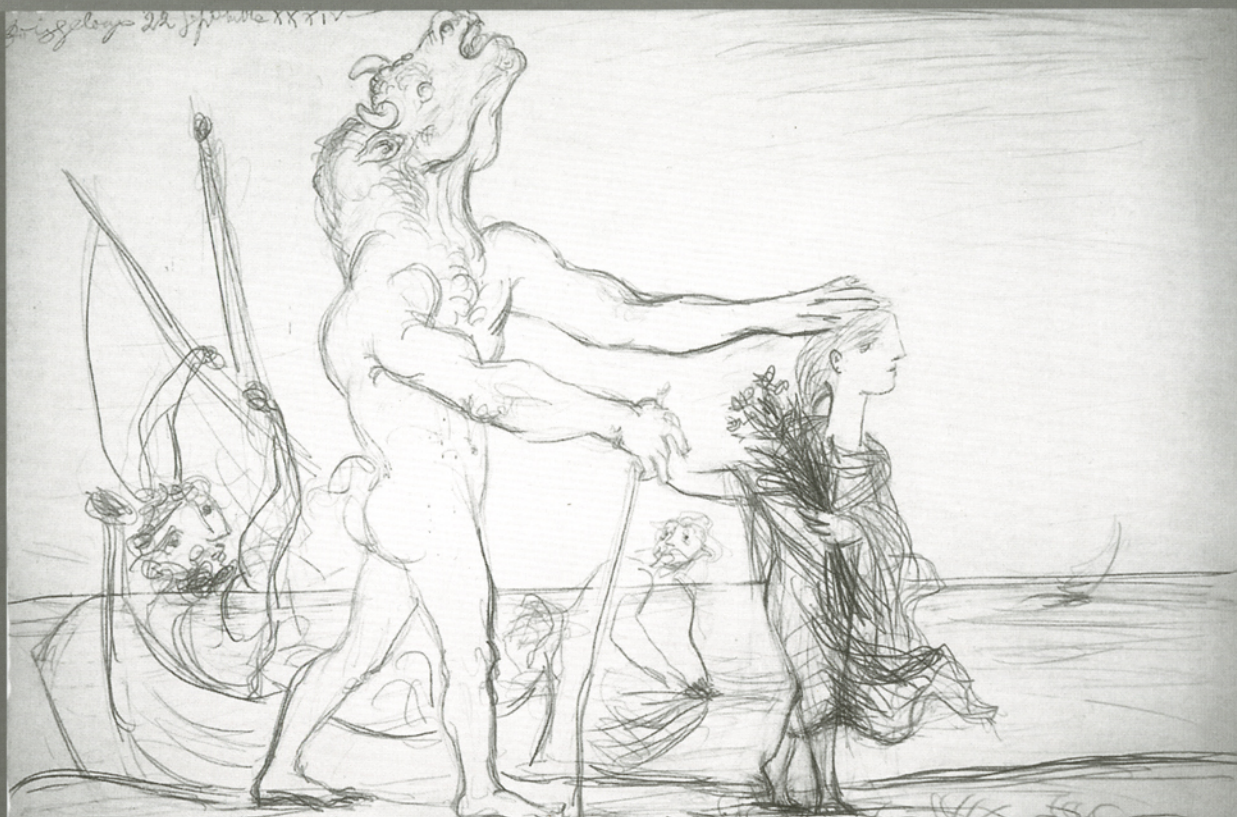




EL MORIR COMO PAUTA ÉTICA

ANTOLOGÍA
FILOSÓFICO-LITERARIA DE

JOSÉ ECHEVERRÍA



EL MORIR COMO PAUTA ÉTICA

Inscripción N°: 233.863
© José Rafael Echeverría

Editado en Santiago de Chile por
JC Sáez Editor SpA.
jcsaezeditor@gmail.com
Fonos: (562)2633 5134 :: (562)2633 3239
Dirección: Calle Mac Iver 125 oficina 1601
Santiago de Chile
www.jcsaezeditor.blogspot.com

Esta primera edición de 1.100 ejemplares se terminó de imprimir
en Color Efe, Paso 192, Avellaneda, Provincia de Buenos Aires - Argentina,
en octubre de 2013.

Edición: Jorge Román Ferrando
Diseño y diagramación : Jessica Jure de la Cerda

DERECHOS EXCLUSIVOS RESERVADOS PARA
TODOS LOS PAÍSES. PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL, PARA USO
PRIVADO O COLECTIVO, EN CUALQUIER MEDIO IMPRESO O ELECTRÓNICO, DE
ACUERDO A LAS LEYES N° 17.336 Y 18.443 DE 1985 (PROPIEDAD INTELECTUAL).

I.S.B.N. : 978-956-306-097-3

IMPRESO EN ARGENTINA / PRINTED IN ARGENTINA

EL MORIR COMO PAUTA ÉTICA

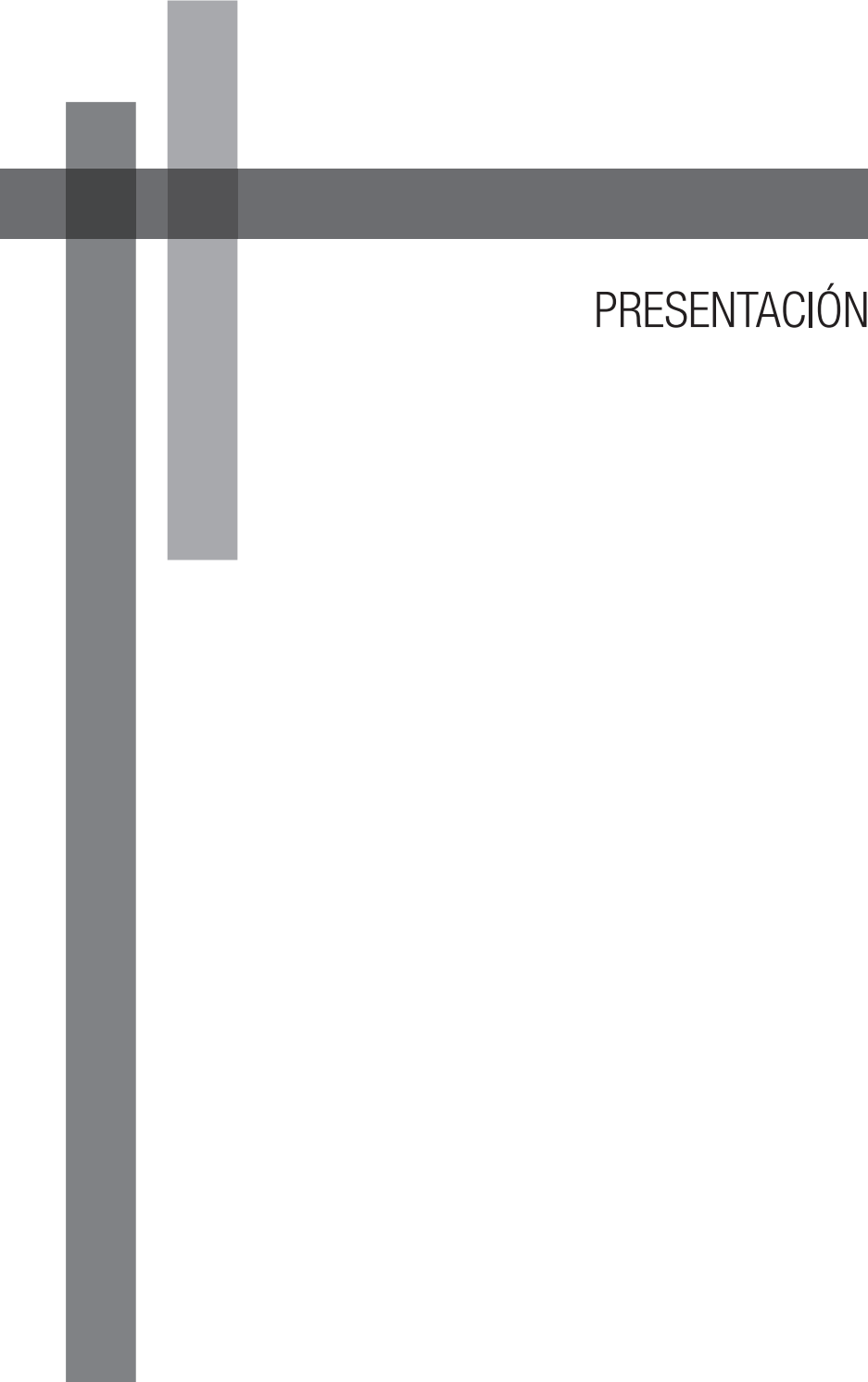
ANTOLOGÍA
FILOSOFICO-LITERARIA

JOSÉ ECHEVERRÍA



ÍNDICE

I. PRESENTACIÓN	09
II. BIOGRAFÍA	15
III. GALERÍA	47
IV. ANTOLOGÍA	71
1) TIEMPO Y MUERTE	
• El morir como pauta ética del empirismo trascendental	75
• Una psiquiatría para bien morir	119
• Tiempo y arte	133
• El empirismo trascendental: su raíz en la fenomenología de Husserl y su despliegue como filosofía dialógica rigurosa	143
• Las figuras del tiempo	167
• Una ética para tiempos de luto	173
• Cuestión de palabras: muerte y morir, vivir y vida	189
2) ESCRITOS FILOSÓFICOS LITERARIOS:	
LITERATURA CLÁSICA	
• La divina comedia y sus múltiples sentidos	211
• La novela espejo (a propósito de un libro sobre el <i>Quijote</i>)	249
• Muerte y salvación en el Fausto de Goethe	273
• Las figuras de lo divino en el Fausto de Goethe	295
3) ESCRITOS FILOSÓFICOS LITERARIOS:	
LITERATURA CONTEMPORÁNEA	
• El cantar y el decir filosófico de Antonio Machado	313
• La muerte de Dios y la muerte en la obra de Vicente Huidobro	365
• El hombre es perro para el hombre: una alegoría en la obra temprana de Vargas Llosa	389
• Luto por (Cortázar)	409
4) ENSEÑANZA Y CRÍTICA FILOSÓFICA:	
• Dos fragmentos apócrifos del <i>Fedón</i>	413
• Diálogo de Meneceo y Epicuro (variaciones sobre una carta)	443
• Epicuro: el pensar del morir	479
• Diálogos con el Maligno	493
• Rousseau y el extraño	547
• El superhombre y el idiota. Reflexiones sobre Nietzsche y Dostoievski	559
• Husserl, Heidegger y un tercero en discordia	601
V) BIBLIOGRAFÍA DE JOSÉ ECHEVERRÍA	613



PRESENTACIÓN

Este libro es un homenaje a la obra de mi padre, el filósofo José Echeverría, al cumplirse cien años de su nacimiento.

Con ello, cumplo una promesa. Antes de morir, él sintió que su obra se encontraba dispersa, sin que hubiese logrado conferirle el sentido de unidad que hubiera deseado. Advertía que ya no tendría el tiempo para acometer este trabajo. Tres años antes, había escrito un texto que consideró “testamentario” y en el que sintetizaba lo central de su filosofía¹. Esta vez, sin embargo, era el sentido de dispersión lo que lo angustiaba. Le prometí entonces que yo realizaría lo que él ya no podía hacer por sí mismo.

En esta tarea no he estado solo. Éste ha sido un proyecto que asumí en conjunto con mis tres hermanos, Diego, Pablo y Beatriz Echeverría. Más allá de lo que yo he realizado, he contado en todo momento con la colaboración de ellos. Juntos, pensamos cómo debía ser este libro, lo que debía incluir y cómo debía estructurarse. Juntos recolectamos los diversos escritos de mi padre, las fotografías y los testimonios que se incluyen en esta obra. Juntos corregimos también los borradores preliminares de la breve biografía que aquí se presenta.

De la misma forma, hemos contado con el apoyo entusiasta que, desde Puerto Rico, nos ha brindado en todo momento su viuda, Alicia Schettini. Se lo agradecemos.

SU OBRA

Uno de los rasgos sobresalientes de la obra de José Echeverría es su amplitud y variedad. Escribió sobre muy distintos temas. Su espíritu indagativo lo condujo no sólo a configurar una mirada filosófica propia, sino que, a partir de ella, incursionó en distintas áreas de la cultura, de manera de mostrarnos cómo los temas filosóficos que lo apasionaban se hallaban presentes en ella.

La filosofía para José Echeverría fue una forma de vida. Su quehacer filosófico se confundía con la vida cotidiana y lo llevaba consigo a todas partes. Estar con él implicaba participar de sus variados juegos filosóficos. Había en él una suerte de filosofía lúdica, jovial, que buscaba revelar dimensiones de la vida que no se percibían a primera vista y que mostraban aspectos que, a quienes lo seguían, resultaban muchas veces asombrosos. En su práctica filosófica había por lo general algo cercano a la magia.

Esta disposición de apertura lo llevó a incursionar por caminos muy diferentes. Cabe destacar, al menos, cinco áreas de reflexión filosófica. La primera es su «filosofía sustantiva» y que remite a su propia propuesta filosófica. Una segunda línea de reflexión filosófica guarda relación con la manera como José Echeverría conduce su mirada filosófica en el examen de otras dimensiones de la cultura. Estas son las dos vertientes que han sido recogidas en este libro y que hemos designado como su obra «filosófico-literaria».

Sin embargo, estas dos áreas no abarcan todo su pensamiento. Hay, al menos, tres dominios de reflexión que, por su extensión, hemos debido dejar fuera de este texto. Me refiero a sus escritos de filosofía del derecho, de filosofía política y a sus textos sobre educación. En todos ellos realizó importantes contribuciones a las correspondientes disciplinas.

SU MIRADA

La obra de José Echeverría se caracteriza por una manera especial de acercarse a los temas filosóficos. Más allá de las posiciones particulares que adoptara, él nos

entregó una forma particular de hacer filosofía y un tipo de mirada que resulta especialmente atractiva.

Su filosofía mantiene, por lo general, una cercanía muy estrecha con la vida concreta de las personas, con las situaciones en las que todos nos vemos afectados. La filosofía, en su opinión, no requiere de condiciones especiales para desplegarse y elevar su vuelo, sino, por el contrario, toda situación está siempre sujeta a ser explorada desde una perspectiva filosófica. La filosofía se convierte así en una compañera que nos ayuda a vivir mejor.

Tanto sus escritos, como sus clases y conferencias, más allá de las temáticas abordadas, solían ser ejercicios de seducción filosófica. Se convertían en un despliegue de los encantos de la filosofía, de los que resultaba difícil sustraerse. Quienes lo escuchaban se sentían frecuentemente atrapados por el embrujo de una filosofía cautivante. Con una prosa elegante y bien cuidada, José Echeverría evitó siempre los recursos fáciles y los caminos abreviados. Su temprana formación cartesiana le imponía la disciplina de las ideas claras, ajenas a cualquier efectismo.

Su filosofía lograba descender, desde ese sitio en que nuestra tradición occidental la ha colocado, para situarse al nivel de la existencia humana concreta y cotidiana. Fue una filosofía que procuró evitar el enclaustramiento, el hermetismo, el distanciamiento de la plaza en las que todos nos congregamos y de las luchas concretas que los hombres y mujeres conducen en sus ciudades. José Echeverría siempre quiso evitar el divorcio entre la filosofía y los seres humanos comunes.

En este sentido, José Echeverría evitó desarrollar una filosofía sólo al alcance de otros filósofos, miembros éstos de un grupo selecto de iniciados, poseedores de un lenguaje propio y de verdades inaccesibles. Sin comprometer el rigor de su pensamiento, su filosofía se dirigía a todos. Evitó también hacer una filosofía circunscrita a acotados dominios de especialidad y de puertas estrechas. Su mirada se extendía sobre el vasto horizonte de la existencia humana.

Sin embargo, a la vez que su filosofía se esmera por descender de su castillo enclaustrado, en la que se la suele relegar, ella posee el efecto de inculcarnos un sentido aristocrático frente a la vida. La filosofía de José Echeverría es un llamado a vivir desde la excelencia, desde la constante superación de nosotros mismos, desafíos éstos a los que todo ser humano puede acceder. En este sentido, se trata de una filosofía que tiene el poder de interpelarnos a construir una vida más plena de sentido y de más altos estándares.

Cabe por último destacar un rasgo adicional de su mirada: tanto en su vida como en su filosofía, José Echeverría buscó mantener, de manera especial, un compromiso con los hombres y mujeres más humildes de nuestra sociedad, con los postergados, los excluidos y los explotados. Desde muy temprano, Echeverría se comprometió con la justicia social y con las causas democráticas y libertarias. Este compromiso lo acompañó siempre y lo condujo a combinar su trabajo académico con las luchas políticas y sociales de los pueblos.

SU VIDA

Todo quehacer filosófico se sustenta en la capacidad de establecer un cierto desdoblamiento, un distanciamiento crítico con las condiciones particulares de la existencia, de manera de poder reflexionar sobre ellas. Este es un rasgo inherente a toda filosofía.

En el caso de José Echeverría, ese distanciamiento fue algo que no sólo marcó su reflexión filosófica, sino también su propia existencia. Un constante sentimiento de no pertenencia lo acompañó durante su vida. En el momento de su nacimiento, el lugar que ocupó en el seno de su familia fue ambiguo. Parte importante de su juventud le correspondió vivirla en Europa, lejos de Chile, su patria originaria. Su inserción posterior en Chile siempre tuvo elementos complejos, en parte por las ambigüedades que resultaban de su entorno social. No le fue fácil vivir en su tierra natal. En Chile no lograba ser plenamente él mismo. Sentía este peculiar extrañamiento, a pesar del interés que siempre mantuvo por lo que acontecía en su país.

Antes de partir a Puerto Rico, lo confió a su colega Carla Cordua: “Me gustaría ser extranjero”². Hubo siempre en él la búsqueda de una suerte de exilio voluntario. En aquel hogar que le correspondía por nacimiento, se solía sentir ajeno.

Puerto Rico le brindó la posibilidad de ser él mismo y de serlo tan plenamente como le fue posible. Sabiéndose extranjero, logró identificarse por completo con todo lo que la isla le proporcionaba: con su gente, con su clima, con su mar, con su luz, con su cultura, con su tradición culinaria, con sus sueños libertarios. Se sintió puertorriqueño, quizás, precisamente, porque Puerto Rico lo aceptaba sin reparos como el extranjero que él añoraba ser. Y cuando llegó el momento, no dudó en que ese era el lugar en el que debían reposar sus restos.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a Manuelita Muñoz, Profesora de la Facultad de Derecho de la Universidad Interamericana de Puerto Rico, cuya disertación doctoral sobre la obra de mi padre ha sido un gran y muy valioso aporte.

Para la elaboración de la sección biográfica se entrevistó a algunos de sus colegas filósofos. Agradecemos a este respecto la colaboración que nos brindaron Carla Cordua, Humberto Giannini y Roberto Torretti.

De la misma forma, estamos agradecidos por el aporte de su hermana, Mónica Echeverría, quien compartiera antecedentes familiares y de los años más tempranos de José Echeverría.

Gabriela Armijo, hija de Sylvia Plaza, su segunda esposa, colaboró con algún material fotográfico. Ada M. Vilar de Kerkhoff, desde Puerto Rico, nos brindó su apoyo y ayuda.

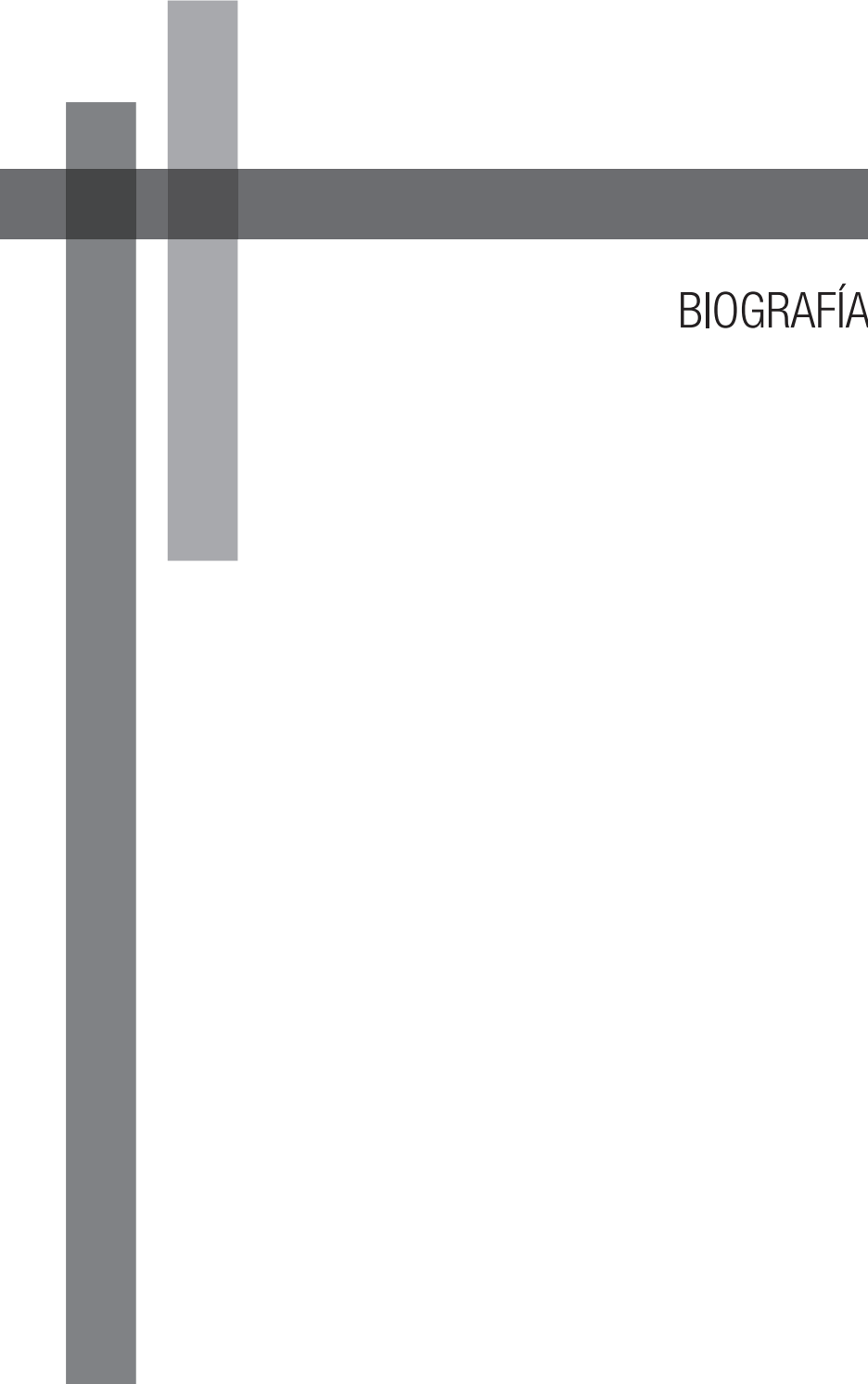
Por último, agradecemos a Juan Carlos Sáez, mi editor y amigo, quien asumiera con entusiasmo el proyecto de publicar este libro.

Rafael Echeverría
Agosto de 2013

NOTAS

¹ José Echeverría (1993), *El morir como pauta ética del empirismo trascendental*, ensayo incluido en este texto.

² García de la Huerta, M. (1998). «Filosofía y exilio». En *A fin de cuentas, el pensamiento filosófico de José Echeverría* (pp. 55-74). Santiago de Chile: Dolmen Ediciones, p.63.



BIOGRAFÍA

JOSÉ ECHEVERRÍA CUÁNTAS VIDAS, CUÁNTAS MUERTES

Vivir es repetir una y otra vez el acto de nacer.

José Echeverría

Bajo el calor del Caribe, en el cementerio puertorriqueño de Santa María Magdalena de Pazzis, en San Juan, al borde de un acantilado donde golpean las olas del mar, yace una tumba. A un lado se encuentra El Morro —el emblemático fuerte colonial español—. La lápida de mármol dice que pertenece a José R. Echeverría Yáñez, nacido en noviembre de 1913, en Chile, y fallecido en octubre de 1996. «Filósofo, educador y jurista». Algo más arriba, se lee «Yo soy aquel que escribió sobre el morir como pauta ética de la experiencia» y, en seguida, «En la muerte, yo no muero, es el tiempo el que muere en mí».

¿Qué hace allí? ¿Cuál es su historia? ¿Qué lo llevó a abandonar su vida en Chile, su país natal, para instalarse en un lugar donde no lo conocía nadie?

José Echeverría no tuvo una sola faceta, sino varias. Como señala su lápida fue, en efecto, filósofo, jurista y maestro universitario. Fue también una persona comprometida políticamente. Fue un hombre que vivió muchas vidas, pero que en la última de ellas, se dio el trabajo de mirar hacia atrás para abrazar su pasado.

Explorar estas facetas es hilar un sinnúmero de historias que a veces se complementan, aunque la mayor parte del tiempo discuten entre sí. Echeverría rehízo su vida varias veces, no sólo porque se casó tres veces, sino también porque dejó las leyes para dedicarse a la filosofía, porque rompió con su herencia familiar, porque vivió más en Europa y Puerto Rico que en Chile, porque abandonó los postulados centrales de su tesis de doctorado a medida que vivió su vida académica y porque cada vez que enfrentaba un nuevo curso debía recorrer el camino desde el principio: hacer de la filosofía algo seductor, fascinante, para luego entablar un diálogo con sus estudiantes y vivir el proceso de la enseñanza mutua, tal como a él le gustaba vivirla.

Mujeres fueron siempre pilares de su vida. Hubo tres particularmente importantes en su infancia, tres mujeres que, sin ser su madre, desempeñaron distintas funciones del rol: Ester Roa, su nodriza; «Naty», su institutriz francesa; y Rosalía Bianchi, su abuela. En su adultez, también fueron tres las mujeres que tuvieron un papel destacado en su vida: sus esposas, Marta García-Huidobro, Sylvia Plaza y Alicia Schettini. Cada una complementaba una faceta distinta de José Echeverría; fueron, a su manera y en determinado momento, esenciales en su vida.

Sin embargo, fue otra la figura femenina que gravitaría con mayor fuerza en su vida. Una doncella que él siempre sintió a su lado y que guiaba su caminar. Una mujer que lo impulsó a vivir con intensidad y pasión, que estuvo presente en todos sus amores, que

lo condujo a comprometerse políticamente y que lo llevó tantas veces a defender la vida: la muerte. La figura de la muerte acompañó y guió a José Echeverría en su recorrido filosófico y personal; él le respondió con igual fidelidad, convirtiéndola en el tema central de su filosofía.

I. EL FILÓSOFO: MUERTE Y NACIMIENTO

La obra de Echeverría estuvo muy influida por los filósofos franceses. Algunos de los que más lo inspiraron fueron Descartes y Pascal. También se interesaba mucho por los filósofos alemanes, ya que la filosofía moderna es fundamentalmente alemana. También profundizó en la filosofía antigua.

Echeverría empezó en un núcleo cartesiano-pascaliano fuerte y de ahí fue abriendo su obra a Epicuro, Rousseau, Husserl, Heidegger, Nietzsche y muchos otros. En filosofía, Echeverría tuvo una formación algo informal: leía los autores que le interesaban e iba saltando de uno a otro sin mucho orden. Tomó clases de filosofía, pero no tuvo un aprendizaje sistemático de la disciplina.

Quienes conocen la obra de Echeverría coinciden en que el tema más importante de su filosofía es la muerte. El filósofo Humberto Giannini dice que Echeverría fue filósofo de «una vida reflexiva que asume la muerte como un momento suyo»¹. Para él, explica Giannini, la muerte no es un accidente: «La muerte se va haciendo, experimentando y sintiendo. [...] Llega como una decisión tomada. Es difícil y dolorosa. Morir es un acto para el cual el hombre se prepara»².

La tesis doctoral de Echeverría aborda el tema de la muerte desde una perspectiva metafísica y gran parte de su obra posterior aborda el mismo tema, pero desde un punto de vista empírico. La filósofa Carla Cordua, quien fuera amiga y colega de Echeverría, afirma que la preocupación por la muerte acaba por penetrar toda su obra: cada vez que leía y analizaba a otros autores, buscaba entender el enfoque que adoptaban al respecto³.

¿De dónde venía la obsesión de Echeverría por la muerte? Difícil saberlo. Quizás la muerte temprana de dos hermanas, Luz y Sonia. Quizás el haber descubierto que su propia vida fue posible gracias al sacrificio de un niño de su misma edad, pero de otro medio social, a quien nunca conoció. Quizás ciertas influencias intelectuales tempranas o ciertos encuentros posteriores que fueron determinantes en su pensamiento, como aconteció con Epicuro.

José Echeverría nació en Santiago de Chile, el 3 de noviembre de 1913, en los brazos de una madre vestida de luto. Al respecto, su madre escribió: «Murió Flora Luz de año dos meses el día en que nació su hermano, mi segundo hijo, lo que pareció una sustitución»⁴. El profundo dolor que sintió por esta pérdida impidió que José recibiera al nacer el afecto de su madre: ella se defendía de verse expuesta nuevamente a un sufrimiento equivalente. En sus escritos, María Flora dijo que su vida estaba «aureolada por la muerte»⁵: cuando José tenía dos años, nació una segunda hermana, Sonia, quien falleció un año después. Siendo ya adulto, Echeverría escribió: «Recuerdo que de niño me torturaba pensar que los seres que me rodeaban morirían»⁶. Cuando resolviera hacer su doctorado, pudo cristalizar en él esta idea que le rondaba desde la infancia.

En su tesis doctoral, Echeverría argumentaba que la muerte está fuera del dominio de la experiencia del sujeto que la encara. Vivimos acechados por ella pero, en rigor, como

tal, nunca la experimentamos. Ello le confiere a la muerte el carácter de una ilusión que nunca viviremos: para cada uno, sólo existe la muerte ajena.

Con los años, Echeverría se alejaría del planteamiento de su tesis doctoral, aunque no del tema de la muerte. Empezaría separando los conceptos de «muerte» y «morir», para luego plantear la tesis central de su filosofía, que pasaría a estar grabada en la lápida de su tumba en San Juan de Puerto Rico.

1. LA ÉTICA DEL MORIR

Resulta prácticamente imposible catalogar o sintetizar la obra de Echeverría. No sólo porque sus escritos están dispersos por el mundo, en manos de familiares, amigos y colegas, sino también porque sus inquietudes académicas abarcaban un gran abanico de temas: crítica filosófica, literatura, política, educación, ética, sociología y leyes son quizás los más importantes.

Esta dispersión, más que un defecto, constituye una característica del pensamiento filosófico de Echeverría. Carla Cordua explica que la forma de hacer filosofía de Echeverría era totalmente distinta a como se hacía en su época. A mediados del siglo XX, los filósofos defendían en forma tajante cada teoría, cada conclusión, cada idea sintetizadora a la que llegaban. Esta confrontación de ideas, por supuesto, hacía muy difícil el diálogo⁷.

Para Echeverría, sin embargo, esta multiplicidad de conclusiones, esta imposibilidad de conocer con certezas, no debe llevar al escepticismo total. El filósofo debe quedarse en el paso anterior: reconocer la variedad de tiempos, de culturas, de puntos de vista; debe aceptar que el pensamiento humano es rico y diverso. Para él, la filosofía consiste en someter todas sus experiencias, todos sus diálogos y lecturas a una reflexión filosófica, pero sin llegar nunca a una conclusión sintetizadora.

De esta forma, a medida que crecía como académico, Echeverría se alejó de su tesis doctoral. Su filosofía es entonces algo similar a lo que hacía Platón en sus diálogos: si bien en ellos hay numerosas reflexiones sobre problemas humanos, no se encuentra una tesis central y tampoco una teoría que pueda ser considerada como verdad definitiva. De hecho, incluso la famosa alegoría de la caverna es sólo una metáfora para ilustrar una reflexión, pero no es una tesis del pensamiento platónico, explica Cordua⁸. Platón siempre vacila antes de adoptar una posición dogmática sobre sus ideas.

Francisco José Ramos, profesor de filosofía de la Universidad de Puerto Rico, afirma que la obra de Echeverría debe verse como una cadena de preguntas del autor, no como meras lecturas para conocerlo. Las preguntas son las que profundizan su pensamiento. Lo que deseaba hacer era provocar polémica para así poder hacer filosofía⁹.

Hoy, pocos son los que esperan que la filosofía entregue verdades definitivas. La filosofía, entonces, pasa a ser un método de investigación que a veces encuentra ciertos resultados, pero que quedan siempre abiertos a revisión. Echeverría adoptó esta forma de hacer filosofía cuando empezó a ejercerla en la academia, por lo que puede decirse que su filosofía es muy contemporánea, muy adelantada para su tiempo: es una filosofía más exploradora que dogmática.

Según Cordua, Echeverría desplaza su pensamiento y transforma la muerte en un asunto moral: ¿cómo se conduce el ser humano ante la certeza de que va a morir? Echeverría postula que el ser humano debe ser capaz de morir sin desesperación, sin

mendigar hasta el último segundo posible en la Tierra. El ser humano debería poder reconciliarse con la idea de la muerte pero sin la pretensión de saber qué ocurre después de morir¹⁰. Las preguntas que surgen naturalmente ante esta idea son las siguientes: ¿qué actitud debe adoptar el ser humano ante este hecho inevitable? ¿Se puede uno reconciliar con la muerte sin el consuelo de una supuesta vida posterrenal?

A medida que reduce nuestra legítima relación con la muerte a una conducta moral, Echeverría introduce una distinción entre los conceptos de «muerte» y «morir». La muerte es una incógnita, un asunto metafísico, algo que nos es totalmente desconocido, ajeno y no cognoscible. Por lo tanto, es inútil intentar estudiarla, especular sobre su sentido o imaginar qué pasa después en ella. El morir, en cambio, es una acción, un evento conocible y susceptible de ser estudiado. El morir es una conducta y, como tal, es objeto de la preocupación moral del ser humano.

De aquí deriva el concepto del bien morir. El que la muerte sea buena o mala resulta imposible de saber: lo único que podemos saber es cómo nos vamos a comportar ante el acto de morir. La muerte nos es desconocida, el morir es lo único que está en nuestras manos.

El mal morir, explica Cordua, consiste entonces en engañarse, olvidarse o distraerse de la certeza del acto de morir. Algo similar plantearon Pascal y, posteriormente, Heidegger. El mal morir implica una fuga, fruto de la desesperación o del miedo ante el acto de morir. El bien morir es, en cambio, una actitud lúcida, franca y verídica. La meta moral de una persona honrada es aprender a morir bien¹¹. Se trata, por lo tanto, de una conducta práctica ante el morir.

Otra característica de la filosofía de Echeverría es que reflexiona sobre temas no propiamente filosóficos, o aborda problemas de la filosofía a partir de obras no filosóficas. Echeverría trabajaba a partir de un cuento de Tolstoi, un poema de Machado, una novela de Vargas Llosa, una pintura... Rescataba el gran arte, buscando formas de enfocararlo para que iluminara el pensamiento filosófico. Esta incorporación de obras ajenas a la filosofía era algo poco común en la época en que él se dedicaba a la academia, e incluso era mal visto por sus colegas. No obstante, esta práctica se convertiría en algo más común en la filosofía de fines del siglo XX e inicios del XXI.

Echeverría entendió que la narrativa, la poesía y la literatura en general tenían un valor filosófico propio, pero que debía analizarse metafóricamente, en su propia lógica, no estudiarse en forma literal. El arte, entonces, no es una distracción a las tareas del filósofo, sino el producto de la sabiduría humana. Esto entraba en conflicto con la filosofía académica de su tiempo, «más dogmática, más pedante, a la que sólo le interesaban los conceptos», explica Cordua¹².

Cuando leía y analizaba las obras de otros autores, Echeverría estudiaba también la actitud que estos autores o sus personajes adoptan ante la certeza de su muerte. Un ejemplo interesante al respecto lo constituye la novela corta de Tolstoi *La muerte de Iván Ilich*. Trata de un personaje que desea morir, pero no puede hacerlo. Y no puede morir porque no ha vivido bien su vida: Iván Ilich debe entonces hacer una revisión de su vida y descubrir, desde su propio punto de vista, cuál habría sido una vida buena. Al personaje se le hace muy difícil asumir que ha vivido mal, así es que su agonía se prolonga hasta que llega al reconocimiento honesto de la deshonestidad de su vida, y sólo entonces recibe como regalo la muerte. Esta historia calza muy bien con la visión de Echeverría sobre el buen morir.

2. EXILIO EN EL PARAÍSO

Marcos García de la Huerta intenta abarcar la filosofía de Echeverría a partir de la perspectiva del exilio. Admite que su obra es difícil de explicar como un todo: contiene demasiados vericuetos, puntos de vista, atisbos, alusiones y elusiones. Sin embargo, la obra de Echeverría tiene una «legibilidad suplementaria mirada a la luz del exilio»¹³; se trata, por supuesto, de un exilio voluntario, de un extrañamiento.

