interna naturaleza.

que están a igual nivel. Dejar caer sobre una tan sólo de tales condiciones la función sustancial es condenarse a perder el sentido filosófico de la palabra "sustancia"⁴⁹. Libertad y necesidad son, asimismo, momentos dialéctica y mutuamente implicados cuando consideramos el proceso del juego. La libertad que experimenta el jugador es, precisamente cuando más intenso se manifiesta su sentimiento, necesidad; allí es justamente donde están escindidos y explícitos, los momentos que son las condiciones del juego y queda a las claras el ámbito que, para la libertad abierta, cierra la necesidad.

Decimos, además, que los dos sentidos de la libertad a que nos referimos convergen. Apuntamos, desde luego, fuera del juego cuando decimos esto. El juego de azar es una situación que adoptamos en la atmósfera de la frivolidad y comprende unas reglas y convenciones inocuas; de tal modo es así que el juego queda a la orilla de la existencia. Es como la vida en broma, una caricatura del comportamiento coloquial. Sin embargo —lo hemos visto ya—, el juego puede enseñarnos mucho porque llega a constituirse y realizarse. Ensayemos leer cierta verdad en su modo de constitución; nos importa principalmente el momento del azar. Hemos tratado de mostrar cómo brota de aquí un sentido de la libertad que anda deseoso de vivir por su cuenta; un sentido donde la libertad se propone como facultad de optar entre las alternativas que produce el azar. Este sentido, entonces, exige que haya en existencia una antítesis entre libertad y necesidad ciega. Ciertamente, en el juego hay que poner las condiciones del movimiento a la manera de un *fiat*. Tenemos que empezar a jugar, de modo que no hay más que tomar en algún punto inicial la cosa a bulto. El naípe está ahí, se desempaqueta, éste lo baraja, aquél corta, y se distribuye. Ahora empieza de sopetón el trabajo de la racionalidad. "Pero", se dirá, "cuando estamos fuera del juego ¿no pasa otro tanto? Es claro que en este caso la materia y las reglas son de una complicación sin cuento. Sin embargo, se trata solamente de una cuestión de grado, la cosa es la misma". Así se piensa; y

⁴⁹De esta síntesis que disuelve la asimetría de la fórmula "sustantivo-adjetivo" resulta la noción de universal concreto. El sustantivo y el adjetivo son la duplicidad de diferencias en que el concepto vivo expresa su muerte y comprenden los momentos que reunidos representan la parodia de la vida. En dicho binomio el ojo dialéctico puede leer todo un mundo de verdades: que la sustancia es la apariencia abstracta de la realidad autosubsistente, que el contenido adjetival es el catafalco del espíritu y la razón, que el juicio es la verdad próxima de la existencia y el contenido, de modo que se asegura así esa intuición sublime del viejo Heráclito que vió en el proceso el alma misma de la realidad. El adjetivo y el sustantivo hablan también de las relaciones que ponemos entre las cosas y de cómo son ellas necesidad mientras prevalecen el adjetivo y el sustantivo, del 'mecanismo' de las categorías, del doble sentido abstracto del universal y también —cuando aguzamos el oído— del fundamento inmediato, todavía no desarrollado donde sólo es posible que lleven su existencia monótona e inercial.

en consonancia con ello proceden quienes nos enseñan a ordenar en categorías las cosas de la vida y nos suministran el decálogo respectivo para comportarnos entre tales cosas. Sólo que mientras muchos son los juegos posibles con un mismo naipe, el naipe del universo no admite más que uno. Esta unicidad (aunque hay también cínicos y gente suelta en el mundo), nos sugiere la idea de una complicación más íntima entre el decálogo y la materia a que debemos aplicarlo. Tan íntima, que el azar echa raíces debajo de sí mismo y se transforma en la 'razón' del decálogo. No venimos al azar como de fuera para allegarle valores y normas que traemos nosotros, sino que en él leemos, o nos esforzamos por leer, las indicaciones sobre nuestro comportamiento. Pero, ¿a qué decir siquiera que llegamos al azar para descifrar un oráculo? ¿No somos nosotros asimismo puro azar? Ni siquiera esto somos, puesto que nos comportamos guiados por el azar; somos su segunda potencia, o su creatura. A tal punto hemos llegado que ya un lado de la analogía con el juego se está deteriorando; el azar tiene unas fauces enormes y amenaza tragarse toda la existencia. Debía ser el campo de las alternativas abierto a la libertad como facultad de opción; pero la libertad se disuelve en el azar. Ya no podemos sentarnos a la mesa para efectuar nuestro cálculo, porque ni hay mesa ni quien se siente a ella. El juego de la vida se disparó a perderse en las fauces del azar. Necesidad y libertad se resuelven en su existencia bruta. De manera que puede decirse ahora que desembocamos en la definición misma del azar como el concubinato salvaje de la necesidad y la libertad.

El juego puede también definirse: es el *modus vivendi* del azar y la razón. Así como en el desarrollo del juego podemos vislumbrar el modo de salir a vivir en el azar, así también —es lo que nos interesa en el ejemplo— podemos aprender en él la lección de la razón. La razón es la conciencia del juego, su parte lúcida. La razón es la vida que vive la materia del juego. Más allá de esta vida la materia del juego es la nada del juego; el juego —y no sólo el juego— no puede ponerse a ser sin una nada cuya vida es. O, si se quiere, la materia del juego es el azar; porque el azar y la nada son lo mismo⁵⁰. Libertad y necesidad como momentos del proceso del juego son la razón del juego. Las cartas han sido distribuidas: con tal distribución paralizamos el movimiento del azar; éste es ahora lo puesto y todo movimiento queda a cargo de la parodia de universalidad concreta cuya vida es el juego. La razón lúdica se atie-

⁵⁰La nada es un engendro intelectual y hay que hacer explícita su relatividad; de otro modo se presta a una multitud fastidiosa de paradojas inútiles como aquella de que "la nada es nada, por lo tanto es... etc". La aproximación de la nada al azar se muestra como un camino adecuado a este respecto. Sobre el azar, en tal relación, ver Bradley, *Apariencia y Realidad*, cap. XIX.

ne a sí misma para desarrollarse; los jugadores toman las cartas como su destino, se identifican con ellas incorporándose al juego con cartas y todo. Son los momentos de este sujeto que es el juego, y que incluyen en su condición las cartas que llevan. La libertad y la necesidad son ahora conciencia de jugador, proceso de juego.

Apuntemos ahora hacia fuera del juego de azar. ¿No queremos concluir que es aquí donde la razón absorbe el azar? La vida no se conforma con la analogía del juego y se esfuerza por deteriorar el otro lado. Quiere disolver el azar en la razón, adueñarse de la libertad. La vida quiere esa plenitud cuya parodia es el entusiasmo frívolo del jugador. Y tan ansiosa está por esa plenitud que allí donde se siente amenazada por la impotencia corre precipitadamente a refugiarse en la parodia. Pero, la parodia del juego, asumida en la vida, es un destino absurdo para el hombre; la frivolidad volandera del juego se transforma aquí en una estúpida fatalidad.

No es necesario ir más allá de este punto en el desarrollo de nuestro ejemplo. Justamente, la vida que vive su propia parodia debe ocuparnos ahora; la razón que tenemos para ello es que encontramos aquí la vida en su forma más generalizada. El hombre autárquico, el de la soledad y la desesperación, ha traído un buen montón de desgracias al mundo; pero nada ha hecho que pueda compararse con el sopor de la existencia como cálculo material y exterioridad solapada. Esta es la existencia en mitad del camino, la existencia que se resiste a explicitar el germen dialéctico que duerme en su seno, la existencia como lastre que se adueña de la vida verdadera mediante la asfixia del espíritu.

Los hombres, como en el juego, se allegan unos a otros con el compromiso previo de un recíproco mutismo; no parece permitirles más su lamentable condición. Ponen las credenciales acordadas sobre la mesa e intercambian símbolos para verificarse mutuamente con frialdad maquinal. Ocurre además como en el cuadro de Cézanne a que aludimos más atrás: la vehemencia intersubjetiva es una máscara y todo el espíritu se reduce al círculo de una descarga interior; no hay amor, y la presión portentosa de la forma existente de universalidad (la universalidad simbólica) mata al primer brote los mejores propósitos de verdadera comunicación. Así, el hombre es constreñido a adoptar la existencia monádica; lleva delicadamente envueltos en un velo tristísimo de nostalgia los más altos conceptos, porque la existencia universal vigente que se resuelve en el intercambio de sólidos, le cierra el camino amenazándolo con la frustración, el absurdo y el ridículo. De modo que viene a ser la más desgraciada de las experiencias concebibles, un odioso circuito de

dolor: alimenta con sus lágrimas el mero concepto de su bien que es la fuente de sus lágrimas. Es un monstruo con el corazón ardiente y la cabeza vacía, un deber-ser bípedo, un erecto con las patas arriba. Y como viene al mundo de un modo verdadero podemos creer que el mundo le tiene preparada de antemano esta aventura de falsedad. No obstante, ante tal idea, retrocedemos y nos inclinamos a suponer que el hombre no es tan irresponsable, puesto que es hombre y puede adoptar una actitud ante lo que encuentra. Con todo, ¿qué alternativa tiene *si es un hombre*? La vida difiere del juego porque ella, rigurosamente, no es una alternativa. Vemos así que surge delante de nosotros la exigencia de la repetición. El hombre repite porque ama, porque llega al mundo para amar al hombre. El mundo vigente impone al amor la forma de la repetición. La caída en el pantano del mundo debe entonces considerarse como la ingenuidad del amor. ¿Qué es, en verdad, el amor sino la existencia humana universal reconocida y querida? No cabe duda: el impulso del amor (ese sublime ciego) hunde al hombre en el pantano del mundo.

Cierto que alguien puede decir que el amor es la solución del miedo y discurrir sobre el carácter derivado del amor. El cielo lo asista enhorabuena. ¿Qué importan a la dialéctica —que es la verdad— de todos los arreglos y desarreglos entre el miedo y el amor? Los que se derriten discutiendo sobre qué es primero y qué es segundo cultivan su miopía. El amor es el miedo y el miedo es el amor. El hombre cae en el yermo del mundo hipnotizado por la repetición, repite porque ama al hombre, ama al hombre porque en él encuentra el lugar de su vida, dígame ésta en términos de amor o de temor. Pero, su vida rápidamente se desarrolla hasta transformarse en el halo de un destino desconocido y, a la verdad, odiado y postergado. El hombre repite y llega al abismo del deber-ser; encuentra así el vacío y cae en el embotamiento como en una trampa. El amor alcanza así el *status* de la hipocresía solemne; pero esta hipocresía sigue siendo el amor. Dar la espalda a la hipocresía del hombre, repudiar con menosprecio el sopor en que vive, aplastar los símbolos en que fetichiza la comunicación, hé ahí el proyecto del desamor. La hipocresía es un amor mal ataviado, ¿qué menos podría ser que no fuera con riesgo de perder al hombre? El hipócrita es el que miente sobre sus deseos, pensamientos e intenciones. Miente porque teme, no porque menosprecie; y teme porque ama. No hay mal que no lleve lágrimas; y sus lágrimas son justificación. Pero, es necesario también decir de la hipocresía que es un tufo pestilente de la mediocre soledad, que es la forma exacerbada de la miseria del hombre, la úlcera de su abandono, sus lágrimas en la forma de flujo purulento. Hay, pues, que haber cedido el te-

rreno a la manera dialéctica de razonar para decir todo esto y agregar, no obstante, que el hombre es el único alcázar del espíritu. La historia del humanismo verdadero comienza con la resolución de lo contradictorio.