De acuerdo a García de la Huerta, Echeverría y Machado coinciden en que el ser humano debe emerger de la «nada primordial» para recuperar un sentido, mientras que Nietzsche afirma que se debe «portar el caos en uno mismo» para «engendrar una estrella danzarina», o, lo que es lo mismo, una meta, un objetivo esperanzador. Es decir, el nihilismo no es una condición terminal, sino el inicio de algo nuevo. Para encontrar un sentido, para salir del nihilismo o del escepticismo se debe ser «portador de desiertos» (Nietzsche). Haber experimentado el «falso infinito» del querer. Los deseos son, de hecho, insaciables: el cumplir con uno genera nuevos deseos. Pero si ellos son inhibidos, se genera desdicha: el desafío consiste entonces en *desear no desear más*, romper este círculo vicioso, el eterno retorno¹⁴.

García de la Huerta entiende que, para Echeverría, la filosofía cumple una función eudemonística: es teoría y práctica de la felicidad o del bien vivir. El bien morir es la coronación del buen vivir. El último acto de vivir con dignidad sería el morir con dignidad. Este es el sentido último, el objetivo último de la vida, el acto eudemonístico que rompe el eterno retorno, el «falso infinito» del querer: el estar éticamente preparado para morir, el darle un sentido totalizador al acto de morir.

3. EL DESENGAÑO ANTE EL ESPEJO

En un mismo sentido camina una reflexión de Humberto Giannini: para él, el «sentido de la vida» era un tema que estaba muy presente en los diálogos, ensayos e intercambios epistolares que mantenía con Echeverría. Giannini sostiene que «fue la búsqueda de ese sentido lo que agitaba como una marejada continua y subterránea el pensamiento del filósofo»¹⁵.

Desde este punto de vista, las dos preocupaciones que articulan la obra de Echeverría son el «desengaño de la experiencia» (es decir, la experiencia como continuo desengaño) y la «experiencia del desengaño»¹⁶.

Giannini empieza con la segunda preocupación, que tiene importantes tintes cartesianos. Pero, al contrario de lo que sucede con Descartes, Echeverría aborda el desengaño como una experiencia positiva. El desengaño es una forma de romper con creencias y convicciones erradas o fraudulentas. El engaño es entonces visto como algo vivido inútilmente y se produce una liberación.

No obstante, el desengaño para Echeverría no trata de disolver cualquier engaño, sino aquellas creencias sobre las que apoyamos nuestras certezas e ilusiones. El desengaño disuelve «un engaño que amábamos». Esto no es motivo de alegría, sino de tristeza.

Para Echeverría, el mundo de fines del siglo XX (y, en continuidad, el de inicios del siglo XXI) vive en duelo al haberse desengañado de las grandes ilusiones de tiempos anteriores. Los tres lutos de la sociedad contemporánea son, para Echeverría, el de Dios,

el del Progreso y el de la Revolución. Echeverría plantea, no obstante, que el desengaño no es un proceso exclusivo a la época en que vivimos: el desengaño es una parte inseparable de la experiencia humana, al punto que se debe sufrir en forma constante si se busca aprehender la experiencia.

Aquí entra la primera preocupación: el desengaño de la experiencia. El descubrir que la visión que se tenía sobre las cosas, su unidad, su finalidad, su bien, no son atributos propios de las cosas, «sino proyecciones de una conciencia ilusionada»¹⁷. El proyecto filosófico moderno, sistematizado por Descartes, consiste en poner a prueba los cimientos de todas nuestras creencias para determinar qué resiste y qué se derrumba. El problema es que este es un camino circular en el que nada resiste, excepto quizás el refugio de la intimidad, el *cogito ergo sum*. «Esta obstinación en la irreductibilidad de “lo mío” sería el rasgo distintivo del subjetivismo moderno», según Giannini.

El problema planteado por Echeverría es que no podemos refugiarnos del desengaño, ni siquiera en nuestra intimidad, porque la intimidad no puede palparse a sí misma sino fuera de sí misma. El *ego* no puede existir, no puede vivir, no puede definirse sino a través de su experiencia con el exterior, con lo Otro, como lo llama Giannini. La experiencia es una aventura en la que el sí mismo («el polo reflexivo») y lo Otro («el polo diferente») son dos aspectos que no pueden separarse o ser mirados alternativamente. Una sucesión de engaños y desengaños que constituyen tanto la vida individual como la historia.

Lo Otro, entonces, es un principio, pero también un destino, un final que no puede desengañarnos. Giannini rescata este destino de uno de los ensayos de Echeverría, «La novela espejo (a propósito de un libro sobre el *Quijote*)»:

Si un símbolo pudiera resumir eficazmente la novela de Cervantes, sería el del espejo; no sólo por la serie de desdoblamientos en que el autor se complace [...], no sólo porque el Bachiller es espejo de don Quijote como éste lo es de cada penetrante lector. Sobre todo, porque el espejo expresa de un modo privilegiado la concepción que Cervantes tiene del morir reflexivo como dador de bienaventuranza [...]. El espejo es un muro, una frontera, un límite que detiene mi marcha, tal como la muerte detiene mi tiempo; y, sin embargo, más allá se ve un espacio que, mirado con atención, resulta ser el que está detrás de mí y que ya he recorrido¹⁸.

Giannini explica que, para Echeverría, la metáfora del espejo nos revela el último desengaño: el morir. El morir, el último acto de la vida, es la reflexión definitiva, un «acto de adiós —no triste esta vez— a todos los engaños»¹⁹.

II. EL HOMBRE: RAÍCES EN SU CAMINO

Resulta imposible entender algunas de las disyuntivas y decisiones tomadas por José Echeverría sin conocer algo sobre su herencia familiar. El abuelo paterno de José Echeverría fue Félix Echeverría Valdés (1841-1915), abogado, terrateniente y diputado del Partido Conservador, quien sufría de depresión estacional: cuando empezaba el otoño, Félix Echeverría se encerraba en su habitación y leía constantemente la Biblia. Cuando llegaba la primavera, vivía una suerte de renacimiento, se preocupaba de su vestir y salía a impulsar sus emprendimientos.

Siendo muy joven, Félix Echeverría tuvo un noviazgo con Virginia Larraín Vicuña. Pero un día, caminando por Santiago, vio a una mujer que lo deslumbró, que andaba de la mano de su abuelo, Andrés Bello. La muchacha se llamaba Inés Bello Reyes, y Félix Echeverría rompió su noviazgo para iniciar una relación con ella. Se casaron, pero el idilio duró muy poco: dando a luz a su primogénita, Inés Echeverría Bello (1868-1949), la madre murió de complicaciones en el parto. Luego de vivir su duelo, Félix Echeverría volvió donde su antigua novia, Virginia Larraín, y le pidió matrimonio. Ella aceptó.

Inés Echeverría Bello no tuvo educación formal, pero su gran cultura, su dominio del francés y el inglés, así como sus aptitudes literarias, le permitieron convertirse en una de las más destacadas escritoras de principios del siglo XX. Bajo el seudónimo de «Iris», se hizo conocida por su estilo mordaz, su lucha por los derechos de la mujer y su rechazo al conservadurismo de la época. Además de publicar numerosos libros, escribía columnas en la prensa y organizaba tertulias literarias a las que asistían Luis Orrego Luco y Joaquín Edwards Bello, entre otros. En 1922 se convirtió también en la primera mujer académica de Chile, y ejerció en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

Félix Echeverría y Virginia Larraín tuvieron cinco hijos: el cuarto de ellos fue José Rafael Echeverría Larraín (1882-1950), quien se convertiría en ingeniero, agricultor, miembro del directorio del Club de la Unión y padre del filósofo José Echeverría. José Rafael Echeverría creció admirando a su media hermana Inés, quien ocupa un lugar muy destacado en su vida. Pasó gran parte de su infancia en el fundo de su familia, una gran hacienda ubicada junto a Buin, entre Nos y el río Maipo. Su madre murió cuando tenía apenas cuatro años.

Félix Echeverría despilfarró su fortuna en varios negocios desafortunados. Uno de ellos fue un proyecto de repoblación de Punta Arenas y de ganadería bovina en la zona: le advirtieron que eran mejores las ovejas, pero él hizo oídos sordos. Las vacas no resistieron el clima de la región de Magallanes y Félix Echeverría perdió toda la inversión. Las deudas se acumulaban y tuvo que vender la hacienda, la que pasó a manos de la familia Herrera. Su hijo José Rafael se sintió expulsado de las tierras de su infancia.

José Rafael Echeverría estudió ingeniería, pero tenía un interés muy fuerte por la agricultura. Se enamoró de María Flora Yáñez Bianchi (1890-1982), la hija mayor de

Eliodoro Yáñez y Rosalía Bianchi. Aunque ella era de origen modesto, para cuando José Rafael y María Flora se conocieron, Eliodoro Yáñez era un abogado de renombre y un político importante en Chile. Resulta instructivo hacer una pequeña pausa para conocer más sobre Eliodoro Yáñez, pues él cumplirá un papel gravitante en la vida de José Echeverría Yáñez.

1. DE LA CHIMBA AL PARLAMENTO

Entre los Yáñez era motivo de orgullo contar que el patriarca, Eliodoro Yáñez, nació pobre y murió rico. Pero este hombre astuto, algo tímido, que a veces no tenía zapatos para ir al colegio y que debía compartir un abrigo demasiado grande con su hermano mayor, fue objeto de burla cuando era niño y de menosprecio cuando se hizo adulto. Y, aunque eventualmente se convirtió en un importante hombre público y adquirió tierras, nunca dejarían de considerarlo un *parvenu*, un recién llegado que no pertenecía a la oligarquía.

Eliodoro Yáñez Ponce de León (1860-1932) fue el menor de siete hermanos de una familia de clase media. Nació en una casa quinta del barrio de La Chimba (que hoy abarca las comunas de Recoleta e Independencia) y su madre enviudó cuando él tenía apenas tres años.

La Chimba, ubicada en la ribera norte del río Mapocho («chimba» significa «del otro lado» en quechua), fue el lugar donde, durante la colonia, se asentaron los indígenas y los mestizos. Durante siglos, La Chimba sufría los constantes desbordes y cambios de cauce del río Mapocho, algo mitigados por la construcción de tajamares en el siglo XVII.

Durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, La Chimba seguía siendo un barrio popular, de lenta urbanización. Abundaban los bares y burdeles, pero vivían también muchos artesanos y se erigían monasterios, conventos y quintas modestas. La oligarquía sólo entraba a este sector cuando buscaba a algún carpintero, albañil o jardinero, o cuando acompañaba el cortejo de un funeral a los cementerios.

Seguramente apocado por sus orígenes sociales, Eliodoro Yáñez fue un niño y un joven silencioso, que nunca respondía las burlas de sus compañeros de colegio. Destacó por su inteligencia y sus excelentes calificaciones, lo que le permitió egresar del Instituto Nacional y luego, en 1883, de la escuela de Leyes de la Universidad de Chile con todos los honores. Era también un hombre ambicioso, que aspiraba a más de lo que la sociedad de su época esperaba de alguien de origen modesto. Y, para ello, hizo lo que hacían muchos profesionales de clase media de su época: trabajar para los profesionales de la oligarquía.

En la última década del siglo XIX, Yáñez trabajó con Luis Claro Solar en el litigio por la cuantiosísima herencia de Josefa Alcántara de Molina, casualmente propietaria del fundo de Lo Herrera. Al terminar el litigio, Claro y Yáñez determinaron que sus servicios se pagarían con el fundo. Como no podían dividir las tierras, hicieron uso de un habitual procedimiento jurídico de partición. Uno tasaría el valor de la propiedad y el otro escogería si se quedaba con la propiedad y le pagaba al primero la mitad de valor que éste había establecido. Yáñez le concedió a Claro el derecho de establecer el valor de la propiedad. Él se reservaba el derecho a escoger. Consciente de la escasez de recursos de Yáñez, Claro no dudó que éste escogería el dinero. Convencido de ello, tasó la propiedad por debajo de su valor real. Yáñez había tenido tiempo para gestionar un préstamo y optó por las tierras.

Convertido en rico terrateniente, Yáñez pudo dedicarse a la política desde el Partido Liberal, en el cual militaba desde los 18 años. Fue elegido diputado, canciller, ministro del interior y senador. Fue también precandidato presidencial en 1915 y 1920. En la primera ocasión, su candidatura fue sabotada por su propio partido, en razón de su origen social. En la segunda, fue derrotado por Arturo Alessandri Palma.

Eliodoro Yáñez también fue periodista, editor y dueño de varios medios de comunicación. Empezó escribiendo en *La Libertad Electoral* y *El Mercurio*, y acabó fundando dos diarios: *La Nación* (1917) y *Los Tiempos* (1921). También compró, en 1924, *El Correo de Valdivia*. *La Nación* se perfiló desde el principio como un diario destinado a publicitar los ideales del liberalismo, y se convirtió en uno de los diarios más influyentes de la época.

Eliodoro Yáñez se casó con Rosalía Bianchi Tupper (1866-1943), hija de un pintor retratista italiano, Giovanni Bianchi, oriundo de Milán. Rosalía era nieta, por lado materno, del coronel inglés, Guillermo de Vic Tupper, asesinado por las tropas de general Prieto en la batalla de Lircay, y de Isidora Zegers, anfitriona de importantes salones literarios de su época y fundadora de Conservatorio Nacional de Música y de la Sociedad Filarmónica de Santiago.

Rosalía Bianchi también creció en La Chimba. Los Bianchi-Tupper vivían en la casa colindante a la de María Josefa Ponce de León, viuda de Manuel Antonio Yáñez, y sus siete hijos. Los niños de ambas casas jugaron y crecieron juntos; de esta amistad, nacieron dos parejas: Víctor Bianchi con Fidelia Yáñez y Rosalía Bianchi con Eliodoro Yáñez.

Rosalía Bianchi adoraba la lectura y la música, y supo inculcarle este placer a su descendencia. Su hijo, Álvaro, se convertiría en escritor bajo el seudónimo de Juan Emar. Su hija mayor, María Flora, también seguiría la senda de las letras, aunque más tarde que su hermano.

2. EL RENACIMIENTO DE LO HERRERA

José Rafael Echeverría se casó con María Flora Yáñez, la hija mayor y la favorita del prestigioso abogado, en 1911. Eliodoro Yáñez le encargó a su yerno que se encargara de administrar el fundo de Lo Herrera: con ello, este último recuperaba aquellas tierras de su infancia, perdidas por su padre. José Rafael vio en Eliodoro Yáñez una figura paterna, a la que admiró y se entregó sin condiciones, haciéndose siempre solidario de sus éxitos y desdichas.

Los Echeverría-Yáñez pasaban gran parte del año en la hacienda, recibiendo amigos y familiares. Lo Herrera fue también el lugar de encuentro para los Yáñez, donde crecieron y corretearon todos los nietos de Eliodoro Yáñez y Rosalía Bianchi, el edén donde se forjó su infancia. Fue en este entorno en el cual nació y creció José Echeverría Yáñez, sintiéndose un pequeño príncipe de una tierra encantada.

3. DEL EDÉN Y EL ÁRBOL DEL CONOCIMIENTO

José Echeverría Yáñez nació a destiempo, cuando su madre María Flora lloraba la muerte de Luz, su hermanita mayor, de un poco más de un año. Había muerto de deshidratación

por diarrea. Los médicos nada podían hacer: las condiciones higiénicas eran precarias, no había vacunas ni suero. Culpándose a sí misma por haberla amamantado, María Flora decidió recurrir a la costumbre de las clases acomodadas de la época y llamó a una inquilina de Lo Herrera para que amamantara a su hijo.

María Flora no le dio mayor importancia al nacimiento de José, afectada, como estaba, por la muerte de su primera hija. Rosalía Bianchi, la abuela de José, asumió el rol de madre que María Flora no podía cumplir. Para Rosalía, «Momó», como la llamaban sus nietos, el pequeño José se convirtió en su hijo más querido y más mimado. Escuchó sus confidencias, lo consoló cuando lloraba, lo abrazaba y llevaba a la cama en las noches.

María Flora era en realidad una mujer tímida, que intentaba ocultar sus inseguridades bajo un velo de intelectualidad y que se sentía menospreciada por las mujeres de la oligarquía. Las relaciones de María Flora con el resto de su familia no siempre fueron fáciles, excepto con su padre, Eliodoro, de quien era una admiradora incondicional. Ello muchas veces provocaba una cierta distancia de parte de sus hermanas.

En 1916, María Flora dio a luz a su segunda hija, Sonia, que falleció a inicios de 1917. Los otros hermanos, Mónica (1920) y Alfonso (1922-1969) nacieron con suficiente distancia de esta nueva muerte como para que María Flora se recobrara de ella, pero a José le correspondió sufrir ese nuevo luto en la familia. Tanto Mónica como Alfonso fueron hijos esperados, tanto por María Flora como por José Rafael. Alfonso, en particular, fue siempre el hijo el favorito de su madre.

Por su diferencia de edad, José creció apartado de sus hermanos. Mónica y Alfonso jugaban entre ellos mientras el hermano mayor se la pasaba solo, leyendo, o compartiendo con primos y amigos mayores. En su juventud establecerá una especial cercanía y amistad con su tía Luisa Yáñez.

La infancia de José Echeverría tuvo dos referentes centrales. Uno de ellos fue sin duda el fundo de Lo Herrera. En él confluían no sólo la familia Yáñez, sino también escritores, pintores e intelectuales de la época, muchos de ellos invitados por Álvaro Yáñez, el «tío Pilo», como lo llamaban sus sobrinos, Juan Emar, como lo conocerían en el mundo de las letras. El segundo referente fue Francia, que conoció no sólo por el exilio de su abuelo, sino también por los continuos viajes que hizo durante su juventud.

En 1927, durante su dictadura, el general Carlos Ibáñez del Campo disolvió el congreso. En ese entonces, Eliodoro Yáñez era presidente del Senado: al perder su posición, utilizó su diario, *La Nación*, como trinchera para fustigar la dictadura. Ibáñez, entonces, expropió *La Nación*, que pasó a convertirse en el diario de gobierno, y forzó a Eliodoro Yáñez a exiliarse en Francia. Gran parte de su familia lo acompañaría en este exilio.

La familia Echeverría-Yáñez pasó cuatro años en París, y esto ejerció una gran influencia en los tres hijos. José estudió en la École Pascal, visitó museos, bibliotecas y castillos. Cuando regresaron a Chile, debió dar exámenes para validar sus estudios y poder ingresar al Instituto Nacional, establecimiento donde habían estudiado sus dos abuelos. En un momento del examen le preguntaron por Leonardo da Vinci y José, entusiasmado, no sólo respondió lo que le preguntaron sobre las obras y la vida de Da Vinci, sino que también se exployó sobre su exilio en Francia, detalles sobre su tumba y su casa, cosas que ni siquiera aparecían en los textos escolares.

El patriarca de la familia, Eliodoro Yáñez, falleció poco tiempo después de regresar del exilio. Su muerte fue un duro golpe para sus familiares. A partir de ese momento,

María Flora, empezaría a escribir. Lo que en un principio quizás fue una terapia para desahogar su pena, pronto se convirtió en un oficio: María Flora se esmeró en convertirse en escritora y, eventualmente, ganaría el Premio Gabriela Mistral, el Premio Atenea de la Universidad Concepción en 1947 y el Premio Municipal de Literatura de Santiago en 1953. Fue, durante varios años, presidenta del PEN Club en Chile, y se reunía con escritores e intelectuales, a quienes solía invitar a la hacienda de Lo Herrera.

Como escritora, María Flora tuvo bastante éxito en su época. Sin embargo, a ella no le importaba la crítica literaria de diarios y revista: el auténtico juez de sus escritos fue su hermano Álvaro, y él no tenía piedad en sus apreciaciones. En realidad, Álvaro Yáñez tampoco tenía mucho de qué jactarse: en vida, sus obras casi no eran leídas; se le consideraba un escritor marginado, extravagante, rupturista y maníaco.

Pero, eventualmente, y sobre todo después de su muerte en 1964, el legado de Álvaro Yáñez —que la posteridad recordaría como Juan Emar— a las letras chilenas sería esencial: se convertiría en un escritor de culto, un referente literario que ha conseguido seguir vigente en el siglo XXI. María Flora, en cambio, trabajó estilos que estaban de moda en su época y que luego fueron dejados de lado: el criollismo, la novela psicológica y por último la testimonial. Sus escritos soportaron mal el juicio del tiempo.

El jardín de las delicias

Lo Herrera era un mundo aparte. La gente que lo vivió quedó fascinada por él. Era una hacienda enorme, de mil cuatrocientas hectáreas regadas, con varios cerros y montes circundantes.

La hacienda tenía numerosos y bien cuidados caballos con los que José Echeverría, sus familiares y amigos recorrían los cerros. Mientras los niños correteaban, degustaban manjar blanco y mermeladas en la cocina, atrapaban arañas en los cerros y descubrían su sexualidad, los adultos discutían de literatura y política, y jugaban a sus extraños juegos intelectuales, sin ocuparse de lo que hacían los niños. Al lugar llegaban numerosos invitados, que alcanzaban a veces la cuarentena, y se alojaban en las numerosas casas patronales que tenía la hacienda.

De día, el centro de la vida social se ubicaba bajo las tres grandes encinas que cubrían con su sombra gran parte de uno de los patios principales de la casa de Lo Herrera. De noche, los adultos se trasladaban a la mesa principal o al salón. En discusiones masivas hablaban de política, analizaban libros recientemente publicados, discutían de arte, de acontecimientos nacionales e internacionales e incluso de teología.

En los debates, era indispensable tener una opinión clara y defenderla con argumentos de peso, ya que los participantes eran implacables al atacar. Cada uno buscaba destacar por sobre el otro en argumentación o sabiduría. Todo esto se daba, sin embargo, en un ambiente distendido de juego intelectual más que de confrontación.

A Lo Herrera acudían importantes artistas e intelectuales, principalmente invitados por Álvaro Yáñez. Así, José Echeverría conoció a Vicente Huidobro, Eduardo Anguita y muchos otros poetas y escritores de la época. José, quien ya tenía diecinueve años, también compartía con ellos, y vivía fascinado por ese mundo de intelectuales de izquierda, que hablaban de literatura y revolución social, tanto como jugaban juegos de lenguaje, conocimiento e imaginación, en los que también incluían a los niños.

4. REVOLUCIÓN EN TIEMPOS DE LUTO

José Echeverría creció en un período de gran efervescencia social, política e intelectual en Chile. Gracias a los movimientos obreros, los partidos políticos de izquierda ganaron poder y apoyaron la formación de una coalición de gobierno de izquierda, el Frente Popular, que dirigió el país por catorce años con tres presidentes.

A principios del siglo XX, la intelectualidad chilena se preocupaba cada vez con mayor fuerza de las injusticias sociales, los abusos de la oligarquía y las condiciones de vida miserables a las que se sometía a la gran mayoría de la población. Trabajos abusivos y mal pagados, barrios insalubres, analfabetismo, desnutrición y represión violenta a cualquier descontento popular eran asuntos de todos los días. Se producían huelgas y levantamientos populares, mientras los estudiantes universitarios e intelectuales publicaban revistas literarias, publicaciones políticas y diarios de izquierda, estos últimos para hacerle contrapeso al influyente *El Mercurio*, el diario de la oligarquía.

En este contexto, surgieron importantes movimientos literarios como el criollismo, el creacionismo y el imaginismo. La poesía chilena, por su parte, alcanzaría su cumbre con cuatro vates que pasarían a la historia: Gabriela Mistral, Pablo de Rokha, Vicente Huidobro y Pablo Neruda.

Es indudable que en la personalidad de Echeverría influyó el ambiente de inquietud intelectual de su familia. Los Yáñez eran lectores, amaban el debate y el intercambio cultural. No fue raro entonces que, siendo joven, Echeverría leyese a Marx y desarrollara un pensamiento crítico y libre. Las inquietudes intelectuales, poéticas y contestatarias de Echeverría se afirmaron en el patio de las encinas de la casona patronal de Lo Herrera, donde debatía con su tío Álvaro Yáñez (Juan Emar) y sus amigos izquierdistas Vicente Huidobro, Eduardo Anguita y tantos otros.

La pérdida de la inocencia

José Echeverría, no obstante, no se acercó a la izquierda sólo por influencia de los intelectuales que visitaban Lo Herrera. Hubo al menos dos experiencias de su juventud que le revelaron uno de los lados más sombríos de la estructura de clase de la sociedad chilena.

Una de esas experiencias involucraba a su nodriza de niño, Ester Roa, la mujer que le dio de mamar porque María Flora creía que su leche había matado a su primera hija. En su juventud, José dedujo que si Ester Roa le había dado leche, era porque debía tener un hijo. Un día, le preguntó esto a Ester: ella respondió que sí, sí había tenido un hijo. «¿Y qué le pasó a su hijo?», preguntó José. «Se me murió». «¿Y de qué murió, Estercita?». «Yo creo que de hambre, mijito».

Este fue uno de los golpes más fuertes que José recibió en su vida: enterarse de que el alimento que le había brindado esa mujer afectuosa había significado el sacrificio de otro niño. Esta experiencia rompió la mirada idílica que hasta entonces había tenido sobre del mundo en el que vivía. Lo que ahora descubría, le imponía una deuda que no podía eludir y de la que debía hacerse responsable. Su compromiso permanente con los desposeídos arranca de esta experiencia. Adicionalmente, se encargó de proteger siempre a Ester Roa, la ayudó a casarse y la apoyó hasta el final de sus días.

La segunda experiencia involucra a la mujer a quien llamó toda su vida «Naty», Natalie Joséphine Cuenot. Ella fue una institutriz que le enseñó a hablar francés tan bien, que lo manejaba casi como si fuese su lengua materna.

Naty era una francesa de origen campesino que había caído en la miseria por la devastación de la guerra franco-prusiana. Su marido había muerto y ella rehízo su vida criando a los niños Echeverría Yáñez, a quienes cuidó y amó como si fueran suyos. Naty, quien trabajaba desde hacía algunos años para la familia, también la acompañó en el exilio de Eliodoro Yáñez en Francia (1927-1931). Pero cuando decidieron regresar a Chile, José Rafael y María Flora decidieron que Naty ya había cumplido su cometido y la despidieron. Contrataron una institutriz inglesa para que aprendieran un nuevo idioma. Esa fue una experiencia desgarradora para José, y sus hermanos Mónica y Alfonso. No lograban entender cómo sus padres se habían desecho de alguien que les había entregado tanto amor como si se tratara de un objeto desechable.

Naty, en Francia, luego de trabajar en distintos menesteres, consiguió comprar un pasaje que la llevaría a Chile, a reunirse con aquellos que ella consideraba sus hijos. Un año después de su dolorosa separación, reapareció en Santiago, para la sorpresa y alegría de los tres hermanos, a quienes cuidaría por muchos años más. Falleció en casa de los Echeverría-Yáñez y sus restos fueron enterrados en el Cementerio General, lejos de su país natal. José visitaría su tumba regularmente, y jamás olvidaría a esa mujer que, sin ser de su familia, lo quiso como si fuese de su sangre.

De la militancia política al desencanto

Las experiencias relatadas, sus constantes lecturas y las tertulias de Lo Herrera, lo convencieron de inscribirse en el Partido Comunista, donde encontraría un refugio para canalizar sus ideales de justicia, equidad y libertad. Se hizo amigo del abogado y escritor Volodia Teitelboim, destacado militante del Partido y decía sentirse orgulloso de haber votado por el Frente Popular, que permitió la llegada al gobierno de tres presidentes radicales y desplazó a la derecha del poder entre 1938 y 1952.

José Echeverría desarrolló simpatía por el bando republicano español y, premunido de una credencial de periodista, viajó a España para escribir sobre la Guerra Civil y alentar a los republicanos.

Pero los últimos años de la década de 1930 fueron especialmente sanguinarios en la joven Unión Soviética. A Chile llegaban noticias fragmentadas y espantosas acerca de la Gran Purga: la persecución, deportación y muerte de cientos de miles, sino millones de personas sospechosas de no estar alineadas con el régimen de Stalin. El clímax de estas atrocidades fue el tratado de no agresión firmado por Hitler y Stalin en 1939.

La familia Echeverría-Yáñez había estado en Alemania a mediados de los años 1930. Mientras recorrían Berlín, les tocó, por casualidad, presenciar un discurso de Hitler. Quedaron horrorizados por el fanatismo de las masas y por los encendidos discursos supremacistas a los cuales adhería la gran mayoría de los ciudadanos.

Por ello, cuando se firmó el pacto de no agresión y todos los amigos y compañeros comunistas de José Echeverría lo aprobaron, declarando súbitamente que los nazis eran sus aliados, él se sintió un extraño. Sin saber qué hacer, escribió una carta a su amigo

Volodia Teitelboim, el miembro del Partido Comunista a quien le tenía más confianza. Echeverría volcó en esa carta todas sus dudas y cuestionamientos al accionar de Stalin. Echeverría esperó la respuesta por días y semanas, pero ésta nunca llegó. Su amigo le contestó con el silencio. Entonces renunció al Partido Comunista.

5. FORJAR SU PROPIO CAMINO

Luego de terminar la secundaria, José Echeverría estudió derecho en la Universidad de Chile. En esto influyó fuertemente la figura de su abuelo: la familia esperaba que el nieto mayor heredara la biblioteca y el bufete de Eliodoro Yáñez. Sus amigos de entonces fueron, entre otros, Jorge Millas (escritor, poeta, filósofo y académico de la Universidad de Chile), Eduardo Anguita (poeta de la generación literaria de 1938) y Leopoldo Castedo (historiador español exiliado en Chile).

José Echeverría obtuvo la licenciatura en ciencias jurídicas, pero nunca se tituló de abogado. Levantó un bufete con un amigo y trabajó en algunos casos. En 1947, mientras estudiaba filosofía, conoció al filósofo español José Ferrater Mora, quien había arribado a Chile en 1941 luego de huir de la dictadura de Franco y de pasar un corto exilio en Cuba. Ferrater Mora hacía clases en las varias universidades chilenas de ese entonces y colaboraba en revistas filosóficas, además de impulsar diversos proyectos editoriales.

El libro más importante que publicó Ferrater Mora en Chile fue *El sentido de la muerte* (1947), en el que aborda la muerte en la naturaleza inorgánica, en la naturaleza orgánica y en el ser humano. Una de las afirmaciones clave del libro es la siguiente: «Al aparecer la muerte, queda elevado a testigo, a mártir, no sólo aquel que testimonia, sinceramente o no, ante una causa, sino todo el que fallece». Luego, el autor afirma que la muerte, con su carácter de vivencia personal e ineludible, es un abono para la creatividad y la inteligencia, lo que lo lleva a valorar las ideas y presentimientos de artistas y poetas²⁰.

José Echeverría quedó fascinado por los textos de Ferrater Mora y sintonizó inmediatamente con él: en las tertulias y debates que mantuvo con su amigo, José Echeverría desarrolló las proposiciones esenciales de lo que se convertiría en su tesis de doctorado. Fue en esa instancia también que Ferrater Mora despertó su deseo de dedicarse profesionalmente a la filosofía y lo orientó sobre cómo debería hacerlo. Surgió entonces la idea de estudiar un doctorado en Francia.

A la sombra de una joven en flor

En 1936, en una de las tantas estancias en Lo Herrera, José Echeverría conoció a Marta García-Huidobro Saavedra (1917-1971). Provenía de una familia muy acomodada, pero que se había empobrecido a causa del despilfarro de su padre: esto la obligó a salir del palacio de cristal en el que había vivido en su infancia y enfrentarse a un mundo difícil. Su madre, gracias a sus relaciones sociales, se lograba desenvolver como agente vendedora de seguros, con lo que lograba mantener a su familia.

Marta estudió en un colegio francés y desarrolló un apetito insaciable por la literatura, en particular por la literatura francesa, específicamente por la obra de Marcel Proust.

Ella y José se enfrascaban en largas conversaciones, muchas veces en francés, que eran un permanente desafío intelectual para ambos y les hacían olvidar el flujo del tiempo.

Marta y José se casaron en privado en 1942. Un año después nacería su primer hijo, Rafael. Les seguirían Diego (1946), Pablo (1948) y Beatriz (1949). Los primeros años de matrimonio transcurrieron tranquilos, excepto por un terrible accidente: cuando Marta estaba embarazada de Diego, un día que lavaba ropa con bencina para disolver algunas manchas, se produjo una explosión y sufrió quemaduras en gran parte de su cuerpo.

La dinámica familiar seguía una estructura tradicional: José trabajaba fuera de la casa mientras Marta organizaba la vida hogareña y el cuidado de los niños. Pero Marta también era un importante estímulo intelectual para José. El escritor chileno José Santos González Vera, solía decir que Marta era una virtuosa de la conversación y deslumbraba como pocos a quienes la escuchaban.

Nuevas oportunidades

Cuando José Echeverría postuló a la beca del gobierno francés para estudiar en la Universidad de París (la Sorbona), se acercaba a los cuarenta años, estaba casado y tenía cuatro hijos. En 1953, dejando a sus hijos al cuidado de familiares y empleadas domésticas, José y Marta se embarcaron a París. La idea original de José era realizar el programa de doctorado de tercer ciclo, pero averiguó que esto sólo era considerado una maestría en el mundo anglosajón. Lo que se reconocía internacionalmente como doctorado era el doctorado de estado que, en Francia, se dividía en *ès sciences* y *ès lettres*. Este último sería el que finalmente inscribiría José Echeverría.

Luego de tomar los cursos correspondientes, José empezó a trabajar en las dos tesis que le exigía el programa de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas: una tesis principal que titulará *Réflexions métaphysiques sur la mort et le problème du sujet* (que sería publicada por Vrin, la prestigioso editorial filosófica francesa, en 1957) y una tesis complementaria que consistió en una edición crítica de una obra inédita de Maine de Biran, *De l'aperception immédiate: Mémoire de Berlin 1807*. La Universidad de la Sorbona le concedió el doctorado con honores y aceptó los textos de Echeverría sin pedirle una revisión (algo poco común en las tesis de la Sorbona).

La ayuda de Marta fue muy importante para que José obtuviera su doctorado en sólo dos años: ella se dedicó a transcribir el manuscrito de Maine de Biran, tomaba nota de los comentarios de José, y realizó buena parte de la investigación bibliográfica.

Los evaluadores quedaron impresionados con la tesis de José, no sólo por su solidez argumental, sino también por lo atrevido de algunas de sus proposiciones. Cuando recibió el grado de doctor con honores, el filósofo español Ferrater Mora, que trabajaba como académico en una universidad estadounidense, hizo las gestiones necesarias para conseguirle una plaza en la Universidad de Puerto Rico. En esos años, dicha Universidad estaba abriendo sus puertas a académicos, artistas, músicos e intelectuales del mundo entero, lo que provocó un importante florecimiento intelectual en Puerto Rico.

Es poco probable que en ese entonces José Echeverría pensara que el viaje que estaba por emprender afectaría el resto de su vida.

6. RÍO PIEDRAS

Llegados a este punto, vale la pena preguntarse qué tenía de especial esta isla en la que Echeverría jamás había estado y de la que probablemente tenía pocas referencias. Con el tiempo, Echeverría se daría cuenta de que, al trasladarse a Puerto Rico, había tomado una de las mejores decisiones de su vida.

La Universidad de Puerto Rico, ubicada en el sector de Río Piedras, no había tenido un lugar destacado a nivel internacional antes de la rectoría de Jaime Benítez Rexach quien, en 1942, y teniendo tan solo 34 años, fue nombrado rector. Para ese entonces, la universidad tenía apenas cinco mil estudiantes y trescientos profesores²¹.

Benítez, con el apoyo del político Luis Muñoz Marín, primer gobernador puertorriqueño de la isla, impulsó una gran reforma universitaria basada en ideas de José Ortega y Gasset y Robert Maynard Hutchins. Sus reformas abrieron las puertas de la universidad a jóvenes puertorriqueños talentosos, pero pobres. Amplió en forma significativa las facultades, escuelas y programas, y reclutó un sinnúmero de profesionales y académicos no sólo de Puerto Rico y Estados Unidos, sino también de varias naciones latinoamericanas y europeas. Especial mención merece el que Benítez abriera las puertas de la universidad a numerosos exiliados de la Guerra Civil Española.

Benítez hizo florecer la academia, la educación, la cultura y las artes en Puerto Rico durante su largo mandato, primero como rector (de 1942 a 1966), y luego como presidente de la universidad (de 1966 a 1971). Durante esas décadas, la universidad se abrió «a la ópera, el teatro, el Festival Casals, a las colecciones de gráfica del Museo de Arte Moderno, a los diseños arquitectónicos de Henry Klumb, al genio muralista de Rufino Tamayo»²².