Es necesario poner de lado los prejuicios y armarse de ingenuidad para encontrar seguridad entre las cosas. Nos damos a especulaciones excesivas con el Tiempo y con el Comienzo; recorremos en la imaginación todo un proceso de la realidad que se sujeta a la medida de nuestra existencia. El proceso de la realidad (al modo del juego, que habita en las burbujas de la frivolidad) se nos impone como un intervalo temporal entre límites, interiorizado a la manera de nuestro propio acaecer. Esta representación antropomórfica no es siquiera una expresión correcta de la vida; nada más pueril y engañoso que ordenar en una línea los acontecimientos como otros tantos subintervalos que tan sólo llenan de vacío el vacío. Pero, un mínimo de reflexión echa por tierra las pretensiones cosmológicas de esta representación. ¿Qué sentido puede tener el Tiempo, por impresionante que sea su mayúscula, cuando lo referimos como una dimensión al todo? Los físicos han hecho buen trabajo para desprestigiar las pretensiones absolutistas del Tiempo; y los filósofos han deteriorado su interna constitución cuando se le propone como un 'principio' de lo que es real. Cuando queremos hacernos una representación temporal del desarrollo dialéctico rápidamente quedamos sin base bajo nuestros pies. *Antes*, p.ej., estaban implícitas y operando en forma las condiciones de la enajenación del hombre; *ahora*, a nadie le son desconocidas; *después* tendremos en existencia una justicia comunitaria que anhelamos. ¿Qué puede ser más evidente que la diferencia que implica en todo ello el Tiempo? Digámoslo todavía expresando un dolor. *Antes* una multitud de hombres sufría sin una conciencia esclarecida de las condiciones de su situación; *ahora*, la conciencia del mal es dolor rabioso; *después*, alcanzaremos la felicidad mediante la existencia del verdadero amor. ¿Cómo no ha de ser el Tiempo relevante si *nosotros*, ahora, sufrimos sin esperanzas para nosotros? Si hemos de atenernos a la dialéctica debemos decir: el espíritu es un proceso dialéctico, su ley es su esencia misma; no puede prevalecer sin atenerse a sus propias condiciones. Cada uno de los momentos del espíritu es necesidad con respecto al todo, pero el todo es también necesidad respecto de sus momentos. El todo vive en sus momentos como debe, ateniéndose a su ley; potencia sus momentos de totalidad, en ellos se condensa y expresa modificándose. De aquí (como vimos en el ejemplo del juego) sacan las fases dialécticas del todo ese matiz de absolutividad y por más autodependientes se tienen cuando más están en dependencia. Así, el todo genera tam-

bién el tiempo como una dimensión dialéctica que se hace lineal por la absolutividad que sólo acepta 'vecinos' en el entorno. De ello, solamente la inercia puede resultar. Empero, la negación, la lucha con el límite asegura la vigencia de la universalidad subyacente; rabiosos y llenos de odio, cumplimos no obstante el destino del amor. En el juicio universal representamos una diferencia más, contributoria de la vida entera. Nuestro sufrimiento *es* felicidad futura; la felicidad futura *es* nuestro sufrimiento presente. El "es" que subrayamos expresa una conexión dialéctica; y la conexión dialéctica representa el abandono de la representación temporal. En la medida en que insistimos en la representación temporal, perdemos la conciencia del proceso y nos dejamos llevar en la inmediatez que no por eso deja de ser dialéctica. El que juzga que el dolor es positividad 'pura' está lejos del espíritu; en la más alta conciencia del dolor alientan la alegría de la esperanza y la energía de la acción consciente. De manera que el tiempo es relatividad o es el modo de presentarse el espíritu entero en cada uno de sus momentos; pero no tiene sentido proponer una configuración temporal para la actividad dialéctica de la totalidad⁵¹. O de otra manera: el dolor es positividad; pero no tenemos derecho a esgrimirlo como un elemento absoluto que resulte imposible disolver en un sistema y que de este modo 'abra y absolutivice' el tiempo. Si esto fuera así, entonces, poco importaría ya discurrir sobre nada. Pero, es preciso reconocer que el punto es delicado, porque la relatividad del dolor se presta a una conclusión tan cómoda como aquella de la armonía y la perfección 'en el todo', que permite seguir admitiendo las penas y desgracias 'en la parte'. Sin embargo, aún cuando el dolor sea relativo, es indudable que para ciertas doctrinas fantásticas es tan contundente como si fuera absoluto. Vemos, pues, que el dolor-absoluto parece un buen argumento para el tiempo-metafísico; y sin embargo, de tal índole son los contenidos que propone a ese tiempo que parece el peor de todos los argumentos. Por lo demás, la representación de un proceso temporal considerada en sí misma, rápidamente se muestra insatisfactoria; la linealidad abierta del tiempo es —sin que sea necesario tomar en cuenta el contenido— la forma cosmológica del misterio. Por otra parte, ¿no necesitamos de una conexión entre antes y después? Si no la hubiera no tendríamos fundamentos para valorar y medir un movimiento universal. ¿Y qué otra cosa puede ser dicha conexión si no es relación dentro de un sistema omnincluyente? La representación de un

⁵¹ Sería bien difícil explicar un propósito cualquiera —no ya la empresa formidable y universal de nuestras generaciones— sin recurrir a la doctrina de un todo espiritual orgánico que empeña su entero destino en todos los rincones. El más insignificante impulso no tendría sentido mientras no se allegara el fundamento de esa estúpida frase en que tanta filosofía sagrada viene a concluir: ¡misterio... misterio!...

proceso causal y abierto que avanza entre antecedentes y consecuentes es un pésimo bosquejo de la historia en el cual no hay siquiera un átomo de vida. Y, por último, la positividad del dolor no es inconsistente con el movimiento dialéctico, sino al contrario, el dolor es positivo en ese movimiento. Sería bien difícil para los que ven en el Tiempo la habitación del universo, explicar todo el defecto y el dolor, pero el filósofo dialéctico sí puede hacerlo. Debe decirse también que el dolor tiene títulos, pero que abusa de ellos hasta el punto de transformarse el dolor en poca cosa ante un espanto mayor: el absurdo. La conclusión que deseamos obtener es entonces que ni el Tiempo ni el Espacio ni la Causa ni, en general, las 'categorías cosmológicas' pueden ser *dimensiones* del proceso de la realidad.

Por eso decimos "poner de lado los prejuicios y armarse de ingenuidad"; y esto quiere decir, proceder desde dentro de la situación misma y extenderla por sus implicaciones orgánicas, sin referencias a unas dimensiones externas que concluirán siempre en abstracta y abisal abstracción; no hay otra manera de traer la verdad al mundo como no sea que nos caiga encima la suerte del burro de la flauta que es por lo demás la peor de todas. Así, debemos aceptar un fondo indiscriminado desde donde surge la vida, debemos reconocer en el sentimiento la experiencia que expresa la radicación entera de nuestra vida en lo no viviente, debemos hablar de la *materia*, y de nosotros como de aquello que es la materia para transformarse después en el lugar de la conciencia, es decir, la aparición de la materia. Esta última aparece cuando nosotros meramente somos la conciencia, y así ya no es ella propiamente sino que el centro de gravedad del ser se desplaza. Y cuando nosotros aparecemos en la autoconciencia, comienza a ser en un sentido ya explícito, y que por sí mismo quiere asegurarse, el espíritu.

La materia es el punto de partida (no hay otro a la vista) de lo que dialécticamente se explicita a manera de 'grados del ser'. El espíritu es la actividad en cuyo desarrollo el ser se ofrece en el modo de la seguridad. Por eso en la vida el hombre no puede salir aunque quiera del cerco de la confianza, porque en él está a lo menos la semilla de la seguridad explícita de su propia existencia. El hombre no existe, es más bien un blasón, el rango de la existencia. De manera que no tienen salida ni sentido la querella entre la materia y el espíritu, ni la guerra entre los pesimistas y los optimistas, ni las originalidades de los existencialistas. El hombre —digámoslo con todo el énfasis posible— es la esencia del amor; el hombre debe ser considerado ya en su naturaleza, es decir, como el lugar de unos vínculos poderosos que ligan sin necesidad

de preceptos ni de constreñimientos. El hombre tiene como destino inaugurar el lugar seguro de la existencia universal y concreta, la existencia que descubrió la verdad como sinceridad plena, como manifestación total, como libre amor. Por eso el espíritu es pura interioridad y exterioridad pura. La existencia crea su seguridad en el espíritu; de modo que no hay exterior ni interior como dimensiones separadas. O puede decirse también que la existencia genera el espíritu cuando se exterioriza interiorizándose, que tal es la fórmula en que realiza su seguridad. El interior y el exterior separados son la inseguridad del espíritu, la inseguridad que brota en el embotamiento. El hombre, hasta ahora, se desentiende del vínculo (del verdadero vínculo) con la materia: o más bien degenera en espíritu adefesio que piruetea en la frivolidad; es así camino a medio hacer, fruto pasmado. Aquí están el interior y el exterior, la modorra del espíritu, la existencia catatónica del estar y yacer; aquí encuentra su lugar la muerte verdadera; porque la muerte verdadera no es más que esto: la existencia asegurada como inercia y repetición que llega a disolverse en la perplejidad⁵².

El exterior y el interior conviven en equilibrio inestable o en una dialéctica desgarrada; la inseguridad del interior y el exterior son la seguridad del compromiso contraído con el beneplácito del deber-ser; encontramos aquí, como en el juego de azar, la inestabilidad concupiscente de un espíritu hecho con remiendos. Esta es la existencia monstruosa del hombre o, sin más, su existencia. Porque ahora el hombre lleva existencia y manipula a maravillas los principios de ésta. Y tal miserable existencia del hombre es la verificación en negativo de la verdadera existencia; porque allí donde el hombre se desliga y emprende su vida soñambúlica no puede menos que ponerse a existir. El hombre certifica la verdadera existencia en el abandono mismo donde la existencia le viene impuesta como a espaldas de su voluntad y certifica el abandono en la absurda solidez de la existencia que adopta. La existencia que el hombre adopta quiere también seguridad, que no puede dejar de querer lo que bulle en su corazón. Y la seguridad que encuentra es un oráculo indescifrable porque es la seguridad del absurdo. O puede decirse también: puesto que la seguridad de la existencia que el hombre adopta se encuentra en el absurdo entonces dicha existencia es un absurdo y no es la verdadera existencia. (Y quienes están dispuestos a aceptar que la existencia es un absurdo no tienen derecho a respuesta ni a nada; se han desligado del fundamento y pululan en el caos.) Esta es la situación extrema del hombre como existencia, que quiere derechos, recono-

⁵²Se comprende así que esta muerte rechace a gran distancia la posibilidad de su muerte. Nada más pintorescamente lógico que una muerte inmortal.

cimiento, respeto, etc., para concluir en que nada de lo que quiere puede sujetarse a principio y que los códigos y leyes no son más que un antojo estúpido. La cueva de Alí Babá donde estaban sepultadas las riquezas de los hombres se transforma ahora en la cueva del misterio. La existencia absurda es el proyecto del resentimiento, la ceguera de un hombre frigorizado y empaquetado para el olvido⁵³.

La seguridad de la existencia que el hombre ordinariamente adopta desemboca en el absurdo. Esta es la enseñanza de Feuerbach. El hombre, por amor al hombre, hace como Isaac y se deja conducir al abismo. Y desde el fondo del abismo le llegan las exhortaciones y congratulaciones de algo que se parece al Dios de Isaac. Ya no puede el hombre sentir la confianza porque su seguridad es referida a un compromiso con lo invisible; ya no puede tampoco experimentar plenitud alguna porque su fundamento y su verdad se encuentran al otro lado de la noche. Tan sólo le queda una libertad demoníaca, una facultad, no menos efectiva porque fantaseada, que amenaza aventarlo en el fuego de la desesperación. Es así que se prohíbe ahondar en la libertad escuchando temeroso tan sólo los ecos amortiguados de su terribilidad amordazada; y se entrega en brazos del deber-ser, enajenando y solidificando su destino. Vive así la parodia de la vida amarrado por el miedo a la libertad que lo amenaza con el total desgarramiento; y aplica entonces unas reglas del juego en la feria del azar. Cultiva las malas pasiones llevado de la furia del olvido. Se ha transformado en el alambique siniestro del amor: le saca el zumo, la esencia espesa, lo encapsula y se divierte en borracheras líricas hasta perder los sentidos en esta abstracta compensación. Echa a volar sus mejores pensamientos y se derrite en buenas intenciones, reza al crepúsculo, actúa mientras concilia el sueño y suspira ante las injusticias de la vida. Y esto sobre todo, que no podía menos de ocurrir: alimenta la esperanza de un juicio universal. "Un día vendrá", así piensa, "en que se hará el balance de los tiempos; donde todo se pondrá de pleno a la vista de los ojos. Entonces, todo será justificado y nuestra sed de ab-

⁵³Nuestros tiempos son los de una generación que todo lo conduce al sinsentido usando para ello como argumento de última instancia la etiqueta lapidaria de 'formalismo'. Y es cierto que toda una montaña de basura se está quemando en este juego. Hay, no obstante, una voluntad sistemática de absurdo como si el caos y el 'estar contra' fueran la consigna y expresaran la condición del hombre del modo más adecuado. Fenómeno importante de la época que vivimos es el cinematógrafo que se ha encargado de extender esta fuerza destructora con un despliegue impresionante de recursos. Los directores italianos, franceses, e ingleses de la última década han logrado realizar un buen número de obras maestras sobre el tema. En este caso, el valor del arte cinematográfico reside en hacer ostensible esta verdad: el absurdo del absurdo. No hay tema de la época ni director que lo tome entre sus manos sin que esto ocurra: que la voluntad demoníaca se disuelve como un arrebato pueril en el regazo de un sentido. Pero, ciertamente, hay que purgar mucha podredumbre para alcanzar este punto.

soluta será colmada. Será el éxtasis de la eternidad, la felicidad perfecta. ¿Qué importan el defecto, la frustración y la amargura de mi vida si soy yo también un aspecto o elemento de esta consumación omníncluyente?" El juicio final es, pues, una especie de satisfacción alucinatoria; y en ella, no obstante, puede leer el hombre su destino verdadero. El juicio final expresa correctamente la tragedia del hombre que vive la vida falsificada y enajena la verdadera. Puede así entre lirismos y sublimidades sin cuento que le escaldan el corazón, lanzarse a la aventura; la vida como deber-ser pone a distancia el fundamento y multiplica los caminos para llegar a Roma. En verdad, la vida como deber-ser es la apoteosis y establecimiento de la confusión. Pero, sobre todo, fija los términos de la historia del hombre a la manera de los objetos matemáticos. Echate a calcular y descubre la fórmula que conviene a tu caso; hay material para todas las locuras en el mercado del mundo. "El hombre suelto", tal es el título que expresa correctamente su historia; y suelto quiere permanecer cuando brega por la libertad individual, la libertad como atmósfera del sopor y la frivolidad.

Hay religiones que conciben la vida como un drama, un drama para tí, otro para mí. Este drama tiene por asunto la salvación del individuo, de cada uno en virtud de su privada responsabilidad. Todos y cada uno de los hombres están *suficientemente dotados para ser responsables. ¡Cuerpo de Dios! Basta esta exigencia para poner por el suelo la triquiñuela del drama. ¿Puedo yo ser responsable si he caído en la trampa guiado por el amor? ¿Y puedo menos que caer en la trampa? He llegado al mundo y me encuentro en medio del laberinto. He alcanzado a percibir que no tengo salida, que mi caso está archivado de antemano. Si soy responsable, estoy perdido. Veo claramente que me muevo en la máquina de la iniquidad. Que no me vengán con valores absolutos ni pamplinas. Yo soy hombre como otro cualquiera y vivo en la universalidad, por desgarrada que sea la condición del hombre. La sociedad es mala; yo, pues, soy malo. No me voy a elevar en inspiraciones ni a evadir en alas de la inefable intención. Lo único que cuenta es lo que hago; y por mucho que empuje del lado de la vida verdadera (y no hay que dejarse engañar en esto demasiado) la vida que llevo es vida mala. Si se me ocurriera pensar que no soy responsable de ello estaría en el error y en el terreno propicio al deber-ser. El infierno sería el paso siguiente. Y si pensara que soy responsable, no cambiaría mi situación. La verdad es que somos malos en un sentido análogo a nuestro ser bípedos. Esta situación defectuosa es considerada abstractamente por la moral y aprovechada para hacer salir a la existencia sus normas y valores, como si en el

mundo se hubiera producido una distorsión indebida, por ejemplo una caída, un pecado, una querella. La moral procede desde lo alto donde inventa unos oráculos ante los cuales nuestro defecto es injusticia y bajeza; así nos inventa una responsabilidad como si nuestra vida consistiera en sacarnos demonios de las entrañas. Pero, la responsabilidad nada tiene que ver con el defecto, ni éste con la moral. La única responsabilidad de algunos hombres es luchar por la existencia verdadera. Día llegará en que sea la responsabilidad de todos.

El deber-ser es la distancia que solidifica la existencia y crea el campo engañoso de la libertad desgarrada. Trae al mundo patrañas como la conciencia y la responsabilidad. Nos enseña que allá en el interior del hombre hay un tribunal insobornable, infalible e inexorable que pone juicio a sus crímenes. Es obvio que una función tan complicada y delicada, que tanta sutileza de fábrica comporta, está clamando a gritos que exista la materia prima del crimen para tener trabajo. Si existe la conciencia debe existir el crimen; de no ser así, el mundo sería un insulto a los principios de la economía. Los filósofos, por su parte, sienten que Dios se pone de manifiesto en estas correspondencias que "no serían explicables sin la intervención de un agente que... etc." Y sin embargo, ¿qué menos había de suceder? Si encuentro un asesino, entonces, en alguna parte debe estar el cadáver; he ahí todo el misterio de las correspondencias⁵⁴. Ellas existen porque insistimos en desgajar una parte de

⁵⁴Un célebre problema filosófico que surge de las especulaciones sobre la correspondencia es el de la verdad. Se comienza con un análisis del conocimiento concebido como relación; de este análisis resultan el objeto y el sujeto, los términos de la relación gnoseológica. En seguida, se procede a cualificar de modo más ceñido la conexión entre estos términos y se dice que consiste en una aprehensión (una aprehensión '*sui generis*', desde luego) del objeto por el sujeto. Si nos detuviéramos en este punto encontraríamos ya dificultades en número suficiente para espantar a todas las musas juntas. Pero, se piensa que el gran problema del conocimiento se refiere a la verdad, es decir, al acuerdo, adecuación, concordancia o correspondencia entre lo que pasa en el sujeto cuando conoce y lo que hay en el objeto conocido. Las preguntas aquí, se refieren a si es posible esta correspondencia, si es además real y si existe un criterio que nos asegure acerca del cumplimiento de tal relación. Tanto atrae esta cuestión a los filósofos, tantas son las dificultades que encuentran al ensayar resolverla y tal es el número de doctrinas surgidas con este propósito que muchos convienen en aceptar que el problema fundamental de la filosofía es el de la relación entre 'el ser y el pensamiento'. Y, en verdad, mientras estemos dispuestos a postular que hay aquí una relación y unos términos absolutos de esta relación, parece que no encontraremos una solución satisfactoria; no encontraremos otra salida que un milagro, una armonía preestablecida o un dato irracional. Si, en cambio, atendemos a la verdadera premisa de todo este análisis, a la experiencia sintética previa (real, incluso para el escéptico más empedernido), nos encontraremos en una nueva perspectiva que supera la entrega a la abstracción, actitud ésta típica del tratamiento tradicional de la cuestión gnoseológica. Ahora, el análisis es más concreto porque asume explícitamente la síntesis que hasta entonces operaba 'suelta'

una totalidad y considerarla como existencia separada a la que un Dios le confecciona el suplemento. Existen en la atmósfera de nuestra puericia. En cuanto al temeroso sentimiento de un milagro, proviene de otras fuentes; se origina en un espíritu definitivamente embotado que acepta los términos de una escisión entre la plebe de la existencia mundanal y el alto sitio donde está el Fundamento. El sentimiento del milagro y del misterio es un signo acerca del estado del hombre, un signo que dice así: ahora está dispuesto a todo, al absurdo, a la iniquidad, a la subasta pública de su hermana y su madre, a echarse, incluso, a sí mismo por la borda con pellejo y todo. La conciencia y la responsabilidad del hombre del deber-ser son la fuente de la desesperación. "Es mucho, es mucho para mi endeble conciencia y mi responsabilidad infinitesimal!" Así clama el hombre del deber-ser y escapa al Africa a matar leones o se cuelga detrás de la puerta. El hombre del deber-ser es el héroe, es el incomprendido, el anacoreta, el superhombre; pero, también es el hombre del olvido, es la lluvia de esbozos que caen sin esperanzas al piélago de la vida oscura y sin sentido. Este piélago, él mismo se lo construyó. Para todo hay así un destino: para el mal, un destino malo; para la desesperación, un destino desesperado.

Pero la vida verdadera no es actualmente olvido sino esperanza que echa su luz por delante en la ruta de la seguridad. Por ahora, no obstante, la seguridad existe entre nosotros en su forma impropia, como sujeción al oráculo del deber-ser, como relación inestable entre el comportamiento y el principio; ésta es la seguridad insegura que te exige hacer por las noches un balance de conciencia y que te hace sentir el mundo y la vida como una cuerda floja. Las cosas, entonces, en tal punto se encuentran que surge la vieja 'cuestión del fundamento'; ahora, la situación te vuelve del lado de las tinieblas y te asigna la tarea de un volver atrás en busca de edades primitivas y de seguridad verdadera. Pero, en todo esto hay un juicio maligno sobre el hombre y sobre la dignidad de lo real. Implica, primero, enterrar para siempre la verdadera libertad en beneficio de un albedrío de mercaderes; implica, segundo, desalojar como

produciendo así ese sentimiento de paradoja que conlleva la expresión técnica "correspondencia". Es ésta (a la vista está) la superación dialéctica del problema clásico del conocimiento. La experiencia teórica o cognoscitiva comienza meramente siendo; en este grado no hay problema de la verdad, y la verdad es; luego, dicha experiencia aparece, y se presta en un primer momento a toda la frivolidad con que el entendimiento hurga en sus 'objetos'; aquí, la verdad ya no es, por mucho que se acumulen mil sutilezas para establecerla; finalmente, la apariencia revela lo positivo (el *es*) en el corazón mismo de su negación, es decir, explícita el vínculo esencial con el ser; ahora comienza el grado reflexivo, o autorreflexivo, de la experiencia; ésta vuelve a sí interiorizada de sí misma, plena de seguridad. La correspondencia, entonces, que quiere quedar fija y absoluta no es más que uno de los tantos encantamientos de la negación.

error y arbitrariedad el proceso de la historia; implica, tercero, una supersticiosa contraposición entre el hombre y la naturaleza, el hombre viene concebido aquí como un agente espiritual parado en dos pies y venido al mundo para probarse en medio de alimañas naturales; implica, cuarto, poner de lado el verdadero temple existencial. El hombre de temple existencial verdadero tiene raíces y siente como asciende por ellas la savia de la existencia. El es un testimonio de la existencia que dice a través de él, y como puede, la palabra de su seguridad. El recoge el sentido de sí mismo y se cultiva para dar salida libre a la seguridad. La seguridad no tiene salida libre porque está en trance de salir; aquí en el trance está también la desconfianza que el hombre proyecta fuera de sí, y el exceso de confianza que pone en sí mismo. Encerrándose en sí mismo el hombre se apropió del engendro y lo enarbola como feto repugnante; se apropia del proceso y lo manipula como proyecto. Todo lo que este hombre es, piensa y hace, constituye un arrebato, un colapso, o una perplejidad. En este punto surgen dos actitudes: volver atrás, porque nos hemos alejado del fundamento; seguir adelante porque nos movemos siempre en el seno de la verdad. Volver atrás es proyecto sin salida, más absurdo todavía que la idea de un renacimiento. Constatar siquiera esto serviría al hombre para darse cuenta de la fuente de su verdadera dignidad.

Hay una concepción del hombre como el lugar de la manifestación de los 'entes'; su ser así, es como la luz en que lo real se muestra a sí mismo, la configuración misma de una actividad y un comportamiento en que la existencia se da. El hombre es, así, concebido como lo abierto del ser a sí mismo en su condición de ente. Esta es una filosofía que coloca al hombre en el corazón mismo de la realidad. Pero, ¿por qué nos dice que el hombre es existencia (lo dice estirando hasta el deterioro el vocablo) y no concluye más bien que el hombre es la seguridad de la existencia? La respuesta parece encontrarse en la cuestión del Ser. Los entes son otras tantas verificaciones del Ser y éste sale de su noche construyéndose una casa de luz en la conciencia que es la naturaleza misma del hombre. Pero, así y todo, no quiere identificarse con el hombre, y mantiene una distancia de éste que hace posible la libertad y el misterio. Para los amigos del proyecto y la frustración, se adereza aquí un porvenir que ni pintado. Porque, al fin de cuentas, el hombre y el Ser se están mirando con recelo; y el hecho de que el hombre se mueva y debata en el Ser y que éste encuentre en el hombre su caro espejo que siempre le devuelve su verdad son simplemente un misterio.

El hombre es el lugar donde la realidad moldea la sabiduría, la con-

fianza y el amor. Es, a no dudar, el sitio de lo más alto. En él ejecuta o quiere ejecutar la realidad esta función sublime: manifestarse a sí misma. Desde que así son puestos los términos del caso del hombre queda prohibido todo distanciamiento, como cuando se dice: el hombre y el Ser, el hombre y la realidad. No tiene ya significado alguno decir que el hombre ha olvidado el Ser y que debe como minimizarse para recuperar una actitud originaria. Se puede considerar, con mucha razón, sospechosa una filosofía que aboga por 'volver', por retomar un camino que hemos —porque así debe expresarse— extraviado. La historia contiene los quilates del espíritu, es como el campo en que éste despliega su vocación; y poner la historia bajo el signo de la frustración es el destemple existencial. Volver, por ejemplo, sobre el 'habla originaria' es aventurarse en cómicas cabriolas o falsear la naturaleza verdadera de una experiencia intelectual que no requiere de títulos exóticos para ser tenida en cuenta. La historia universal es —como lo comprendió Hegel— un proceso dialéctico, y no podemos prescindir de tal proceso donde quiera que estemos. El hombre ha llegado a un punto en que se vislumbra ya su íntima naturaleza; este vislumbra no es el resultado de un 'volver' o un 'repensar', que por aquí vamos derecho a las tinieblas. El error no es basura que deba echarse fuera; el error es tan sólo un lado de la vida espiritual, una condición suya. En cada punto del proceso hay un tipo determinado de error que es la condición misma de que sea un proceso en tal momento determinado. El error no es otra cosa —digámoslo así— que el tributo de la verdad. Hasta sirve aquí de ejemplo el cálculo de los físicos que cae siempre en un intervalo de indeterminación. El llamado "margen de error" es un análogo en el dominio cuantitativo de las relaciones existentes entre la verdad y el error. Pero, esta moderna filosofía quiere proceder, al fin de cuentas, como Descartes: asegurarse en la verdad, esta vez de modo fenomenológico. Y tanta ambición no puede venir sin un alto precio; porque quédase uno ensimismado en un darse originario; tiene entonces que mandar de paseo la tradición y remitirse a una originaria abertura infinitesimal; tiene también que hacer cabriolas para derivar unas conexiones prácticas, puesto que es necesario vivir y saber a qué atenerse. Y a tal punto prende un prurito de 'verdad' que, primero el comportamiento, luego las actitudes, y finalmente las palabras mismas, comienzan a bailar delante de los ojos y a disolverse en una muda inmediatez. Es ahora el ser el que habla, pero casi no se oye; sucede ni más ni menos como con esos místicos que "se quedan no sabiendo, todo saber trascendiendo".

El hombre ha venido a ser lo que es mediante una historia; es posible darse mañas para sostener la tesis de que esa historia es una tontera de

la libertad. Por este camino no hay humanismo. El humanismo busca la unidad existente donde se mueve libre la esencia del hombre; el verdadero humanismo no se acantona en el hombre, puesto que acantonándose en él lo pierde en las tinieblas de la superstición y la perplejidad. El verdadero humanismo recoge el dolor del hombre y lo mete en la fragua del amor para forjar la felicidad. El respingo del existencialista ante lo que implícitamente considera como pura estupidez y que trata de hacernos retroceder más allá de Platón es una invitación al olvido verdadero. No tenemos nada que recordar; la lectura dialéctica de nuestra situación es la única salida. Nuestra situación comprende todo el material para salir a la libertad. Toma la brizna que está al alcance de tu mano y siquiera en esta insignificante basura puedes tener la prueba del respeto que impone la existencia. ¿Y te atreverás a echar por la ventana toda la historia del hombre? No digo que haya en esto atrevimiento y orgullo demoníaco, que si lo hay no viene al caso. Digo solamente que si procedes de esta manera tanto peor para tí. La historia es el desarrollo del espíritu y nosotros somos un momento de dicho desarrollo. Y la tan defendida libertad del hombre, éste que eres tú o que yo soy, es la astucia —un tanto caduca ya— de la verdadera libertad. La astucia, al fin de cuentas, no es más que finitud y relatividad con otro nombre.