7. RENACER EN EL CARIBE

En el discurso inaugural del año académico 1987-1988 de la Universidad de Puerto Rico, José Echeverría cuenta que, cuando aceptó convertirse en profesor de la universidad, se sentía desconcertado, expectante, sin saber bien qué se esperaba de él ni si sería capaz de cumplir con lo que debía²³. Le avisaron por carta que debería hacerse cargo del curso de Humanidades. Luego de un largo y tedioso viaje en barco, José Echeverría arribó a San Juan de Puerto Rico cinco meses antes que Marta y sus hijos, un jueves de agosto de 1955.

A su llegada le entregaron el programa del curso, en el que estaba la lista de las obras que debía enseñar: algunas las había leído en su juventud, otras las conocía de nombre. Debía cubrir un curso sobre las lecturas de Max Scheler y otro sobre *La divina comedia*, de Dante Alighieri. El mismo Echeverría cuenta que muchos de los textos ya los había leído, pero hacía tiempo, mientras que otros, como *La divina comedia*, nunca habían pasado por sus manos²⁴.

Sus primeras clases fueron mucho mejor de lo que temía. La misma obra de Dante pasó a convertirse en uno de sus textos favoritos, que luego analizaría en algunos de sus artículos (como el ensayo «La comedia de Dante Alighieri, itinerario del hombre entero», que ganó el primer premio del concurso del Ateneo de Puerto Rico, en 1958).

La vida diaria

José Echeverría vivió un renacer en Puerto Rico: adoraba la vegetación exuberante y el clima cálido del trópico. Solía nadar por horas en las tibias aguas caribeñas. Ya en su vejez, reconocería que habría sido incapaz de seguir viviendo en Chile, ya que no soportaba los inviernos de Santiago. José también adoraba la amabilidad y buen humor de los puertorriqueños. Nunca antes había visto ventanas sin cristales, abiertas al exterior y al viento. Pero todo esto también lo fascinaba: sentía, quizás, que estaba redescubriendo el mundo, y forjando su lugar en él.

No les costó mucho adaptarse a la vida en Puerto Rico: aceptaron y celebraron esa cultura. Tampoco sentían melancolía por Chile, ya que disfrutaban de la vida social puertorriqueña: se reunían, hacían largas veladas y, hacia el final de la noche, cuando ya los invitados se habían ido, Marta y José hacían un recuento de la velada.

La academia en la Universidad de Puerto Rico utilizaba el mismo sistema de Estados Unidos: seis años de trabajo y un año sabático, pagado, que los profesores utilizaban para investigar, escribir o viajar por el mundo. El primer año sabático de José lo pasaron en París.

En esa oportunidad, la familia hizo un recorrido por los castillos del Loira. Con su saber enciclopédico, José iba castillo por castillo, salón por salón, habitación por habitación, contando todos los pormenores de la historia de Francia: «Y aquí se firmó... y aquí se casó... y aquí se mató... aquí vivió antes de trasladarse a...».

Las veladas

Como decíamos anteriormente, Puerto Rico vivía en esos años un florecimiento cultural. Todos los años se organizaba el Festival Casals, que había sido fundado en 1957 por el chelista, director y compositor catalán Pablo Casals. Al festival llegaban los talentos musicales más sobresalientes del mundo: el pianista Rudolf Serkin, los violinistas Yehudi Menuhin e Isaac Stern, el director de orquesta Leonard Bernstein.

José y Marta se hicieron parte de este ambiente: organizaban numerosas veladas en su departamento, a las que invitaban a profesores de la universidad, intelectuales y artistas, sobre todo filósofos y literatos. Se debatían temas filosóficos, políticos, históricos y hacían juegos intelectuales, emulando los que se jugaban en Lo Herrera.

En estas reuniones, Marta participaba activamente, planteaba temas, debatía apasionadamente. Siempre manejaba algún dato, alguna referencia, alguna reflexión que la hacía resplandecer ante los invitados. Aunque Marta no había seguido una carrera universitaria, sus conocimientos literarios le abrieron la oportunidad de hacer clases de cultura francesa en la Universidad de Puerto Rico.

Andrés Rodríguez Rubio, chileno, profesor y filósofo, dice que era una experiencia enriquecedora conversar con Echeverría. No sólo por su enorme cultura, sino también porque mostraba interés y respeto por el pensamiento ajeno: escuchaba atentamente, profundizaba las ideas de su interlocutor... Sus propias ideas traspasaban el tiempo, al punto que parecía siempre joven²⁵.

La academia

En los años en que Echeverría empezó a hacer clases, el Departamento de Filosofía estaba dirigido por alguien que tendría una influencia importante en él: Ludwig Schajowicz, filósofo austríaco cuya familia había sido casi totalmente exterminada en los campos de concentración nazi.

Schajowicz combinaba pasión por la filosofía de la Grecia antigua y un conocimiento exhaustivo de la filosofía alemana. Como director del Departamento de Filosofía, Schajowicz cumplió un papel muy importante atrayendo a un conjunto de destacadas personas, como Miguel de Ferdinandy, Roberto Torretti y Carla Cordua, Manfred Kerkhoff, entre muchos otros. Siguiendo la política del rector Benítez, Schajowicz favoreció la integración de filósofos extranjeros, la organización de seminarios y conferencias, las publicaciones periódicas... Se estaba gestando un ambiente muy estimulante para la filosofía. Schajowicz y Echeverría discutían muy seguido: en público y en privado, en la universidad y en sus casas. De hecho, Schajowicz se entusiasmaba tanto al discutir que solía terminar gritando.

8. INTELECTUALES E INDEPENDENTISTAS

El florecimiento artístico y cultural impulsado por la rectoría de Benítez en la Universidad de Puerto Rico estuvo acompañado por ideas independentistas. Cuando Echeverría se instaló en Puerto Rico, hacía pocos años que había obtenido el estatus de «estado libre asociado», que le permitía elegir gobernador y tener leyes propias. Pero, en la práctica, el poder dependía del Congreso estadounidense, que podía revocar la Constitución y desconocer cualquier autoridad de la isla. Por si fuera poco, aunque los puertorriqueños eran considerados ciudadanos estadounidenses, no podían votar en las elecciones presidenciales (situación que se mantiene hasta hoy).

En estas condiciones, no resultaba raro que surgiera un importante movimiento independentista. Había en Puerto Rico largos y apasionados debates en los que cada bando defendía la independencia total, el estado libre asociado o el integrarse a Estados Unidos como un estado con derechos equivalentes a los de cualquier otro.

Así como en Puerto Rico compartió por muchos años con intelectuales españoles del exilio, como Federico De Onís, Francisco Ayala, Eugenio Granell y Jorge Enjuto, Echeverría también se entusiasmó con la intelectualidad puertorriqueña independentista, que buscaba afirmar su identidad latinoamericana. Cultivó amistad con Manuel Maldonado Denis, Josemilio González, Arcadio Díaz Quiñones, y especialmente con Nilita Vientós Gastón, prestigiosa abogada y escritora, a quien admiraba. Se produjo un diálogo muy fructífero entre la intelectualidad puertorriqueña y la filosofía: no se trataba sólo promover una independencia política, sino también de producir un rescate de la cultura hispánica y latinoamericana. Echeverría expresaba abiertamente su idea de que el cambio social, radical y duradero, era la única forma en que podía eliminarse la injusticia y la explotación.

Manfred Kerkhoff, filósofo y académico de la Universidad de Puerto Rico, dice que Echeverría era un marxista humanista, que deseaba «ver en América Latina un socialismo

de trasfondo europeo algo similar a la teología de la liberación»²⁶, aunque reconoce que Echeverría no era cristiano.

A través de artículos y ensayos académicos, así como de columnas en los medios, Echeverría mostraba apoyo por los grandes movimientos estudiantiles de los años 1960-1970, primero contra el reclutamiento forzoso para la Guerra de Vietnam, luego contra las reformas universitarias impulsadas por el gobernador de Puerto Rico, Luis Muñoz Marín. La noción del enriquecimiento injusto y la defensa de la justicia social como fundamento de la paz eran conceptos esenciales en muchos de estos textos.

9. DIVORCIO Y RENACIMIENTO

Marta y José se divorciaron. Ella regresó a Chile con sus hijos y se dedicó a trabajar para la Editorial Universitaria de la Universidad de Chile, hasta que le detectaron una grave enfermedad que le provocaría la muerte en 1971. José, al enterarse de la situación, le escribió haciéndole un reconocimiento del importante papel que ella había tenido, tanto en su vida como en su carrera. Concluyó su carta pidiéndole que le permitiera acompañarla en sus últimos momentos. Marta accedió: tuvo un buen morir, de la mano de José, y rodeada por sus cuatro hijos.

Luego del divorcio, José regresó a Puerto Rico, donde le habían ofrecido el puesto de Decano de la Facultad de Estudios Generales. En ese momento, se reencontró con una vieja amiga, Sylvia Plaza, quien se había separado de su marido, y se casaron en 1967.

Segundo matrimonio

Sylvia Plaza era chilena, profesora de la escuela de medicina de la Universidad de Puerto Rico. Era una pionera en la pediatría, reconocida en Chile, Puerto Rico y en las Naciones Unidas, y una autoridad en problemas de salud pública: trabajó mucho tiempo para la Oficina Panamericana de la Salud en Washington. En Chile, participó en el desarrollo de la Escuela de Salud Pública, y luego fue contratada como alta oficial especialista en problemas de infancia de la Organización Mundial de la Salud (OMS), en Suiza.

Cuando Sylvia fue contratada por la OMS, José postuló a un puesto académico de filosofía en la Universidad de Ginebra, donde viviría varios años para acompañarla. Lo hizo consciente de que Sylvia tenía mucho peso, una responsabilidad muy grande y que era una profesional destacada a nivel internacional. Mantuvieron una relación muy equitativa, de respeto y admiración mutua.

Sylvia venía anclada del ámbito de lo social, de lo político. Ella hacía siempre sentir que su prioridad estaba basada en el bienestar social y eso la hizo conectar con José.

10. DEL GOLPE MILITAR A LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS

En 1970 ocurrió un hecho significativo en la historia de Chile: Salvador Allende, del Partido Socialista, fue elegido presidente. Los inicios del gobierno de Allende encendieron

el entusiasmo de muchos artistas, intelectuales y académicos, entre ellos, el de José Echeverría. José y Sylvia viajaron a Chile, donde estuvieron entre 1971 y 1973. José hizo clases en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile y en el Centro de Estudios Humanísticos de la escuela de ingeniería de la Universidad de Chile.

El golpe militar del 11 de septiembre de 1973 sorprendió a Echeverría en Italia. A raíz de la persecución política del gobierno de facto, los hijos de José, su hermana Mónica y su familia, así como varios amigos, se exiliaron y desperdigaron en distintos lugares del mundo.

Tanto su relación con Sylvia como el ascenso y caída de Allende alimentaron el interés de Echeverría por desarrollar un pensamiento y una filosofía más ligada a asuntos políticos, incluyendo el pensamiento marxista.

Mientras vivían en Suiza, en la segunda mitad de los años 1970, José Echeverría tomó una posición muy clara en contra de la dictadura y por el retorno de la democracia. Se vinculó con el Partido Socialista y apoyó sostenidamente el trabajo que el exilio chileno realizaba frente a la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, que operaba en Ginebra. Hizo varias intervenciones en el Tribunal de los Pueblos (antiguo Tribunal Russell), condenando el autoritarismo y las violaciones a los Derechos Humanos en Chile.

En esos años, el pensamiento de José Echeverría dio un giro importante, y se dedicaría más a la filosofía del derecho. Esta inclinación lo acompañaría por el resto de sus días y se convertiría en un eje de su trabajo académico en la Universidad Interamericana al regresar a Puerto Rico.

También en esta época, Echeverría, junto a otros juristas expertos en derecho internacional, formó parte del equipo jurídico que expuso en el Tribunal Internacional de Justicia de La Haya en el caso *Kennecott Copper Company vs. Gobierno de Chile*. En dicha oportunidad, Echeverría argumentó sólidamente que Chile no debía indemnizar a Kennecott con ocasión de la nacionalización del cobre bajo el principio del enriquecimiento injusto. El Tribunal falló a favor de Chile²⁷.

A principios de 1980, José y Sylvia se divorciaron. Él regresó a Puerto Rico. Sylvia se jubiló de las Naciones Unidas y volvió a Chile donde, bajo el cuidado de sus hijos, vivió una lenta enfermedad que fue progresivamente devorando su vida. José la visitó cada vez que pasó por Chile. La relación entre ambos siempre fue afectuosa.

III. EL MAESTRO

La faceta del profesor de José Echeverría es quizás una de las más recordadas en Puerto Rico. Los testimonios de los que lo recuerdan como profesor son abundantes y están impregnados de un gran cariño. Al menos dos revistas académicas de la Universidad de Puerto Rico, *Diálogos* (nº69 de 1997, revista fundada por el mismo Echeverría) y la *Revista de Estudios Generales* (nº11, 1996 a 1997) hicieron números especiales de homenaje a la persona y la obra de Echeverría, luego de su muerte. En ellos, colegas y exalumnos de Echeverría comentaron su obra y hablaron del filósofo como profesor.

De estos homenajes, rescatamos parte de lo que escribió Mario Puchi, chileno que estudió en la Universidad de Puerto Rico desde fines de los años 1970. Puchi conoció a Echeverría primero como estudiante, luego como colega en la academia: afirma que durante los turbulentos años de la dictadura chilena, Echeverría «fue uno de los chilenos residentes en Puerto Rico que más esfuerzos hizo para mantener viva la conciencia y la sensibilidad del pueblo puertorriqueño» por las condiciones del Chile de la época²⁸. Puchi también recuerda que cuando los estudiantes universitarios libraron las luchas de huelga de 1980 y 1981, Echeverría marchaba junto a ellos.

1. HUMANISTA RESIDENTE

En sus cuarenta años participando de la vida intelectual de Puerto Rico, Echeverría no sólo hizo clases, escribió ensayos y expuso en seminarios: también colaboró en numerosas revistas académicas, fue premiado en múltiples certámenes culturales y fue el primer presidente de la Asociación Puertorriqueña de Filosofía.

La experiencia de Echeverría como docente y académico fue muy amplia. Hizo clases en la Universidad de Puerto Rico desde 1955 hasta 1991, y además fue Director Asociado y Director Interino (1960 a 1961) del Departamento de Filosofía de la misma universidad. Fue profesor visitante de la Universidad de Ginebra entre 1976 y 1978 y, a partir de 1980, catedrático de la Universidad Interamericana de Puerto Rico, donde ejerció hasta 1994.

En 1964, regresó a Chile por un breve periodo de tiempo para unirse al grupo de académicos coordinados por Roberto Torretti que fundaría el Centro de Estudios Humanísticos de la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile. Entre 1964 y 1966 vivió en forma intermitente entre Chile y Puerto Rico, pero en 1966 regresó a la isla, donde fue nombrado decano de la Facultad de Estudios Generales. Se mantuvo en este puesto hasta 1969.

Entre 1963 y 1964, contribuyó a constituir la Escuela Graduada de Filosofía y fundó la revista *Diálogos*, que pasaría a convertirse en una de las revistas de filosofía de mayor prestigio en Latinoamérica. El nombre de la revista se relaciona con la forma en que

Echeverría enfocaba la filosofía: para él, siguiendo en ello a Platón, el método filosófico por excelencia era el diálogo.

Recibió varios reconocimientos académicos: Profesor Emérito de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico (1985) y Catedrático Distinguido de la Facultad de Derecho de la Universidad Interamericana de Puerto Rico (1990). Fue además fundador y primer presidente de la Sociedad Puertorriqueña de Filosofía (1985). En 1992 recibió el honor más alto otorgado por la Universidad de Puerto Rico: el de Humanista Residente.

2. EN LA CÁTEDRA

Los apasionados debates de Lo Herrera, que Echeverría vivió en su juventud, sin duda influyeron en el método que utilizaba para sus cátedras.

En una clase típica, Echeverría pedía a los estudiantes opinar sobre un tema. Los escuchaba atentamente y, si no se habían expresado claramente, él reformulaba lo que le habían dicho y preguntaba si le había entendido bien. Luego le pedía a otro estudiante que debatiera o argumentara la idea señalada por su compañero. La rutina continuaba, y en algún momento el mismo Echeverría contra-argumentaba y pedía que lo rebatieran: en esas discusiones, el profesor iba deslizándose los conceptos esenciales del curso. Pero, sobre todo, los hacía reflexionar sobre la solidez de sus ideas y los obligaba a buscar una postura más sólida. Y, cuando se sentían seguros de su posición, volvía a la carga, demostrándoles las debilidades de su discurso. Sembraba la semilla de la duda en las doctrinas, valorizaba las preguntas más que las respuestas; instaba a sus alumnos a buscar siempre el porqué, pero a nunca quedar totalmente satisfechos con la respuesta.

Edwin Vélez, alumno de la Facultad de Derecho de la Universidad Interamericana de Puerto Rico, cuenta que el ambiente que creaba Echeverría era proclive al análisis, a la discrepancia bien argumentada. Es decir, un ambiente de libertad madura, en el que cada participante debía hacerse cargo responsablemente de su libertad de intervenir y opinar. Nunca imponía su postura, sino que escuchaba, analizaba y debatía los puntos de vista. Vélez dice que hacía que sus alumnos se sintieran importantes, porque Echeverría se veía reflejado en ellos²⁹.

Miguel Badía Cabrera, académico del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, recuerda cómo, cuando aún era adolescente, fue cautivado por las clases de Echeverría de Introducción a la Filosofía. Una de las cosas que más le llamaban la atención de su forma de hacer clases es que las estructuraba como un diálogo socrático, con un respeto mutuo entre el maestro y el «discípulo entusiasta, aunque inexperto en las artes del razonamiento formal y la dialéctica»³⁰. En ocasiones, los estudiantes intentaban expresar una idea, la que a menudo resultaba en un balbuceo ininteligible, lo que los hacía objeto de burla de sus propios compañeros. Pero Echeverría se daba el trabajo de recoger esa tesis deformada y la reconstruía con sencillez y claridad, demostrándole a sus estudiantes que incluso tras las frases más toscas se podía encontrar una reflexión profunda sobre el devenir humano: así, además de enseñarles la importancia de la expresión oral, les enseñaba la importancia del saber escuchar.

Carlos Ramos, exdecano de la Facultad de Derecho de la Universidad Interamericana de Puerto Rico, dice que la didáctica de Echeverría conseguía superar el problema de la

jerga filosófica, que parecía críptica a los estudiantes no iniciados³¹. Sus armas mayores y más efectivas eran su dominio de la dialéctica, la retórica y la argumentación, habilidades que sin duda había desarrollado en el patio de las encinas de Lo Herrera.

Ramos describe a Echeverría como un filósofo vivencial, que enseñaba el derecho «a la manera del alquimista»: mezclando disciplinas, metodologías y didácticas. Empujaba a sus estudiantes de Teoría del Derecho y de Sociología del Derecho a analizar sus objetos de estudio tanto en forma activa como pasiva, para encontrarle respuesta a un problema. Muchos de sus discípulos continuaron su carrera enseñando filosofía en distintas universidades de Puerto Rico, tratando de recrear el mundo de diálogo y discusión apasionada que eran sus cursos. La visión social y política de Echeverría también permeaba en sus alumnos: Ramos cuenta que los estudiantes con «sensibilidades comunitarias o iniciados en el pensamiento marxista humanista» eran seducidos por las lecciones de Echeverría y buscaban profundizar sus conocimientos; los que no adherían con esta visión sentían que, sin embargo, algo se movía en su interior³². Ramos destaca la unidad que mantenía Echeverría entre su vida y su obra: «Don José fue toda la vida un filósofo de compromiso»³³.

Edwin Vélez dice que Echeverría le hizo entender que el derecho debería ser «el ordenador social por excelencia, el corrector de desigualdades, no un instrumento relacionado exclusivamente con la patología social o con lo judicial». En suma, entendió que el derecho era mucho más que «un conjunto de normas»³⁴. A Vélez también le llamaba la atención que Echeverría tenía una personalidad tranquila, segura y mesurada, aunque siempre trataba temas controversiales. En su curso, conseguía que sus estudiantes reflexionaran y debatieran hasta llegar a la conclusión de que, para que el derecho pueda construir una sociedad más justa y duradera, debe tomar en cuenta los sistemas normativos extrajurídicos que le den soporte: deberá ser «un derecho con raíces»³⁵.

A diferencia de la Interamericana, la Universidad de Puerto Rico vivió periodos de alto compromiso social con estudiantes que propugnaron reformas y llevaron a cabo protestas y huelgas. Era la herencia de la rectoría de Jaime Benítez Rexach y el florecimiento intelectual que propició desde 1942 hasta 1971. Muchos de los compañeros de Edwin Vélez en la Universidad Interamericana venían de la Universidad de Puerto Rico, ya fuese porque habían sido expulsados de ella o se habían cansado del clima de enfrentamiento que se había instalado a partir de las huelgas estudiantiles de 1981. Para estos alumnos, fue grande la sorpresa de encontrarse con un profesor como Echeverría, y pensaron que él podría darle legitimidad a sus reivindicaciones.

Una de las ideas más importantes que tenía Echeverría sobre la educación, es que esta es un proceso bidireccional, una interacción recíproca, un diálogo. El profesor también aprende cosas nuevas de sus alumnos, ambos se desafían mutuamente para ser mejores alumnos y mejores profesores. Y la universidad no es un ambiente grave y serio, donde los estudiantes entran a un aula para que un profesor les inserte conocimientos hasta convertirlos en profesionales. La universidad, para Echeverría, es un lugar donde se juega con el conocimiento y la reflexión; un lugar donde se piensa el mundo, donde se le desarma y se le reconstruye³⁶.

3. CONCEPCIONES DIDÁCTICAS

Echeverría no llegó a la Universidad de Puerto Rico a enseñar filosofía: llegó a hacerse cargo de una cátedra de Introducción a las Humanidades en la Facultad de Estudios Generales, un curso que ponía a los estudiantes en contacto con los fundamentos de la cultura occidental. Se leían obras clásicas (Sófocles, Dante, Maquiavelo, Cervantes, Goethe...), se hacían clases de historia y filosofía... La concepción de los Estudios Generales lo fascinó, y pronto se hizo un ferviente defensor del sistema. Con el tiempo, desconfió de la excesiva especialización que adoptaban las mallas curriculares de universidades latinoamericanas y europeas, y escribió varios ensayos al respecto. Eventualmente, se dedicaría a hacer clases de filosofía, pero nunca abandonó del todo los cursos de los Estudios Generales.

Francisco José Ramos, filósofo de la Universidad de París (Sorbona) y académico de la Universidad de Puerto Rico, fue colega y amigo de Echeverría. Ramos explica que Echeverría no «daba clases», sino que realizaba experimentos de pensamiento en el aula, ya que asumía que ésta era un laboratorio de reflexión. No intentaba enseñar filosofía académica, sino promover una experiencia filosófica: actuaba la filosofía, la representaba como un drama³⁷.

La filósofa chilena Carla Cordua, amiga y colega de Echeverría en la Universidad de Puerto Rico, se remonta a los primeros años de Echeverría como profesor y explica que su primer gran desafío fue cómo acercar la filosofía a estudiantes de primer año de la universidad o en cursos introductorios, que apenas sabían de esta disciplina. Lo que hacían habitualmente los profesores de estos cursos era dictar una cátedra de historia de la filosofía, hablando de los principales filósofos de la historia y presentando sus ideas más influyentes. Es decir, «una filosofía masticada, una papilla más o menos neutra», dice Cordua³⁸.

Echeverría se planteó entonces el desafío de enfrentar a los estudiantes directamente a los textos de los grandes filósofos (presocráticos, griegos, franceses, alemanes...). La selección era muy compleja: ¿Qué autores escoger? ¿Qué fragmentos son más representativos de las ideas del autor? Y de estos, ¿cuáles son más estimulantes, más entretenidos para los alumnos? Echeverría trabajó varios años en construir esta selección de fragmentos y luego la compiló en un libro.

Cordua explica que esta forma de introducir a la filosofía, además de original, entusiasmaba a los estudiantes: Echeverría presentaba los fragmentos uno después de otro, mostrando las divergencias y confrontación de ideas que tenían los diversos autores³⁹. Otro gran aporte de Echeverría a la enseñanza de la filosofía fue la incorporación de la literatura a sus clases. Para él, la filosofía podía aprenderse de una novela, de una obra de teatro, de un poema, de una pieza de música, de una pintura: Echeverría estaba muy abierto a la diversidad de la cultura. Las obras humanas dejan una huella en el pensamiento, nos hacen preguntas que nunca pueden ser respondidas en forma satisfactoria.

Francisco José Ramos compartía también la idea de que la literatura era fuente de filosofía. Para ellos, la escritura era una de las formas en que actuaba el pensamiento y, por lo tanto, quien escribía bien, pensaba bien. Esto los llevaba a ambos a cuidar el estilo, tanto en lo escrito como en lo oral. Ramos concluye diciendo que Echeverría era un «filósofo integral, no un mero profesor de filosofía». Para él, «la vida del pensamiento es parte de su vida cotidiana»: «hay filosofía sólo si hay vida, y hay vida sólo si hay una filosofía»⁴⁰, como lo entendía Sócrates.

IV. CUANDO SE ROMPEN LOS ESPEJOS

Una vez agotado el porvenir, todo no es sino pasado.

San Agustín

José Echeverría se casó en 1989 con Alicia Schettini, profesora del Departamento de Inglés de la Universidad de Puerto Rico. Alicia le dio una tranquilidad y una dulzura esencial para sus últimos años, y despertó en él el deseo de ver constantemente a su familia. Las visitas de Puerto Rico a Santiago y Santiago a Puerto Rico se hacían más frecuentes y las cartas se multiplicaron, se hicieron íntimas y cariñosas.

Para celebrar sus ochenta años, Alicia organizó una gran fiesta a la que asistieron su hermana, sus hijos, nietos, amigos, colegas y exalumnos. Gente que no lo veía desde hacía años, gente que no lo volvería a ver nunca. Mónica Echeverría cuenta que estaba asombrada por el cambio de su carácter: antes algo reservado, ahora alegre, gozando de la música caribeña, y la vida social distendida. Bailaba con su esposa, reía y conversaba con liviandad⁴¹. Lejos estaba aquel hombre silencioso, vivaz sólo en las conversaciones de ideas, a quien le era difícil expresar sus emociones.

Unos pocos años antes de morir, Echeverría viajó a Chile con Alicia. En ese entonces tenía más de ochenta años, pero seguía siendo muy activo, y estaba muy a la par en vitalidad con su esposa, aunque ella era bastante más joven que él. Viajaron a Valparaíso con su hija Beatriz, ciudad que Echeverría adoraba y conocía de memoria. Echeverría trepaba por los cerros como una cabra montés, subiendo y bajando escaleras como si estuviese paseando por el parque. Y contaba entonces la historia de cada rincón de Valparaíso: «Aquí vivió... Acá en este pasaje... Aquí ocurrió... En esta casa... Aquí murió...». Era el tour por los castillos del Loira otra vez.

A pesar de su avanzada edad, Echeverría seguía siendo un hombre robusto, que nadaba casi todos los días en el mar de Puerto Rico y se quedaba horas en el agua. Pero, aunque parecía estar físicamente bien, en su última visita a Santiago, parecía un poco desorientado: cuando bajó del auto, se puso a caminar en dirección contraria a su destino y su hija tuvo que corregirlo.

En enero de 1996, sufrió un desmayo cuando visitaba su país natal para dictar unos seminarios en la Universidad de Chile. Los médicos le recomendaron varios exámenes neurológicos, que se hizo en Puerto Rico, pero olvidó retirar.

Un día de junio, ya de regreso en Puerto Rico, Alicia le advirtió que no volviera entrar solo al mar, pero él sólo se rió. Ese día, José casi se ahogó: lo habían salvado y tuvieron que llevarlo al hospital. Estuvo inconsciente varios días, pero despertó. José entonces le recordó a Alicia que aún no habían retirado los exámenes neurológicos encargados un mes atrás. Estos exámenes detectaron un cáncer cerebral.

Lo primero que le preocupó a José era saber si tendría suficiente tiempo para terminar el ensayo que estaba escribiendo. Estaba muy lúcido, pero angustiado, sintiendo que su obra estaba todavía inacabada, que tenía mucho más por hacer, pero que el tiempo se le escurría como arena. Tenía la ilusión de que el médico quizás podría congelar la enfermedad y que ello le permitiría seguir escribiendo, aunque fuese con limitaciones físicas.

Sus últimas semanas las pasó acompañado de su esposa, sus hijos, su hermana y algunos amigos. Aunque se deterioró rápidamente, hubo tiempo suficiente para que se reuniera toda la familia en torno a su lecho. En un determinado momento, ya a fines de septiembre, José le pidió a su hijo Rafael que registrara algo que deseaba expresar. Sabía que su final estaba ya muy cerca. En tono pausado, esto fue lo que dictó:

Llegado el momento del límite, deseo dictar unas palabras a las que atribuyo el sentido de una ética posible para el futuro. Creo que los seres humanos deberían vivir de tal manera que en el momento del límite, pudiesen aprobar lo que hubieran vivido hasta entonces, sin perjuicio de las inevitables rectificaciones menores.

En el hecho, tendría mucho que rectificar de mi propia vida. Sin embargo, con todo, en estos momentos tengo un sentimiento de aprobación general que me hace sentir lo que se suele llamar feliz, por lo que agradezco a todos los que contribuyeron a generar en mí este sentimiento, sin perjuicio de reconocer mi incapacidad para profundizar plenamente en la riqueza de las tradiciones religiosas de que me ha sido dado participar.

A veces me he preguntado qué estaba haciendo yo en esa galería. Mi respuesta es que lo que allí yo haya hecho, carece de importancia en relación a lo que llevo dicho.

Otra vez, gracias.

José Echeverría falleció el 6 de octubre de 1996.

Alicia dice que, en sus últimos días, José se mostraba en paz: estaba por fin llevando a la práctica su filosofía, evaluando su buen vivir para un buen morir. En sus últimos días, Francisco José Ramos, colega de Echeverría, fue a visitarlo. En un determinado momento, le preguntó: «¿Qué sucede cuando se rompen los espejos?»⁴². Echeverría sólo respondió con una sonrisa y una mirada de curiosidad: por fin tendría la respuesta a esa interrogante. Estaba frente a su espejo, palpándolo, a punto de romperlo, o quizás de atravesarlo, como Alicia de Lewis Carroll.

«Espero morir con la pluma en la mano», declaró José Echeverría en una entrevista en 1986⁴³. Echeverría, en efecto, murió con un lápiz y una libreta de hojas amarillas en su cama.

Era un escéptico de las instituciones religiosas y burocráticas. Se sentía puertorriqueño, por todo lo que había vivido y todo lo que la isla había le regalado. También se sentía muy chileno, sobre todo a raíz de lo que pasó luego del golpe militar de 1973. Pero rompió también con el patriotismo vulgar: él se sentía latinoamericano, tercermundista.

Su muerte fue un gran acontecimiento al que asistieron centenares de alumnos, colegas e incluso autoridades de la isla. Le confirieron honores y le brindaron escolta oficial. Fue homenajeado en la Facultad de Derecho de la Universidad Interamericana (una sala de su biblioteca fue bautizada «Doctor José R. Echeverría Yáñez») y de allí fue traslado a la Universidad de Puerto Rico, bajo su emblemática torre. Esos eran sus dos hogares, donde enseñó y aprendió, donde hizo sus amigos y donde vivió gran parte de su vida.

Hubo múltiples discursos que recordaban su obra, sus clases, la forma como había tocado la vida de tanta gente. De allí fue trasladado a su último domicilio, en el Cementerio Santa María Magdalena de Pazzis, en la punta noreste de aquella isla que tanto le dio, y a la que siempre él buscó retribuir. Desde ese lugar se escuchan las fuertes olas del Caribe que José Echeverría había ya convertido en compañeras de momentos inolvidables.

Y quien aconseja al joven a vivir bien, y al anciano a morir bien, es un necio, no sólo porque la vida es agradable hasta para el anciano, sino porque es el mismo el cuidado que proporciona el buen vivir que el bien morir.

Epicuro, «Carta a Meneceo»

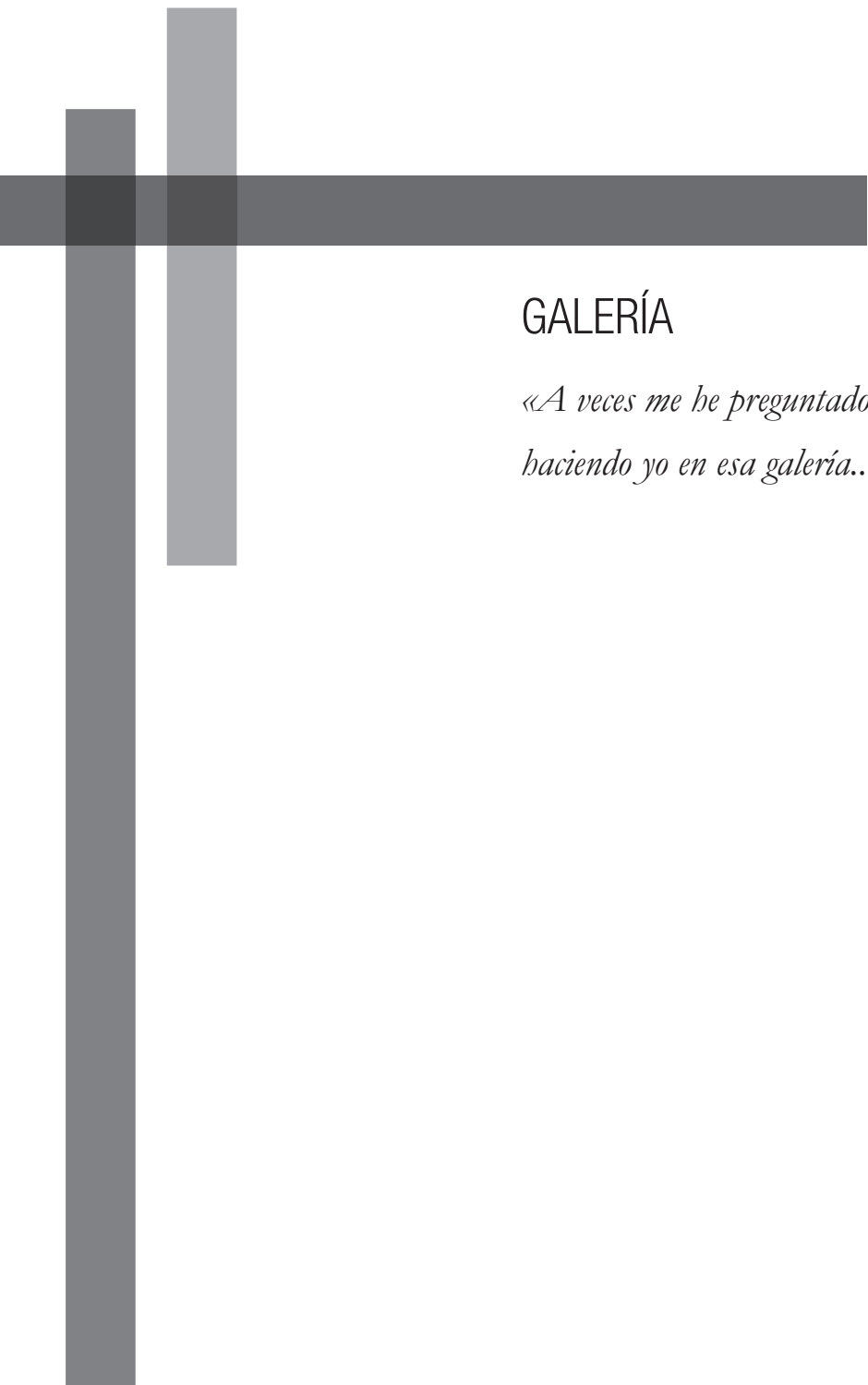
BIBLIOGRAFÍA

1. Almeyda-Loucil, J. (2009, 26 de agosto). «La huelga universitaria de 1981 y el motín cervecero de la Avenida Universidad 2009». *Biblioteca Virtual de Puerto Rico*. Disponible en Internet.
2. Álvarez, P. (2011). «La Chimba del Valle del Mapocho: historia de una alteridad en construcción (siglos XVI-XIX)». *Revista de Geografía Espacios*, 1(1), Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Disponible en Internet.
3. Badía, M. (1997). «Semblanza de José Echeverría». *Diálogos, revista del Departamento de Filosofía*, 32(69), Universidad de Puerto Rico, pp. 11-15.
4. Benítez, M. (2011). «Biografía, Jaime Benítez Rexach». Universidad de Puerto Rico: *Comité de Celebración del Centenario del Recinto Universitario de Mayagüez*. Disponible en Internet.
5. Contardo, Ó. (2004, 4 de abril). «El palacio en la población callampa. Departamento de Estudios Humanísticos: historia y mito». Santiago de Chile: *El Mercurio*, Artes y Letras. Disponible en Internet.
6. Cordua, C. (1998). «La muerte y el bien morir». En *A fin de cuentas, el pensamiento filosófico de José Echeverría* (pp. 75-83). Santiago de Chile: Dolmen Ediciones.
7. Echeverría, J. (1987). «Lección inaugural: reflexiones sobre la educación general en el Puerto Rico de hoy». Audio. San Juan de Puerto Rico: *Archivo de la palabra*, Umbral, revista digital de la Universidad de Puerto Rico. Disponible en Internet.
8. Echeverría, J. (1957). *Réflexions métaphysiques sur la mort et le problème du sujet*. París: Librairie Philosophique J. Vrin.
9. Echeverría, M. y Castillo, C. (2002). *Santiago-París: el vuelo de la memoria*. Santiago de Chile: Lom.
10. Farías, R. (2010, 16 de septiembre). «Heroínas sin estatua». Santiago de Chile: *Paula* [versión electrónica]. Disponible en Internet.
11. Figueroa, G. (2009). *Memorias de mis últimos 200 años*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
12. García de la Huerta, M. (1998). «Filosofía y exilio». En *A fin de cuentas, el pensamiento filosófico de José Echeverría* (pp. 55-74). Santiago de Chile: Dolmen Ediciones.
13. Giannini, H. (1998). «Sentido de la vida». En *A fin de cuentas, el pensamiento filosófico de José Echeverría* (pp. 47-54). Santiago de Chile: Dolmen Ediciones.
14. Guerrero, C. et al. (consultado el 2013, 18 de julio). «Eliodoro Yáñez Ponce de León: 1860-1932. Abogado, político y periodista». *Biografia.cl*. Disponible en Internet.
15. Iturrino, R. (1997). «Presentación». *Diálogos, revista del Departamento de Filosofía*, 32(69), Universidad de Puerto Rico, pp. 9-10.
16. Izquierdo, J. M. (1998, 25 de junio). «Filósofo de la muerte». Santiago de Chile: *El Mercurio*, p. C13.
17. Memoria Chilena (2004). «La Chimba y Recoleta (1500-2000)». Santiago de Chile: Dibam. Disponible en Internet.
18. Muñoz, M. (2012). *José R. Echeverría Yáñez: aspectos de literatura, historia y axiología jurídica para una filosofía sistemático-existencial*. Tesis de doctorado. Donostia, San Sebastián: Universidad del País Vasco.
19. Ortega, J. (1996). «José Ferrater Mora en Chile: filosofía y exilio». Oviedo: *El Basilisco*, (21), pp. 86-89. Disponible en Internet.