BIBLIOTECA NACIONAL
REGION CHILENA

LA LIBERTAD VERDADERA

Debemos ahora ocuparnos de este sentido de la libertad que oponemos a la libertad de decisión, de proyecto u opción. En primer lugar, parece que nos lanzamos al vacío. Porque, ¿qué otro concepto hay de libertad? Pero, ante todo, repárese en esto: la libertad como facultad de opción requiere esencialmente de una distancia entre el hombre y el entorno. Esta libertad tiene un fin: eliminar esa distancia. La libertad como proyecto busca incansablemente la entrada en la vida verdadera y existe en la medida en que no logra ese objetivo. Si esta libertad quiere erigirse en condición del hombre, entonces, lo desliga. He ahí toda la fantástica historia de esta libertad: vive a expensas de un desamor radical^{54a}. Al hombre que se desvive por esta libertad pedimos que busque el amor dentro de sí, pedimos que considere sus amores y que nos responda de verdad si no los encuentra como estrangulados en manos de su libertad. Y esto tenemos que decir: si definitivamente no hay amor, el hombre está perdido. Pero, no lo está porque ama. El amor es el secreto de todo, siquiera en nosotros; es la única fórmula espiritualmente a la vista, de la realidad infinita. A los que sostienen que el infinito está lejos, se les pide asimismo que consideren el amor. En el amor que hay, el pobre amor titilante que alienta como puede en el corazón, está todo el infinito; en él está escondida la libertad verdadera, y en él está sellada la condena de la falsa libertad.

El amor es también aquello que 'no nos deja ser', es así el verdadero principio del movimiento que busca la salida liberadora al hombre. Dejarse ser, estarse a lo que se da, abrir y custodiar un dominio dentro del cual hemos puesto la confianza del ente, parecen más bien sortilegios de la moral de decálogo. De esta perplejidad no sale más

^{54a}La libertad-opción es el hombre que no quiere ser alcanzado de lo extraño y que porfia conservándose 'en sí'. En este sentido, nada más lejos de la libertad-opción que el fin que le atribuimos en el pasaje, a saber, eliminar toda alteridad en la experiencia humana. Sin embargo, cuando consideramos, no ya la configuración sino el 'espíritu' de esta libertad, descubrimos que ella se propone conservar la más alta experiencia, la actividad autoconsciente, aún cuando sea ello en términos de sus muy precarias condiciones. De manera que la libertad-opción se aleja de sus objetos para estar en condiciones de aproximarse; pero como tan sólo en sí misma puede tener confianza, debe estar siempre a distancia para conservarse en sí y poder soñar con el 'en y para sí'. Esta es la paradoja de la libertad-opción: no puede evitar una inclinación contraria a su naturaleza y debe permanecer idéntica a sí misma.

que perplejidad, y debemos allegar a ella el pulmón artificial del deber-ser. El amor no nos deja ser; considérese para ver que es así la frialdad que caracteriza la contemplación de la tan ponderada objetividad, de la pureza marmórea del ser y la verdad; considérense asimismo las antiguas y académicas disputas sobre el tránsito del "es" al "debe"; las curiosas e ingeniosas concepciones del hombre como sustancia, como cosa, como individuo; todo el escarnio del entendimiento en el dédalo de la actividad, la vida, el movimiento. Al ser no hay chispa que sacarle y todo su caso viene a parar en la célebre sentencia de Parménides: que el Ser es. Por eso el amor, buscando cumplir su destino, no nos deja ser como no sea de tránsito. Y si el Ser hostigado con tanto absurdo se separa del amor (y ello no es más que hacer explícita la condición del Ser) no se pierden el amor y el Ser en la nada —porque "aniquilar" es palabra que no tiene sentido—, pero el hombre queda dividido de su verdad y vive en parodia.

Se dirá, quizá, que todo esto se reduce a amontonar con vehememente nerviosismo las dificultades de la libertad; que, por lo demás, no puede encontrarse algo que no lleve consigo sus monstruos familiares. Lo que se espera de nosotros es la prueba de la existencia o posibilidad de la libertad en un sentido que quiere contraponerse aquí a la libertad-opción, no que hagamos un catálogo de los obstáculos teóricos de la libertad. Son éstas las reglas de la esgrima escolástica, que separa y ordena las cuestiones perdiéndose en la separación y el orden. Nosotros respondemos que la libertad verdadera sale adelante de entre las ruinas de la libertad-opción, que allí donde recogemos como en su unidad-próxima los despojos de esta libertad estamos realizando el destino de 'lo mismo' desde dentro de ello. Como dice Hegel, la negación no es la repugnancia aristocrática que se lleva el pañuelo a las narices dando la espalda; la negación es negación de algo determinado y lo comprende como materia suya. Pero no es tampoco la negación una mordaza determinada para tal tamaño de boca; viene de dentro como Nerón, que sale de las entrañas mismas de Agripina⁵⁵. Por eso, cuando la negación de la libertad se desboca y conviértese en tirano, puede también decir la libertad como Agripina: "¡Hiere en el vientre!" La libertad verdadera es como un hijo bueno: la unidad-próxima del desgarramiento y el dolor que surgen como negaciones internas del amor sexual, su justificación en la existencia.

Pero, no hay alegato más serio del humanismo en contra de la libertad-opción empecinada en adueñarse del campo entero de la libertad

⁵⁵El símil es de Anatole France, en diferente contexto.

que la soledad del hombre que trae al mundo. La soledad es la caja de Pandora; de aquí salen en tropel todos los males y, ahora, hasta la esperanza es un mal. El agente libre es quien se encuentra esencialmente puesto en relación con lo distante y extraño; tanto que su soledad se configura como distancia. Su obrar es la manipulación de lo extraño, que exhala el tedio de la reiteración. Su obrar es destino marginal, finito e idéntico en una pluralización sin cuenta ni razón. El hombre llega a ser por tanto una multiplicidad de 'lo mismo'; no hay misterios entre el tú y el yo, que coinciden a maravillas; el sentido común es la cosa mejor distribuída del mundo; se puede, con paciencia, preparar el catálogo de la universalidad y vivir feliz entre botes y rebotes amorosos. La comunicación se reduce a verificación; no hay acrecimiento de realidad en ella, sólo contacto y congruencia. El mundo de las relaciones entre los hombres no es más que un mercado siempre idéntico de espejos que se confrontan. Toda la historia se resuelve en una arbitraria secuencia de combinaciones; y el hombre es el sujeto constantemente reiterado de esta apariencia adjetival. Hay, desde luego, progreso en el conocimiento del hombre; pero tal progreso se concibe como la medición de una longitud que está aguardando que le echen el metro encima. El hombre es el hombre y nada de lo que es humano le es extraño, dondequiera que esté.

Estas representaciones se prestan a las experiencias más extravagantes, como la aludida en la fórmula "Descartes redivivo". Quien preparó esta fórmula no estaba pensando cuando lo hizo, porque es absolutamente absurda. Los que quieren medir el progreso desenterrando pensadores se representan la historia como una profundización de recuento y a los hombres como baúles de contenido idéntico que permiten medir mediante sí mismos esta nueva magnitud que traen a la existencia. Cada hombre es como un átomo que irradia contenido histórico; pero que, también, guarda con obstinación su sustantividad. Es, al fin de cuentas, una cosa con intimidad, y su intimidad es una soledad rabiosa o desesperada. La historia se muestra así como la más lúgubre de las sinfonías, por no decir de las tautologías.

Pero la soledad, cuando sienta sus reales y se pone a vivir, no podrá negar que soporta cadenas. Porque eres libre verificas tu soledad y verificas así tu existencia como expulsión; llegas, es cierto, a concebirte como existencia autárquica que lleva consigo su fundamento. Esta es la levadura de la libertad que se infla hambrienta de ingravidez. Pero, quieras que no, sientes la inercia que no puedes disolver en esta fermentación demoníaca. La soledad tiene su ser mismo en esta inercia; aspavientos de un espíritu embotado, hé ahí todo el caso de la soledad.

¿Y por qué no armarse más bien de valor y sinceridad y leer en el

rostro de la soledad? Percibimos así sus lágrimas sin cuento, su sorda desesperación, su miedo hipócrita. La soledad existente gravita con el peso de existencia-límite; se ha precisado en ella la entera manifestación de un ¡no! rotundo que a sí misma se aplica, y con ello álzase inesperado el anuncio estridente del amor. Nada hay que sea último en la autarquía individual; lo último en este rincón será siempre aherrojamiento y pérdida del hombre. El verdadero humanismo es la instauración universal del amor; el amor universal trasciende la libertad tuya y mía y la disuelve en la verdadera libertad donde el deber-ser, el individuo, los decálogos y voluntades individuales, no son más que abstracciones que han explicitado por fin el fundamento como un fruto, asegurando con ello su verdad.

¿Por qué toda vez que el hombre percibe lo bello o descubre lo verdadero experimenta allí mismo la necesidad de comunicación? ¿Por qué se siente transportado más allá de sí mismo en la alegría y padece entonces como una inecuación entre su experiencia y su intimidad? ¿Por qué busca instintivamente un sujeto más universal para los contenidos de la inspiración y el entusiasmo? La libertad, como libertad tuya o mía, se siente minimizada y arrinconada cuando la experiencia se agiganta mediante la trascendencia del contenido. El contenido —sea que nos encontremos ante el paisaje, ante la mujer o ante el miserable que rastrea en el arroyo— siempre está potenciado; y de pronto inunda poderoso los canales del ánimo. Esto es el asombro: la trascendencia ilimitable del contenido que irrumpe ígneo disolviendo la cáscara de la existencia. La trascendencia viene de dentro; porque el 'dentro' es nombre que debemos dar a un paso de la existencia que busca su seguridad. El 'dentro' va a contribuir al nudo de la existencia; la trascendencia es la vuelta de nudo que va a afianzarse definitivamente en el amor.

Cuando experimentamos lo potenciado del contenido —cuando nos paraliza el amor o el espanto, la belleza o la iniquidad— ¿no sentimos que nos roban la libertad? ¿Dónde están el sujeto, su existencia, su autarquía, su movilidad individual, dónde, dónde están? ¿Diremos, acaso, que precisamente aquí se ha intensificado una experiencia de la individualidad, que aquí se asegura el hombre-mónada y se familiariza con el equipo de sus atributos? ¿Puede haber algo más falso que decir esto? Pero, no estamos hablando aquí de experiencias tan sólo accesibles a una escasa y refinada minoría como cuando las almas selectas se enderezan de un modo *sui generis* y ajustado a los arrechuchos místicos de la hora del crepúsculo; ni se trata tampoco de las experiencias del 'empirismo' que tiene que empinarse sobre la uña del pié para no pisarse la

sombra. Esta trascendencia del contenido que arrasa con las barreras del 'dentro' y que explicita casi la universalidad concreta del espíritu es experiencia común. Se dice, sin embargo, que el hombre ha tardado mucho en descubrir el sujeto en la experiencia y que hasta los tiempos de los sofistas griegos vivía ateniéndose al objeto de tal experiencia. No se podía discurrir con más oscuridad sobre el punto. Acaso el primero en esquematizar, siquiera abstractamente, las condiciones de la experiencia teórica ordinaria fué Berkeley⁵⁶. Para él, dicha experiencia se realiza en un plano de universalidad interiorizada y, en cierta medida, concreta. La experiencia teórica ordinaria, es decir, tal como se da, con prescindencia de reflexiones que la toman como objeto, queda en la universalidad orgánica de un espíritu divino omnincluyente. Es cierto que Berkeley conduce sus especulaciones hacia un punto en que debemos aceptar como un axioma la finitud rotunda y sin salida de un espíritu humano finito, creado por Dios y equipado de un mecanismo especular. Y esto puede abandonarse como superstición sin destino. Pero el Dios de Berkeley es una idea que no podemos dejar de lado sin pagar caro por ello. El Dios de Berkeley es la realidad que surge dialécticamente del contenido potenciado. La experiencia cognoscitiva ordinaria que 'deja al entorno libremente ser' y que es así *el ser mismo del entorno*, se mueve en el seno del Dios de Berkeley. Este Dios, cuando miramos a su cara sin temor, está diciendo a gritos que el hombre trasciende de su obstinada existencia, que su naturaleza es el leño que contribuye al fuego de la trascendencia, que el hombre es la seguridad de la existencia. La realidad, digámoslo así, requiere de un nudo para cerrarse como absoluta; este nudo es el hombre cuando existe concretamente, es decir, como universalidad explícita, o libre, que es lo mismo. Porque, como decíamos más atrás, la libertad individual ha sido trascendida en la experiencia que inunda el contenido. La experiencia se espanta al encontrarse sin sujeto y cae de redondo en el regazo divino; éste es el momento de la obnubilación. Dios, como persona, por eminente que sea, restablece la libertad reiterándola; y como el hombre se toma por imagen de Dios (la verdad es lo contrario, y pone en descubierto las sandeces de la ima-

⁵⁶Mucho habría que caminar para establecer el punto. El análisis berkeleyano de la experiencia teórica contiene serias dificultades y es seguramente defectuoso. Pero, nadie antes que él se propuso aproximar con tanta interioridad los términos del conocimiento. La relación entre Berkeley y los 'idealistas' anteriores es análoga a la entre Marx y los materialistas mecanicistas. Sustituir a Berkeley por Hegel sería exagerado. La analogía a que aludo puede formularse así: Berkeley disolvió la materia en el espíritu; Marx el espíritu en la materia. Pero hay una diferencia importante: la disolución berkeleyana es abstracta, la de Marx, dialéctica. Así se explica la superioridad de Marx.

ginación del hombre que hace de Dios una persona) no siente de pleno el sacudón arrollador en que es víctima su libertad y se crea así una atmósfera de tranquilidad. El terror queda puertas afuera. Pero, cuando hemos desalojado los prejuicios y consideramos con cierta ingenuidad la 'experiencia que inunda el contenido' encontramos que en ella no hay ya un sujeto (como cuando, por ejemplo, decimos: Yo soy una cosa que siente, imagina, piensa, etc.) que seamos *nosotros*, tú o yo. Cuando hablamos de un 'contenido potenciado' obedecemos el dictado de un sujeto finito del contenido: es 'potenciado', rigurosamente, porque el sujeto es finito. Cuando el contenido inunda la experiencia, cuando la trasciende, no hay ya un sujeto finito. Y como el trascender es la libertad del contenido, el sujeto finito se opone a esta libertad. Así, la libertad del sujeto finito está condicionada por la pérdida de otra libertad. Si esta libertad negada fuera la libertad en el seno de Dios, la creación del hombre resultaría para su creador un compromiso enojoso. Pero, la libertad negada es la verdadera libertad del hombre mismo. O podemos decir que Dios no puede menos de estar personificado y más allá del mundo mientras el hombre vegeta en el modo de sujeto finito y hace alardes de agente libre y de cosa en sí. Para decirlo con palabras de la Escuela: Dios es el destino en potencia del hombre o también el desafío del amor. Y no se dirá —como se dice— que Dios es contemporáneo de la miseria del hombre sino que es la miseria misma que gusta de olerse y conservarse. Ni debe darse la espalda a Dios, que esto es entregarle lo último del corazón. Dios debe ser superado, porque en el movimiento de su superación entra él como lo más esencial, como el lugar de todo el espíritu digno del nombre que palpita en nosotros.

Será necesario ahondar en la consideración de la experiencia que es inundada por el contenido. La razón que tenemos para ello se agita en una filosofía que de todos lados anda empaquetándonos como a esos recién nacidos que después de tanto asco se cuecen en su salsa privada. Nos tienen sudando de firme en las emanaciones de la immanencia, inyectándonos, en los casos de apuro, unas gotitas inocuas de realidad. Los cancerberos de la ciencia moderna, los llamados epistemólogos, han hecho grandes negocios con el conocimiento. Desde los tiempos de Hume vivimos una suerte de papismo de la epistemología. Se trata de verdaderas sectas esotéricas que aplican en dosis aparentemente inofensivas el veneno de su escepticismo secreto. En nuestros tiempos, sin embargo, la logia se ha decidido francamente por dar la cara al siglo; un Russell, por ejemplo, ha llegado a sacarse el empacho a la vista de todos negando explícitamente que la ciencia sea conocimiento. Para la concepción que se hacen estas gentes y según la cual la ciencia es el oro puro, la

dicha declaración equivale a decir que el oro no vale nada o que la Bella Durmiente es la Gorgona.

Los epistemólogos comienzan con el conocimiento 'vulgar', ese pobre diablo, y terminan con el conocimiento científico. Como ellos también son 'científicos', las emprenden con una especie de geometría del conocimiento. Buscan, pues, el 'punto' y lo encuentran en la sensación o senso-percepción. En la cabeza tienen un demonio chiquito, atómico, que los obsesiona repitiendo sin parar: ¡Análisis, análisis, análisis, ...! y van a dar en la senso-percepción (que nadie sabe donde está). A renglón seguido, las emprenden con una prodigiosa máquina cognoscitiva donde la verdad, la realidad, las leyes de la naturaleza y las teorías científicas son como unas pulcras señoritas que sólo creen en el amor como puro y literal contacto. Todo el edificio de la epistemología pende solamente del hilo de la percepción, canalículo umbilical que lo vincula a la realidad; y, contando tan sólo con este hilo, el crítico de la ciencia se lanza a la aventura del nihilismo; y nos predica que todo proviene de cierta necesidad racional a que nos compromete la digna esencia del espíritu. El quiere ser un 'matemático', quiere ser 'riguroso', 'formal' y 'crítico', porque quiere para el hombre la cara honrosísima de 'la verdad'. Por dicho tubo capilar viene la ración infinitesimal de realidad en forma de 'datos de la sensación'. Tales datos se consideran como el contenido verdadero, y siendo el epistemólogo el representante de un naturalismo doméstico concibe esta verdad como detalle atómico de la complicada máquina del mundo. ¿Qué sentido, entonces, puede tener para él una experiencia que inunda el contenido? El contenido no inunda nada sino que se queda tranquilo donde está esperando que venga el científico curioso a salvarlo de su precariedad. El científico elabora un atavío *ad hoc*, una suerte de vestimenta matemática fabulosa, y asegura al contenido una vida clara y distinta. El científico no tiene que ver con una esencia del contenido ni con una intuición que lo transporte a las nubes de la poesía. "De modo que —nos dice el epistemólogo— frases como aquella de 'un contenido que inunda la experiencia' tienen la pretensión de decir algo y el destino de no decir nada. El contenido lo es de una experiencia senso-perceptual y se incurre en vaguedades metafísicas cuando se buscan trascendencias que no hay ni puede haber en la senso-percepción"⁵⁷.

⁵⁷He elegido para elaborar mis consideraciones sobre la libertad lo que llamo "trascendencia del contenido" por parecerme ello más apropiado a un desarrollo amplio y vario. Pero, podía encontrar razones para la libertad verdadera en otros lugares; así, pude recurrir a la "trascendencia de sí en el contenido" o a la "trascendencia del contenido en el contenido". Lo primero puede ponerse en relación con la doctrina kantiana de la conciencia aperceptiva; lo segundo, con ciertos estados psíquicos que deben ser muy familiares a los místicos y los poetas y que

Pero la senso-percepción es una abstracción a partir de la experiencia y no una experiencia. Esto en primer lugar. Porque no hay experiencias que acepten este nombre elaborado por los epistemólogos. "Veo un árbol" es una proposición cuyo significado se quiere encontrar en un 'hecho' congruente con la proposición. Pero tal 'hecho' no se encuentra como una experiencia. Cuando el aprendiz de filósofo, sujetándose a las indicaciones que se le hacen en un manual de epistemología, trata de tener también esta experiencia atómica que se nombra una senso-percepción, se acomoda en su silla y mira a través de la ventana hacia el jardín. Allí está el árbol y trata de verlo para poner al lado de la afirmación "Veo un árbol" la experiencia que exactamente le corresponde. Sin embargo, esto ocurre tan sólo en el caso de nuestro curioso sujeto que empuja como puede para reducirse todo él a una simple experiencia senso-perceptual. Además, querrá nuestro aprendiz reconocer que su esfuerzo introduce otros aspectos esenciales a la experiencia y que ésta se constituye *con ellos*. Porque no veo yo *un* árbol (los epistemólogos, por lo demás, dirán que tales cosas no se ven, puesto que son construcciones lógicas) si no rechazo hacia un trasfondo no cualificado otros contenidos

tarde o temprano nos son concedidos también, aunque en pequeñas dosis, a los mortales ordinarios.

No quiero decir que la doctrina kantiana sea esto, rigurosamente, pero siquiera su posibilidad o fundamento es la necesaria autotranscendencia del yo en orden a ser real. Kant dice que el yo es una condición formal del juicio, el sujeto determinante del juicio que transfiere la unidad de la apercepción a la diversidad de la intuición; la experiencia, posible o efectiva, es la reunificación en el sistema de las categorías, de una diversidad dada, la expresión en el medio de la diversidad de una unidad que aquí se prueba y realiza. Ciertamente, la doctrina kantiana hace explícito rechazo de toda especulación metafísica sobre el yo y la persona, pero no es necesario que apuntemos nosotros en tal dirección cuando hablamos de la trascendencia del yo en sus contenidos. Todo lo contrario, que el yo se exprese trascendiendo de sí muestra que el yo-en-sí es una mera idea cuyo sentido se encuentra fuera de ella misma; y son los defensores de la libertad-opción los que tienen entonces que habérselas con el yo-sustancia. El yo, pues, trasciende de sí y se encuentra donde no pensaba estar; y es (podemos agregar) lo que no pensaba ser, porque a corto plazo va a encontrarse identificado con la movilidad y diversificación de una vida espiritual efectiva con la cual ni siquiera soñaba en tanto que se tomaba a sí mismo por una mónada sólida y simple.

En cuanto a la "trascendencia del contenido *en* el contenido" es, en primer lugar, la condición concomitante de toda vida ordinaria, porque no hay en esta vida un ir más allá de sí y sin embargo tampoco es ella una conciencia de sí. Se muestra de esta manera que la verdadera libertad es el alma de todo movimiento. La vida ordinaria es libertad, sólo que libertad inmediata; en ella el contenido está directamente asegurado en la existencia que segrega de sí mismo. Pero, y en segundo lugar, la trascendencia del contenido *en* el contenido exhibe un grado que debemos llamar 'de reflexión'. En este caso hay una percepción de pleno día, como si la experiencia volviera sobre sí misma sin enajenarse, dejándose ser a toda luz y conciencia de sí misma. La llamamos una trascendencia refleja del contenido *en* el contenido, porque, aun cuando de todos lados nos nimba de nirvánicas auroras, queda en la finitud como perplejidad radiante. Seguramente un poeta podría decir más cosas sobre esto.

que determinan por negación y contraposición lo visto; ni veo yo un árbol (cuando tal es mi propósito) como no sea ello en la atmósfera de una experiencia teórica que busca, más que ver un árbol, verificar una abstracción que se llama senso-percepción. En segundo lugar, toda la llamada experiencia teórica es una abstracción. La ciencia es un negocio respetable, nadie lo duda; pero nadie tampoco querrá identificar la experiencia con lo que se haga en un laboratorio. La 'experiencia' de que habla el epistemólogo es un monstruo, puesto que no tiene sujeto y flota en la exterioridad de 'lo natural'. El epistemólogo no tiene más domicilio para la experiencia que la verificación, es decir, la percepción de tal o cual posición de una aguja en la esfera graduada. Es cierto que llama "experiencia" a todo un proceso material; pero por aquí no hay camino que podamos recorrer juntos, ni camino que pueda recorrer siquiera solo. De modo que se le manifiesta así todo el secreto de su empleo de la palabra "experiencia", que reside en la verificación sensoperceptual, en una cadena de 'hechos sensoriales' que se traza paralelamente al proceso material. Y esto es una abstracción a partir de la conducta del científico, conducta que no es todavía una experiencia. Pero, el prurito de análisis ha extraviado al epistemólogo que se hace unas ilusiones infantiles sobre su tarea; cree que ha asegurado los átomos del complejo (no hay que olvidar que el ancestro del epistemólogo es el viejo Demócrito), que ha sorprendido a la realidad misma en una zona de su trabajo y que lo que resta es asunto de otros especialistas que harán a la vez lo suyo en esta maquinaria complicada de la vida y el mundo. Pero, hablando el epistemólogo de la 'experiencia científica' es indudable que no usa las mejores palabras para designar lo que tiene entre las manos. La 'experiencia científica', si quiere ser experiencia, no puede ser otra cosa que el modo de considerar el epistemólogo algo más concreto y no analizable en términos epistemológicos. En tercer lugar, en la senso-percepción no cabe nada casi de lo que hay en la experiencia, de modo que si ésta fuera una percepción o una síntesis-suma de percepciones la trascendencia del contenido sería algo así como su condición misma. Esta pobreza de la sensopercepción como lugar de la experiencia hace ostensible su carácter abstracto. El epistemólogo, por el contrario, encuentra aquí todo lo que hay de concreto; y urde un fantástico laberinto de construcciones lógicas, de funciones 'matemáticas', de especulaciones casi lúdicas, para cubrir con ello la vergüenza de la senso-percepción. Y hay que decir en descargo suyo que todo esto lo hace por amor a la verdad; sólo que su rigorismo analítico lo pierde hasta el punto de falsificar lo que más ama porque ha caído en las redes de la ansiedad y la desesperación. El epistemólogo ama la verdad como ama a la mujer el adolescente: la

verdad pura, no contaminada por el sucio negocio mundano, la verdad como lo no dependiente de los vaivenes inasibles de la experiencia humana, la verdad libre que se da de gracia a quien se acerca con abandono total de sí. Esto lo lleva a cargar con todo el aprobio, a condenar todo lo de más real que hay en el hombre, a sugerir —ésta es la estela de veneno que deja tras de sí— que el hombre es un pobre diablo que sale de las tinieblas por la gracia y la misericordia de la verdad. Ha puesto en el corazón de la senso-percepción un destino ingente que la revienta; y como no puede encontrar un instrumento para manipular este destino debe atender como un perrillo atolondrado a los signos del amo. Y así va enhebrando como puede sus ocurrencias de oráculo en oráculo. Porque, en cuarto lugar, lo que pretende ser una respuesta debe darnos satisfacción. Pero el epistemólogo no logra dárnosla con sus análisis interminables que nos dejan en el punto inicial. No hay experiencia unificada por la epistemología; su análisis más parece una rabiosa esquizofrenia que se ahoga en un gran aliento, no menos ridículo que titánico. La ciencia, que constituye un motivo de orgullo para el hombre, tiene también sus parásitos: los epistemólogos⁵⁸.