20. Puchi, M. (1996). «Palabras de despedida a don Pepe Echeverría». *Revista de Estudios Generales*, 11(11), Universidad de Puerto Rico, pp. 17-18.
21. Ruiz, E. (2008, 24 de agosto). «Jaime Benítez: actual». San Juan de Puerto Rico: *Elnuevodia.com*. Disponible en Internet.
22. Squella, A. (1999). «Recuerdo de José Echeverría». En *Astillas* (pp. 290-291). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
23. Vélez, W. (2008, octubre). «La universidad de Jaime Benítez». *Biblioteca Digital Puertorriqueña*. Disponible en Internet.
24. Vergara, J. (1997, 12 de enero). «José Echeverría: su concepción de filosofía». Santiago de Chile: *El Mercurio*, pp. E6-E7.
25. Vocero de Puerto Rico, El (1981, 26 de noviembre). «Heridos en el motín en UPR, estudiantes y policías». Varios artículos, pp. 1-11.
26. Yáñez, M. F. (1980). *Historia de mi vida*. Santiago de Chile: Editorial Nascimento.

NOTAS

- ¹ Izquierdo, 1998.
- ² Ídem.
- ³ C. Cordua (comunicación personal, 29 de junio, 2013).
- ⁴ Yáñez, 1980, p. 130.
- ⁵ Yáñez M. F., 1936, *Espejo sin imagen*, citada por Muñoz, 2012, p. 30.
- ⁶ Echeverría J., 1953, «Victoria sobre la entropía», citado por Muñoz, 2012, p. 31.
- ⁷ C. Cordua (comunicación personal, 29 de junio, 2013).
- ⁸ C. Cordua (comunicación personal, 29 de junio, 2013).
- ⁹ Muñoz, 2012, pp. 60-61.
- ¹⁰ C. Cordua (comunicación personal, 29 de junio, 2013).
- ¹¹ C. Cordua (comunicación personal, 29 de junio, 2013).
- ¹² Ídem.
- ¹³ García de la Huerta, 1998, p. 60.
- ¹⁴ Ibídem, p. 68.
- ¹⁵ Giannini, 1998, p. 47.
- ¹⁶ Ídem.
- ¹⁷ Ibídem, p. 51.
- ¹⁸ Echeverría, J., 1986, p. 38.
- ¹⁹ Giannini, 1998, p. 54.
- ²⁰ Ortega, 1996.
- ²¹ Benítez, 2011.
- ²² Benítez, 2011.
- ²³ Echeverría, J., 1987.
- ²⁴ Ídem.
- ²⁵ Muñoz, 2012, p. 64.
- ²⁶ Muñoz, 2012, p. 65.
- ²⁷ Puchi, 1997, p.18.
- ²⁸ Puchi, 1997, p. 17.
- ²⁹ Muñoz, 2012, pp. 51-52.
- ³⁰ Badía, 1997, p. 13.
- ³¹ Muñoz, 2012, p. 49.
- ³² Ídem.
- ³³ Ibídem, p. 50.
- ³⁴ Ibídem, p. 51.
- ³⁵ Muñoz, 2012, p. 54.
- ³⁶ Echeverría, J., 1987.
- ³⁷ Muñoz, 2012, p. 59.
- ³⁸ C. Cordua (comunicación personal, 29 de junio, 2013).
- ³⁹ C. Cordua (comunicación personal, 29 de junio, 2013).
- ⁴⁰ Muñoz, 2012, p. 61.
- ⁴¹ Echeverría, M., 2002, p. 285.
- ⁴² Muñoz, 2012, p. 58.
- ⁴³ Muñoz, 2012, p. 69.

An abstract graphic design featuring several overlapping gray rectangles. A thick horizontal bar spans across the middle of the page. To its left, a vertical bar of the same thickness overlaps it. Above the horizontal bar, there are two more vertical bars of different heights and shades of gray, also overlapping the horizontal bar. The overall composition is minimalist and geometric.

GALERÍA

*«A veces me he preguntado qué estaba
haciendo yo en esa galería...»*



Félix Echeverría Valdés y
Virginia Larraín Vicuña con sus
dos hijos mayores, Alberto y Julio



Eliodoro Yáñez Ponce de León y Rosalía Bianchi Tupper con sus cuatros hijos, María
Flora, Álvaro, Luisa y Gabriela



José Rafael Echeverría Larraín y María Flora Yáñez Bianchi
con su hijo José, 1914



Ester
Roa, su
nodriza,
1969

José
Echeverría
con su
nodriza,
Ester Roa



José Echeverría con sus padres,
María Flora y José Rafael



José Echeverría con sus abuelos, Eliodoro Yáñez y
Rosalía Bianchi





José Echeverría en Lo Herrera



José Echeverría con su madre



José Echeverría con su padre

José Echeverría con su abuela Rosalía,
«Momó»



José Echeverría



José Echeverría con sus hermanos,
Mónica y Alfonso





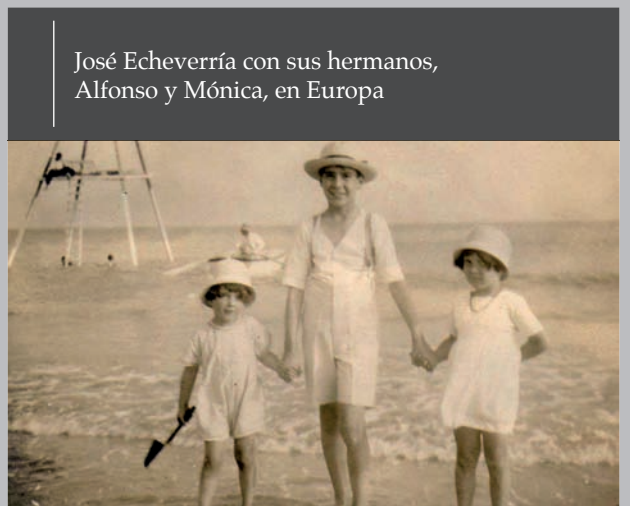
José Echeverría en Francia, remando



José Echeverría con su abuelo, Eliodoro Yáñez,
en San Giulio, 1926



José Echeverría con su padre en
expedición fotográfica en Europa



José Echeverría con sus hermanos,
Alfonso y Mónica, en Europa



José Echeverría con su abuelo,
Eliodoro Yáñez

José Echeverría leyendo en el living



José Echeverría con «Naty», Natalie Joséphine Cuenot, su institutriz



José Echeverría en su escritorio



José Echeverría con sus hermanos, Alfonso y Mónica, en Lo Herrera, 1928

José Echeverría parado junto a su madre (al fondo, al medio) en un encuentro social en Lo Herrera





José Echeverría (cuarto de izquierda a derecha, en la primera fila) con sus compañeros del Instituto Nacional, 1930



José Echeverría, 1937



José Echeverría y Marta García-Huidobro antes de casarse, 1939

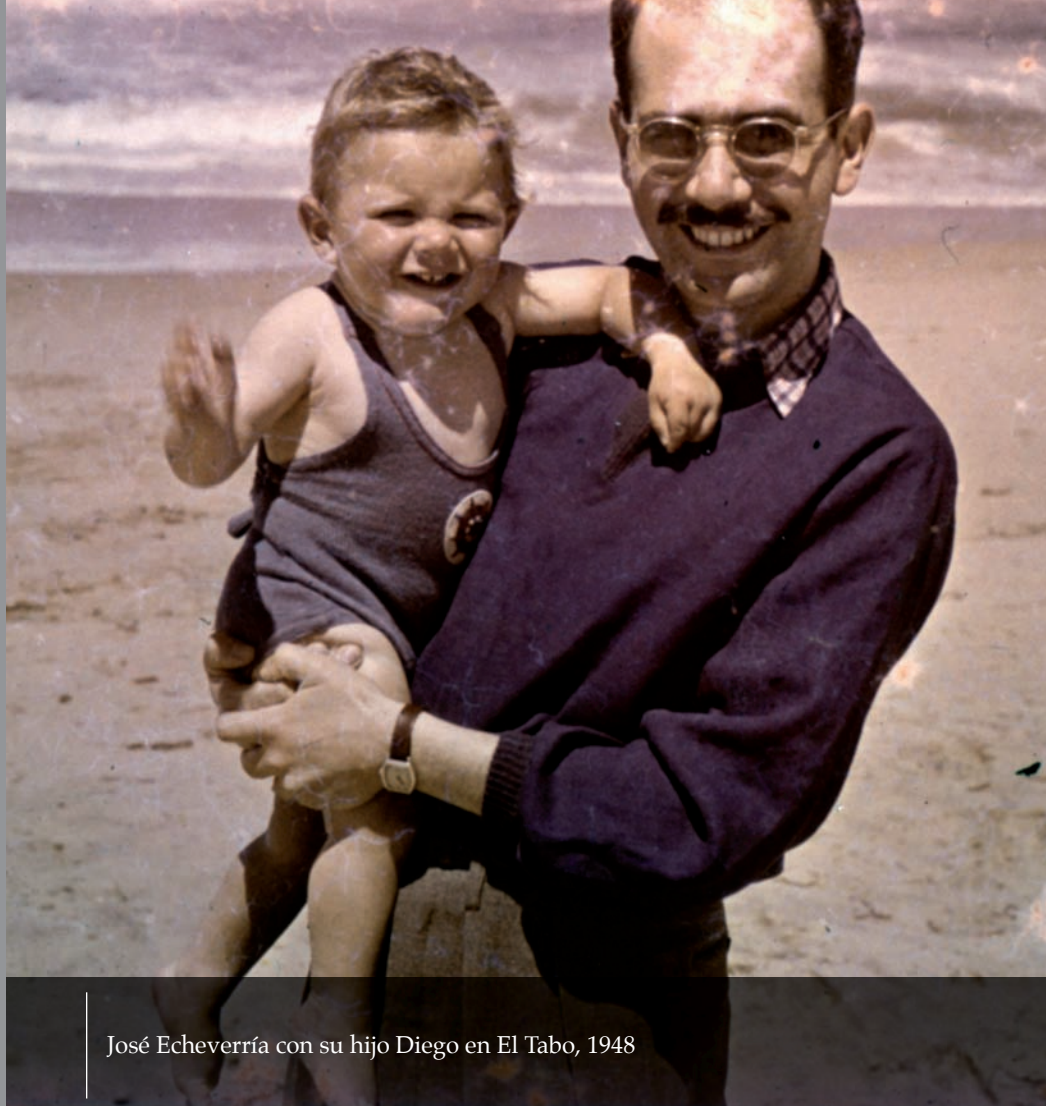


José Echeverría y Leopoldo Castedo, 1940

Tres generaciones: José Rafael
Echeverría Larraín, José Echeverría
Yáñez y Rafael Echeverría
García-Huidobro, 1945



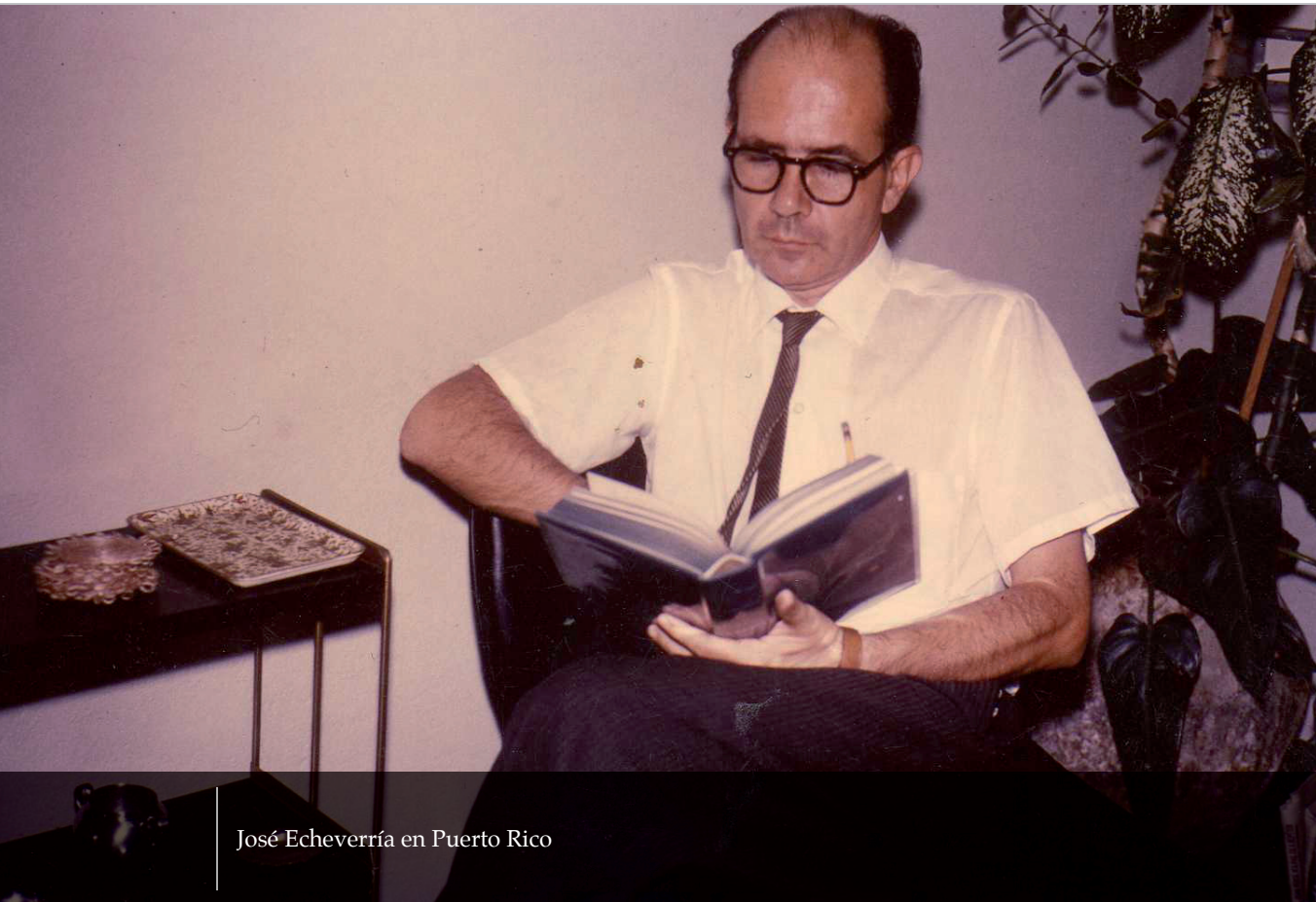
José Echeverría en el comedor de su casa en El Tabo, 1946



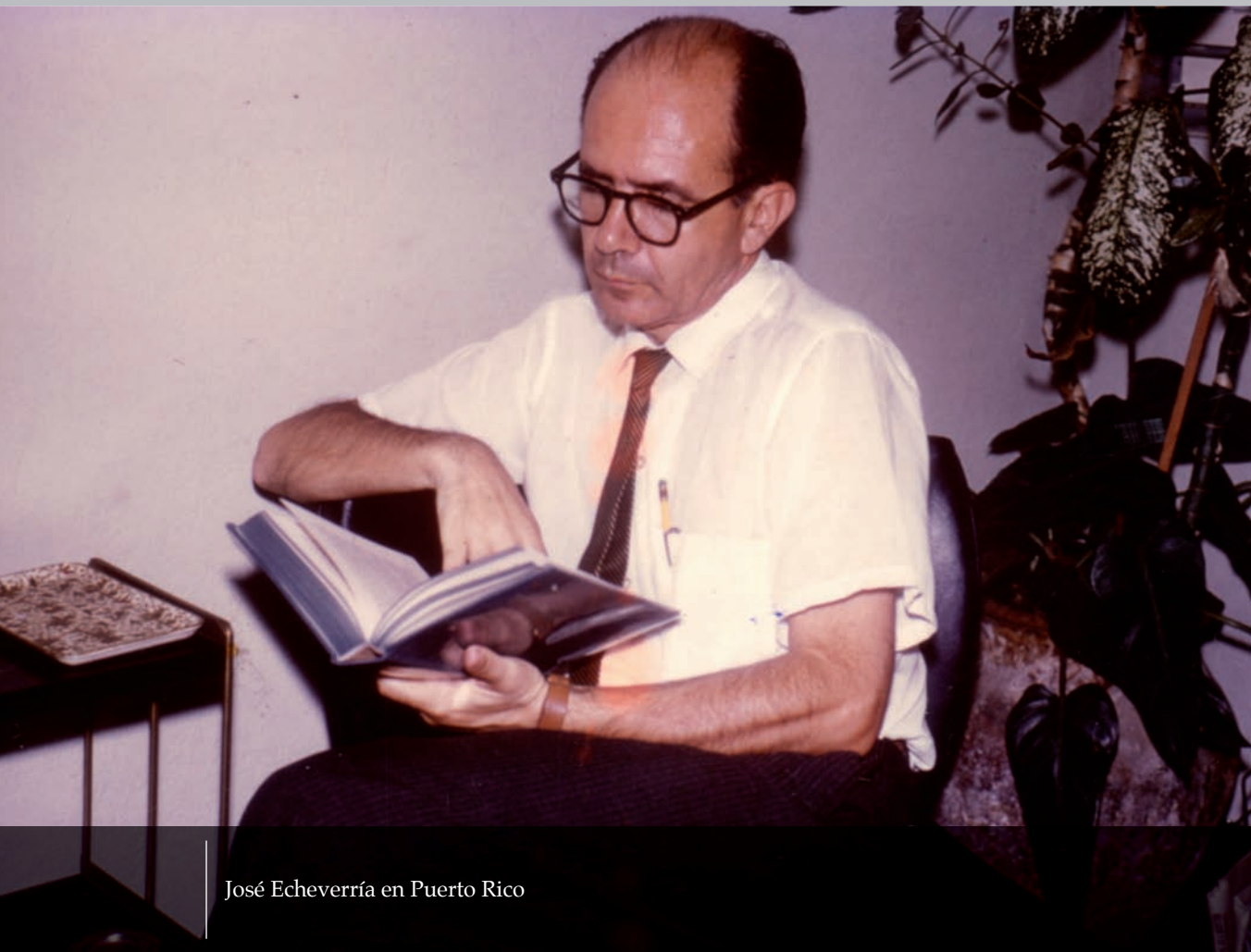
José Echeverría con su hijo Diego en El Tabo, 1948



José Echeverría y su esposa Marta con sus hijos Diego y Rafael en El Tabo, 1948



José Echeverría en Puerto Rico



José Echeverría en Puerto Rico



Roberto Torretti y Marta García-Huidobro



Ludwig Schajowicz y Carla Cordua



Marta García-Huidobro y Luisita de Schajowicz



Federico de Onís y Miguel de Ferdinandy



Marta García-Huidobro y Amy Morse



Miguel de Ferdinandy y su esposa Magdalena



José Echeverría junto a su hija Beatriz y a Marta, su esposa



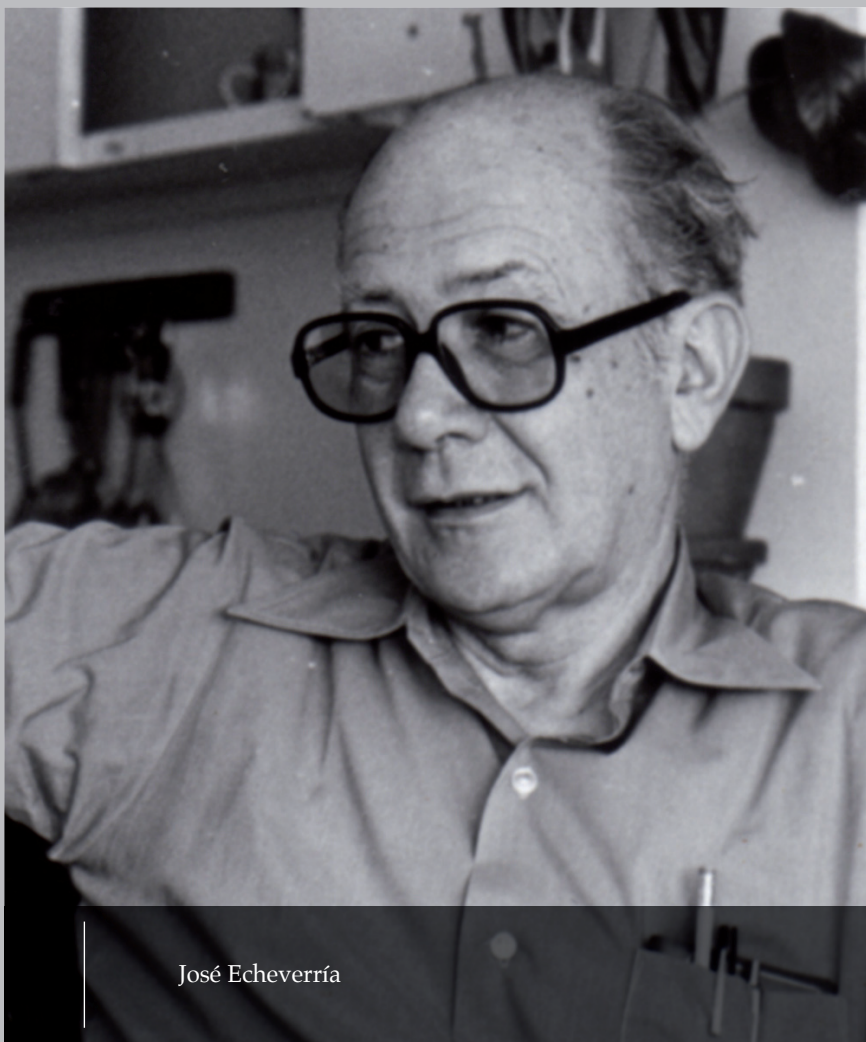
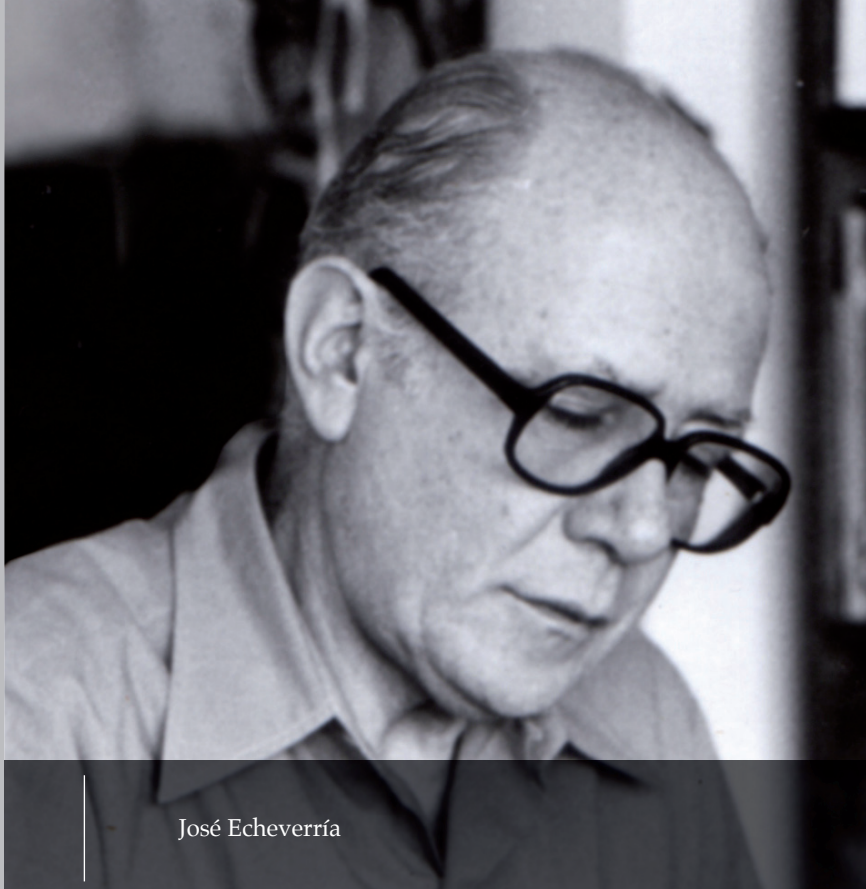
José Echeverría dando una Clase Magistral en la Universidad de Puerto Rico, 1968

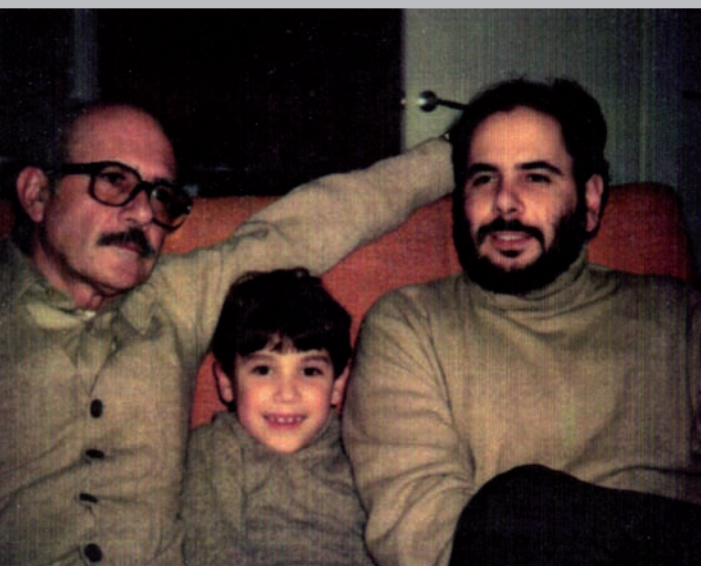


José Echeverría junto a Sylvia Plaza, su segunda esposa



José Echeverría y Sylvia Plaza

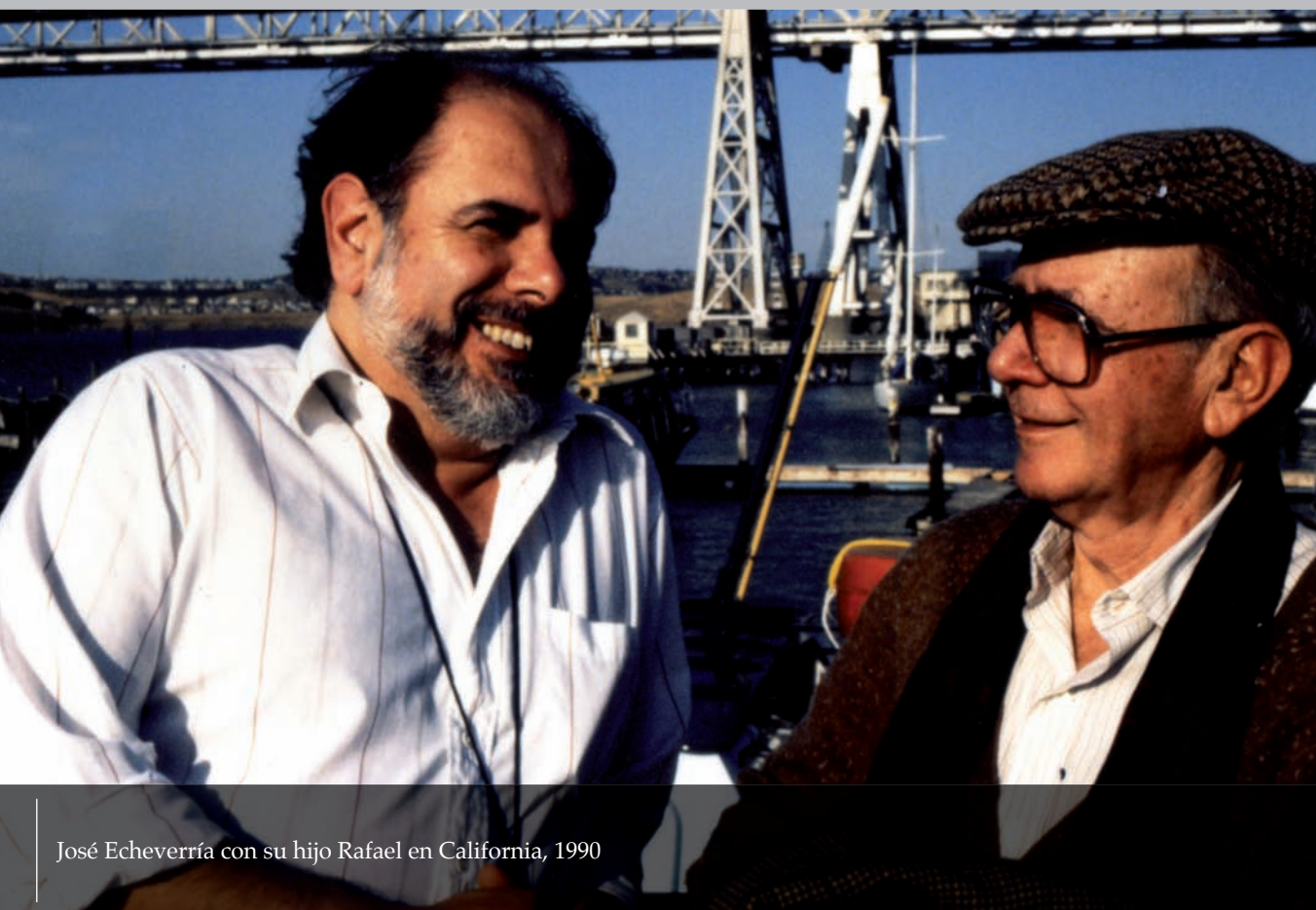




Tres generaciones: José Echeverría Yáñez, Rafael Echeverría García-Huidobro y Tomás Echeverría Rojas, en Inglaterra, 1976



José Echeverría y sus cuatro hijos, Diego, Rafael, Beatriz y Pablo, en Washington DC, 1977



José Echeverría con su hijo Rafael en California, 1990



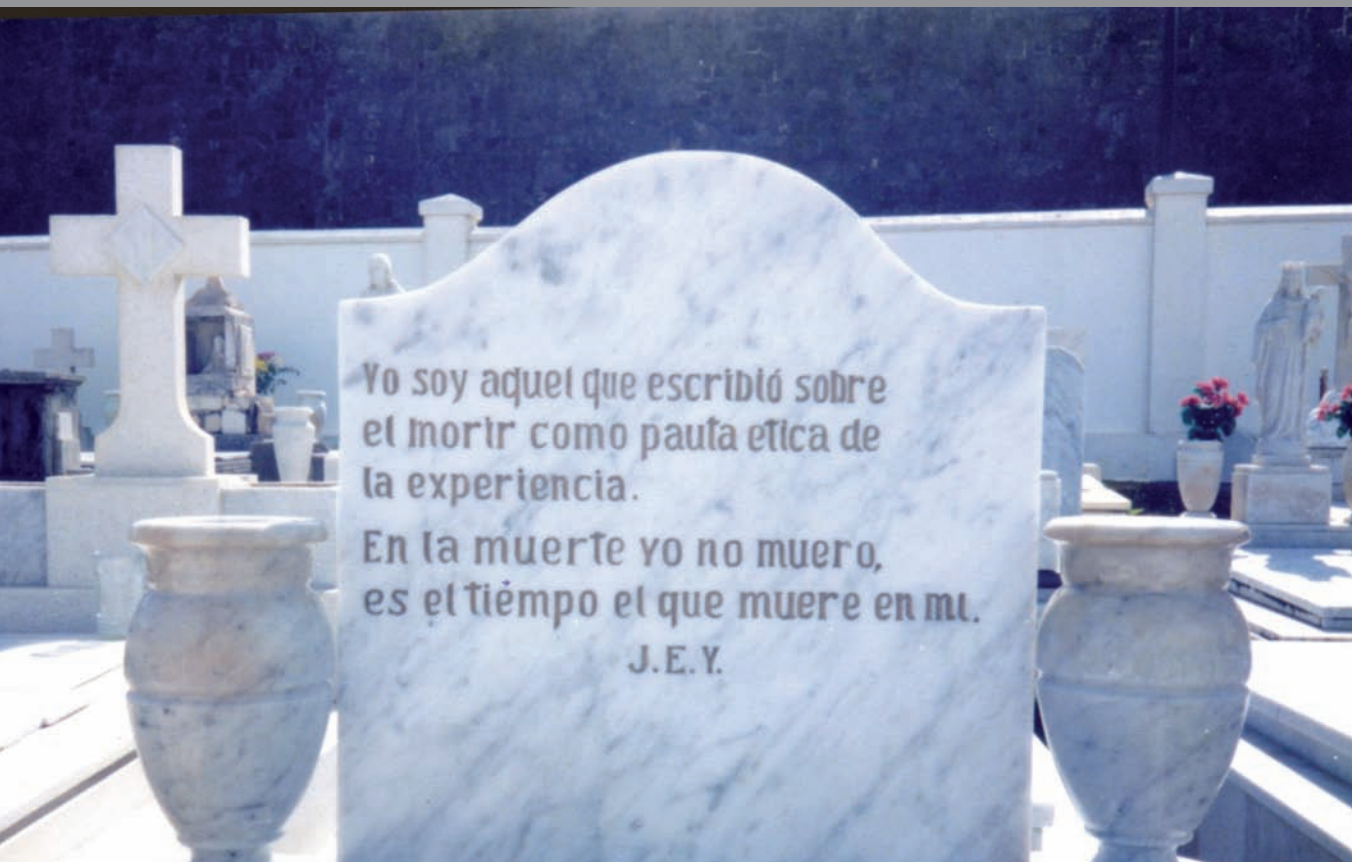
José Echeverría con motivo de cumplir sus 80 años, junto a su hermana Mónica, su tercera esposa Alicia, hijos, nietos y otros familiares, Puerto Rico, 1993



José Echeverría junto a su esposa Alicia Schettini y a sus hijos Pablo y Beatriz.