La vida del hombre es la existencia natural que comprende en su trazado aspectos de interiorización. El hombre es un lugar de interiorización, es decir, surge en ella el modo de la realidad que llamamos espíritu. Pero el hombre no es interioridad pura, puesto que sería así un absurdo viviente. Interioridad-exterioridad es un binomio que representa el bosquejo abstracto de la unidad dialéctica del hombre. Ni puede proponerse, como no sea ello en la atmósfera del destemple existencial, el 'ser arrojado', la exterioridad en bruto, como situación y configuración del hombre. "Estoy en el mundo sin haberlo querido"; medítese un momento en tal aserción y se la encontrará de pleno absurda⁵⁹. El hombre pue-

⁵⁸Elaboraciones más satisfactorias de la crítica gnoseológica aquí bosquejada se encuentran, p.ej., en *Logical Studies*, de H. H. Joachim y en *Retreat from Truth*, de G. R. G. Mure.

⁵⁹Son numerosos los sinsentidos de este tipo, cuyo principio consiste en dar vigencia absoluta y 'suelta' a lo que ningún sentido tiene más allá de un contexto determinado. La consecuencia que importa a quienes sacan estas ideas de sus cabezas es una extensión del universo hasta poblárlas de trascendencias que nos prolongan (en eso vienen a parar las tales trascendencias) mediata o inmediatamente la angustia. Si estoy en el mundo sin haberlo querido (algo que en relación a su estructura significativa se parece mucho a la salida absurda de Caldeón cuando dice que "el delito mayor del hombre es haber nacido") se puede suponer que mi voluntad y mi personalidad son algo previo a mi 'estar en el mundo'; se puede pensar, asimismo, que otra voluntad tiene que ver con mi existencia; o, también, haciendo un supuesto muy cuestionable, que puesto que nadie lo ha querido o que es imposible que lo haya querido alguien, mi condición existencial es absurda. Se cae, entonces, en el absurdo por culpa del absurdo;

de despertar al sentimiento de seguridad existencial (y de hecho despierta) porque su destino y esencia están expresados precisamente en la seguridad de la existencia. La expulsión es separación y repudio, pero en un sentido más hondo es la máscara de la impotencia.

Interior-exterior es la denominación estática o analítica de la experiencia, o el proyecto de su movimiento. La experiencia suele ser referida a un origen, una exterioridad pétrea; pero puede también considerársela con relación a un fin, la seguridad existencial. El origen y el fin están como los extremos de un esfuerzo dialéctico cuya expresión concreta es la experiencia. Pero, cuando la experiencia se dispersa explícitamente en las dos direcciones del interior y el exterior (situación característica de la propensión analítica del filósofo y el científico) el fin y el origen son el objeto de una perplejidad sin salida, porque se mantienen unos términos de la experiencia como si fuera ésta un mecanismo. Cuando no hay tal falsificación analítica, la experiencia trasciende del contenido y se transforma en pura libertad.

Todos los males que padecen los filósofos y teóricos se circunscriben a este ámbito de la experiencia analizada. De aquí salen también separaciones como la que se hace entre el sentir, el querer y el pensar. La 'relación' entre intimidad y existencia que viene ahora sobreentendida desarticula la vida en las dimensiones de lo 'ético' lo 'estético', lo 'metafísico'. El filósofo está escindido y paralizado en el autoanálisis y no puede pasar de la contemplación al goce y a la acción. Precisamente, nos hemos formado una idea del filósofo del todo ajustada a dichas condiciones; nos representamos su vida como un párrafo de almanaque, llena de inocencia y de rigorismo ético. Pero, la vida de este filósofo no pasa de un embotamiento que en el mejor de los casos se transforma en estupor. En la vida que el filósofo nos propone no se puede transitar del "es" al "debe" y su moral se reduce a tres o cuatro trivialidades sobre 'valores' como la justicia y la caridad. La idea de esta vida, el filósofo la trae al mundo y la conserva en su cabeza y nos la mete en la nuestra como un ideal, una nostalgia y una impotencia. La experiencia analizada se utiliza como la gran premisa de todo comportamiento 'científico' y toda especulación. De aquí surgen las distintas filosofías y concepciones del hombre y del mundo; de aquí también salen los juicios estéticos y éticos que se hacen guerra abstracta y desafían todo intento de conciliación. Se escuchan en-

este último absurdo es ya una caída: la del entendimiento que no se pone a la altura de su vocación. Se puede conectar esta consideración con el tratamiento kantiano de las antinomias. Cuando se habla del radio del universo, de la edad del mundo, de la causa primera, se está dando expresión a todo el absurdo de que es capaz el entendimiento. No hay paso que dar para una prueba de la tesis y la antítesis, porque el fundamento de las antinomias es un vicio de la peor especie.

tonces extrañas y enfáticas afirmaciones como aquellas de que “el bien es el placer”, “el bien es la verdad”, “la justicia es la armonía”; es decir, se afirman paradójicas identificaciones que todo lo disuelven en la indiferencia o en el caos. La indiferencia y el caos son el precio del análisis; y el análisis es una pobre caricatura que nos hacemos de la seguridad. También la seguridad en el análisis implica una equivocada sobreestimación del individuo humano: él es como un dios que sujeta en el modo de la conciencia analítica los fragmentos de que se constituye la existencia⁶⁰. De todos modos, tenemos que reconocer aquí la primera apariencia explícita del destino del hombre.

Pero cuando el hombre empuja su graciosa situación de demiurgo y se hace consciente del absurdo que vive, cuando percibe así que está jugando el papel de un relojero jactancioso y estúpido, surge dialécticamente el anuncio de su destino verdadero. Repara entonces en las implicaciones insolubles del análisis abstracto y se enfuerza por trascender su enajenación; porque el análisis que quiere bastarse a sí mismo concluye siempre en enajenación. Entonces, aquello que el análisis dejó atrás como un dato confuso comienza a operar activamente como la nostalgia del movimiento: había en ello una especie de unidad infinita que, percibiendo la conciencia analítica que le está vedada por su naturaleza misma, comienza a prevalecer como la destrucción y superación del análisis⁶¹. Pero, no debemos olvidar que la experiencia analizada es ella misma un desarrollo que procede de la experiencia inmediata y que busca su fin en la expresión de la verdad como verdad de esa experiencia. El modelo de la experiencia verdadera no puede ser otro que la experiencia inmediata incorporada en la mediación del análisis, es decir, la experiencia que ofrece las excelencias de una unidad viva, una libertad existente, una verdad concreta.

Cuando hablamos de la experiencia trascendida por el contenido proyectamos la superación de la experiencia analizada en el modo de la experiencia inmediata. Pero en esta última no hay contenido, pues la unidad expresada por ella rechaza como falsificación todo análisis. Asimismo, la experiencia que trasciende el contenido empuja su destino supe-

⁶⁰No me atrevo a decir —lo que parece más adecuado— “conciencia sintética”. Esta es una exigencia que se manifiesta claramente en los modernos. El empleo de la memoria en Descartes, y del conocimiento simbólico, en Leibniz, responden a la exigencia de lo que llamamos aquí ‘seguridad en el análisis’. Los modernos podían dar una salida tan simple a esta cuestión porque, al fin de cuentas, el mundo estaba asegurado de antemano para ellos.

⁶¹El análisis es la ilusión finitista de la conciencia que cree bastarse a sí misma y que desaloja de sí todas las condiciones del infinito. O puede decirse también que finito e infinito son la contradicción en la forma del análisis, que este último flota en el infinito como en las entrañas tenebrosas de su odioso infortunio.

rando y disolviendo el análisis en que tiene significado el contenido. El contenido trasciende la experiencia no ya en busca de otro sujeto que ofrezca un lugar adecuado a su majestad; la trasciende para disolver lo que hay en ella de finito y dar salida a la universalidad concreta en el clima de la verdadera libertad. O si se quiere conservar la idea de un sujeto del contenido liberado, puede decirse que éste es la realidad que tiene su conciencia en el hombre y como hombre, que abre y cierra en esta infinitud libre que llega a ser el hombre la expresión de su seguridad. Pero, hablando con verdad, la realidad no es un sujeto, entiéndasele como algo finito o infinito; por este camino se vuelve al nihilismo de la analítica y al antropomorfismo de la religión⁶². Vamos ahora a intentar algunas ejemplificaciones sobre la experiencia trascendida por el contenido.

Examinaremos en primer lugar la volición y el amor sexual, como casos en que la perplejidad trascendida y su transcendencia se estatuyen de modo natural y generalizado; luego, nos referiremos al comportamiento ya algo sofisticado y falseado del hombre de ciencias donde la transcendencia del contenido —una chistosa ironía— queda casi en el nivel de lo que hemos llamado experiencia inmediata. Pero, ante todo, notemos que la transcendencia del contenido se presenta siempre bajo el mismo signo: no, desde luego, el signo de la ‘cosa misma’ como quiere el análisis, sino del movimiento que es la experiencia de la cosa. En efecto, los análisis que hacemos son hojarasca en el fuego de la actividad. Esta disolución de las diferencias analíticas es una condición de la actividad y allí donde no se produce, o sólo se produce a medias, la actividad no es libre, ni es propiamente actividad. El hombre que conserva el ‘dentro’ y el ‘fuera’ como extrínsecas condiciones de su comportamiento se debate en lo extraño que paraliza y anonada su destino. Pone entonces un paraíso diamantino al otro lado de la noche y se forja unos imperativos y principios para orientarse en el caos de la existencia; su actividad no es ya interior impulso de la experiencia libre y si se manifiesta ella como un movimiento éste es debido al empujón exterior de unos principios que

⁶²Ambas cosas se solicitan mutuamente. El análisis se muestra como la sola manera de proceder que no sea la inaccesible y omincluyente actividad del sujeto, que no sea la inmersión identificatoria dentro de este Uno que se contempla a sí mismo embelesado; de esta manera, el análisis pone a distancia religiosa al sujeto, y confinándolo dentro de su peculiaridad inabordable lo transforma en una persona más, sólo que ‘divina’. Algo de esta especie puede decirse de Bradley quien, habiéndose esforzado por mostrar que el Absoluto es una experiencia omincluyente, orgánica, etc., sostiene asimismo que la filosofía no puede trascender del “*relational way of thought*”. Certo que la filosofía es un grado del espíritu; pero, siendo la realidad un sujeto, es bastante difícil evitar el conflicto entre el análisis del entendimiento y la experiencia absoluta.

son la falsificación, la vida enmascarada, de su propia potencia. Los hábitos soporíferos del hombre lo han precipitado en el azar por la malhadada ocurrencia de sustantivar la verdad y el valor; de este modo, la verdadera actividad se desdobla en puro movimiento (o azar) y verdad pura (o eternidad). Ciertamente, el hombre en general cojea; esto es hasta ahora un hecho que nadie puede negar. Sólo repudiamos aquí a los que quieren cojear y se esfuerzan por seguir cojeando. Empero, cierto es también que la actividad verdadera habita entre nosotros, ardiendo en ella de lapso en lapso la pobre caricatura que el hombre hace de sí mismo. Es aquí donde el contenido trasciende de la existencia hasta disolverla en la libertad, mostrando así el carácter mediador de la existencia y asignándole al mismo tiempo su destino en la universalidad. Pasemos ahora a mostrar en casos específicos la trascendencia del contenido.

La volición se constituye en el enfrentamiento de una idea querida y un entorno. Si detenemos el pensamiento en ésta su fase analítica y nos lanzamos a una fenomenología del acto volitivo que conserve los términos aislados —la idea querida y la existencia— entonces la volición resultará siempre un misterio. Por este camino no vale la pena aventurarse. Si el hombre actúa (y es cierto que actúa) todas las aporías de la crítica de la volición no valen dos cobres, a no ser que se las tome como testimonios de error. Ahora bien, tales dificultades arrancan del análisis del acto volitivo que mantiene escindidos un interior donde hay ideas y un exterior donde hay existencias. Pero el acto volitivo se constituye precisamente como la negación de este análisis; y debe incluso agregarse que dicho acto manipula la idea como el eje mismo de la existencia. Ciertamente, el acto volitivo comprende un momento preliminar de perplejidad donde interior y exterior se muestran como condensados. Pero lo que busca la volición es la trascendencia de la idea hasta un punto en que ella anima toda la existencia. En el acto de volición cumplido tenemos la unidad existente, aquietada ya, de los términos entre los cuales se desarrolla la volición; pero en la fase de su cumplimiento mismo, la idea trasciende de la experiencia que la reclama como su contenido, disuelve toda finitud, toda exterioridad, e impone su libertad a modo de condición de realidad de la volición. El agente o sujeto, como dispensa de ideas y fuente de energía, constituye una representación familiar que va a plantarse en medio del camino como un obstáculo a la trascendencia de la idea; pero la volición utiliza aquella representación a manera de combustible. Cuando decimos que la idea trasciende de la experiencia que la reclama como su contenido, no estamos proponiendo una ascensión al cielo de las ideas ni un ensimismamiento del sujeto que repudie la cárcel del mundo y se recluya en su parcela de espíritu; lo que hacemos

es señalar las implicaciones y exigencias de la idea en su estado de verdad, en la dinámica y en el desarrollo donde la idea alcanza toda su expresión; aquí es donde la idea se disuelve en el fuego de la libertad que prende desde dentro de ella, aquí es donde surge el espíritu verdadero como la sustancia misma de la volición⁶³.

En cuanto al amor sexual, es una forma peculiarísima de volición; peculiarísima por su duración, su intensidad, su cualidad y, sobre todo, por la índole recíproca del enfrentamiento en que se constituye. En el amor sexual toda la existencia individual suele transfigurarse, de una parte, en idea, en tanto que de la otra se apropia el entorno enfrentado. Sólo el amor sexual comprende en el modo de la alegría el sentirse uno cosa del otro, sólo en él experimentamos de verdad que somos arrebatados en la idea (que así queremos llamar el sentimiento y el deseo que pugnan por existir) y padecemos aquí en lo íntimo del corazón la ambigüedad del contenido. Asimismo, sólo el amor sexual es el querer lo que nos quiere; representa así la igualdad y el encuentro del goce en la más cierta (aunque muy restringida) comunicación. El amor sexual es una unidad de diferencias, porque de otra manera no sería sexual; pero en el acto de amor las diferencias son trascendidas. El goce del amor sexual, justamente por ser unidad de diferencias, es como una muestra reforzada de la universalidad concreta. La comunicación, en y como la cual vive el amor sexual, descubre el velo del paraíso donde el contenido es trascendido; aquí encontramos la traslucidez del corazón que se mueve con libertad en la sustancia del amor. Vemos, pues, que anda un ejército de filósofos inútiles, a gatas y por las ramas. Los únicos temas dignos de la filosofía están ahí al alcance de la mano; el método para explicitar su verdad es su movimiento mismo, la sola dimensión que puede permitirnos su apropiación porque es su vida y nos empuja a la vida misma de aquello cuya verdad nos inquieta. Pero, los filósofos analistas creen que el método es el análisis, una manipulación exterior con pinzas y bisturí que les permitirá descubrir el 'mecanismo'. La verdad para ellos es una fórmula que enuncia las relaciones extrínsecas de un complejo mecánico. Y, así, puesto que lo único que nos importa —la vida del hombre, su destino, su libertad y comunicación— es sustancia demasiado delicada para su análisis, se quedan entonces con su método en los aledaños de la existencia.

¿De qué sirven al científico las 'metodologías', las epistemologías, las arideces del positivismo? ¿Qué puede hacer con todo ese rosario interminable de disquisiciones sobre la senso-percepción, el mundo exterior, la inducción, la verdad, la probabilidad? Los filósofos cercan al cientí-

⁶³Sobre la volición, ver *Apariencia y Realidad*, de F. H. Bradley.

fico con sus 'cuestiones filosóficas sobre la ciencia' y, ocupado como está, no le alcanza el tiempo siquiera para informarse de la muchedumbre de triquiñuelas que han preparado para entraparle la cabeza. Se conforma entonces con lo menos podrido del mercado, pero ello es suficiente para cerrarle el paso. Ahito de filosofía, vuelve a su gabinete o a su laboratorio y en los momentos de respiro repasa su credo positivista: "Lo nouménico, lo en sí, la esencia, la verdad, lo trascendente, son pamplinas escolásticas. Lo único sólido es el dato, lo que percibo, lo que verifico, lo que puedo cuantificar. Toda mi tarea se reduce a coordinar mediante ecuaciones matemáticas lo matematizable del dato. Yo soy el cerco de la verdad, dentro de mí, dentro de mí está todo. Lo que mis colegas afirman debe ser de algún modo reductible a un dato posible de mis sentidos; si no cumple con este requisito es un absurdo que no puede importar a la ciencia, etc., etc." Acto seguido, nuestro riguroso hombre de ciencias se lanza de cabeza . . . a la realidad! Pero no se lanza avanzando sino retrocediendo, es decir, la trascendencia del contenido se reduce aquí a lo que algunos filósofos denominan "conciencia natural". Si el científico conociera el grado de realidad que corresponde a sus especulaciones y viera que hay allí más espíritu del que pueda obtenerse de un buen montón de 'positivistas' no daría crédito a la doctrina de éstos y se encontraría en perspectiva propicia a pensamientos superiores. Pero, la experiencia del científico permanece inmediata, porque la crítica positivista no ha sido superada y subsiste como el dogma, como la religión del científico. Si fuera él consciente de cómo el contenido —su senso-percepción aislada como un término de la experiencia cognoscitiva— trasciende la experiencia, estaría en la ruta de la libertad; percibiría entonces que su actividad supera el análisis que se ofrece como el mecanismo por él empleado, y percibiría también que la universalidad no es verificación reiterada en un rincón del laboratorio sino un modo concreto y libre de manifestarse la verdad en esta forma superior de la experiencia. Pero el científico tiene al epistemólogo por el cancerbero de los enigmas y su comportamiento teórico verdadero cae al nivel de la inmediatez.

La experiencia que trasciende el contenido muestra la ruta de la verdadera libertad, porque la verdadera libertad es el movimiento explícito del hombre como tema o modo de la existencia; ésta nimba y corona su absolutividad con el halo esplendente de la autoconciencia. Es, además, aquella experiencia, el anuncio del humanismo hasta ahora falsificado y suplantado; porque allí donde el hombre ha trascendido su abstracción descubriendo la matriz palpitante de su interior y dándose al traspaso del amor, allí encuentra el principio de su vida verdadera; la vida ahora no

requiere de cuidado ni de cálculo, porque ha sido puesta bajo el imperio de la libertad universal, porque ha sido asumida y conducida hacia la explicitación de su idea y se mueve en el medio de la seguridad. Ciertamente que esta plenitud no se muestra ni siquiera en esbozo cuando consideramos la situación efectiva de los hombres en nuestro siglo y que lo mejor del espíritu se encuentra en estado latente, hundido en el polvo de los libros o en el temor y la somnolencia del corazón; cierto que la libertad verdadera exige una universalidad que trasciende del hombre individual hasta un nivel donde resulta imposible para nosotros siquiera aprehender el detalle de su complejidad; cierto, finalmente, que el hombre no logra representarse ni imaginar su propia situación cuando la vida ya no es dispersión individual sino movimiento específico. ¿Y puede concebirse un motivo de más peso que éstos para dar de lado al destino y recluirse en la existencia superficial, la existencia del cuidado, la gracia y la misericordia?

Pero tales dificultades, cuando son consideradas como motivaciones de esta especie revelan una ansiedad desesperada que destruye el acceso a la vida universal. Nada más fácil que tergiversar el impulso absolutista y caer en la exaltación de la individualidad personal. Se hace así una representación falsificada de este intento por desarrollar y explicitar el anuncio del amor y se lo condena como pérdida del individuo; se prepara el alegato de la armonía en la dispersión y se defienden los derechos del hombre a existir en un mercado donde la humanidad se consolida como diversidad idéntica y donde la libertad se transforma en el derecho de 'choque libre' y 'libre impulso'. Y, sin embargo, nadie querrá dudar que existe aquí la actitud dialéctica aunque sea en el modo de la conciencia del desgarramiento. El hombre ha puesto presión a su situación hasta sacar a luz su condición desgarrada, y la lectura correcta de esta miseria límite es lectura dialéctica. La falta de comunicación ¿qué es sino la manifestación del amor en negativo que se resuelve en la prueba del dolor? Porque el dolor del aislamiento es una prueba en crudo del amor. ¿Dónde te duele y por qué habría de dolerte si existieras de verdad como individuo? Reparas en la falta de comunicación cuando cierras con llave metafísica el cerco de tu individualidad; y la falta de comunicación te embarca en el azar de las tinieblas; tu libertad más parece la fuente de la desesperación donde bulle la rabia; y puedes renegar, y matar incluso, sin que haya principio que no se pueda echar por la borda. ¿De qué lado volverse, a quien acudir? No hay, no hay oráculo que la individualidad personal no pueda aventar como polvo de nada, y todo tu destino —cuando de verdad enfrentas tu destino— se reduce a una noche inmensa que se abre como un saco para echar absurdos. Pero ta-

les expectativas no son una implicación de realización fácil, y caes entonces en la vida sin rumbo y sin ancla que se está a lo que viene. Esta es una escapada muy cómoda que te permite pasar por el mundo como por el tubo de la modorra. De tí ya no queremos hablar, que no eres siquiera el remedo de un hombre. Si, en cambio, tomas derecho por la ruta que tú mismo te trazas y te sometes de verdad al itinerario, caerás en la angustia y en la desesperación. En este límite es donde sí podemos hacer el diagnóstico: estás enfermo por defecto de amor, la falta de comunicación te tiene enfermo. Porque el hombre es el climax de la universalidad concreta y no puede tener reposo si no se mueve libremente en la atmósfera de su especie. Todos los temas de nuestra época: enajenación, angustia, desgarramiento, desesperación, náusea, ¿no representan una prueba en negativo de la esencia del humanismo? La conciencia desgarrada, la conciencia enajenada es conciencia dialéctica en su momento crítico de negación; la negación es prueba de movimiento, manera dinámica y viva de la afirmación.

Y el hombre que permanece esclavo del trabajo, el obrero de nuestro tiempo que accede ya a la conciencia de su miserable y repugnante situación, ¿no arroja un mentís a todas esas motivaciones de que antes hablamos? ¿Puede imaginarse ignorancia mayor del espíritu de nuestra época que estas objeciones a la verdadera libertad ahora que toda una clase social cobra conciencia histórica de sí misma y busca inteligentemente la superación de las consecuencias materiales, económicas, del individualismo? Acaso suene con más violencia y así con más efectividad en los oídos del individualista el alegato que se funda en la miseria de millones de hombres. Podemos decirle ahora cosas de una a mil sobre las maravillas que trae consigo la afirmación del individuo, su libertad y sus derechos. El individualismo tiene por delante un abanico de alternativas; y en lo material puede alcanzar desde el monasterio a la banca. Cuando se da rienta suelta al individuo, poniéndole el mundo por delante, ¿qué le impedirá apropiarse de todo si así se lo propone? No hay obstáculo para él, como no sea el resto de los individuos que pueden competir en la misma empresa con iguales propósitos. El individuo está utilizando su cuerpo mismo, su constitución energética y sustantiva, como el alma de cuanto lo rodea, de cuanto lo enfrenta al modo de lo 'resistente' y tan sólo 'manejable'; corre de un lado a otro haciendo el papel de 'lugar o atmósfera del ser'. El individuo se gasta el espíritu para manipularlo todo como cosa, para poner al alcance de su vida lo que ésta requiere y que está ahí a su alcance por ser ésta su vida. La relación es —no podría menos de serlo— dialéctica y muestra la razón de la propiedad considerada como propiedad privada; porque el individuo se encuen-

tra ante lo otro como lo apropiable y manipulable que le permite mantener en existencia su condición de individuo; de este modo, se ponen de manifiesto los vestigios esqueléticos de una lejana unidad que es imposible aniquilar completamente y que va a realizarse en forma desgarrada en la violencia de la posesión. Poder es acto que no reconoce límites para el individuo; y no reconocerlos es también un misterio que la consideración dialéctica descubre. Dicho misterio se resuelve en la escisión de la actividad universal que pone de un lado la unidad abstracta y del otro lo cuantitativo que llamamos infinito. Y el individuo cae en la desesperación repitiendo sin tregua con vistas a recuperar su unidad en la acumulación sumatoria que no logra otra cosa que adobar un emparejado infinito con el hastío y la rabia. Esta operación, que levanta en vilo el ánimo de naciones enteras, arroja el poco edificante resultado de meter individuos por millones en el horno de la miseria. Se trata aquí de una existencia universal siniestra que se atiborra de exquisiteces en medio de un descalabro humano sin censo concebible. Estas son las maravillas del individualismo que mete su cuchillo de doble filo en medio de la realidad. Rabia y desesperación de un lado y otro. Sin embargo, solamente el individuo que ha sido aherrojado y tergiversado como cosa del odio, sólo el que encarna la parte positiva de este dolor, tiene delante de los ojos, no ya cifrada y oscurecida, la lectura correcta de su absurda condición: sólo él no tiene tiempo para el olvido, hirviéndole por el contrario la conciencia de su pérdida⁶⁴. Y ahora se endereza como un propósito: el de abolir la enajenación y dar salida a las potencias que se revuelven en sus entrañas en demanda de la libertad verdadera y el amor. Hay toda una clase en existencia (la razón no podía abandonarnos y escapar a la noche) cuya condición lacerante se agudiza cada vez más en demanda de la crisis; aquí está temblando formidable la prueba viva de la libertad como la patria del hombre absoluto.

⁶⁴Desde aquí podrían iniciar su reflexión los que hablan del 'olvido del ser' y otras delicadezas. Porque el olvido de que se trata cuando verdaderamente hemos olvidado el ser tiene, como todas las cosas, fundamento dialéctico y vive a expensas de una conciencia lacerante. Los filósofos existencialistas no querían creer si los lleváramos donde verdaderamente están la seguridad del ser y la autenticidad de la conciencia, donde precariamente existen las condiciones positivas de la vida verdadera. También se puede levantar una correspondencia entre el 'olvido del ser' y la escisión del espíritu en clases. Hay los que tienen que recordar porque se nadifican en la monotonía del olvido; pero hay también los que deben olvidar porque su conciencia es la interioridad de un defecto y un dolor.