José Echeverría y su esposa Alicia Schettini, 1996



Tumba de José Echeverría en el cementerio de Santa María Magdalena de Pazzis, en San Juan, Puerto Rico



Vista del Cementerio Santa María Magdalena de Pazzis, en San Juan, Puerto Rico



Vista del fuerte El Morro, en San Juan, Puerto Rico, y del cementerio Santa María Magdalena de Pazzis, a la izquierda



ANTOLOGÍA



:: TIEMPO Y MUERTE ::

EL MORIR COMO PAUTA ÉTICA DEL EMPIRISMO TRASCENDENTAL*

A. De la conciencia a la experiencia

1. Ha sido propio de la filosofía, desde sus presuntos orígenes entre los milesios, preguntar por algo que escapara a la variedad siempre cambiante, fugaz y aleatoria de los fenómenos y que pudiera ser tenido por el *arjé* o fundamento de todos ellos. Agua, aire, apeirón, elementos, átomos, números, logos, ser, nous, ideas, ousía, Dios, conciencia, son algunos de los nombres, en desordenada e incompleta mención, de aquello que los filósofos han ofrecido en la historia como respuesta a tal interrogación. Mas, a la hora de comprender lo que la filosofía es, acaso importe más que las respuestas varias, comprobar la persistencia de la pregunta misma.

Con Parménides, y en alguna medida antes de él, con Anaximandro, aparece una palabra nueva en boca de los filósofos, *xreón*. Con esta palabra se apunta a la exigencia de que al fundamento buscado llegue el filósofo *necesariamente* y que, por tanto, tal fundamento sea también *necesario*, *apodíctico*.

Hubo un momento en la historia en que los filósofos, que antes se habían ocupado sobre todo de los fenómenos físicos o naturales, tornaron su atención hacia los problemas propios de la existencia humana. Sócrates es la figura a la que, según los historiadores, cabe atribuir principalmente esta torsión (que más tarde será una ampliación) de la atención de los filósofos. De Sócrates nos dice Jenofonte que razonaba siempre sobre las cosas humanas, indagando qué es la piedad y qué la impiedad; qué lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto; en qué consiste la sabiduría y en qué la locura; qué es la fortaleza y la vileza; qué es el Estado y qué el hombre de Estado (*Memor.*, I, 1).

Los filósofos seguirán ocupándose de la naturaleza de las cosas físicas y de problemas cosmológicos, pero, a partir de Sócrates —o, tal vez, desde antes de él, a partir de Pitágoras— ya no se ocuparán sólo de esto: tendrán, además, su atención fijada en la propia existencia, en la existencia de los seres humanos en general, en los fines que ellos persiguen, en sus modos de conducirse y de convivir.

En el siglo XVII, comienza a ocurrirle a la filosofía que un continente entero, el que había constituido el primer ámbito de su interés, empieza a desprenderse de ella, a título de filosofía segunda, en un primer momento, a título de ciencia física matemática después. Los filósofos, que a veces también serán físicos o que en todo caso atenderán a menudo a los fundamentos o los títulos de esta nueva ciencia, deberán, sin embargo, a la postre, constituirse en espectadores de su desarrollo independiente, confinándose en el estudio de lo que ella deja de lado. Otras dilatadas regiones de lo fenoménico le serán arrebatadas o disputadas a la filosofía por otras ciencias naturales y, ya en los siglos XIX y XX, también por las ciencias humanas y sociales.

Sin embargo, las diferentes ciencias se dirigen sólo a ciertas porciones de la realidad susceptibles de ser abordadas según sus métodos propios; esto es, a aquellas cosas que se prestan para ser tratadas como objetos. Y sabemos bien que la realidad incluye, además, entes que se resisten o no se prestan del todo a este tratamiento, como son las personas y entre ellas nosotros mismos. En efecto, por pertinente e interesante que puedan parecernos las explicaciones de las ciencias en cuanto se refieren al ámbito de nuestra propia existencia, ellas no nos resultan suficientes ni satisfactorias cuando se trata de preguntar por el sentido de esta existencia nuestra, por la manera como debemos orientarla, por el modo de convivencia que quisiéramos ver realizado, por nuestro destino histórico, etc. Pues resulta bastante claro que las personas, entre las que nosotros nos contamos, pierden lo más específico de ellas mismas cuando se las considera como objetos, en la facticidad de su conducta y de su convivencia, dejando de lado la facultad que tienen de decidir según criterios propios esa conducta y de adoptar un modo u otro de convivencia.

No es desacertado, por ende, afirmar que la filosofía, tras la independencia que las diversas ciencias conquistaron respecto de ella, ha llegado a moverse entre dos polos que es difícil conciliar, pero que, con todo, definen el ámbito de su quehacer propio: de una parte está la exigencia de rigor, en lo posible de apodicticidad, que la filosofía recibe de su tradición, por lo menos a partir de Parménides, como ya se dijo; de otra parte está el deber de decir algo pertinente respecto de nuestra existencia personal y de todo lo que con ella se relaciona. En la difícil correlación de estos polos —el de lo apodíctico y el de lo personal— se juega el drama de la filosofía. Cuando la indagación filosófica pierde el arraigo en lo personal, ella se aleja de lo que la define como tal, se convierte acaso tan sólo en lógica o en matemática; ya no es, en rigor, filosofía; mas, cuando tal indagación acentúa el polo de lo personal hasta el punto de no presentar ya ni pretender presentar evidencias sobre ello, queda convertida en rapsodia, epos, historia, novela, memorias, testimonio: no es ya filosofía. La dificultad de la filosofía hoy día radica, así, en el imperativo de atender a la vez a esta doble exigencia; la de rigor en sus proposiciones y la de pertinencia de las mismas para nuestra existencia. La doble fidelidad que de ella se reclama y la ardua tarea que cumplirla representa es, ha llegado a ser, la encrucijada de la filosofía en nuestro tiempo.

2. Unos pocos nombres merecen ser retenidos en este siglo por la tentativa seria que cabe atribuirles de ser filósofos de verdad a tenor con lo que se ha dicho.

Unos, más inclinados a lo riguroso y hasta apodíctico, derivaron sobre todo hacia la lógica, no haciendo mucho caso de lo personal (vayan, como ejemplos, los nombres de Frege, de Russell, de Carnap, de Quine); otros, por el contrario, más requeridos por lo personal en sus diversas manifestaciones, elaboraron esas filosofías de la vida y luego de la existencia que tan en boga han estado.

Hay un filósofo de este siglo, empero, que parece merecer más que otros el que se le destaque como ejemplar, pues, aunque dedicado a la lógica por largos años, y habiendo hecho a ella aportes considerables, se abrió de allí camino hacia la vida personal y sus problemas, procurando, con todo, que la filosofía no perdiera el nivel, según su expresión, de *una ciencia estricta*. En el momento que puede ser tenido por la culminación de su pensamiento, Edmund Husserl propuso como *arjé* o principio de todos los fenómenos, que antes había delimitado en sus esencias, como raíz o suelo, por tanto, de todo lo que

aparece, la conciencia de su aparecer, que, en cuanto es condición de la posibilidad misma de que ello aparezca, denominó *conciencia trascendental*. Esta conciencia asimilada en cierto momento al *ego cogito* cartesiano, llegó a ser, para Husserl, el fundamento de cualquier cosa de que nos ocupamos porque sin ella nada se mostraría o demostraría y porque la hipotética afirmación de que ella no es sólo ella misma podría comprobarla y fundarla, con lo que se reafirmaría una vez más en su ser. En las *Ideen* escribe Husserl: «...resulta evidente que *el ser de la conciencia... quedaría sin duda modificado por una aniquilación del mundo de las cosas, pero intacto en su propia existencia*» (§49); y más adelante: «*Ninguna vivencia puede cesar sin conciencia del cesar y del haber cesado, y ésta es un nuevo ahora repleto*» (§82). La tentativa que hizo Husserl en la quinta de sus *Meditaciones cartesianas* de dar, a partir de la conciencia, con una realidad independiente de la misma y acceder de este modo, por mediación del cuerpo ajeno, del *ego* ajeno y de la intersubjetividad trascendental, a un mundo objetivo y a un tiempo cósmico, puede ser impugnada en cuanto no se destaca en su curso un punto o momento en que se dé con evidencia el paso de esa conciencia hacia algo que sea efectivamente ajeno a ella e independiente de ella. Este trayecto debió de aparecérselo al propio Husserl insuficiente una vez que, con los años, se enfrentó a nuevos problemas. Es sabido que comienza a tomar distancia respecto del cartesianismo que privilegia el *ego cogito* ya en su *Erste Philosophie*. Al comprobar, por fin, la crisis de las ciencias en cuanto se alejan de la vida misma y sus problemas, terminó aceptando que lo que antes fue comienzo, el yo que soy, quedara situado dentro de lo que él llama *Lebenswelt* —el mundo de la vida corriente. Este mundo pasa a ser tenido ahora por una evidencia originaria. «Todo pensamiento científico y toda problemática filosófica, escribe Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*, implican evidencias previas: que el mundo es, que está siempre de antemano allí, que toda corrección de una perspectiva, sea ella una perspectiva de experiencia u otra cualquiera, presupone ya el mundo en su ser, esto es, como horizonte de todo aquello que vale como siendo indubitable, lo cual implica un cierto *stock* de cosas conocidas y de certezas sustraídas a la duda» (§28). Y más adelante: «...nos encontramos ante dos cosas bien distintas: el mundo de la vida y el mundo objetivo-científico, pero hay una cierta relación entre estas dos cosas. El saber del mundo objetivo-científico se *funda* en la evidencia del mundo de la vida... Si dejamos de ocuparnos de nuestro pensamiento científico, si nos hacemos conscientes de que nosotros, como sabios, no por serlo dejamos de ser hombres, y como tales de pertenecer al mundo de la vida, que sigue siendo para nosotros y que siempre está dado de antemano para nosotros, entonces, junto con nosotros, toda la ciencia se arraiga en el mundo de la vida —en el mundo subjetivo-relativo» (§34e). Dicho esto en otras palabras, puesto Husserl a la tarea de volver a arraigar las ciencias varias en el suelo del que han brotado y al que han de ser revertidas según él para que cese la crisis a que el objetivismo las ha conducido, da con un yo anterior al *ego cogito* indubitable, un yo que existe en el mundo cotidiano, precientífico, en un mundo que las ciencias no han de perder jamás de vista si han de conservar el sentido y la pertinencia de sus indagaciones. Como base legitimadora del quehacer científico, invoca ahora Husserl «el mundo como mío, como nuestro, como mundo de los hombres...» (§41). «Este mundo de la vida, escribe también, es el mundo espacio-temporal, tal como lo experimentamos en nuestro vivir pre- y extra-científico...» y en él hay cosas como «las piedras, los animales, las plantas, también los hombres y las formaciones humanas...» (§36). Mas ¿no es acaso este mundo al que Husserl nos conduce ahora, cuando se propone desentrañar el sentido

de la validez de las ciencias perdidas en la objetividad, precisamente el mundo incierto, susceptible de variadas opiniones, al que antes creyó necesario dejar de lado, en suspenso, mediante la *epojé*, a fin de superar el realismo ingenuo y acceder a las verdades apodícticas de la filosofía como ciencia estricta? Si por la *epojé*, que es el acto inicial de la fenomenología, entendemos un cambio radical de la tesis natural, conforme a la cual el mundo en tanto que realidad está siempre ahí, ¿cómo es posible conciliar tal *epojé* con la prioridad que Husserl al final de su carrera de pensador concederá al mundo de la vida corriente, a este mundo que él mismo califica de subjetivo-relativo (§34e), que es precisamente aquello que la *epojé* suspende?, ¿de qué habría servido la *epojé* si, una vez retirados sus paréntesis, queda afirmado como real el mismo mundo de la vida corriente antes puesto entre paréntesis? ¿por qué habría debido Husserl en sus inicios apartarse tan radicalmente de la «actitud natural» si a la postre iba a desembocar nuevamente en ella?

La crisis termina con el reconocimiento de que el *telos* de la filosofía se da en la historia y está sujeto, por ende, a las rectificaciones propias de todo lo que es histórico. En los años en que Husserl escribió este libro había visto como algunos de sus más brillantes discípulos —Scheler, Heidegger— habían dado con posiciones filosóficas de interés, atenuando la exigencia de rigor que él antes había destacado y sin atender a sus propios desarrollos; había adquirido la comprensión de cierta relatividad histórica que afecta a lo que tenemos por verdad al hacerse cargo del pensamiento primitivo, como lo presentaba Lévy-Bruhl, tan alejado de los cánones que Husserl describe como «greco-europeos»; se había aproximado, por ende, a una concepción de la historia como flujo heracliteano que difícilmente cabe arraigar en un *a priori*. Llega así a ver la historia como una prolongada, milenaria empresa de automeditación de la humanidad, en la que los diferentes filósofos desempeñan el papel de funcionarios al servicio de ésta. Tras este cuadro, que puede parecer grandioso, queda, empero, el problema que ya se mencionó y al que Husserl no da solución clara, y es éste: si yo mismo formo parte del mundo de la vida ¿puedo todavía pretender erigirme en sujeto trascendental respecto de tal mundo con miras a pensarlo rigurosamente? Eugen Fink en un ensayo titulado «¿Qué se propone la fenomenología de Husserl?» (*Diálogos*, 56; julio de 1990), afirma que este propósito de la fenomenología se deja simbolizar por medio de la alegoría platónica de la caverna. Sale el filósofo, en este caso Husserl, de la caverna en que sólo veía sombras, la cual viene a identificarse con la entrega ingenua al mundo; sale de su cautiverio hacia la luz que ofrece la evidencia sobre el ser verdadero: provisto ya de esta luz, que es la conciencia trascendental, regresa el filósofo a la caverna. «El que reflexiona sobre sí mismo, escribe Fink, es conducido de vuelta hacia una vida más profunda, en la que surge toda la validez del mundo, incluida la validez de uno mismo como hombre en el mundo» (p. 178). Ese regreso a la caverna para iluminarla, que Fink quisiera poder tener por triunfal, más se parece, en verdad, a una abdicación, puesto que implica la pérdida precisamente de lo que en mayor grado era representado por la luminosidad conquistada fuera de la caverna. No podemos evitar la impresión de que Husserl, que por largo tiempo había postergado enfrentarse a la *historicidad*, se hizo por fin cargo de ella, pero con consecuencias devastadoras para la *apodicticidad* que antes exigía. Esta última será tenida en *La crisis* sólo por una vocación de los seres humanos (§73). Pero es muy diferente afirmar que, mediante la filosofía, como resultado del quehacer filosófico, es posible llegar a poseer evidencias apodícticas sobre lo que somos y acaso sobre lo real en general a que nuestro conocer nos da acceso,

a afirmar, como hace Husserl al final de su vida, que el anhelo de apodicticidad es sólo un *telos* que se exhibe en la historia como propio del ser humano. Con esto último, se apunta a una tendencia, que podría ser infortunada, que podría inclusive ser malsana, que los seres humanos padecemos. No es de extrañar, por tanto, que Husserl, tras forcejear con la subjetividad trascendental y la *Lebenswelt*, se sintiera desencantado de sus últimas conclusiones. En el apéndice XXVIII a *La crisis*, escrito en el verano de 1935, tras reiterar la necesidad de una meditación de carácter histórico sobre la filosofía, comprueba Husserl que tal carácter no se concilia bien con la pretensión de la filosofía a la apodicticidad, esto es, a constituirse en ciencia rigurosa. «La filosofía como ciencia, leemos allí, como ciencia sería, rigurosa y hasta apodíctica, el sueño ha terminado —*der Traum ist ausgeträumt*».

Un agudo exégeta de la obra de Husserl, José M. G. Gómez-Heras, en un libro titulado *El a priori del mundo de la vida*, comenta este texto y observa que el referido pasaje podría hacer referencia a lo que el filósofo comprueba que sucede en su derredor, como emergencia del irracionalismo; pero que puede significar también una revocación tardía de su programa de una filosofía como ciencia estricta y, por ende, una capitulación respecto de la que antes había sostenido (p. 75). El autor se inclina a esta última lectura. Tras observar que el acceso por parte de Husserl a la realidad histórica concreta no se ajusta a la *epojé* que reduce la historia a la conciencia pura, escribe: «El ego trascendental y el acontecer histórico no parecen conciliables. Lo absoluto y lo relativo, lo necesario y lo contingente, se excluyen recíprocamente» (p. 83). También dice: «Una comprensión adecuada del significado de tal evolución (del pensamiento de Husserl) implica reconocer que la fundamentación histórico-teleológica de la fenomenología abandona la legitimación apodíctica, derivada de verdades eternas y de necesidades racionales, para apoyarse ahora en el *factum* histórico y sus posibilidades» (p. 89). Agreguemos, por nuestra parte, esto: ¿con qué fundamento habría podido afirmar Husserl que «el sueño de una filosofía apodíctica había terminado» si él mismo, que todavía en ese entonces era tenido por el filósofo mayor de Alemania, o por uno de los dos mayores, hubiese continuado sosteniendo y exhibiendo la vigencia de una filosofía apodíctica no por cierto con carácter onírico, sino justamente de realidad presente y vigil? Cuando un poco más adelante en el texto de Husserl que venimos examinando declara éste que «la filosofía está en peligro», no lo hace para exhortar a sus contemporáneos a que abandonen los llamados del irracionalismo y cierren filas tras él, que continúa llevando la bandera de una filosofía rigurosa. Las palabras del filósofo dejan ver que él mismo considera que ha fracasado: «ha habido un fracaso, leemos, el que no puede permanecer escondido». Y un poco más adelante se pregunta: «¿Qué es aquello que puede vincularnos a nuestra meta? ¿Es únicamente la valentía de perseguir esa meta, que es por cierto bella, pero cuya posibilidad sólo tiene un sentido muy vago, una meta que no es del todo imposible, pero que es en último término imaginaria y que, a fin de cuentas, conforme a una experiencia milenaria, sólo lleva consigo la verosimilitud creciente y finalmente muy grande de su inaccesibilidad? ¿O bien hay en ello la evidencia de una posibilidad y una necesidad práctica, por lo cual lo que aparece desde el exterior como un fracaso y que es, bien mirado, efectivamente un fracaso, lleva consigo, en el seno de este mismo fracaso, la evidencia de un acierto incompleto, unilateral, parcial —pero acierto, pese a todo?».

Por fin, tras declarar que «no cabe duda de que tenemos que sumergirnos en la historia», Husserl pone fin a este escrito suyo (el apéndice XXVIII), declarando que el

filósofo —o sea, él mismo— ha de reconocer su propia filosofía como un «poema» entre otros que se dan en la historia, todos los cuales constituyen «la» filosofía (las comillas son de Husserl) «en cuanto telos unitario de diversas tentativas sistemáticas», «en conexión con las filosofías del pasado (en cuanto podamos dar diversas «versiones poéticas» del sentido que para nosotros tienen)».

Husserl termina así, según lo expuesto, revocando en sus últimos días su gallardo gesto inicial por el que partió a fundar una filosofía sin supuestos, que pudiera presentarse como ciencia estricta. Su último gran libro, *La crisis de las ciencias europeas*, vino a ser, por desgracia, la crisis final de su propia aspiración a hacer de la filosofía un saber tan riguroso como el de las ciencias.

Un combatiente cae. ¿Puede ocupar otro su lugar? Si así lo pretendemos, deberemos comenzar por definir y acotar de otro modo el terreno de la contienda, esto es, los términos mismos del combate que se trata de librar.

3. Lo que del estudio de la obra de Husserl nos interesa obtener aquí no es sólo el testimonio de que la vía filosófica por él emprendida hacia la filosofía como ciencia estricta de hecho fracasó, sino más bien la determinación del punto preciso en que este fracaso se sitúa, para decidir, por ende, si tal fracaso era inevitable o bien si pudo evitarse siguiendo un itinerario diferente.

Husserl, al comprobar que el *ego cogito* indubitable no es suficiente para constituirse en raíz de todo conocimiento firme, primero procura acceder a partir de él al *mundo de la intersubjetividad*, en las *Meditaciones cartesianas*, y luego procura situarlo dentro del *mundo de la vida*, en *La crisis*. No hay nada, sin embargo, en el *ego cogito*, no hay nada en la evidencia primordial de que soy, que por sí mismo nos conduzca al mundo. Descartes, por un reexamen de la duda misma, que acredita una imperfección, creyó poder dar el paso hacia la idea de lo Perfecto o Dios, de la cual desprende que Dios es como creador del mundo; de esto fluye, según él, que, puesto que Dios, dada su perfección, no ha de querer engañarme, aquello que se da a mí con claridad y distinción ha de ser verdadero. Para Husserl, en cambio, que escribe ya en otro ambiente filosófico, las pruebas de Dios que Descartes ofrece son «paradójicas y fundamentalmente aberrantes» (*Crisis*, §17). Pero él no ofrece una vía mejor que lo saque efectivamente de la sola conciencia: en las *Meditaciones cartesianas* queda prendido a la inmanencia de la conciencia porque todo lo que pudiera aspirar a ser diferente de ella aparece inevitablemente en su pensamiento como un contenido de ella. Por esto, abandona, a la postre, la exigencia de apodicticidad que lo había aproximado a Descartes y desemboca en un mundo de *doxa*, que es previo a la filosofía y que ésta sólo puede comprobar que está allí, mundo que, precisamente por ser de *doxa*, excluye de su seno la evidencia plena, aunque tal *doxa* puede ser útil como obseva el mismo Husserl, para orientarnos por entre los supuestos que ese mundo ofrece.

Si nos hacemos cargo de este fracaso de Husserl como de una derrota grave de la filosofía misma y si, a la vez, nos negamos a renunciar a la empresa filosófica entendida como aspiración a la apodicticidad, deberemos comenzar por preguntarnos si fue acertado de parte de él adoptar la conciencia como punto de partida, sobre todo si la conciencia es concebida como un ámbito de antemano cerrado en relación a otras realidades a las que, sin embargo, quisiéramos tener acceso. ¿No consistirá la dificultad de salir

del encierro precisamente en haber cerrado algo que debió permanecer abierto? Pero ¿qué es aquello que puede desempeñar un papel análogo al que Husserl —y el idealismo en general— atribuye a la conciencia y que, sin embargo, no presenta las dificultades que la conciencia trae consigo, porque ello no aparece cerrado a lo ajeno, sino abierto a ello? Respondo: *la experiencia*, en un sentido de esta voz que dentro de poco será aclarado.

La experiencia, en efecto, no queda adherida al yo de que es experiencia, como algo sólo suyo, según ocurre con la conciencia: al contrario, relaciona al yo con lo que le es ajeno; no se presenta como un ámbito amurallado del que hubiera que escapar para encontrar otra cosa: ella es por sí misma encuentro con otra cosa.

Pero ¿no implicará el destacar la experiencia caer presos de las limitaciones que en la historia han afectado al *empirismo*, en especial en su versión positivista, dejándonos sin la posibilidad de tratar el conjunto de problemas filosóficos que en la historia han sido abordados por las filosofías *idealistas*? Pienso que es posible dar con un empirismo que critique el empirismo histórico positivista, que, por tanto, evite esas limitaciones que en la historia han llegado a ser las del empirismo.

De otra parte, y siguiendo con la crítica a Husserl, ¿deberemos fijar de antemano nuestra meta como la de poder llegar a la certeza de que hay *un mundo*? ¿No deberíamos, más bien, dejar que la experiencia hablara y nos condujera obedeciendo a su impulso propio hacia donde ella vaya por sí sola sin fijarle nosotros de antemano una determinada meta? ¿Es acaso legítima la identificación frecuente de lo que existe o es real con lo que forma parte del mundo? ¿No deberemos examinar con cuidado si es verdad que todo lo que es, lo que es real, está en el mundo, o si esto es sólo un prejuicio que nos afecta, acaso por razones históricas? En vez de poner entre paréntesis el mundo para luego reinstalarnos en ese mismo mundo de que pretendíamos prescindir, como hizo Husserl, ¿no deberíamos más bien procurar comprender cómo llega a surgir entre nosotros y a establecerse en nuestro sentido común el concepto mismo de mundo?

Habrà de ser tarea nuestra, según lo que vengo diciendo, examinar qué es el mundo en relación a nuestra experiencia, admitiendo la posibilidad de que esta experiencia no sea primordial y necesariamente experiencia de mundo, de que acaso ella nos dé entrada a otras evidencias que no son de carácter mundano.

El estudio que ahora se ha emprender se presenta, pues, ante todo, como una reflexión crítica sobre la experiencia. Mas, puesto que pensamos, puesto que filosofamos con *palabras*, puesto que nuestro pensar, nuestro filosofar, hace cuerpo con las palabras que al pensar, al filosofar, decimos, dirigiremos nuestra atención y reflexión, ante todo, hacia el sentido de que la palabra «experiencia» aparece provista.

B. El empirismo transcendental

1. Reflexionar sobre la experiencia es, ya lo dijimos, examinar de cerca el sentido que la palabra «experiencia» tiene en nuestro lenguaje, los usos que le damos y los contextos en que la empleamos. Esta reflexión se torna *crítica* cuando en virtud de ella se considera, a más de los usos que damos a tal palabra, otros que ella tolera y tal vez requiere; a más de los contextos en que es empleada, otros de los que, según su sentido claro y obvio, ella puede y tal vez deba formar parte. Tanto el sentido común como la tradición filosófica nos

entregan una determinada significación de la voz «experiencia». Pero es posible que, tras el mero hecho de esta significación dada, se encuentren otras que nuestra reflexión puede descubrir y exhibir como propias de tal palabra y de las que pudiera convenir hacer uso.

Lo primero que llama la atención, al realizar tal examen de la palabra «experiencia», es la comprobación de que ella alude a un saber o, por lo menos, a un modo de saber. Así decimos: «lo sé por experiencia» o «la experiencia me lo enseña».

Decidir si la experiencia ofrece todo el saber o si es sólo una de varias fuentes de saber depende, a su vez, de lo que se decida sobre aquello de que la experiencia da cuenta. El que se diga, «experiencia sensible», en otras palabras, el que a veces se crea necesario añadir el adjetivo «sensible» al sustantivo «experiencia», parece indicar que se admite, además, un tipo de experiencia no sensible: una experiencia intelectual o ideal, valórica, etc. Para los fines de este discurso, entenderemos «experiencia» en sentido amplio, sin precisar si ella es sensible o no lo es.

A la experiencia atribuimos la virtud de acreditar la verdad del saber que ofrece. Por esto decimos que la experiencia «verifica», revela la verdad de aquello a que se refiere, al menos mientras otra experiencia no la desmienta. A la inversa, el comprobar que falta experiencia o que una experiencia es recusada o impugnada por otra induce a calificar de falso lo que antes se tuvo por verdadero o, al menos, introduce dudas o perplejidades en relación al saber que teníamos por cierto. Diremos, por ejemplo, en un caso tal: «no hay experiencia alguna de la que se pueda desprender que ello es así», o bien «eso fue desmentido por una nueva experiencia».

2. Con sólo examinar la palabra «experiencia» sabemos que la experiencia posee una esencia, un ser propio por el que se define. Por tanto, antes de examinar lo que la experiencia nos enseña, conviene realizar un examen de esta definición o esencia mediante aquello que en la jerga propia de la fenomenología se llama «variación eidética». Es éste un procedimiento que consiste en imaginar todas las variantes de que un objeto es susceptible para comprobar cuáles de ellos él admite y cuáles rechaza.

Vemos desde luego que de la experiencia no se puede afirmar cualquier cosa. No es la palabra «experiencia» susceptible de ciertos usos, si ha de preservar su sentido propio: un uso desaprensivo o inescrupuloso de tal palabra conduce a sinsentidos. Si dijéramos, por ejemplo, *experiencia de nada*, nos resultaría de inmediato evidente que tal locución es contradictoria, que en ella se llama experiencia lo que es, en verdad, «ausencia de experiencia», equivalente a «no hay experiencia». Cabe concluir sobre esto, por tanto, que toda experiencia es necesariamente, inevitablemente, *experiencia de algo*. Por su esencia misma o definición, la experiencia siempre da testimonio de algo, sea este algo lo que fuere. A veces la experiencia da testimonio de algo diferente de aquello que esperábamos. Será entonces, en relación a nuestras expectativas, experiencia de una ausencia. Pero la experiencia sólo acredita esta ausencia presentándonos otra cosa como presencia. Diré, por ejemplo, «mi experiencia me mostró que no estaba allí la mujer que yo esperaba, sino otra persona», o bien que «lo que había era una sala vacía», esto es, sin persona alguna en ella, pero con todo aquello que define una sala —muros, techo, puerta, etc. La experiencia sólo indica ausencia de algo en cuanto a la vez indica hacia una presencia distinta de aquello que está ausente. Hemos dado, pues, con un límite de la experiencia, con una pared que ella no puede traspasar. La experiencia no puede serlo de nada: la experiencia es siempre necesariamente de algo —o bien no es.

El examen de la palabra «experiencia» nos dice algo más. *La experiencia no puede serlo de nadie*. Es de la esencia misma o definición de la experiencia el que ella sea la de alguien, de quien se dice que *tiene la experiencia*. «Experiencia de nadie», «experiencia que nadie tiene» son locuciones contradictorias, que en verdad niegan que haya experiencia. Toda experiencia remite, pues, a un alguien, de quien ella es experiencia. Por esto decimos, «mi experiencia», «tu experiencia» o «experiencia de X». Este alguien ha de ser por lo menos un ser vivo. Carece de todo sentido atribuir experiencia a una piedra, a una máquina, a un número o a una figura geométrica. En aras de la claridad y concisión, aceptaremos que, si bien a todo lo que vive es legítimo atribuirle algún modo de experiencia, la experiencia de que nos interesa dar cuenta aquí es ante todo la de aquellos seres vivos de los que podemos decir que son reflexivos, que son *personas*, por cuanto saben de su propia experiencia. Ateniéndonos, pues, a las personas y excluyendo otros seres vivos, podemos afirmar que la experiencia es saber —borroso o claro— que alguien tiene de algo.

Digamos esto de otra manera: en un sentido amplio de la palabra «experiencia», ésta puede ser atribuida a todo lo vivo; en un sentido estricto sólo de las personas es legítimo afirmar que tienen experiencia. Aquí optamos por atenernos, al menos en una primera instancia, a la acepción más estrecha o restringida de la palabra. Sólo consideraremos de partida como genuina experiencia, por tanto, aquella que las personas tienen, sin negar con ello que las personas suelen saber por experiencia que otros seres vivos también tienen experiencia.

Conforme a esta opción, por cada uno de sus extremos el sentido de la palabra «experiencia» indica hacia un límite: ella es de algo y es de alguien; es de alguien respecto de algo. Resulta, así, imposible, a fuer de contradictorio, afirmar como verdad que haya experiencia de nada o que nadie tiene.

3. Claro está, parece, a primera vista, que el alguien de la experiencia puede ser cualquier persona, puede ser X, Y o Z, Mengano o Zutano. Sin embargo, cada vez que se afirma «ésta es la experiencia de X», o bien «la experiencia de Mengano no es igual a la de Zutano», quien lo dice ha de invocar para que estas proposiciones suyas sean tenidas por ciertas, para que ellas den cuenta de un saber que se tiene por verdadero y no sólo de una hipótesis, que él tiene experiencia de X, de Y o de Z, de Mengano o Zutano, como de un algo que a la vez es un alguien que tiene experiencia. Dicho de otro modo, quien enuncia una proposición como verdadera, invoca y compromete en su decir su propia experiencia, sea cual fuere la naturaleza de ésta. La experiencia que yo puedo atribuir a otros ha de fundarse en mi propia experiencia de que ellos la tienen si presento tal aserto como verdadero. Por esta referencia necesaria de los otros a mí mismo cuando miento la experiencia de ellos, recojo en mí a todos los otros cada vez que les atribuyo experiencia. Veámoslo aún de otra manera: cada cual puede tener experiencia de otro que a su vez tiene experiencia de algo; este otro se convierte entonces en el *qué* o el *algo* de una experiencia que sobre él recae; el *quién* o el *alguien* de la experiencia se traslada así de uno a otro, de uno que tiene experiencia a otro que la tiene de él; pero este otro quedará situado ahora en el último eslabón de la serie, desplazando de este sitio al anterior. El *quién* o *alguien* de la experiencia jamás será eliminado. Siempre ha de estar presente aun dando cuenta de una experiencia de otro.

Tal alguien es, pues, en definitiva, el que habla, el que emite asertos, el que da cuenta de la experiencia propia o ajena. Tal alguien, por tanto, *soy yo* —palabra que significa precisamente el que habla, el que escribe, en suma el que ahora da cuenta de su experiencia.

Cabe observar, empero, que el yo, el que habla o se expresa, es múltiple y cambia. Yo soy aquel que ahora escribe. Pero, dentro de un rato, seré aquel que desayuna o almuerza, o conversa o se duerme. Al parecer, según esto, no hemos hecho presa, con lo dicho, de un yo único, sino más bien de una multitud de «yos». Sin embargo, si miramos de cerca estos «yos» tan diversos y que hacen tantas cosas, observamos que hay una razón en cada caso para denominarlo *yo*; advertimos, en otras palabras, que los «yos» diversos inciden todos en un mismo *yo*. Supongamos que yo le muestro a otro un álbum de fotografías: soy ahora el que realiza esta operación, el que tiene el álbum en sus manos, el que vuelve las páginas y señala con el dedo hacia las fotografías varias. En una de éstas aparece un bebé —«¿Quién es?» me preguntan. «Soy yo recién nacido», contesto. En otra fotografía se muestra una boda. «¿Quién es ése que allí se casa?» interroga el otro. «Yo mismo», respondo. Por fin, señalo una fotografía en que a alguien se le confiere un título honorífico. Cuando me preguntan «¿quién es?», contesto «otra vez yo mismo». Esto significa que los «yos» diversos son llamados *yo* por algo que tienen en común: el remitir todos a un *yo mismo* que en ellos está presente en diferentes momentos y circunstancias.

Esta operación por la que los diversos «yos» dados en el curso del tiempo son referidos al *yo mismo* es idéntica a aquella por la que a cada yo dado en el tiempo se le refieren sus expresiones o sus actos. A esta operación se la llama *imputar* —del latín *in* y *putare*, que significa cargar en cuenta. Yo soy el mismo que fue un bebé, que se casó o recibió un título, porque estos «yos» diversos son imputados todos al *yo mismo*, son cargados todos a su cuenta como *suyos*. Del mismo modo, se imputa al yo su sonrisa, su alegría, su apetito: son expresiones o manifestaciones *suyas*. La imputación es diferente de la causalidad. Como es obvio y a menudo se ha dicho, yo no soy la causa de mi sonrisa, o de mi alegría o de mi apetito: todo esto es *mío de suyo*, pero de ninguna manera en el sentido de que yo lo causo, sino como expresión o manifestación de lo que en cada momento o en la totalidad de varios momentos yo soy o voy siendo.

Hay realidades que admiten, a la vez, tanto el ser pensadas según la categoría de causalidad, como el ser pensadas según la de imputación, aunque una y otra referencia sean distintas entre sí. Decir que el libro que tengo al frente mío, titulado *La crisis de las ciencias europeas*, es de Edmund Husserl admite dos sentidos: *uno*, que tal libro es un efecto de la actividad de Husserl como pensador y escritor y, por ende, que Husserl es, en este sentido, causa del libro, junto con los tipógrafos, correctores de pruebas, editores, etc., que aportaron también su actividad para que el libro llegara a ser; *dos*, que tal libro es imputado a Husserl como expresión de lo que él pensó, en una relación de proximidad e intimidad, por ende, con él mismo, por no admitir la cesura que se da entre la causa y el efecto. En este último caso, el libro se imputa a Husserl, pero no se imputa a los tipógrafos, correctores de pruebas, etc. Si le digo a un niño «lloras para que te preste atención», en verdad estoy expresando que él produce ese llanto que me molesta con el propósito de que me fije en él y lo atienda; que, por tanto, él es causa de tal llanto; pero si le digo «lloras de pena», el llanto es tenido por expresión de la pena que es ahora del niño, que es el ser del niño en este momento y estas circunstancias.

Cometemos un error grave, por cierto, si confundimos la relación de causalidad con la de imputación. Nos cegamos con ello para la comprensión cabal de las personas y sus expresiones o manifestaciones varias. Debemos esforzarnos por corregir la costumbre frecuente de pensar la imputación según la categoría de la causalidad.

De lo dicho concluyo: toda experiencia referida a *mí mismo*, me es imputada como mía, que soy el que habla, el que dice, el que mienta, lo cual es diferente a decir que yo la causo.

4. Dirijámonos ahora al otro extremo de la experiencia. Se dijo ya que, del mismo modo que toda experiencia es de alguien, ella también lo es de algo, por lo que resulta ser verdadero, conforme a la experiencia, que ella es siempre de alguien respecto de algo. Esto que resultaba ya del solo examen del sentido de la palabra «experiencia» es confirmado y hasta fortalecido ahora que hemos imputado la experiencia por uno de sus extremos al *yo soy*. Una reflexión sobre el sentido de esta voz o locución *yo soy*, en efecto, habrá de conducirnos a afirmar que hay algo que es necesaria, apodóticamente ajeno al yo.

Siempre que se enuncia una proposición alguien dice algo de algo. Lo propio, sin embargo, de la proposición «yo soy» es que el alguien que lo enuncia coincide con el algo a que la proposición se refiere. Dicho de un modo un poco distinto: a diferencia de cualquier otra proposición, en aquella que dice «yo soy» no se da la dualidad del que habla y de aquello de que habla, sino una coincidencia de ambos en uno solo que cabe designar como *yo mismo* o también como *ipseidad*. Ello equivale a esto: el nombre «yo», relativo a aquel del que se dice que es al enunciar «yo soy», es uno solo con lo que él designa o nombra. Se dice, por esto, que en este caso único, el que habla, mienta, designa o nombra es *lo mismo* o *el mismo* en relación a aquello de que habla, o a lo que mienta, designa o nombra. El yo se define precisamente por esta *mismidad* o *ipseidad*. Un ejemplo nos permite visualizar esto mejor: supongamos que voy caminando por un pasillo oscuro y que logro distinguir a alguien al frente que viene hacia mí; para evitar la colisión que me parece inminente me aparto, me hago a un lado; pero observo de inmediato que el otro frente a mí se hace precisamente al mismo lado que yo, hasta que de pronto me topo con un espejo y comprendo que lo que tomé por otro que venía hacia mí era mi imagen reflejada. Es propio de esta reflexión en el espejo el que tras la primera apariencia de haber dos que se enfrentan y que acaso choquen se descubre que esos dos eran uno solo, *el mismo*. Por esto, por analogía con la visión de mí mismo en un espejo que refleja mi cuerpo, se emplea también la palabra «reflexión» para designar la experiencia nuestra en cuanto recae sobre nosotros mismos.

Lo *mismo* sólo es tal y sólo se comprende como tal, empero, por su oposición contradictoria con lo que no es lo mismo, sino otro. La *mismidad*, la *mismidad de la ipseidad*, deslinda, según esto, necesariamente con la *otredad* o *alteridad*. Afirmar *yo soy* implica, por tanto, otra afirmación simultánea con ella, la de que soy delimitado por lo que yo no soy, por lo otro que yo, del que se ha de afirmar que existe, como tal deslinda, a igual título que yo existo. El *solipsismo* no es, pues, sólo, bien mirado, una posición filosófica equivocada, que hubiera que refutar exhibiendo a otro, probando que hay otro. *El solipsismo es un sinsentido*, precisamente porque, con sólo exhibir que *yo soy*, estoy exhibiendo algo otro que es también junto conmigo y por cuyo ser se define y delimita el mío. Este sinsentido del *solus ipse*, radica en el *solus* atribuido al *ipse*, pues éste no sería tal *ipse*, sino *el todo que hay*, si sólo él fuese, si no hubiese otro.

El algo otro, que es de mi propia definición como *yo mismo*, corresponde a la experiencia primordial que de mí tengo. Sin embargo, puede presentarse de diversas maneras. Ante todo, la experiencia que de ello tengo puede indicarme que él tiene experiencia de mí, como yo la tengo de él, o que no la tiene. Por ejemplo, mi experiencia táctil puede ense-

ñarme que, junto con tocar yo otra cosa, esa otra cosa también parece tocarme a mí, por lo que podré decir que es, como yo, un ser vivo. Pero a más de esta división de las cosas de que tengo experiencia que deja a un lado las que parecen ser vivas y a otro lado los que parecen no serlo, hay otra posibilidad. Al tener yo experiencia de algo, tengo experiencia de mí mismo en el acto de tener experiencia de ese algo: por esto digo que soy reflexivo. Ahora bien, aquello de que tengo experiencia puede aparecer no sólo como teniendo experiencia de mí, sino como teniendo también —o al menos como pudiendo tener— experiencia de sí mismo en el acto de tener experiencia de mí. Volviendo a nuestros ejemplos con el tacto: puede ser que, al tocar yo otra cosa, aparezca no sólo que yo sé que la toco y que ella me toca, sino que ella, lo tocado por mí, además de tocarme a mí junto con tocarla yo, tiene experiencia de sí misma en el acto de tocarme y por esto sabe que me toca. En este último caso, estaré autorizado para afirmar que lo que yo tocaba era una persona o parecía serlo, que era un ser reflexivo puesto que parecía saber de sí.

Procede aquí intercalar un paréntesis para evitar un malentendido posible. Con la palabra «persona» no se ha pretendido en manera alguna designar un «alma» o «un espíritu», algo diferente del cuerpo, de lo cual pueda eventualmente predicarse la inmortalidad una vez que el cuerpo se descomponga. Todo el discurrir de este ensayo se lleva a cabo con prescindencia de la distinción milenaria entre «cuerpo» y «alma» o entre «materia» y «espíritu» y el consiguiente dualismo ontológico. La palabra «persona» ha sido elegida precisamente para evitar que la posición filosófica aquí defendida pudiese ser confundida con alguno de los espiritualismos que subsisten y circulan y, además, por denotar ella un ente respecto del cual no parece precedente introducir tal distinción. De una parte, «persona» implica el cuerpo, según queda de manifiesto en locuciones como «me lo comunicó en persona», que significa de cuerpo presente, no por carta, por teléfono, etc.; o «estaba allí en persona», otra vez de cuerpo presente, no representado por otro; o «no lo conozco personalmente», que excluye el conocimiento indirecto o por referencias. También se alude al cuerpo en locuciones tales como «el cuidado de su persona» para referirse a la higiene o al adorno del cuerpo; o «su simpática personita» que suele decirse de una mujer agraciada. Mas, de otra parte, la voz «persona» tiene la virtud de excluir lo público, de remitir a lo privado y a veces a lo íntimo, como cuando se dice: «éste es un asunto personal», «es algo muy personal», etc., por lo que esta palabra resulta adecuada para referirse al ente reflexivo, al que, curvándose sobre sí, se da una *interioridad* o *mismidad*. El que, en su origen, «persona» haya significado para los etruscos la máscara que el actor llevaba en escena no debe crearnos demasiados escrúpulos. Las palabras, ya se sabe, suelen alterar su sentido con el uso y el paso del tiempo, por lo que se ha dicho que viven. El antiguo sentido de «máscara» se ha transferido en las lenguas modernas a «personaje» y así puede decirse: «la obra tiene tres personajes», o también «abandonando su personaje, se mostró por fin en persona», vale decir en lo que es, sin la máscara del personaje que representa un papel en la sociedad.

5. Tras la aclaración semántica que precede, es tiempo de retomar el hilo principal de este discurso relativo a *yo mismo* y *lo Otro*.

Se logró la conclusión de que la experiencia indica con evidencia que hay algo otro; que la *mismidad*, por ende, implica necesariamente la *alteridad*. Además se indicaron diversas posibilidades del ser otro: la de ser inorgánico, la de ser vivo y la de ser persona, las que

puedo ordenar jerárquicamente, confiriendo mayor ser a las personas que a lo vivo que no es persona, y mayor ser a lo vivo que a lo inorgánico.

Hay, empero, un agudo contraste entre la apodicticidad con que se ofrece el que ha de haber otro frente al yo soy y la precariedad de las diversas cosas otras. La dificultad de conciliar aquella necesidad con esta precariedad requiere que examinemos cómo se da ante la experiencia la sucesión de las varias cosas otras.

El algo de que ahora tengo experiencia se presenta, en efecto, de modo sucesivo: ora es una cosa, ora es otra diferente de la anterior. Es claro que puedo encontrar una coherencia en esta sucesión: la hoja en que escribía no será ya aquello de que tengo ahora mismo experiencia, si dejo de escribir y me preparo mi desayuno. Puedo inclusive descubrir en este flujo de experiencias varias una relación causal: el café con el que desayuno está bueno —efecto— porque lo calenté y le eché azúcar —causa.

Hay veces, sin embargo, en que una experiencia interrumpe de modo tal esta sucesión que ya no cabe concebir ésta como un flujo regular y continuo ni atribuirle coherencia. Veía yo a lo lejos una laguna y a ella me encaminaba para saciar mi sed. Pero, al aproximarme, mi experiencia sólo me mostró la arena del desierto. Descubro que había sufrido un espejismo. O bien: estoy con unos familiares y amigos en la playa disfrutando de la brisa, del sol y del mar. Pero de pronto ello cesa: veo en torno mío mi cama, mi ropa, los muebles de mi habitación: estaba soñando y me he despertado, digo. Mi nueva experiencia recusa el flujo de las anteriores, muestra que ellas eran ilusorias, a fuer de engañosas, e inicia una nueva secuencia. He salido, pues, del engaño en que estaba. A esta ruptura de la sucesión de mis experiencias, la he llamado precisamente *des-engaño*, porque ella me saca del engaño que sufrí y me reconduce hacia algo que ahora parece ser verdaderamente ajeno a mí, aunque no pueda excluir que esto último también sea recusado por un nuevo *des-engaño* cuando el tiempo trascurra.

Esta posibilidad de *des-engaño* afecta, pues, a todas aquellas cosas varias de que tengo experiencia sucesiva. Siendo esto así, no se comprende, a primera vista, cómo puedo afirmar que el *yo soy* conlleva la necesidad de algo otro. Ello no se comprende, en efecto, mientras no es mirado con una segunda vista que ve más y mejor que la primera.

Si las cosas otras, si los diversos fenómenos de que tengo experiencia, son contingentes, a fuer de pasajeros en cuanto otros que yo, y si la mismidad del *yo soy* implica necesariamente que hay algo otro, que ha de haber siempre una alteridad, disolveremos la aporía aparente, lograremos una *euporía*, a base de aceptar que esos fenómenos contingentes son *imputados* a un ente necesario del que obtienen, acaso pasajeramente, su alteridad frente al *yo soy*.

La imputación de que antes traté de todo lo que tengo por propio hacia el *yo mismo* se complementa, pues, con otra imputación en sentido opuesto. Así como todo aquello que se me da como propio se imputa en último término hacia el *yo mismo*, sustrato común de los «yos» diversos y de sus experiencias varias, de la misma manera se da también una imputación en sentido contrario, primero hacia las cosas o personas diversas de que tengo experiencia, del modo como la luz se imputa al sol, a la luna, a la bombilla eléctrica o a la cerilla que otro enciende; mas luego, tras estas cosas múltiples y contingentes, la experiencia se orienta hacia aquello que todas estas cosas parecen tener en común, en cuanto no son del *yo mismo*, sino ajenas y contrapuestas a él, lo cual obliga a postular y a afirmar necesariamente otro centro de imputación frente al *yo mismo*, el que he de designar justamente como *lo Otro*.

Desde luego, y como ya se dijo, aquello que, en una primera instancia, se presentó como imputable a *lo Otro*, puede ser recusado en cuanto tal en virtud de una nueva experiencia; puede ser impugnado en su pretensión de otredad frente a mí, en su reclamo de ser atribuido a *lo Otro*, exhibiéndose que *yo mismo*, acaso sin proponérmelo, lo había generado. La línea de demarcación entre *yo mismo* y *lo Otro* varía, se desdibuja y borra para dibujarse de nuevo de otro modo, en el curso de esta relación prolongada, accidentada, dramática a veces, lúdica otras, que la experiencia es. No siempre es del todo claro lo que parte de uno u otro de los dos polos. La instancia decisoria la tiene aquí *lo Otro*, puesto que aquello que rechaza ha de ser imputado al *yo mismo*, acaso como sueño, ilusión o alucinación suya. Empero, nada puede quedar fuera de la relación, ya que la experiencia misma es esta relación. *Des-engaño* es el nombre que he dado al rechazo que *lo Otro* opone a que algo que parecía ser suyo le sea imputado, con lo que se obliga al *yo mismo* a que lo reconozca como propio. En el sentido más usual, la palabra «desengaño» es empleada a propósito de relaciones amorosas. Yo creía que esa mujer me amaba, por ejemplo, pero me desengaño de pronto al descubrir que ama a otro. En un sentido más amplio, pero igualmente literal, empleo esta palabra aquí para designar la experiencia que me indica que aquello que suponía ajeno a mí mismo, que por ello imputaba a *lo Otro*, no admite esa imputación, puesto que se me exhibe con evidencia que no es de *lo Otro*, por lo que he de concluir que ello es mío, que es del *yo mismo*. La varilla que introduzco en el agua, según un socorrido ejemplo, muestra una ruptura en el punto de inmersión: así lo atestigua mi experiencia visual. Pero si, sin sacar la varilla del agua, someto la verdad de esa experiencia a otra de carácter táctil, si recorro con mi mano la superficie de la varilla en otras palabras, veo que no hay en ella ruptura ni torcedura, que se trata de una varilla en este sentido recta. Mi vista condujo a un engaño que mi tacto rectificó, sacándome de tal engaño. Lo que es de *lo Otro* es la varilla sin ruptura ni torcedura alguna, y la quebradura de que la vista parecía dar testimonio era un engaño de mi percepción visual aún no sometida a la verificación de mi percepción táctil, la cual quedará confirmada a su vez por una nueva percepción visual cuando saque la varilla del agua. He salido del engaño en que estuve: he tenido un *des-engaño* en el sentido estricto de esta palabra.

Lo importante aquí es destacar que la experiencia del *des-engaño*, al indicar que una experiencia anterior era engañosa, genera una experiencia diferente que se presenta como verdadera y que vincula nuevamente el *yo mismo* con *lo Otro*. Por esto, esta vinculación se salva siempre del *des-engaño*. Las experiencias que tuve de que aquella mujer me amaba o de que la varilla estaba quebrada se mostraron engañosas ante otra experiencia la cual restaura de otro modo el vínculo del *yo mismo* con *lo Otro*. El *des-engaño* jamás me deja solo.

Si se reconoce como legítimo el sentido aquí indicado de *des-engaño*, vemos que él no corresponde siempre a una *decepción*, como en el lenguaje usual; que el *des-engaño* no siempre empobrece mi experiencia. Yo tenía por cierto que sólo había en mi cuenta bancaria mil pesos. Descubro que hice mal mis cálculos, que omití un cero; que tengo, pues, diez mil pesos. La experiencia de que tenía mil pesos era un engaño: el *des-engaño* me indica una realidad diferente, que me favorece, puesto que tengo más dinero de lo que yo pensaba. Tuve la experiencia de que la mujer me había abandonado; pero vuelvo a casa, está allí, me tiende los brazos y me aprieta contra sí. El *des-engaño* cura mi tristeza, afirma una experiencia mejor que la anterior para el *yo mismo* frente a *lo Otro*.

Toda experiencia es, pues, dual. En toda experiencia hay por lo menos dos. Siempre habrá en la experiencia un *yo mismo* enfrentado a *lo Otro*. Lo dicho significa que jamás

puede no haber uno de los dos polos de la relación; que jamás habrá una experiencia en la que *yo mismo* no sea o en que *lo Otro* falte.

La tensión entre estos extremos es de la esencia o definición de la experiencia. Por esto, pueden alterarse los fenómenos, las cosas y las persona a través de los cuales se establece el vínculo *yo mismo/lo Otro*, pero en cada experiencia de esta alteración se restablece ese mismo vínculo. Puesto que nunca estaré sin *lo Otro*, mi ser es ser con *lo Otro*. La alteridad estará siempre presente en lo que soy: vive siempre inevitablemente conmigo.

A esta misma convicción se puede llegar atendiendo tan sólo a un examen lógico de los términos enfrentados. *Yo mismo*, en efecto, significa *lo no otro*, de la misma manera que *lo Otro* significa *lo no yo mismo*. Esto es decir, en palabras diferentes, que entre *yo mismo* y *lo Otro* se da una oposición de contradicción y que, por ende, y pese a perplejidades transitorias sobre si algo debe imputarse en una u otra dirección, cualquier cosa de la que digamos que es ha de integrar, en definitiva, ya sea el ámbito de *lo Otro*, ya sea el del *yo mismo*: *tertium non datur*. El ser aparece, así, dividido en estos dos ámbitos: por lo que si de algo se dijera que no es ni del uno ni del otro, de ello se estaría diciendo sencillamente que no es. Ahora bien, de aquí deriva que la misma apodicticidad que se pueda atribuir a uno de tales polos y a su ámbito respectivo corresponde al otro polo y al ámbito que le es propio. Así, si decimos que la proposición *yo soy* es apodíctica, en tal decir estará implícito que no es menos apodíctica la proposición que afirma que *lo Otro es*. La apodicticidad atribuida en este ensayo al *yo mismo* se comunica o traslada entera, por tanto, a *lo Otro*, de modo tal que podemos concluir que la relación entre tales términos, nombrada aquí «experiencia», también es apodíctica como vínculo del *yo mismo* con *lo Otro*.

El punto de Arquímedes que Descartes reclamaba para poder iniciar con paso seguro el filosofar y que creyó encontrar en el *ego cogito* se nos ha mostrado aquí mejor según la figura de dos puntos unidos por un guión: el *yo mismo* y *lo Otro* son los puntos y el guión, cópula entre ellos, es la experiencia.

Digámoslo una vez más de otro modo: la sola dicción «yo soy», aceptada como verdadera, lleva en su seno la verdad de su contra-dicción, que forma cuerpo con ella: *lo Otro es*.

6. ¿Qué es este *Otro* de que vengo hablando? ¿Es tan sólo un *no yo*?

Con lo dicho antes ha quedado claro que sería un error afirmar que hemos obtenido *lo Otro* por un proceso de abstracción de la alteridad propia de las diversas cosas y personas de que tengo experiencia. Es al revés: si esas cosas y personas se me dan en la experiencia como ajenas a mí, como diferentes de mí, es por participar de *lo Otro*, fuente de toda alteridad en mi experiencia; es porque manifiestan *lo Otro*; es porque las recibo en mi experiencia como imputables a *lo Otro* y emanadas de ello. Se dijo ya varias veces que a menudo descubrimos que algo que nos había parecido otro no era tal, que lo habíamos atribuido a *lo Otro* por equivocación. A la experiencia de salir de este error se la ha designado como *des-engaño*. Y se eligió esta voz precisamente por denotar ella que el engaño queda negado mediante el acceso a una verdad diferente que recusa lo que por error tuvimos antes por verdadero.

También se dijo ya que entre las cosas otras de mi experiencia se dan entes inorgánicos, entes vivos y personas. No es difícil apreciar que, como ya se dijo, los entes vivos presentan un suplemento de ser respecto de los inorgánicos: el que consiste en que no

sólo son algo de que yo tengo experiencia, sino que, además, se dan a mi experiencia como teniendo o pudiendo tener ellos mismos experiencia de mí que la tengo de ellos. Lo propio rige si comparamos las personas con los entes orgánicos que no lo son: a la experiencia que respecto de estos últimos entes tengo de que ellos a su vez tienen o pueden tener experiencia de mí, se añade en el caso de las personas el que aparecen ante mi experiencia como teniendo o pudiendo tener experiencia de sí mismas en el acto de tenerla de mí —y es la razón por la que digo que son reflexivas, que son *personas*.

Ahora bien, una vez reconocido que en mi experiencia se dan personas, habrá que concluir que el centro al que se imputa todo aquello que yo no soy y de que tengo experiencia, ese centro denominado *lo Otro*, ha de ser pensado necesariamente como persona, como provisto de una personalidad que se manifiesta en las diversas personas de las que tengo experiencia como otras que yo, como referidas, por ende, a *lo Otro*.

Digamos esto de otro modo: puesto que *lo Otro*, se manifiesta en todas las cosas otras de mi experiencia, no puede tener menos ser que el que ellas en cuanto otras tienen; ha de tener por lo menos tanto ser como aquello que en mi experiencia aparece como imputable a él, lo que equivale a emanado de él. Por tanto, cada vez que reconozco en mi experiencia *personas otras*, vale decir, algún otro que es reflexivo como yo y que como yo está en relación con *lo Otro*, he de reconocer, además, por ello mismo, que a *lo Otro* no pueden faltarle los rasgos propios de la personalidad, que *lo Otro* es necesariamente persona; que es un *Alter ego* en relación conmigo, lo que equivale a decir un *Tú*. El dilema es éste: o no hay personas en mi experiencia, sino sólo ficciones de personas por mí creadas, o bien, si afirmo que las hay, como es obvio, *lo Otro* es necesariamente persona, la persona de que las personas de mi experiencia dan testimonio, la persona que mayor personalidad tiene, aquella personalidad de que las otras obtienen su ser para mí personas.

La experiencia, tal como la venimos examinando, si exhibe personas, ha de ser necesariamente una experiencia de persona a persona. De aquí se desprende que la experiencia es una prolongada *interlocución*, que reúne diversos episodios o interloquios o se descompone en ellos. Esta interlocución, no menos que los varios interloquios que la forman o en que ella se declina, tiene su sintaxis propia y su semántica, que hemos de aprender a descifrar mediante sucesivas enmiendas y correcciones. En mi experiencia yo soy interpelado por *lo Otro* a través de todo aquello que me ocurre. Las cosas y las personas que surgen en mi experiencia son signos de *lo Otro*, que pasa a ser el *Significado* de ellas, y mis propias acciones son las respuestas mías a tales interpelaciones. La experiencia tiene carácter dialógico.

Si bien las otras personas y sus acciones, al igual que otras cosas vivas y las inorgánicas, son signos o palabras que *lo Otro* me dirige, yo mismo, a mi vez, con mis acciones, soy palabra de *lo Otro* para esas otras personas. La realidad se presenta, en esta perspectiva, como el entrecruzamiento de múltiples interlocuciones que es necesario coordinar. La realidad, se exhibe, según un término que emplea el psicólogo Laing, como una *interexperiencia*.

Tal vez ahora se comprenda mejor por qué se ha usado aquí la locución *lo Otro*, con artículo neutro y con mayúscula. Se trataba de diferenciarlo de las personas otras en que se proyecta o manifiesta y, a la vez, de dar cuenta de su carácter indefinible, en rigor inefable, de indicar hacia su enigma y su misterio.

Cabe aún agregar aquí que, puesto que *lo Otro* es la personalidad misma de que las otras personas dan testimonio y puesto que yo me aprehendo como *una* persona, mi experiencia me enseña que *lo Otro* es siempre más que yo o, en otras palabras, que yo soy carencia de ser frente a *lo Otro*; más aún: que yo *necesito* de *lo Otro* para ser yo mismo. Mi existencia puede así definirse con una locución de Antonio Machado: ella es *sed, sed metafísica de lo radicalmente otro*, dice Machado.

Hicimos un examen de la experiencia, el cual indicó que ella se da necesariamente entre un *alguien* y un *algo*. Se logró luego despejar este *alguien* de la experiencia, el que se descubrió como *yo mismo*; y se vio que el *yo mismo* implicaba necesariamente *otro*. Este *otro* fue despejado, a su vez, como *lo Otro*, centro de imputación de todo aquello que en mi experiencia se da como otro que yo. Por fin, se exhibió que si a mi experiencia se dan otros que son como yo personas, *lo Otro* habrá de ser tenido también como una persona y, por ende, como un *Tú* con el que estoy en interlocución. El lector podrá apreciar hasta qué punto nuestro discurrir desemboca en el *Yo-Tú* de Martin Buber, con la diferencia, empero, de que no se le puso allí, sin más, como hace Buber, sino que se llegó a él a través de pasos firmes y seguros ordenados en un discurso racional.

Debo aún añadir aquí que así como el análisis de la experiencia y del *yo mismo* condujo a *lo Otro*, y a la postre a *lo Otro* como *Tú*, la consideración de este pronombre *Tú* confirma, a su vez, el *yo mismo* y la interlocución con él. En efecto, el *Tú* es siempre, no puede dejar de ser por su esencia misma, *el Tú de un yo* que a él se dirige, que con él está en interlocución; en suma, el *Tú* sólo es tal en relación a un *yo mismo* que es su *tú*. Cada uno de los tres términos examinados —*experiencia, yo mismo y lo Otro-Tú*— remite, así, a los demás. Los tres se coordinan entre sí y constituyen, por ende, en su interrelación, un solo sólido, indestructible bloque de evidencia.

¿Cuál es pues, dentro de esta concepción, el modo de existir de las cosas en general: montañas, ríos, árboles, animales, otros seres humanos, bienes culturales, etc.? Ellas son a manera de superficies o áreas de contacto entre el *yo mismo* y *lo Otro*, imputables a éste o a aquél; ellas son, a veces, como se dijo, signos, palabras, mensajes en la interlocución que entre el uno y el otro se da. La existencia de estas cosas no aparece, pues, provista de la apodicticidad que el *yo mismo* y *lo Otro* obtienen de ser los polos inevitables de cualquier experiencia posible. Exceptuados el *yo mismo* y *lo Otro-Tú* cuya cópula es mi experiencia, ésta solo me exhibe lo contingente, lo pasajero y fugaz.

No pretendo con lo dicho, claro está, atenuar o reducir la realidad que las personas y cosas de que tengo experiencia tienen por sí mismas: por el contrario, a esa realidad que les reconocemos he agregado la de su representatividad, para mí y para otros, de lo Otro.

Lo expuesto con anterioridad conduce a una consecuencia importante que es necesario explicitar: el reconocer en *lo Otro* un *Tú* implica necesariamente atribuirle *libertad*, la libertad de generar espontáneamente, pero con propósito, el discurso que me dirige. *Lo Otro*, ya lo sabemos, puede manifestarse en mi experiencia de un modo u otro; puede inclusive presentarse como un muro que me detiene o, peor aún, como un fondo homogéneo contra el cual nada se destaca. En estos casos la experiencia será vivida por mí como añoranza o reclamo de un sentido que en el presente de ella misma no encuentro. Aspiro con esto a señalar que la interlocución con *lo Otro* ha de tener, como toda interlocución, no sólo palabras, sino también silencios. Los silencios, empero, sólo aparecerán como tales en función de locuciones dadas o posibles. Debe tenerse además en cuenta que inclusive una

elocución podrá ser calificada de silencio en relación a otra que me interesa más o que espero. Ahora bien, si *lo Otro -Tú* no sólo es libre de decirme lo que quiere, sino que también puede y suele plantearse ante mí como un interlocutor silencioso, el que a veces me hable incitándome a responderle, es algo que ha de mover de por sí mi *gratitud*, gratitud ante todo de que se digne hablarme, gratitud además a veces por la palabra que de él recibo aunque acaso yo hubiese preferido que ésta fuese diferente.

Ha quedado dicho con lo que precede que lo real a que me enfrente admite por lo menos dos tratamientos: puedo ordenarlo en secuencias *causales* o puedo interpretarlo como secuencias *verbales*, puntuadas por momentos de silencio. El rechazar esta última posibilidad es violentar la experiencia y mi libertad de acogerla de un modo u otro. Del complejo proceso por el que resulta posible llegar a ejercer esta violencia me he de ocupar ahora.

7. A lo largo de estas líneas, se ha pretendido ofrecer una descripción de lo que la experiencia es, atendiendo a lo que la palabra «experiencia» significa y a los usos que ella tiene y admite. Sin embargo, esta presentación ha llegado a ser una enmienda o rectificación de lo que es sólo tener por experiencia. Resulta ahora necesario examinar el por qué de esta oposición entre lo que aquí se describe como experiencia y lo que el sentido común, en especial el sentido común positivista, designa como tal.

Si el sentido común, que no siempre coincide con el buen sentido, no reconoce en la experiencia los rasgos que en este escrito se le han atribuido, es ante todo porque de partida mutila la experiencia en varios aspectos.

De una parte, de las dos constataciones que aquí se hicieron al comienzo —la de que toda experiencia lo es de *algo*, la de que toda experiencia lo es de *alguien*— el sentido común positivista privilegia de tal modo la primera que llega a prescindir de la última o a olvidarse de ella. Este sentido común destaca sobre todo el *algo* de que tenemos experiencia o, como suele decirse, los *datos* de la experiencia. Por este camino, el sentido común sustituye, en definitiva, la mención de la experiencia por la de sus datos. La experiencia aparece, en esta perspectiva como una colección de datos. Se deja de lado el acto de colectarlos o recolectarlos, y el *quién* que lo efectúa, más los múltiples problemas de cómo los aprehende, recibe, ordena e interpreta. A esta versión reducida y enteca de la experiencia, a esta *empiría* mutilada, atrofiada, se le da el nombre, sin embargo, de *empirismo*. Se la llama también *realismo*, en oposición a *idealismo*, pese a que deja de lado la realidad del *quién* de la experiencia y la función que en ella desempeña; pese a que sólo retiene los *qués* de la experiencia. Se la llama, por fin, *positivismo*, pese a que niega y distorsiona la experiencia genuina. Se parte del supuesto de que sólo es positivamente real aquello de que se tiene experiencia y se prescinde del *quién* que la vive, salvo en la medida en que se le pueda convertir en un *qué* de una experiencia diferente y ajena. Todo aquello que tiene que ver con este *quién* —sus apetencias, sus intereses, sus ideas, sus afecciones, imaginaciones, valoraciones y voliciones—, todo aquello que tiene que ver, en suma, con la subjetividad viva implícita en la experiencia como su *quién*, es evacuado de ella, es tenido en cuenta tan sólo a base de convertirlo en un objeto de que otro tiene experiencia. En oposición a este mal llamado *realismo* se manifiesta el *idealismo*, rescatando todo aquello que ese pretendido *realismo* ignoró o sustrajo de la experiencia. Pero este idealismo mutila a su vez la experiencia en un sentido opuesto: prescinde del *qué* de la experiencia y se crea entonces el problema de cómo puede el *quién* acceder al

qué, para lo cual se han de buscar soluciones más o menos ingeniosas, pero artificiosas siempre. Gran parte de las dificultades y disputas filosóficas derivan de que no se acepta la experiencia en su integridad, de que se la recorta por el lado del *qué* o del *quién* de ella, con lo que el filósofo se ha de imponer la tarea de reconstituir, a partir de una experiencia trunca, lo que previamente se le quitó a la experiencia.

En segundo término, una vez que el filósofo que pretende ser «empirista» se condena a operar con una media experiencia, que equivale a una experiencia a medias, se suele poner a la tarea de reducir aún más eso que la experiencia llegó a ser para él. Del *qué* de la experiencia, que es lo que le interesa, extirpa todo aquello que no es susceptible de tratamiento geométrico, todo aquello que no se presta con docilidad a ser tematizado conforme a los métodos propios de la física matemática. Esto que se expulsa del *qué* es tenido por «cualidades secundarias» de unas cosas definidas sólo por la extensión, el movimiento, la figura y la situación en el espacio. Estas cualidades aparecen, en efecto, como «secundarias» y hasta prescindibles para los propósitos propios del empirismo científico. No procede reprochárselo: con esta experiencia fragmentaria, porque seleccionada, logra levantar el gran monumento de la cultura que es la física matemática. El mal no reside en el método ni en la selección que de su aplicación se obtiene. El mal radica en atribuir al resultado del método más realidad de la que ello puede tener; radica en convertir la física en *fiscalismo*; radica, en suma, en que se olvida la previa reducción de la experiencia practicada en virtud de un proceso metodológico legítimo, pero que deja de lado, para alcanzar los fines propios de la física matemática, lo que es la genuina experiencia para los fines de nuestra existencia. Se termina así teniendo por experiencia lo que es un muñón de ella.

Suprimidas del *qué* de la experiencia esas cualidades que se presentan como «secundarias» no caben ya en ese *qué* las personas. Surge el problema de resolver cómo a partir de ese *qué* empobrecido pueden llegar a constituirse personas. Sin personas en el *qué* de la experiencia, habrá de resultar imposible reconocer tras del *qué* un *quién* que en él se manifiesta. *Lo Otro* podrá ser tenido por materia, podrá ser reconocido, en el mejor de los casos, como energía. Pero quedará vedada la posibilidad de afirmarlo como persona y de ver, por tanto, en la experiencia una interlocución, una comunicación o diálogo de persona a persona.

Como paso previo a las reducciones que sobre la experiencia practica el empirismo al uso —reducción al *qué* de la experiencia en desmedro del *quién* de ella primero, y luego reducción a aquellos elementos del *qué*, que la física matemática requiere según sus métodos para cumplir su tarea propia—, hay una operación singular que en nuestro itinerario de desarrollo personal realizamos. Consiste en reunir y ordenar todo aquello que tenemos por existente en esa entidad que llamamos *mundo*. En verdad, el mundo no es objeto de una experiencia inmediata mía; no hay experiencia alguna que por sí misma me dé cuenta de modo inmediato del mundo.

Sin embargo, empleamos con frecuencia la palabra «mundo» en locuciones varias, como, por ejemplo, «es lo más grande del mundo», «no hay tal cosa en el mundo», «la creación del mundo», «el fin del mundo», «la regularidad con que suceden los fenómenos en el mundo», etc., para referirnos al todo de las cosas que son, a todo lo que hay. Con esto se da a entender que existir es formar parte de este todo, que es estar en el mundo, lo cual nos obliga a conciliar este modo de entender la existencia con aquel que la derivaba de la propia experiencia, conforme a la exposición que precede.

Lo primero que aquí debo hacer notar es que hay un sentido de la palabra «mundo» en que éste aparece vinculado a la experiencia de un modo mediato, como un depósito de experiencias posibles que están a mi disposición. Cuando salgo de mi cuarto hacia la calle, por ejemplo, este cuarto mío deja de ser para mi experiencia, en el sentido de que no se da ya como el ámbito o entorno que me rodea. Sin embargo, es propio de mi experiencia de salir de mi cuarto el saber que puedo regresar a él, que él está allí disponible para acogerme si así yo lo quisiera. Esta disponibilidad se expresa al pensar o decir «mi cuarto existe en el mundo» —aunque no tenga ahora mismo experiencia inmediata de él. Lo mismo rige para la estrella que veo en el firmamento. Cesa la experiencia que de ella tengo porque ahora es de día o porque entré a mi casa y dejé de mirar hacia el cielo. Pero tengo de la estrella una experiencia mediata, en el sentido de saber que la encontraría de nuevo en mi experiencia inmediata o directa si fuera de noche o si me decidiera a salir de mi casa y mirar hacia el cielo. Pienso por esto que la estrella, aunque no la vea ahora, está en el mundo.

De este sentido que el mundo tiene para mí, como experiencia posible de la que sé que dispongo, se pasa, brusca o paulatinamente, a un sentido diferente, según el cual el mundo se da con independencia de toda experiencia mía. No se trata ya de un mundo fundado en mi experiencia y que en ella hunda sus raíces. Por el contrario, se le piensa como el todo de las cosas que son, de las cuales se dice que están en el mundo, sin que ello implique en manera alguna que yo tenga experiencia de tal todo ni de las cosas que incluye. Yo mismo paso a definir mi existencia como un estar en este todo que llamo mundo. Por tanto, en la medida en que todavía se quiera fundar la existencia del mundo así definido en alguna experiencia, ésta no podrá ya ser la mía ni la de quien sea como yo, puesto que yo al igual que él sólo somos ahora por estar en el mundo. Este mundo ha de ser pensado, por tanto, como la experiencia presunta de un *sujeto hipotético* y por hipótesis *absoluto*. Tal sujeto será tenido en algún momento por Dios, en cuanto creador y gobernante del mundo, y así se dirá «creación del mundo» o «fin del mundo» en referencia a ese Dios que lo crea o le pone fin. Pero tal sujeto podrá ser también, una vez que la creencia en Dios comience a flaquear o a faltar, una vez, en otras palabras, que se secularice la concepción del mundo, un *observador supremo* al que se tenga por omnisciente, al que pueda atribuirse, por ende, la experiencia del mundo prescindiendo de la que yo mismo tenga. Con este paso o este salto de mi propia experiencia a la de un sujeto epistemológico omnisciente (SEO), mi status ontológico se altera y reduce: dejo de ser el sujeto primordial por cuya experiencia se definía la realidad; soy ahora real por existir ante otro sujeto que defino como absoluto, ya se le tenga por Dios, del que seré súbdito obediente o díscolo, o bien, en una concepción laica, por un observador neutral y desinteresado (SEO), que se limita a comprobar la regularidad con que, ante su hipotética percepción panóptica se dan aquellas cosas de las que se dice que existen. En uno y otro caso, se invocará, como justificación de la instauración de tal sujeto, sobrepuesto a mi experiencia, precisamente la búsqueda de una cierta racionalidad, objetividad y regularidad causal que evita el caos de las diversas experiencias encontradas, que convierte este caos en cosmos.