INDICE DE PERSONAS

Agustín	62	Jaspers	79
Axelos	76-8	Joachim (H. II.)	155
Ayer	37, 41, 42	Jung	79, 93
Berkeley 18, 25, 46, 63, 85, 95 103, 150, 151.		Kant 15, 23, 25, 30, 44, 45, 57 70, 125, 133.	
Bradley 31, 33, 47, 71, 73, 75, 88 103, 132, 158, 160.		Leibniz	62, 63, 157
Calderón	155	Locke	25, 43, 46 62
Calvez, J. I.	84	Malebranche	62
Carnap	37	Maritain	60
Carrol, Lewis	22, 47	Marx 33-4, 41-5, 54, 64, 66, 71, 84, 94, 100-1, 105-6, 108, 151.	
Cézanne	127, 133	Merleau Ponty	79, 114
Collingwood	42	Mure	47, 155
Darío (Rubén)	87	Newton	113
Descartes 25, 46, 57, 62, 78, 84 111, 157.		Occam	73
Euclides	113	Oyarzún (Luis)	120
Feuerbach . 54, 61, 64, 108 139		Parménides	147
France (Anatole)	147	Pascal	72, 73, 87
Freud	89	Platón	54, 89, 96, 145
Goethe	73	Quine	43
Hegel 15, 23, 31, 39, 44, 45, 48 54, 57, 64, 71, 81, 82, 85, 95 96, 100, 101, 103, 108, 128, 144 147, 151.		Reichenbach	43, 44 45
Heine	28	Russell 27, 33, 36, 40, 41, 43, 46 47, 123, 151.	
Heráclito	42, 43 130	Scheller	79
Hume	23, 33, 46, 151	Shakespeare	28, 113
Husserl	27, 57	Sócrates	47
		Tales	72
		Windelband	60, 61
		Zenón	25

INDICE ANALITICO

- Absoluto 74, 81 2
 Abstracción 63-4, 111, 112, 113,
 114, 116, 154.
 Actividad 33, 35, 63, 4, 158, 159
 Afirmación 115, 122
 Agente 159
 Alma y Cuerpo 84-5
 Amor 19, 48, 55, 56, 29, 75, 78
 79, 80, 106, 122, 124-5, 134
 137, 146-7, 149, 151, 162, 163
 164.
 Amor sexual 160
 Análisis 23, 26, 34, 45, 46, 152
 156, 157, 158, 160.
 Análisis lógico 117
 Angustia 60
 Antinomias 156
 Antipsicologismo 27-8
 Antropomorfismo . . 77, 94, 158
 Apariencia 41, 75, 81
 Argumento Ontológico 81 (n. 24)
 Armonía abstracta 57-8, 25, 162
 Armonía Universal . . . 66, 69
 Arte cinematográfico . . . 139
 Astucia de la Razón 128-9, 145
 Astucia del universo . . . 74
 Autoanálisis 156
 Autoconciencia 161
 Azar 128, 129, 130, 131, 133, 159
 Azar y Nada 132
 Azar y Razón 130-33

 Cantidad 38-40, 164
 Cantidad y Cualidad 34, 73, 105
 164.
 Causa 135-7
 Cientifismo . . 35-6, 151 y sigs.
 Claridad y Distinción . . 16, 46
 Compraventa 33-4
 Comunicación 56, 78-9, 148, 149
 160, 162.
 Conceptuación 30
 Conciencia 49, 50, 64, 98, 113
 114, 137.
 Conciencia Analítica . . . 157
 Conciencia Moral . . . 141, 142
 Conciencia Sintética . . . 157
 Conocimiento 151, 152
 Construcciones Lógicas 38, 40-3
 53.
 Continuidad 38, 43
 Contradicción 70, 71, 107
 Cosa Real para el Positivista 41-2
 Correspondencias . . 112, 141-2
 Crítica, actitud, 25

 Deber-Ser 100, 134, 138, 139, 140
 141, 142, 149, 156.
 Dentro y Fuera 158
 Derecho 98-100
 Desesperación 56, 119, 122, 139
 163, 164.
 Destino del Hombre 107, 114,
 121, 123, 124, 125, 156, 157
 159, 162-3.
 Determinismo versus Libertad
 129-31.
 Devenir 42-3
 Dialéctica 20-1, 24, 34, 44, 45, 56
 66, 86, 88, 100, 105, 107, 108
 112, 119-20, 125, 127, 134, 135-
 7, 141-2, 145, 150, 155, 156
 157, 162, 163-4.
 Dialéctica especulativa . . 81-2
 Dios 61-4, 83-4, 95-98, 99, 118
 150, 151.
 Dispersión (multiplicidad, diver-
 sidad, etc.) 29, 32, 148, 162.
 Dolor 69, 126, 135, 136-7, 162
 164.

 Economía 'positivista' . . . 102

Empirismo 36, 149
 Enajenación 20, 31, 98, 106, 157
 164.
 Encuentro 56
 Ensoñación 94
 Entelequia 102, 106, 107
 Entendimiento 16, 28-9, 31, 33,
 48-9, 63, 66, 70, 92, 102-4.
 Epifenómeno 31, 73
 Epistemólogos 151, 152, 153
 Error 58, 59, 144
 Escepticismo 25, 47, 53, 74, 75
 84, 151.
 Escisión (del hombre) 80
 Esencia 103-4
 Esoterismo filosófico 52
 Espíritu 28-9, 32, 51, 52, 60, 61
 101, 107, 108, 126, 127, 129
 137, 138, 151.
 Espíritu objetivado 33
 Espiritualismo 119
 Estado 98-101
 Estado y Religión 98-9
 Existencia 112, 114, 115, 116, 119
 124, 127, 137, 138.
 Existencia abstracta 107, 108, 111
 Existencia absurda 116
 Existencia-idea 31, 61, 66
 Existencia sin esencia 114, 118
 Existencia y azar 132
 Existencia y libertad 114-5
 Experiencia analizada 152 y sigs.
 156.
 Experiencia concreta 157
 Experiencia inmediata 157
 Experiencia teórica 153-5
 Expulsión 59, 89, 148, 156
 Exterior e Interior 138
 Exterioridad 21-3, 24, 25, 31, 62-
 3 (n. 16) 116, 119, 120, 123
 155, 156.

Falsedad 69
 Fe 98
 Fenomenalismo 103
 Fenomenología 27
 Filologismo 117
 Filosofía, representación positivis-
 ta de la 36
 Filosofía Académica 52-3, 32
 Filósofo 43-4, 49, 52-4
 Finito 157, 158
 Formalismo 139 (n. 53)
 Frustración 126, 143
 Fundamento 96, 116, 142

 Gracia 63

 Hecho 128
 Hecho atómico 123
 Historia 142, 144, 145, 148
 Hombre 106, 137
 Hombre-arquetipo 91-2
 Hombre como especie 69, 106,
 161-2.
 Hombre enajenado 92-3, 96, 101-
 5, 120-21.
 Hombre en general 111, 121, 150
 Hombre-Sustantivo 54-8, 97, 118
 120-21.
 Hombre y Naturaleza 66, 67
 Hombre y Religión 94
 Humanismo 31, 58, 106, 144-5
 149, 161.

 Idea y Realidad 33
 Idealismo 84, 85-6
 Ideas 25, 26, 29, 31, 46, 53
 Idea y Existencia 62-3, 70
 Identidad abstracta 29, 48, 95,
 104, 113.
 Identidad concreta 35, 50
 Individual y específico 90

- Individualismo 55-6, 69, 57, 97,
 105-6, 118, 121, 122, 123, 125,
 149, 162, 163.
 Inercia . . . 29, 30, 119, 148
 Inferencia e intuición . . 87-8
 Infinito 38
 Información 117
 Inmediatez 20, 25, 31, 35, 63-4,
 74, 103.
 Interior y Exterior 155-6, 158,
 159.
 Intuición 36-7
 Intuición e Inferencia . . 87-8
 Irracionalismo 76-8

 Juego (de Azar) . . . 127-133
 Juicio Universal . 128, 139-140

 Ley 99
 Libertad 19, 49, 57-8, 31, 50, 53,
 58-9, 75, 78-9, 89-90, 91, 92,
 93, 101, 106, 107, 111, 115,
 116, 118, 124, 128, 129-30,
 131-2, 139, 143, 145, 146, 151,
 161.
 Libertad individual 61, 111, 114,
 120, 140, 150.
 Libertad y determinismo 129-31
 Libertad y necesidad 86-7, 130
 Límite 70-1
 Lingüística 117
 Logicismo matemático . . 37-8

 Mal 59, 60, 69, 89 (n. 29) 140
 Máquinas filosóficas . . . 53
 Masas 117
 Matemáticas 103
 Materia . . . 49-50, 137, 151.
 Materia organizada . . . 33
 Materia versus espíritu . . 137-8
 Materia y pensamiento . . 84-5

 Mercado 104, 105
 Mercancía 65, 67, 101
 Metáforas 67-8
 Microcosmos 57
 Misericordia 63, 98, 113
 Misterio 49, 50
 Modo relacional del pensamien-
 to 158.
 Mónada . . . 23-4, 43, 56, 149
 Moral 88-92
 Moral de Decálogo . . . 54-8, 99
 Moral y derecho 98-99
 Moral y estado 98-99
 Moral y Religión 93
 Muerte 124-126, 138
 Multiplicidad y concepto . 30

 Naturaleza 64-5, 67, 85, 95-6, 98,
 102, 103.
 Naturaleza y Hombre 64-5, 67,
 142.
 Necesidad 86-7, 128
 Negación 16, 48-9, 52, 64, 136,
 147.
 Nihilismo . . . 76, 107, 152, 158
 Nombre propio 40-1, 113, 119-20

 Obrero 105
 Olvido (del ser) 145, 164
 Opción 118, 119, 122, 123, 146,
 147.
 Oriente y Occidente . . . 75

 Persona humana 60
 Pesimismo 99
 Pluralismo 47
 Plusrabajo 34, 35
 Plusvalía 33-5, 66, 105
 Posesión 163-4
 Positividad 128-9
 Positivismo 36, 46

- Positivismo del entendimiento 102, 104.
- Potencias Esenciales 21
- Privación 91-2, 124
- Producción 101-2
- Progreso 148
- Propaganda 117
- Propiedad privada 163-4
- Psicología contemporánea . 79
- Razón 47-9, 48, 61, 63, 71-2, 80, 89, 92, 107, 108.
- Razón afectiva 79-80
- Razón delirante 72-4
- Razón especulativa 80-1
- Razón estética 74
- Razón pura 75
- Razón y Dios 81, (n. 24)
- Realidad 102, 112, 143, 150
- Realidad absoluta 81-2
- Realidad como dispersión 29-31
- Realidad, doctrina positivista de la, 41-2, 45.
- Realidad, grados de la, 84, 161
- Realidad impensable 70
- Reciprocidad 34, 35, 67
- Relaciones 32-5, 24
- Relaciones dinámicas 32-3
- Religión, origen de la, 95
- Religión y Estado 98-9
- Repetición 56-7, 58, 60-1, 65, 66, 94-5, 104, 105, 117, 119, 134.
- Repetición y valor de cambio 105
- Resistencia y Realidad 20
- Responsabilidad 140-41
- Seguridad 64, 96, 112, 118, 120, 138, 139, 142, 143, 150, 156, 157, 158, 162.
- Sentido y sinsentido 40, 139
- Senso-percepción 36, 46, 152, 153, 161.
- Sentimiento 32, 74
- Sentimiento y Absoluto . . . 75
- Ser 143-4
- Ser y Nada 64
- Ser y no-ser 42-3
- Ser y deber-ser 147, 156
- ¡Sí! 115, 118, 121, 122
- Sí 112-114, 121, 122
- Significado 37-8
- Símbolos 56, 65, 116, 117-118, 133, 134.
- Simplicidad, experiencia de la, 84-5.
- Singular 40-1, 114
- Singular, dialéctica del, 128-129
- Síntesis abstracta 34
- Sistema lógico formalista . 37-9
- Sistema mecánico 32, 62, 26, 156, 160.
- Sistema orgánico 128-9, 136
- Sociedad 100
- Sociedad perfecta 106-7
- Soledad 96-8, 122, 134, 148, 149
- Subjetivismo 57
- Sujeto 122-123, 149, 150, 151, 158
- Sujeto versus sustancia . 122-23
- Sustancia 18-9, 55-6, 57, 113, 114, 116, 122-3, 131.
- Sustancia y reposo 64, 148
- Sustantivación 32, 128-29
- Sustantivo . 18-9, 55-6, 57, 116
- Sustantivo-adjetivo 130
- Tautología e inferencia . . . 88
- Teísmo 94
- Tendencia insatisfecha 72-3, (y n. 20).
- Temple existencial 143
- Términos y relaciones . . . 34
- Tiempo 17-8, 135-7
- Tiempo de trabajo 105 (n. 39)

Trabajo . . . 64-8, 102, 104, 105	Uno o Absoluto 158
Trabajo enajenado . . . 34-5, 65	
Trabajo y comunicación 101-2, 105.	Valor de uso y valor de cambio 101-2, 104.
Trascendencia del contenido 149, 150, 152, 153, 157, 158, 159, 161.	Valores 140, 159
	Valorización capitalista . . 33-4
Unidad factual versus unidad ló- gica 43.	Verbo 115, 119, 121
Universales 32	Verdad 38, 47, 74, 102, 112, 117, 118, 119, 126, 127, 141-2, 144, 152.
Universalidad 56, 58, 106, 113, 150.	Vida 73, 114, 124
Universalidad abstracta 56, 90-1, 105, 133, 148.	Vida universal 75, 103, 119, 124, 128, 129.
Universalidad concreta 56, 60, 69, 106, 119, 150, 157, 158.	Visión 26-7
	Volición 33, 159-160
	Yo 78, 113

BIBLIOTECA NACIONAL
SECCION CHILENA