Los pasos que doy para llegar a pensar el mundo de este modo pueden describirse así: primero se da la experiencia que tengo de mí mismo y de otros que son como yo, pero otros que yo, y que por esto tienen experiencia de mí como yo la tengo de ellos; esta

experiencia ajena respecto de mí suele no coincidir con la que yo tengo de mí mismo; a veces ocurre, en efecto, que la experiencia que otro tiene de mí —como por ejemplo su modo de juzgarme favorable o desfavorable, su admiración o su desprecio respecto de mí— prevalece ante mí sobre la mía propia; admitida esta prioridad que puedo conceder a la experiencia ajena para definirme en lo que soy, estoy en condiciones de pensar lo existente desde el punto de vista ficticio de un *sujeto absoluto*, en reemplazo del yo que soy y de otros que son como yo, y de situarme sólo ante él como un objeto entre otros objetos. Esta experiencia que atribuyo al *sujeto absoluto* se desenvuelve en un tiempo que tengo por infinito o indefinido. En un momento de este tiempo, diferente del que vivo, admito que comienzan a estar las cosas, y digo entonces que allí se inicia su existir; en otro momento de tal tiempo supongo que tales cosas ya no están, y digo que dejaron en ese punto de existir. Lo mismo he de pensar de mí mismo, puesto que he llegado a concebirme como una más de esas cosas, tan precario, tan contingente como cualquiera de ellas ante el *sujeto absoluto* que he postulado. De sujeto necesario de cualquier experiencia posible he pasado a un status inferior: el de ser un *qué* entre los muchos que se dan en el tiempo de la experiencia atribuida a un sujeto que me es ajeno, el cual podrá comprobar que en un momento comienzo a ser, a estar allí en su experiencia, y que en otro no soy más. Aprendo así que dejaré de ser en algún momento de este tiempo cósmico al igual que cualquier otra cosa de las que en el mundo supongo que hay. Aprendo que soy mortal y que la muerte me ha de sobrevenir más tarde o más temprano en algún punto del tiempo cósmico en que la experiencia del *sujeto absoluto* supuesto se despliega.

No se trata en este ensayo, claro es, de impugnar o invalidar esta operación epistemológica que todos realizamos destinada a constituir un mundo. Pienso, por el contrario, que no alcanzamos la condición de adultos racionales mientras no aceptamos que, junto con todas las demás cosas, formamos parte de un mundo. De lo que sí se trata es de exhibir de un modo persuasivo que este mundo en que llegamos a situarnos junto con todas las cosas es el resultado de una acción nuestra. Esto supone admitir que la evidencia de ser *yo mismo* con *lo Otro* es previa a la afirmación del mundo, que ella es constituyente respecto del mundo y de las certezas que del situarnos en él derivan.

Tenemos, así, dos estratos de ser en que podemos apoyarnos. Hay, ante todo, la pauta primordial de la experiencia del *yo mismo* en interlocución con *lo Otro*. Como derivado de ello, a través de un proceso tardío y a veces laborioso, se constituye la pauta que define la existencia, no ya según la experiencia que de ella tengamos, sino como un encontrar cabida en lo que hemos llegado a pensar que es el mundo.

Lo que aquí se quiere afirmar, por ende, es que no es legítimo definir la experiencia tan sólo según el estrato del ser mundano, con prescindencia del estrato previo en que la afirmación del ser mundano se apoya; lo que aquí se pretende acreditar es que no es lícito limitar todo ser al ser en el mundo, olvidando que el mundo obtiene de nuestra propia experiencia su *razón de ser*; lo que aquí se quiere predicar, por fin, es que no debemos concebir la existencia en general, y nuestra propia existencia en particular, como si fuera sólo mundana; es que debemos siempre preservar y guardar expedito, aun cuando estemos situados en el mundo, el camino de regreso hacia la experiencia del *yo mismo* con *lo Otro*.

El mundo, según lo que se viene diciendo, resulta de la operación por la que lo constituimos; pero no siempre constituimos el mismo mundo. Los habrá diversos

según sean nuestras concepciones del mundo. Es legítimo distinguir, por ejemplo, entre concepciones teológicas del mundo —politeístas o henoteístas unas, monoteístas otras y con variados caracteres —y concepciones naturalistas del mismo. Es legítimo y posible situar estas concepciones diversas en períodos históricos o en áreas geoculturales. Entre los caracteres de una concepción del mundo se halla, entre otros, el modo de pensar el tiempo, concebido a veces según el modelo de la rueda que gira sin fin y otras según el de una flecha en movimiento rectilíneo indefinido. Por lo general, en el paso histórico de una concepción del mundo a otra se da como transición un momento de escepticismo, de sofística, de nominalismo, etc. Y ocurre, a veces, que en una misma época resulta posible distinguir entre una concepción del mundo en vías de extinción, pero que se resiste a morir, y otra emergente, vacilante a veces frente a un escepticismo más o menos generalizado.

Ahora bien, los diferentes mundos concebidos no resultan siempre coherentes con sólo incluir en ellos los datos de nuestra experiencia ordenados de una determinada manera. Necesario resulta a veces rellenar las lagunas que ofrece nuestra experiencia en el acto de transferirla al mundo, esto es, cuando se la fuerza a ingresar en el mundo que hemos concebido. Se presume entonces que este mundo incluye, además, de los datos de experiencias efectivas nuestras, otros de experiencias hipotéticas o ficticias, esto es, elementos que no son de la realidad según nuestra experiencia, pero que son requeridos para desempeñar en el mundo propuesto una función conjuntiva de la que depende la coherencia de éste o que contribuye a ella. Estos elementos pueden consistir en la intervención de un dios u otro agente sobrenatural, pero pueden consistir también en ciertos entes físicos, como corpúsculos, ondas, etc., que «explican» lo que en el mundo sucede, el curso que lleva, y que eventualmente permiten prever con mayor o menor acierto lo que en él ocurrirá. De aquí deriva cierto desfase o desajuste entre lo que es real según nuestra experiencia y lo que es tenido por real en cuanto se presume que está en el mundo. Todo lo que se da a nuestra experiencia es real ya se le impute a *lo Otro* o al *yo mismo* —y no puede dejar de imputarse en una u otra dirección, según se mostró antes, debiendo imputarse al *yo mismo*, acaso como ilusión, sueño, alucinación, etc., si *lo Otro* lo rechaza en un des-engaño. Pero no todo lo que se tiene por parte del mundo, por incluido en el mundo, es real en el sentido de estar fundado en nuestra experiencia. El mundo, todo mundo, así entendido, tiene mucho de *invención*.

Es legítimo pensar que los niños, antes de cierta edad, no han constituido aún un mundo, o bien que, si lo tienen, no es idéntico al de los adultos, el cual suele resultarles incomprensible y hasta impensable. Algo análogo puede decirse de algunos pueblos que tal vez precisamente por carecer de mundo o por tener uno muy diferente del nuestro calificamos de «primitivos». Obsérvese bien, a propósito del niño, la diferencia en cuanto a lo que se tiene por realidad: de acuerdo con su experiencia, para el niño serán reales la madre, el padre, el hermano, el ama, el juguete, etc. —su experiencia se lo asegura; pero no se le presentarán como provistos de realidad sucesos, cosas o situaciones que los adultos tienen por realidades del mundo, pero de los que él no tiene experiencia propia, por ejemplo, la situación de su *no haber sido todavía* o de su eventual *no ser ya más*, esto es la de una realidad de la que él mismo pudiese estar excluido.

Pese a la diversidad que puede darse entre las diversas concepciones del mundo, ellas tienen todas algo en común que las hace merecer esta denominación: es el ser postuladas precisamente como *un mundo*, esto es, como una cierta ordenación de lo real que nos incluye, que nos sitúa como un *qué* entre otros de la experiencia presunta de un sujeto absoluto.

En favor de la disociación que aquí se ha practicado entre los conceptos de «realidad» y de «mundo» cabe todavía agregar la tesis de muchos lógicos —entre ellos Frege y Husserl— que atribuye *realidad*, aunque no por cierto *mundanidad*, a «objetos ideales», como los números y las figuras geométricas. Esta posición, que se suele designar como «platonismo lógico», implica de por sí que hay, o puede haber, realidades no mundanas.

Procede también señalar una vez más que, al practicar tal disociación, se está afirmando que todo aquello de que tenemos experiencia, todo aquello que percibimos por tanto, ha de ser tenido por real mientras no sea impugnado por otra experiencia. Así, lo soñado, por ejemplo, será para nosotros real mientras no sea seguido de la experiencia recusatoria que es el despertar, en cuanto éste presenta una realidad que contradictoria con la del sueño; pero ello en manera alguna tiene el alcance de afirmar que lo soñado, mientras no sea impugnado, sea parte del mundo, ya que éste, por su propia definición, sólo ha de contener lo que sea susceptible de ser incorporado a la experiencia vigil de todas las personas, reales o eventuales, quedando así coordinadas las experiencias varias de todas ellas.

Conviene ahora detenernos un momento para recapitular lo que se ha obtenido en los desarrollos que preceden.

Desde luego, se logró una efectiva superación de la pugna filosófica secular entre el realismo y el idealismo. Al tiempo que aquél graduaba el saber por el objeto, éste lo graduaba por el sujeto, se dice. Pero lo que aquí se ha propuesto es alcanzar un estrato ontológico en que ambas posiciones muestren sus insuficiencias; es señalar que la tensión polar *yo mismo/lo Otro* es el fundamento de todo saber de objetos y de sujetos. Esta tensión polar pasa a ser, así, el *a priori* de las muchas experiencias que es posible tener. Al destacarse el carácter fundacional y constitutivo de este estrato, queda superada tanto la visión *sub specie objectivitatis* como la visión *sub specie subjectivitatis*; se accede a una comprensión a partir de la polaridad interna de la experiencia misma, se accede a una posición que merece el nombre de *empirismo trascendental*. Ella es un *empirismo* por atender ante todo a la experiencia primordial *yo mismo/lo Otro*; y este *empirismo* es *trascendental* por cuanto tal experiencia opera como condición de la posibilidad de cualquier otra experiencia en que los «yos» diversos que somos se enfrenten a la múltiple variedad de cosas y de personas; es *trascendental*, en especial, porque sólo a partir de ella es posible pensar un *mundo* con el que ella entra a menudo en oposición.

Es una notable consecuencia de la posición aquí adoptada el que resulta posible, en virtud de ella, devolver a las cosas esas cualidades llamadas «secundarias» de que, por obra de Descartes, de Hobbes, de Malebranche, de Locke y de muchos más, se las despojó en la operación epistemológica destinada a constituir el mundo en que la física matemática opera. Así, en la perspectiva que aquí se procura abrir, es legítimo afirmar que son reales, como propios de las cosas percibidas, los colores, los sabores, los olores que en el lenguaje corriente decimos suyos, no menos que los rasgos por los que decidimos alguna vez que ellas son seres vivos o que son personas. Todo esto deja de ser, en esta perspectiva, algo que nuestra mente agrega al recibir estímulos de tales cosas reducidas por la física contemporánea a ondas y partículas; pasa a formar parte de la realidad de las cosas mismas tal como son percibidas por nosotros. No es necesario insistir en la mayor riqueza que por esta vía adquiere la realidad.

8. En definitiva, resulta necesario alcanzar una integración o síntesis de los dos niveles ontológicos que se han venido describiendo. Si bien el estatuto ontológico del ser

mundano es afirmado por sobre el del *yo mismo* y *lo Otro*, como una negación de éste, el reafirmar el estatuto ontológico del *yo mismo* y *lo Otro*, como aquí se propone, es una negación de aquella negación primera, con lo cual se restauran las evidencias propias de este estrato, sin perjuicio de retener muchas de las de aquél.

Encontramos un destacado ejemplo de una integración tal al abordar el tema de la propia libertad.

En el plano de la interlocución del *yo mismo* con *lo Otro* sé con evidencia de mi propia libertad precisamente porque soy uno de los dos interlocutores. Interpelado por *lo Otro*, sé que puedo responder como quiera, con las conductas que yo mismo decida. Una vez que me sitúo en el mundo, en cambio, sobre todo si es éste el mundo de la naturaleza, que como tal destaca el vínculo de causalidad entre los fenómenos, quedo yo sujeto a las mismas leyes causales que gobiernan todo lo que en este mundo ocurre; quedo sometido a esa razón que preside y determina el curso de las cosas del mundo. Soy ya sólo un eslabón en la indefinida secuencia causal que en tal mundo se exhibe. Para preservar mi autonomía he de imponerme ahora un regreso; he de recuperar el estrato ontológico previo en que mi libertad me era evidente. No olvido, con todo, al hacerlo, lo que el mundo me enseñó sobre el orden causal en que las cosas admiten ser situadas en su transcurrir. Por el contrario, el ejercicio eficaz de mi voluntad consiste en insertarla en el orden causal del mundo natural, en generar en éste las causas de aquellos efectos que deseo ver cumplidos.

El libre ejercicio de mi voluntad manifiesta la síntesis lograda entre el ser mundano natural y el ser según la experiencia *yo mismo/lo Otro*. Se ha cumplido un periplo; hubo un despliegue a partir del ser primordial de la experiencia hacia el ser mundano natural y hubo luego un repliegue desde este ser mundano hacia la experiencia primordial *yo mismo/lo Otro*, sin pérdida de aquello que en el ser mundano se había aprendido. Gracias a este doble movimiento, de despliegue y de repliegue, se asegura con evidencia mi libertad y su eficacia a la vez frente al mundo y en el mundo.

A la luz de lo que se ha venido exponiendo, se comprende bien la multiplicidad de perspectivas que, desde el punto de vista aquí adoptado, se abren, no ya sólo respecto de *lo Otro*, sino en relación a *los otros* que son como yo, a *las otras personas* y a sus identidades. Desde luego, es posible considerarlas como objetos que están en el mundo a igual título que todo lo demás que en él suponemos que hay, y comprender que yo a mi vez puedo ser para los otros un objeto más entre los muchos que en el mundo hay. Es posible también, sin embargo, ver en los demás manifestaciones privilegiadas de *lo Otro*, del mismo modo que puedo serlo yo para ellos. Pero no es menos posible no acentuar la personalidad de los otros, sino tenerlos por una expresión o carácter de una alteridad colectiva intermedia entre el *yo mismo* y *lo Otro*, como una nación, una clase social, etc., a la que yo también pertenezco o que me es ajena. Por fin, estas diferentes posibilidades pueden darse juntas o converger de tal modo que nuestra libertad pueda oscilar entre ellas. Todo esto, que tanto importa para la adecuada comprensión de la riqueza y complejidad de la experiencia vivida, se ha de dejar de lado, siendo mentado aquí sólo como un campo susceptible de una exploración más acuciosa.

9. Si lo que aquí se ha venido explicitando despierta en muchos resistencia, es porque se le suele entender como un rechazo del ser en el mundo, como un abandono de este

mundo al que cada cual accede, y algunas veces con dificultad, en beneficio de un modo de experiencia que al parecer en algún momento de nuestro desarrollo dejamos en segundo plano; es también porque se llega a creer que la racionalidad del mundo es toda la racionalidad y que la indagación de su sustrato originario es, por ende, una regresión hacia lo irracional o, en todo caso, hacia lo pre-racional.

Pienso que esta resistencia cesa en aquel que comprende que la racionalidad del ser mundano no tiene por sí sola fundamento cierto, que ella descansa, en verdad, en el estrato ontológico que en este estudio se reivindica. Pienso que la resistencia aludida ha de quedar vencida si el que la opone se abre a la comprensión de que el estrato primordial aquí señalado tiene sus evidencias propias, más fuertes, por apodícticas, que las de la racionalidad mundana, y constituyentes respecto de éstas. Pienso, por fin, que la referida resistencia ha de dejar de operar en quien comprenda que no se trata de sacrificar la racionalidad mundana en favor de la que le da origen, sino de aprender a coordinar una y otra en un modo superior de sabiduría.

Esto último es lo que procuraré acreditar en lo que sigue.

C. El morir como pauta ética

1. Antes de comenzar a escribir esto que ha de constituir la tercera parte de este ensayo, me proveí de papel y pluma para poder cumplir mi propósito. Tengo ahora frente a mí, sobre la mesa en que trabajo, una hoja de papel y en mi mano la pluma con la que he escrito ya unas pocas palabras relativas a esto mismo que vengo haciendo.

Mi ensayo ha avanzado desde el pasado, esto es, desde lo escrito en días anteriores, hacia lo que ahora mismo escribo. Y espero poder encaminarlo luego hacia lo que proyecto escribir después con miras a que tenga un remate congruente con el propósito que a escribirlo me ha animado. El presente que ahora vivo como acción de escribir no es, por cierto, una mera línea de deslinde o demarcación entre el pasado y el futuro: posee una densidad o espesor, ante todo por abarcar de por sí un pasado inmediato que con él forma cuerpo, el pasado de los pensamientos que me han ocupado y de los gestos mismos de la escritura iniciada y que ahora continúo, y además por abarcar también algún futuro, el del proyecto de continuar lo que escribo con oraciones que ya puedo prever, todo lo cual, se incorpora al presente.

El tiempo de mi escritura parece moverse, según lo que vengo exponiendo, del pasado hacia el futuro, siguiendo el orden causal de los fenómenos en el mundo, dado que las causas preceden en el tiempo cósmico a sus efectos.

No es ésta, empero, la única dirección o figura que al tiempo cabe atribuir. Si me atengo al estrato ontológico de la propia experiencia, habré de considerar primero la posibilidad de escribir lo que me falta de este ensayo conforme a lo que en él aspiro a decir y a los actos que he de cumplir para realizarlo. En el momento de tal consideración, aquella posibilidad y estos actos están aún por venir a mi presente, por lo que puedo decir, con todo rigor, que son el *porvenir* de este ensayo y de mí que lo escribo. Vivo este porvenir con anticipado júbilo, ante la posibilidad de que él se cumpla como yo quiero; pero lo vivo también con cierta aprensión, con cierto temor de que no me dé esa satisfacción que espero, de que mi propósito de expresarme en él se frustre, llevándome a romper y tirar

las hojas que entonces lleve escritas. Tenemos, así, ante todo, el ámbito del porvenir en relación al presente, esto es, el de las potencialidades diversas de lo que el presente acaso llegue a ser. Algunas de estas potencialidades, previstas o imprevistas por mí, de hecho se realizan o actualizan en mi escribir presente, se convierten en presente. Del presente en que se configuran como realidad, en el que se actualizan, las posibilidades de escritura ya cumplidas irán a depositarse en un tercer ámbito: el del pasado, receptáculo de lo acaecido ya. En él habrá de quedar, a la postre, este ensayo una vez que lo termine y pueda ya juzgarlo como una cosa hecha, como un todo concluido. Mi presente, el presente que soy, mira, según esto, de una parte, hacia el porvenir, hacia lo potencial, mediante el proyecto, mediante la expectativa clara o difusa o, en otros casos, mediante la pasiva espera de algo que supongo ocurrirá, y, de otra parte, mira también hacia el pasado, que a veces es traído al presente como recuerdo, pero que, de todas maneras, aunque no lo recuerde de modo preciso, vive conmigo, me sigue como la sombra al caminante que marcha hacia la luz.

Es un mérito de Louis Lavelle el haber descrito pulcramente en su libro *Del tiempo y de la eternidad* esa doble dirección o figura del tiempo, que aquí procede contrastar, llamando por nuestra parte a la primera, a la que va del pasado hacia el futuro, *tiempo cósmico, mundano o causal*, y a la otra, a aquella en que los fenómenos se forman en el porvenir y van a parar al pasado a través del presente, *tiempo propio o vivencial*.

No es menor al de Lavelle el mérito de Henri Bergson, quien en su libro *Materia y memoria* y en varios ensayos suyos, atendiendo a esta última temporalidad, que llamó *duración*, supo mostrar que el pasado es tal para nosotros porque nosotros mismos *preterimos* con miras a retener tan sólo en el presente aquello que nos sirve para abordar, con eficacia y acaso con éxito, el porvenir inmediato en su proceso de hacerse presente. Atendiendo a esta acción nuestra de preterir y a veces de olvidar lo que no es útil en el presente, es legítimo decir que, si bien el tiempo cósmico o causal tiene una dirección que va del *pasado* hacia el *futuro*, el tiempo propio o vivencial, en cambio, se dirige del *porvenir* al *pretérito*, atravesando, por así decir, en ambos casos el presente. De aquí fluye, según lo que enseña Bergson, que si el presente no estuviese presionado por el porvenir, literalmente: por todo aquello que está en curso de venir hacia el presente, si cesara la acción que tal presente ejerce sobre el pasado para mantenerlo preterido, fuera de juego y, a la postre, para que no invada el presente con perjuicio para la acción a que somos solicitados, tal pasado podría hacerse presente.

Si imaginamos una vivencia que, por hipótesis, no tuviese un porvenir adscrito a ella, que estuviese desprovista de todo porvenir, cesaría la razón de ser y el motivo del preterir, por lo que aquello que fue pretérito dejaría de ser tal, o al menos estaría disponible ante nosotros para hacerse presente, si no en la anécdota y el detalle de lo que fue, sí como totalidad densa y compacta de lo vivido por nosotros. Esto mismo fue expresado hermosamente por San Agustín en el Libro XI de sus *Confesiones*: «la acción presente empuja el porvenir hacia el pasado, escribe el santo, hasta que, una vez agotado el porvenir, todo no es sino pasado» (§28). Es digno de atención el que, al final de esta sentencia, afirme San Agustín que *el todo es pasado*, lo cual equivale a decir que *el pasado es*, que él es nada menos que *el todo*. ¿De qué todo se trata aquí? De un todo que es pasado, por cierto, pero que, una vez libre de la presión que sobre él ejerce nuestra voluntad preteridora, acaso pueda refluir hacia el presente, acaso se *presente*, esto es, se ofrezca a nuestra libertad como susceptible de ser acogido en el presente.

2. Mas ¿qué sentido tiene esta posible reapropiación de nuestro pasado al término de nuestro tiempo? Para responder a esta pregunta, creo conveniente atender primero al proceso de dicción, al decir oral o escrito, esto es, nuevamente a las palabras.

Hablar o escribir es ante todo generar secuencias de sonidos o de letras que constituyen palabras: verbos, nombres, adjetivos, pronombres, adverbios, etc. Tales secuencias a veces aparecen provistas de sentido y otras carentes de él. El momento en el que resulta legítimo preguntar si la secuencia oral o escrita tiene o no tiene sentido es el del término de ella —nunca es antes.

Obsérvese lo que esto significa: mientras la elocución oral o escrita está en curso, mientras asistimos, atentos o acaso distraídos, a su secuencia en el tiempo, no estamos en condiciones todavía de apreciar si ella tiene sentido o no lo tiene y, en el primer caso, de decidir cuál pudiera ser este sentido suyo. La lectura que alguien alguna vez acaso haga de esto que ahora mismo escribo, podrá ser la espera de un sentido que acaso esto tenga, pero sólo cuando el lector eventual termine la lectura, cuando vea en el papel el punto que pone fin a la secuencia de letras y palabras, estará en condiciones efectivamente de decidir si ello formó o no formó una oración para él, o bien si quedó sólo como una acumulación incoherente de signos. Si decide, a la luz de lo que entonces lea, que, en efecto, lo escrito por mí resultó ser una oración, podrá resolver, además, cuál ha sido precisamente el sentido de ella y si constituye o no constituye un acierto. Dicho esto mismo en términos aristotélicos: este ensayo está aún, en gran medida, en potencia; sólo se actualizará, sólo será plenamente acto, cuando esté terminado y pueda ser juzgado como totalidad acabada. A mí mismo que lo escribo, o al lector que, según espero, lo leerá, sólo le ofrece, hasta donde he llegado, una promesa. Ni él ni yo podemos aún estar ciertos de que tal promesa será cumplida, de que esto haya de ser un escrito persuasivo en cuanto a los pensamientos que en él se expresan, de que haya de ser, al menos, si no persuasivo, interesante, o bien de si habrá de quedar como una tentativa frustrada y hasta torpe de decir algo que a la postre a nadie interesó.

Lo mismo rige, claro está, para el habla: la secuencia oral que alguien emite está, mientras se la pronuncia, a la espera de que pueda adquirir un sentido y si lo tiene o no lo tiene es algo que quien escucha no podrá decidir con una mínima certeza sino al término de ella, esto es, cuando el que la emite haga una pausa —que es el equivalente del punto escrito—, o bien cuando calle por un tiempo lo suficientemente prolongado como para poder resolver que ya dejó de hablar —lo que equivale al punto final de la escritura.

En efecto, aun terminada una oración, su sentido puede ser modificado, corregido, atenuado, exaltado, anulado, etc., por otra oración que le siga. Sólo el todo de la secuencia verbal en su cabo o fin me permite, pues, decidir sobre el sentido que la elocución oral o escrita ha tenido.

Rige también lo dicho aun para las elocuciones que no son proposiciones porque en ellas nada se comprueba o constata, sino que, en rigor, con ellas se actúa: mientras la elocución oral o escrita está en curso, porque estoy en el proceso de escucharla o de leerla, podré vacilar sobre si se trata de una constatación o de una acción verbal y, si resuelvo que es lo último, sobre qué clase de acción es, sobre si ella, por ejemplo, es un insulto, una maldición, una súplica, una orden, una burla, una expresión de amor, de perdón o de gratitud, un sacramento, etc.

Del mismo modo que el proceso judicial, que el litigio entre dos partes, por ejemplo,

exhibe el sentido que tuvo en la sentencia judicial que lo actualiza y resuelve, del mismo modo que tal proceso una vez llegado al momento que lo clausura llamado *sentencia de término* se convierte en algo ya conocido y, por esto, se le tiene por una *cosa*, por *cosa juzgada* en la jerga jurídica, del mismo modo, digo, cualquier curso verbal sólo revela la realidad del todo que es en su término, en el blanco que sigue en la hoja a lo escrito o en el silencio que pone fin a lo hablado.

Lo dicho vale también, por cierto, para un lenguaje que no sea verbal, hablado o escrito, sino gestual o corporal. Veo a alguien que, junto con mirarme, agita la mano o el brazo. Sólo cuando ello cese, podré decidir si se trataba de un saludo, de una amenaza, de una broma o acaso no ya de una expresión a mí dirigida, sino del síntoma de una enfermedad que aqueja a aquel que así se movió.

Denomino esta dependencia de cualquier secuencia lingüística respecto del modo como ella acaba *la virtud semántica retroactiva del punto final*. Es el *punto*, precisamente el *punto*, en cuanto es *final*, sea escrito, oral, gestual o corporal, aquello que nos permite considerar una expresión como un *todo*, respecto del cual podremos resolver que tiene o que no tiene sentido y, en el primer caso, cuál es este sentido suyo y que ha habido o no ha habido efectivamente comunicación o si ella se frustró o sencillamente no llegó a darse por la razón que fuere.

3. Es legítimo extender lo que aquí se viene exponiendo sobre las unidades lingüísticas y los todos que ellas forman cuando terminan a los procesos mismos de que tales unidades y todos dan cuenta o que ellos expresan. Por un momento desviemos, pues, nuestra atención del lenguaje hacia los hechos mismos, dejemos de considerar procesos lingüísticos para ocuparnos ahora de procesos fácticos perceptibles; dicho de otro modo, pongamos las palabras entre paréntesis y procuremos atender sólo a lo que ellas mientan.

Hace poco asistí a un concierto en el que una afamada orquesta ejecutó una sinfonía de Beethoven. Hasta que se escuchó la última nota, no pude evitar que interfiriera con el placer de escuchar esa sinfonía una oscura y pertinaz aprensión: la de que ello no llegara a su óptimo remate, ya sea por alguna imprevisible interrupción, ya sea porque uno de los músicos emitiera una nota en falso, discordante, o se equivocara, en suma, la de que el concierto se convirtiera, a la postre, en bulla o en penosa cacofonía. Sólo cuando la ejecución terminó, pude decirme, actualizando todo el proceso de mi audición: ¡qué bien estuvo!

Imaginemos una situación diferente: he ido de excursión a una playa con un grupo de amigos. Al disfrutar de esos momentos de solaz y alegría, no puedo todavía afirmar que ello ha sido bueno, no puedo aprobar lo que ello es, puesto que bien podría todavía ocurrir que algo —un accidente, una palabra inapropiada que alguien, tal vez yo mismo, dijera— dañara esa experiencia. Sólo cuando termine la excursión sin que tal daño haya ocurrido y esté de regreso en mi casa podré resolver que fue bueno o que no lo fue.

Lo mismo puede afirmarse de procesos más dilatados de nuestra existencia: un viaje, unas vacaciones, los estudios universitarios, un noviazgo, una amistad, un matrimonio, el ejercicio de un cargo o de una profesión, etc. Esto significa que toda vivencia temporal está sujeta a una ley que cabe denominar *la ley del proceso*, conforme a la cual lo vivido en el tiempo sólo puede exhibir lo que es y lo que vale en su término y según el modo como termina.

4. Cabe ahora regresar a lo que se dijo antes, a saber, que en el estrato ontológico *yo mismo/lo Otro*, nuestra existencia en el tiempo presenta los caracteres propios de una

interlocución, que reúne y se incorpora diversos episodios o *interloquios* o se descompone en ellos.

Si cada interloquio sólo logra exhibir su sentido en su término y según como termina, lo mismo habrá de afirmarse necesariamente de los interloquios en su conjunto y, por ende, de la interlocución misma que es el todo de nuestra existencia.

Lo que vivimos a cada instante tiene, en efecto, una nota propia de la que no debemos prescindir, que procede, por el contrario, destacar: es su menesterosidad de sentido, es su espera y demanda de un sentido, por ahora diferido o postergado, el que sólo en el término del proceso en que se integra se podrá saber si lo tiene o no lo tiene y, en caso de tenerlo, cuál es. Si nuestro tiempo vivencial fuese infinito o indefinido como lo es el tiempo cósmico, viviríamos siempre en una espera que no se cumple, en una demanda en que lo pedido jamás nos sería concedido ni denegado. Felizmente no es así: *felizmente tenemos una muerte*, como hemos llegado a saber en virtud de la operación por la que nos situamos en el estrato ontológico que es el mundo.

Procede ahora indagar qué puede ser aquello que para el mundo es nuestra muerte, nuestro dejar de ser, una vez efectuado el repliegue del nivel mundano hacia el del *yo mismo/lo Otro*. Para responder a esta interrogación, necesario es hacerse cargo de que el tiempo no desempeña el mismo papel en el mundo y en la interlocución *yo mismo/lo Otro*. En aquél el tiempo aparece como *dador de ser*: se afirma que soy en el mundo una vez que comienzo a participar del tiempo cósmico —en el momento de mi nacimiento o de mi concepción; se afirma que dejo de ser en el mundo en el momento en que ya no soy en ese tiempo— esto es, en el momento de mi muerte. Mas ocurre que en el estrato ontológico *yo mismo/lo Otro* esto no es así; el tiempo que vivo *no es dador de ser*: vivir en el tiempo es aquí, por el contrario, *falta de ser*, puesto que lo que es se da sucesivamente, una cosa primero y la otra después, *nunca el ser todo junto*. Vivir en el tiempo es, en este estrato o nivel ontológico, estar, a causa del tiempo, *falto* de un ser que yo quisiera pleno ahora, pero que sólo se me muestra en secuencias, en variados escorzos y perspectivas, en posesiones precarias, en esperas y nostalgias: *nunca el ser todo ahora*.

Lo que acabo de anotar nos pone en condiciones de traducir lo que la muerte es como nuestro dejar de ser en el mundo por algo que le ha de corresponder en el nivel o estrato del *yo mismo* con *lo Otro* y que, desde luego, no puede ser tenido por un dejar de ser, dado que en este nivel o estrato somos necesariamente con *lo Otro*. Algo ha de terminar en este nivel o estrato, en el momento de mi muerte para el mundo, pero ello no es, no puede ser, mi ser. ¿Qué es entonces?

Respondo: *es el tiempo de mi vivir*. No soy yo quien en lo que el mundo llama mi muerte deja de ser; lo que deja de ser en ese punto *es mi tiempo*. Mas como este tiempo se exhibía precisamente como falta o menesterosidad de ser, puedo afirmar, por fin, que lo que deja de ser en lo que el mundo llama mi muerte es, o al menos puede ser tenido por esa falta o menesterosidad de ser, por la privación de ser que yo sufría.

Lo que vengo diciendo muestra así, con toda la claridad deseable, que no conviene designar el cesar de esa negación del ser que es mi tiempo propio con el mismo nombre que se le da en el nivel o estrato mundano, que ello no puede ser nombrado adecuadamente como *una muerte*, palabra que significa, según su sentido claro y obvio, *dejar de ser*. Hay que encontrar, por tanto, para el nivel o estrato del *yo mismo/lo Otro*, una palabra diferente que nombre lo mismo que se nombra como *muerte* en el nivel o estrato

del mundo, pero que no indique hacia un dejar de ser, como ocurre con la palabra *muerte*, puesto que en este nivel o estrato no dejo de ser. Tal palabra es, a mi parecer, *morir*.

El morir es el revés positivo en el estrato o nivel del *yo mismo* con *lo Otro* de lo que la palabra *muerte* significa en el nivel o estrato mundano: no ya dejar de ser, sino la posibilidad de una vivencia que pudiera ser de acceso al ser.

5. Si preguntamos ahora, por fin, cuál es el contenido de esta vivencia, vienen a prestarnos su auxilio las reflexiones que antes fueron nuestras sobre las dos direcciones o figuras que al tiempo cabe atribuir.

Mientras nos situemos en el nivel o estrato del mundo, pensaremos que el tiempo transcurre del pasado hacia el futuro, y la muerte habrá de espantarnos, por cuanto ella significa que ya no hay más ser para nosotros, lo que equivale a que dejamos de ser, a que el mundo sigue su curso, quedando nosotros excluidos o exiliados de él. Mas si efectuamos el repliegue del mundo hacia el nivel o estrato del *yo mismo/lo Otro*, sabremos que el tiempo tiene en él otro rumbo: que se inicia en el porvenir como posibilidad o potencia y, luego de atravesar el presente, sí así puede decirse, desemboca en el pretérito. Sin embargo, también dijimos, al analizar este último modo de temporalidad y siguiendo en esto a Bergson, que el pretérito era tal, era una pérdida de presente, por la acción que efectuamos de preterir todo aquello que nos estorba a la hora de determinar cuál porvenir se hará presente conforme a nuestros propósitos y proyectos. Si en la vivencia del morir, el porvenir aparece ya vacío de posibilidades, si en rigor en tal vivencia nos hacemos cargo de que no hay ya porvenir, porque entendemos que nada más ha de venir al presente, cesa el motivo mismo de la preterición, cesa en nosotros la acción de generar pretérito y de mantenerlo alejado del presente. En ausencia de porvenir, el pretérito puede dejar de ser tal, hacerse todo él presente. No debe entenderse este hacerse presente del pasado, empero, a la manera de un recuerdo y esto por varias razones. Una es que el recuerdo es siempre, si no puntual, al menos situacional, vale decir, relativo a un momento más o menos episódico del pasado, y aquí se trata, en cambio, de una recapitulación global, completa, de *todo el pasado*; la otra razón consiste en que en el recuerdo lo recordado no deja como tal de ser pasado, esto es, menos vívido en comparación con el presente, menos presente que el presente, al tiempo que en la recuperación del pasado por falta de porvenir que aquí se tiene en vista, se da una genuina *repetición*, o mejor *reposición*, en el sentido que Kierkegaard confirió a esta palabra, como un regreso del pasado que supera lo que ese pasado fue cuando aún era presente y como tal amenazado por aquello que estaba por venir y que lo había de desplazar hacia el pretérito; que supera también el recuerdo, en cuanto éste dice: «eso fue, no es presente», mientras que lo que la reposición afirma es: «eso que fue ahora es del todo presente».

Sabido es que por tal *reposición* —del modo como se dice respecto de la obra de teatro que vuelve a escena— entendía Kierkegaard, primero, su reconciliación con Regina Olsen, la novia que él había ofendido y humillado en 1841 con su brutal ruptura, reconciliación que, según sus palabras, sería el paso de «la pequeña mesa del amor pasión» a «la gran mesa del matrimonio»; mas cuando se entera en 1843 de que ella se ha comprometido a casarse con Fritz Schlegel, su antiguo preceptor, Kierkegaard, tras destruir las últimas páginas de lo que llevaba escrito, continúa su libro en busca de una reposición superior, que ya no se dará en el tiempo. «La eternidad es la única verdadera reposición», escribe.

También nosotros habremos de decir que esta *reposición* del pasado vivido como presente en ausencia de todo porvenir debe ser entendida como *eternidad*. El empleo de esta palabra requiere, empero, alguna aclaración. Ella no es entendida aquí, por cierto, en el sentido que el lenguaje corriente le atribuye, esto es, como un tiempo interminable, sin principio ni fin, *sempiterno*, ni tampoco como una eternidad separada del tiempo, sino en la acepción filosófica, que se encuentra en Platón, Plotino, San Agustín y Boecio, de tiempo recogido en posesión simultánea—*duratio tota simul*, decían los escolásticos. Tal eternidad, sin embargo, era atribuida por los filósofos nombrados, ya sea a la idea suprema o a lo Uno, en el caso de los dos primeros, ya sea a Dios, en el de los últimos. Lo que en tal eternidad aparecía como recogido, por consiguiente era antes el tiempo cósmico o mundano que el tiempo del *yo mismo* con *lo Otro*. Ahora bien, esta acepción no resulta adecuada o pertinente para quien sostenga lo que aquí se ha sostenido, a saber: que el tiempo cósmico o mundano es constituido, por ende derivado y segundo, en relación al tiempo interlocutorio o vivencial propio del nivel ontológico *yo mismo/lo Otro*. En este último nivel, la voz eternidad sólo puede designar, en verdad, una posesión simultánea en el instante de lo que se dio desparramado y disperso en el tiempo que vivimos.

Precisamente, la afirmación de que la eternidad puede ser alcanzada por nosotros mismos en un instante «colmado de lo eterno», según otra expresión de Kierkegaard, se me aparece como uno de los aciertos mayores de este gran pensador. Claro es que, en la medida en que se quiera hacer de la eternidad un atributo que sólo a Dios pudiera propiamente convenir, será necesario entender la eternidad en el instante vivido tan sólo, como un «átomo de eternidad».

Es posible que bajo influencia de Kierkegaard llegara a Rilke esa inspiración «sagrada» que él dice de una muerte no sólo *propia*, sino *íntima* (*vertraulicher Tod*—D.E., IX) —equivalente de nuestro *morir*—, en virtud de la cual viene a resultar superfluo «esperar la vida futura y mirar hacia el otro mundo», según se lee en un verso de *El libro de horas*.

La distinción propuesta entre la *muerte*, de una parte, que significa dejar de ser, y *el morir*, de otra, que ha venido a significar aquí la eventual reposición del pretérito en el presente, puede y debe ser completada con otra similar: la que se da entre *vivir* y *vida*.

Reservaremos el infinitivo sustantivado *el vivir* como nombre con el que cabe designar nuestro ser en el tiempo, el transcurso de nuestro tiempo interlocutorio o vivencial. Sin embargo, cuando este tiempo alcanza su cabo o desenlace, cuando acaba en *el morir*, se abre la posibilidad de una totalización de lo vivido en lo que puede legítimamente ser designado como *una vida*, *nuestra vida*, que es nuestro vivir en acto.

«Los hombres al igual que los animales viven —escribió Xavier Zubiri en su ensayo sobre Sócrates de 1940— pero los hombres, además, están haciendo su vida». Lo que aquí nombra Zubiri como *vida*, como nuestra vida, es para nosotros el fin a que nuestro vivir apunta, es el *telos* implícito en cada momento del vivir. Vivimos con un fin: el de *hacernos una vida*, una vida acaso afortunada y buena, acaso por desgracia frustrada, acaso, por fin, mediocre. Nada de lo dicho con anterioridad prejuzga sobre la calidad de la vida que en el morir pueda quedar hecha.

Esta vida será buena si aceptamos plenamente el pasado que en el morir acaso se reponga, lo cual implica a veces un arduo trabajo en el curso de nuestro vivir destinado a corregir ese pasado. Si no lo hacemos, si por desidia, por orgullo o por no haber cultivado nuestra esperanza en la eternidad buena que nuestro morir puede depararnos, no hemos

trabajado ese pasado nuestro con miras a su enmienda y feliz acabamiento, entonces este pasado, más que reponerse ante nosotros, acaso nos asalte en nuestro morir, acaso se erija en nuestro implacable acusador y juez. No moriremos en salud, como Sócrates, sino aquejados de aquella enfermedad mortal que indica Kierkegaard; la eternidad nos sorprenderá en la diversión mundana, desterrados de *lo Otro*, nos dejará clavados en nuestro yo, «en nuestro yo de desesperación» como Kierkegaard dice (*La enfermedad mortal*, Libro II, *ad finem*).

Cabe aún advertir esto: si aprendemos a resistir la tentación de no reconocer más ser que el del mundo, si aprendemos a resistir la tentación de enajenarnos en el ser mundano y de concebirnos como no más que una cosa de este mundo, sujeta sólo a la legalidad de éste, con pérdida a veces de nuestra más esclarecida libertad, si aprendemos, en suma, la práctica de retrotraernos del ser mundano, en el que a partir de cierto momento de nuestro desarrollo nos situamos, hacia el ser del *yo mismo* con *lo Otro* que le precede y lo constituye, habremos aprendido también a tener siempre en vista, en el curso del vivir, el morir que a la vez lo clausura y actualiza y en el que nuestra vida puede quedar concluida. Actuaremos, por tanto, con la atención, con el cuidado diligente del que quiere llegar a constituir una vida que en el morir pueda aprobar y reconocer como digna de haber sido suya; sabremos bien que lo que es nuestra muerte para el mundo puede ser la vivencia del morir para nosotros; pero, puesto que este morir lo hemos asimilado como nuestro fin, puesto que hemos «domesticado», como bien decía Montaigne, los terrores y espantos que como muerte nos inspiró, anticipándonos a él y viviéndolo desde ahora, habremos hecho de él ese acto propio que hemos venido realizando ya al vivir, lo habremos convertido en un *morir-se*. El hombre bueno no tiene muerte subitánea, escribió el Beato Orozco en su libro *Victoria de la muerte*. No la tiene porque la muerte lo hallará preparado para morir por haber vivido antes *muriéndose*.

Claro es que la calidad del morir no depende sólo del modo como el *yo mismo* ejerce su voluntad. Si se acepta que la experiencia es una interlocución del *yo mismo* con *lo Otro*, tanto aquél como éste habrán de determinar cómo concluye ella en el morir. Acaso *lo Otro* nos condene a un morir tal que nuestro pasado, si alguno queda, no pueda ya hacerse en él presente, acaso nos depare la posibilidad postrera de trabajarlo, corregirlo y purificarlo con miras a un morir perfecto o acaso, por fin, permita que ese pasado nos acose con todo lo que en él hubo de deficiente, frívolo, vicioso o miserable. Nuestra libertad sólo podrá operar a la postre dentro del marco del morir que nos sea asignado.

6. El aprender a morir mientras vivimos no es, a decir verdad, otra cosa que *filosofar*, por lo cual ha de entenderse no, por cierto, el estudio de una determinada disciplina, sino *aprender a morir, prepararse para bien morir*, conforme a lo que sobre esto dijeron Platón, Epicuro, Cicerón, Montaigne y muchos más.

Pero ¿no es acaso la filosofía una búsqueda serena o atormentada, pausada o febril de la verdad? Precisamente: vimos ya que cada fenómeno del que tenemos experiencia queda expuesto por su condición temporal a que otro fenómeno dado en una experiencia ulterior lo recuse o impugne en su pretensión de alteridad, exhiba que no era sino una proyección nuestra, un error, un sueño, una ilusión, acaso una alucinación o una tergiversación de la realidad debida a la manera equivocada que de interpretarla hemos tenido. Si nuestro tiempo vivencial fuera infinito o indefinido de nada podríamos estar

ciertos, toda afirmación de verdad estaría sujeta al riesgo de ser anulada por otra que le siguiera. Mas esto no es así si nuestro tiempo es finito y si sabemos darle un término que es el morir. En este morir cesa por fin la secuencia de recusaciones o impugnaciones. En ese punto se puede dar, por tanto, *la verdad de nuestra identidad*, de lo que hemos sido y somos. El morir es, como se dice, *la hora de la verdad*: la hora que nos indica lo que de verdad hubo en nuestro vivir, lo que ha sido para nosotros el *ser de verdad*.

Hay, primero una *toma de razón*, que es comprender que el estrato ontológico mundano no es autónomo ni autosuficiente, sino que descansa en el estrato ontológico *yo mismo/lo Otro*, y que este último estrato es, por ende, su *razón de ser* o, si se quiere, el hogar o domicilio de que se parte para acceder al mundo y al que, a la postre, debemos regresar. Y hay, luego, la aceptación de que, conforme a este último estrato, el vivir desemboca en *el morir*, el cual puede ofrecernos el *ser de verdad*. Se comprende, de este modo, que filosofar sea, a la vez, vivir en función del morir, prepararse para *bien morir*, y buscar el *ser de verdad* que en el morir puede exhibírnos para nuestra aprobación o rechazo.

Lo dicho culmina, cómo bien se entiende, en una *ética*: en el deber de prepararnos para un morir que genere para nosotros *una vida buena*. Cada acto nuestro ha de ser situado en el contexto de lo que queremos que nuestra vida sea; pero este contexto está formándose mientras vivimos, y cada acción que añadimos modifica y transforma lo ya vivido, según sea la vida en que, a la postre, ello quedará situado. Lo que en su momento fue tenido por un crimen, como, por ejemplo, el asesinato de la usurera y de su hermana por mano de Raskolnikov, seguirá siendo tal si se le considera en ese solo momento y en los que le precedieron; pero puede revelarse como algo diferente y hasta transfigurado según el todo que llegará a alojarlo, en nuestro ejemplo: cuando al crimen de Raskolnikov se añade todo el proceso ulterior que él vive en Siberia y del que Dostoyevski sólo anota que es «una nueva historia». El todo de lo vivido altera, al constituirse, cada uno de los momentos que incluye.

Quede pospuesta para otra oportunidad la fundamentación y exposición completa de la ética que de la ontología antes expuesta es lícito derivar. Aquí sólo se ha querido destacar la función de pauta ética que el anticipar el morir puede ofrecer al ejercicio de nuestra libertad.

7. La doctrina que se viene exponiendo aquí tiene, como cabía esperar, raíces en la historia de la filosofía, a más de la de Kierkegaard ya indicada.

(A) Encontramos en esta historia, ante todo, la figura de Epicuro, en cuyo pensamiento se combina una concepción atomística de lo real, en continuidad con el pensamiento de Leucipo y de Demócrito, y un nivel ontológico diferente que Epicuro designa como $\pi\rho\acute{\upsilon}\omega \leq \mu\zeta\omega$, *para nosotros*. Sin perjuicio de las verdades que pudieren derivar de la sola consideración de la realidad de los átomos, afirma Epicuro en la *Carta a Meneceo* que *para nosotros la muerte no es*, puesto que cuando ella es no somos y mientras somos ella no es (D. L., X. 125, 5-8). Aquel que vea en estos pasajes el consejo de despreocuparnos de la muerte, de vivir como si ella no fuese, se sorprenderá al leer poco después que, según Epicuro, el mismo saber o cuidado —el filosofar— que nos enseña a *bien vivir* nos enseña a también a *bien morir* (D.L., X, 127, 8-9). No se comprende, en efecto, a primera vista, cómo puede haber un saber o cuidado de lo que para nosotros no es, ni cómo esto, que no es para nosotros, pueda cumplirse bien o mal. Tentados nos sentiríamos de atribuir

a Epicuro una contradicción, si no advirtiéramos, en una lectura más cuidadosa de su texto, que la aporía aparente queda aplacada, que el tránsito queda expedito de nuevo, desde que comprendemos que en el primer pasaje —el que afirma que para nosotros la muerte no es— Epicuro usa el sustantivo *ho thanatos*, la muerte, al tiempo que en el último —aquel que menciona el bien morir— emplea el infinitivo sustantivado, *to kalos apothesein*, el proceso de un buen morir. Esto equivale exactamente a nuestra distinción entre *la muerte* y *el morir*. Lo que Epicuro, por tanto, dice en verdad es que, si bien *la muerte para nosotros no es, el morir para nosotros sí es*, por lo que debemos vivir desde ahora con miras a él. Estos pensamientos de Epicuro, reaparecen, como es sabido, en el poema de Lucrecio *De natura rerum*, y fueron expuestos por Diógenes Laercio en el Libro X de sus *Vidas y doctrinas de los filósofos ilustres* y reiterados en textos de Epicuro que fueron descubiertos más tarde, como las llamadas Sentencias Vaticanas.

(B) Tras la comprensión del filosofar de Epicuro, aprendemos a leer de otro modo el que antes expresó Platón sobre la inmortalidad del alma en el *Fedón* y en el *Fedro*. Pues las cuatro aparatosas pruebas de tal inmortalidad que en el primero de estos diálogos ofrece el Sócrates platónico (quien, en rigor, ni es Sócrates ni Platón, sino más bien una máscara de este último) recubren un discurso más sutil y secreto, más profundo también, que se manifiesta en el consejo, en la exhortación que Sócrates dirige y reitera a sus discípulos: el de que *regresen a sí mismos*, el de que *se recojan en sí mismos*. Este regreso, este recogimiento, corresponde a la costumbre que Epicuro quiere generar en Meneceo: la de juzgar lo relativo a la muerte y el morir según el *pros hemas*—*el para nosotros*, según lo que nosotros mismos podemos saber a través de nuestras propias experiencias.

Las tres primeras pruebas ofrecidas por Sócrates en el *Fedón* son modos diversos de comprobar que el ente que allí se llama «alma» es independiente del cuerpo —puesto que vuelve a animar un cuerpo tras la muerte del que tenemos (primer argumento: *contrarios*—70c-72e), puesto que ha tenido una experiencia antes de su unión con el cuerpo (segundo argumento: *reminiscencia*—72e-77a) y puesto que no se descompone con el cuerpo (tercer argumento: *simplicidad del alma* —78b-80e). De aquí se deriva el sentido preciso de las objeciones de Simmias y de Cebes contra toda la argumentación anterior de Sócrates. El primero, con su metáfora de la armonía que la lira genera, viene a negar la independencia de esa llamada «alma» frente al cuerpo (85b-86e) y en el texto del *Fedón* aparece refutado algo arbitrariamente por Sócrates (92a-95a). Pero el segundo, tras la referencia al tejedor y sus vestidos, dice algo más perentorio: que aunque ese ente designado allí como «alma» por Sócrates, fuese independiente del cuerpo, ello en manera alguna acreditaría que tal ente es inmortal, puesto que podría aniquilarse por razones propias suyas, después del cuerpo (86e-88b). Sócrates no refuta esta objeción. Por el contrario, se ve obligado a buscar una cuarta prueba, única que conserva validez al término del diálogo. Ella consiste en definir el alma, no ya, como al comienzo del diálogo, por ser separada e independiente del cuerpo (64c), sino como *aquellos que en nosotros vive*. Se comprende bien, por tanto, que el alma así definida haya de participar necesariamente, por su definición misma, en la idea de vida y haya de repugnar con igual necesidad a su participación eventual en la idea de muerte, lo cual significa que es inmortal (105b-107d). El argumento del *Fedro* va en la misma dirección: el alma es definida allí como el *motor* de su propio movimiento o existencia, el cual, como tal motor, no puede abandonarse a sí mismo y es, en consecuencia, inengendrado e inmortal (245c-246a). Visto así el pensamiento del Sócrates platónico, se advierte que la evidencia que de él deriva radica

en que aquello que él denomina «alma» es inmortal precisamente porque el estar sujeto a la muerte sería contradictorio con el nivel ontológico en que su existencia ha sido situada: el *del ser ante sí y por sí mismo*. Lo afirmado a la postre por tal Sócrates aparece, así, bastante próximo de lo que afirmará luego Epicuro de otro modo y en un contexto diferente, ajeno a la teoría platónica de las ideas, pero con igual énfasis en el *ser para sí*.

(C) El pensamiento de Epicuro vuelve a adquirir vigencia en la Francia de los siglos XVI y XVII.

Pierre Gassendi, en el último, recoge de Epicuro la teoría atomística de lo real basada en prenaciones que obtenemos de la experiencia sensible.

Más interesa aquí, sin embargo, la recepción del pensamiento epicúreo en el siglo XVI por Montaigne en relación a la existencia humana y, en especial, al tema de la muerte. No encontramos en este autor una diferencia de vocabulario que permita contraponer, como en Epicuro, la *muerte* y el *morir*. Sin embargo, es bastante claro que tal distinción se halla en los conceptos con que Montaigne piensa. En su libro titulado *Montaigne en movimiento* de 1982, dice Jean Starobinski que hay en este filósofo una *muerte interiorizada*, la que se confunde con cada instante que se vive como en el pasaje que dice «todos los días van a la muerte, el último la alcanza» (I, XX); y que hay, además, una *muerte exteriorizada* que pasa a ser un «fuera absoluto», hasta el punto de que no nos concierne. Este último concepto parece, pues, corresponder a lo que Epicuro designa como «la muerte» y que cabe contraponer al «morir», que es la experiencia de que el vivir llega a término. De la *muerte interior* o *muerte-morir*, dirá Montaigne que ella está «más acá de la muerte», vale decir de la *muerte exterior*.

Los pensamientos de inspiración epicúrea se acumulan junto a otros de inspiración estoica en el primer libro de los *Ensayos*, publicado en 1580. En el capítulo XX, titulado «Que filosofar es aprender a morir», inmediatamente después de una cita de Lucrecio, reitera Montaigne el pensamiento de la carta a Meneceo sobre la imposibilidad de que la muerte sea para nosotros: «ella no te concierne ni muerto ni vivo, leemos allí: vivo por serlo, muerto porque no eres más». En esta dirección escribe también Montaigne que «la obra continua de nuestra vida consiste en edificar la muerte» —entendamos: la muerte interior, la *muerte-morir*— y que «mientras vivimos somos moribundos» (XX). Del día de esta *muerte-morir* dice Montaigne que «es el día juez de todos los otros», el que debe pronunciar sentencia «sobre todos mis años pasados» (XIX). Al tiempo que el vulgo decide no pensar en ella, sigue, nosotros hemos de concebirla como «la meta (*but*) de nuestra carrera, como el objeto necesario de nuestro apuntar» (XX). También leemos en los *Ensayos* que quien enseñara a los hombres a morir les enseñaría a la par a vivir (I, XX). No falta, por fin, en Montaigne, la atribución a esta *muerte-morir* de una función totalizadora de lo vivido: «donde quiera que la vida acabe, allí está toda», escribe (*ibid.*).

Se puede ver en algunos de estos juicios de Montaigne tan sólo un momento de su evolución, negado por otros ulteriores. Está en lo cierto Pierre Villey cuando, en su obra sobre *La evolución de los Ensayos*, señala la fuerte reacción de Montaigne hacia 1588 contra los estoicos y en particular contra Séneca. La actitud estoica le pareció, en efecto, sobre todo después de las experiencias que tuvo en 1585 en que a los horrores de la guerra civil «monstruosa» se añadieron los estragos de la peste «vehemente», como artificiosa, grandilocuente, rígida y afectada.

Mas el desacuerdo de Montaigne con el estoicismo en manera alguna implica que lo haya tenido además con el pensamiento de Epicuro. Así, en el ámbito de la ética, cabe

observar que Montaigne no quiso aceptar la prioridad de la virtud, predicada por los estoicos, sobre el placer, hacia el que la ética epicúrea se orienta, y en particular sobre los placeres de la voluptuosidad, como queda claro con sólo leer el ensayo relativo a unos versos de Virgilio (III, v). Jamás quiso Montaigne erigir la conciencia moral en censora de nuestros más originarios impulsos. Un pasaje del libro Tercero, publicado en 1588, indica bien la tónica epicúrea que tuvo hasta el fin el pensamiento ético de Epicuro: «la filosofía, leemos allí, no lucha contra las voluptuosidades naturales, sólo les añade la medida; ella predica la moderación, no la fuga» (v). No hay razón para pensar que esta adhesión persistente de Montaigne a la ética de Epicuro hubiera dejado de extenderse también a la concepción epicúrea del morir y de la muerte. De hecho, aunque mucho enmendó y suprimió del Libro Primero al reeditararlo, Montaigne dejó intactos aquellos pasajes que aquí hemos destacado sobre este tema. Hay, sin embargo, una aparente oposición en un punto: había escrito antes, como se vio, que la muerte —entiéndase la muerte interiorizada, la *muerte-morir*— es la meta (*but*) de nuestra carrera, el objeto necesario de nuestro apuntar» (I, xx). En el Libro Tercero parece expresar un desacuerdo con esta posición anterior suya: la muerte no es la meta (*but*), escribe, es el cabo, es la extremidad (*bout*—III, xii). Con todo, es tal vez legítimo entender este pensamiento de Montaigne como inspirado por el propósito de acentuar aún más el carácter no *trascendente*, sino justo *inmanente*, del fin del vivir, tan propio de la filosofía de Epicuro. Según esto, el alcance del pasaje recién citado, si lo situamos en perspectiva epicúrea, consistiría en afirmar que no debe buscarse la meta (*but*) de nuestra existencia más allá de su cabo o fin (*bout*), sino precisamente en él, siendo tal existencia un llevar a cabo, lo que en francés se dice *venir à bout* o *aboutir*. Esta lectura posible se aviene bien con el imperativo que Montaigne expresa en el Libro Tercero de los *Ensayos*, reiterando lo que antes había expresado en el Primero, de volver sobre sí, de regresar a sí, lo que equivale a acentuar el *para nosotros* epicúreo. Critica allí por esto a los que «corren hacia otra parte y hacia el porvenir hasta el punto de que no llegan a sí mismos» (xii).

Montaigne, que nunca dejó de ser cristiano —y católico— traslada así el énfasis que el cristianismo pone en el *más allá* hacia el *más acá* de la muerte, lo que equivale a decir en el vivir cuyo cabo o fin es el morir.

Había habido, antes de Montaigne, un cristianismo platónico, que encontramos en San Agustín, en San Anselmo y muchos otros. Hubo, luego, un cristianismo aristotélico, a partir de Santo Tomás de Aquino. ¿No será uno de los mayores méritos de Montaigne el haber dejado entrever que un cristianismo epicúreo no es imposible?

(D) Después de Montaigne, este pensamiento sobre la muerte y el morir volverá a aparecer, sin lograr, sin embargo, un desarrollo completo, en diversos textos filosóficos.

Como ejemplo de ello, cabe citar a Maine de Biran quien, al transcribir una conversación con Degérando y Ampère, escribe: «Sólo puedo concebirme sucesivamente como existiendo y *no existiendo* a base de pensar en la existencia, y esta idea no tiene contrario posible; pues la no-existencia presupone la noción positiva de una existencia actualmente presente, la que el espíritu tiende a descartar aplicándole el signo no es o *nada*» (*Ceuvres*, Vrin, t. VIII, p, 226) Asimismo en la respuesta de este filósofo a Stapfer, leemos: «El yo no puede aniquilarse él mismo o en aquello que lo constituye. Tiene que adoptar un punto de vista fuera de sí o en la objetividad absoluta para tener la idea de la contingencia de su ser» (*Ibid*, t. XI-3, sexta objeción, p. 331).

(E) Mencionemos, por fin, lo expresado por Wittgenstein en el *Tractatus*: «La muerte no es ningún acontecimiento de la vida, leemos allí. —La muerte no se vive.— Si por eternidad se entiende no una duración temporal infinita, sino la intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive el presente» (4.311). No deja de ser sorprendente el que, hasta donde yo sé al menos, no se haya destacado la similitud de estos aforismos de Wittgenstein con lo sostenido antes por Epicuro sobre el morir y la muerte. Pienso que ello debe atribuirse a que no se ha sabido leer bien los textos de Epicuro.

8. Si me pregunto ahora por qué escribo este ensayo, mi respuesta es ante todo que con él espero dar una forma coherente, y de ser posible clara, a diversos pensamientos que han sido míos durante decenios, pero que no me parece haber expresado hasta ahora de un modo que me resultara del todo satisfactorio. Lo que persigo, pues, al escribir estas páginas es, en primer término, obtener la satisfacción de llevar a cabo o fin lo que puedo tener por un interloquio de mi existencia. Tal interloquio, con todo, no es equiparable a cualquier otro: le concedo, le he venido concediendo, desde que en un pasado remoto dí en los pensamientos que hoy, algo perfeccionados, lo constituyen, un peso y una importancia muy especial a la hora de definir el sentido de la interlocución que ha de ser, cuando mi tiempo concluya, mi vida toda. Si en tal momento me fuera dada la oportunidad de reflexionar sobre mí mismo y el tiempo por mí vivido, pienso que podría decirme: yo soy aquel que escribió sobre el morir como pauta ética de la experiencia, que procuró exhibir el carácter dialógico de ésta, que aspiró a fundar en ella la certeza de lo que sobre el mundo y lo mundano pueda afirmarse.

Mas, como es obvio, el decir «interloquio» e «interlocución» implica, no puede dejar de implicar, en verdad, que hay frente a mí un interlocutor que me habla y al que yo, al existir, con mis pensamientos y acciones le hablo; que conmigo, por ende, conversa, a veces debate, juzga y hasta disputa. De *lo Otro*, en efecto, como palabras suyas a mí dirigidas, vino aquel pequeño volumen que me fue obsequiado por mi primer profesor de filosofía, Don Pedro León Loyola, al término de su curso, y en el que, siendo yo muy joven, leí, admirado y conmovido, el *Discurso del método* y las *Meditaciones de filosofía primera* de Descartes. De *lo Otro* me llegaron también algunas páginas irónicas sobre el solipsismo del libro de Bertrand Russell, *Problemas de filosofía*; luego los ensayos y los libros de Bergson, en especial *Materia y memoria*, y más tarde, de Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida*. De *lo Otro* vinieron, por fin, más libros que a mis manos y a mis ojos llegaron —de Platón, de Epicuro, de San Agustín, de Montaigne, de Pascal, de Maine de Biran, de Nietzsche, de Husserl, de Buber y otros, no menos que sabias lecciones de muchos y la amistad generosa con que me distinguieron José Ferrater Mora y más tarde Henri Gouhier, mi maestro. A estas donaciones respondí a mi manera, con mis pensamientos y mis palabras, improvisadas primero, más articuladas luego, como cuando, tras leer a Unamuno, exclamé: «el instante de nuestra muerte es para nosotros la eternidad» —esto fue hace cincuenta años, en 1942—; o cuando, después, mientras estudiaba yo en París, escribí: «en la muerte yo no muero; es el tiempo el que muere en mí»; y también esto otro: que «hemos de vivir agónicamente puesto que bien podríamos morir sin agonía».

Este último enunciado ha ido cobrando en mi pensamiento un peso mayor del que antes le había concedido. No puedo hoy tener la eternidad de que he hablado —y en la que originariamente pensé como una recuperación necesaria en el morir del pasado

vivido— por una promesa cierta con que pudiera contar. En el curso de mis años, me he debido hacer cargo de las múltiples circunstancias —como las de enfermedades degradantes que implican la pérdida de la capacidad de retener el pasado, como las de muertes instantáneas, etc.— en que aun la mera posibilidad de una eternidad tal pudiese sernos arrebatada. He llegado a comprender que en la pugna entre la anamnesis y la amnesia, no tiene aquélla la victoria asegurada y que, por ende, no es legítimo excluir que el proceso de vivir pudiera no rematar en ese punto final del que derivaría su sentido, sino en la eventual ambigüedad de los puntos suspensivos propios de la oración incompleta, siempre posible.

Mas esta alteración o maduración de mi pensamiento en manera alguna implica que la idea de un morir como acceso a la eternidad, tal como aquí se la ha presentado, no haya de cumplir para nosotros una irremplazable función como *directriz regulativa*, en cuanto a cómo debemos conducirnos, en cuanto a cómo decidir y proyectar el curso de nuestra existencia con miras a constituir una vida que, en el morir, nos fuera posible *bendecir*. Lo aquí expuesto se muestra así, por fin, como el imperativo ético de orientar desde ahora nuestra libertad con miras a ese hipotético punto final que acaso pudiera constituir retroactivamente, si se diera, el sentido óptimo de nuestra vida. Pienso que, el hacer nuestro tal imperativo es lo que nos confiere nuestra específica dignidad como personas.

Esto que aquí escribo es también, por cierto, una palabra mía en la interlocución que es mi existencia; y es claro que no lo escribo sólo para mí, para mi lectura en soledad, por mucho que esto importe, sino, además, con la esperanza de que ello sea publicado en forma de un libro. Esto significa que lo dirijo a otras personas: a mis amigos en el filosofar, desde luego, con miras a persuadirlos o a que me contesten aprobando o refutando lo que aquí digo, obligándome, en el último caso, con sus objeciones, a decir mejor lo que aquí digo o a decir más bien otra cosa.

Pero, una vez que esto que ahora escribo esté en un libro, ello podrá también llegar a muchos otros que me son desconocidos, que tal vez se me den a conocer entonces, con palabras que me resultarán buenas o malas en relación a lo escrito. Y tal libro, constituido ya en una cosa, en un objeto independiente respecto de mí que ahora lo escribo, podrá quedar allí, en esto que llamo *mundo*, en escaparates de librerías o en anaqueles de bibliotecas, e ir a golpear o a molestar tal vez el pensamiento de muchas otras personas que acaso me habrán sobrevivido en el tiempo mundano o que nacerán cuando yo haya muerto, y que aprobarán o reprobarán su contenido.

Con esto he dicho que escribo, si examino bien mi propósito de hacerlo, no sólo para mí y para lo que ocurra en mi propio tiempo, sino, además, con miras a otro tiempo, que aparece integrado en el tiempo mundano, pero con la especificidad de ser *un tiempo histórico*.

Pregunto: ¿en qué radica esta especificidad del tiempo histórico (en el que espero dejar inscrito lo que escribo) en relación al tiempo mundano en general? Mi respuesta a esta interrogación es que tal tiempo, pese a darse como un modo de tiempo mundano, se deja concebir según el paradigma del tiempo interlocutorio o vivencial *yo mismo/lo Otro*. El *yo mismo* de él no es, sin embargo, el *yo mismo* que yo soy; es más bien una comunidad, un *nosotros* antes que un yo. La comunidad que tengo aquí en vista es, desde luego, la comunidad de aquellos que se ocupan de filosofía o se interesan por ella, de los cuales algunos vivieron antes que yo, otros son mis contemporáneos y otros, por fin, vivirán cuando yo haya muerto.

A lo que aspiro al escribir este ensayo, no es, pues, sólo a aquello que antes dije — mi propia satisfacción de poner fin a un interloquio privilegiado de mi existencia y de pronunciar una palabra que pueda tener por mía y por válida en mi interlocución con *lo Otro*; es, además, a decir una palabra que los filósofos en general, en función de la historia de la filosofía, y todos los que se interesan por la filosofía, pudieran tener ellos mismos como palabra filosófica válida frente a *lo Otro*, a *lo Otro* de esa comunidad. Y aquí, al considerar esta comunidad y *lo Otro* suyo, veo mi ensayo sobre *el morir como pauta ética* en múltiples contextos históricos: el de la comunidad que es mi país, el de mi origen no menos que el de mi adopción, por ejemplo, en interlocución con otros países, y, por fin, ampliando aun más los horizontes, el contexto de todos los seres humanos actuales y futuros, vale decir, el de *la humanidad en su historia*. Por tanto, en último término, en un término tan último que apenas logro hacerlo mío, descubro que forma también parte de mi propósito al escribir este ensayo la esperanza de que él sea digno de ser tenido por una palabra de la humanidad.

La historia universal sólo puede ser pensada por mí, según decía, como inscrita en un tiempo que sobrepasa el mío, y por esto mundano, pero con la peculiaridad respecto del mero tiempo causal mundano, de que se presta para atribuirle los caracteres propios de mi experiencia, de que puedo pensarlo según la estructura del nivel ontológico *yo mismo/lo Otro*, desempeñando en este nivel colectivo las diversas comunidades y a la postre la humanidad, el papel que en mi experiencia desempeño yo mismo.

El pensar la historia de la humanidad, la historia universal, según el modelo de la interlocución *yo mismo/lo Otro* implica reconocer *lo Otro* como interlocutor de la humanidad, en las personas varias, individuales y colectivas, en las particularidades de su interlocución con *lo Otro*; implica, por ende, aspirar a coordinar en el porvenir histórico la existencia de estas personas varias en un modo superior, por más armonioso, de convivencia, y contribuir, en la medida de las propias posibilidades, a que tal modo de convivencia advenga; implica, también, pensar la humanidad en relación al conjunto de los entes vivos no humanos y de los entes inorgánicos, esto es, de aquello que se suele designar como «naturaleza» en uno de los sentidos de este vocablo, y concebir esta «naturaleza» como una palabra que *lo Otro* dirige en cada caso a la humanidad y a cada uno de nosotros como miembros de ella, por lo que hemos de aprender a respetar tal «naturaleza» en lo que ella es, sobrepasando con este respeto el propósito de dominarla y usarla para nuestro provecho, vale decir de convertirnos en sus «amos y poseedores» según el programa de Descartes expresado en la última parte del *Discurso del método*; ello implica, en suma, que los seres humanos aprendamos a interactuar entre nosotros y con la «naturaleza» a fin de realizar una *obra de cultura* que podamos tener por fin de la naturaleza no menos que por el fin de la historia.

Del mismo modo que el tiempo vivencial del *yo mismo* con *lo Otro* tiene su cabo propio o desenlace en una posible actualización como presente de lo antes preterido en él, así también resulta necesario pensar la historia como provista de un término eventual que desempeñe respecto de la humanidad el mismo papel que el *morir* tiene para nuestra existencia individual. Esto significa postular para la humanidad un *Apocalipsis* o revelación final de sentido que la acabe y que hemos de procurar que sea la constitución de una *vida de la humanidad* en que sus diversas vocaciones, las manifiesta y las ocultas, pudieran quedar cumplidas.

Resumo lo dicho: a partir de la estructura de la experiencia individual *yo mismo/lo Otro*, por analogía con ella, es posible y legítimo reconocer un sentido a la historia. Esto permite interpretar y comprender ésta a base de atribuir a las comunidades a que pertenecemos, a varias comunidades coordinadas entre sí y por fin a la humanidad toda el carácter de un *yo mismo* en interlocución con *lo Otro* que él. Ello implica atribuir a estas entidades colectivas de que formo parte, al igual que al *yo mismo* que soy como individuo, un tiempo finito y, por ende un *morir* en el que sea posible dejar constituida una *vida*, en este caso *la vida de estas comunidades* y, a la postre, *la vida de la humanidad*. En esta interlocución que es la historia de la humanidad cabe también delimitar interloquios diversos, como lo son, por ejemplo, en la historia de Occidente, el imperio romano, la edad media gótica, el descubrimiento por Europa de América, la conquista y colonización de ésta, el renacimiento, el barroco, la guerra de los treinta años, el imperio napoleónico, el romanticismo, etc.

A veces aquello que, considerado en perspectiva individual, aparecía pobre de sentido, lo adquiere mayor o diferente en perspectiva histórica. Los pensamientos que antes se expresaron en este ensayo en relación al imperativo ético de constituir *nuestra vida*, habrán de ser ampliados con la consideración de otros imperativos similares a fin de acceder a una ética superior que no lo sea sólo para nuestra existencia individual, o mejor: que tenga en vista, además, el modo como esta existencia individual nuestra se inserta en nuestra existencia histórica y contribuye a configurar un fin que pudiera ser digno de ella.

Hay algo más en que conviene insistir: se dijo ya que el movimiento prospectivo que consiste en atribuir la estructura de nuestro vivir, con su telos en el morir, a la historia universal se complementa con otro que lo revierte y por el cual el propio vivir encuentra en la conclusión de la historia universal un criterio para su aprobación o su rechazo como vida y, en este último caso, también para hacer efectiva la exigencia de enmienda si aún hubiese tiempo para ello. Por cierto, el criterio para juzgar nuestro vivir puede buscarse en la moral al uso de nuestra época. Sin embargo, no encontrarían por esta vía su justificación los intentos de corregir y hasta de impugnar esta moral, de hacerla más comprensiva y más justa, o de profundizar en ella y en sus supuestos culturales. Ante el criterio que de tal moral convencional deriva, la labor y la acción del héroe cultural, mientras no logren alterar las costumbres y ser reconocidas como históricamente válidas, resultarían siempre condenables. En cambio, el poder pensar en un término óptimo de la historia universal nos permite considerar no sólo nuestro vivir en su desenvolvimiento dentro de la comunidad cultural que la alberga, sino la de muchos otros agentes de la historia, en diversos momentos de ella, pasados, presentes y venideros; no sólo la cultura de que participamos, sino otras muchas culturas, reales o posibles, que acaso exalten valores diferentes a los nuestros de hoy. En suma, el transferir al fin de la historia universal el juicio sobre nuestro vivir individual a la hora de convertirlo en una vida requiere de nosotros que no miremos sólo hacia las circunstancias en que hemos vivido, sino que sometamos este vivir a la pauta de la universalidad. Será digno de aprobación, según esto, aquel vivir individual cuya forma se nos aparezca relativamente acorde con la forma que podamos atribuir a la historia universal en su término; merecerá rechazo, en cambio, aquel vivir individual cuya forma se resista a esta universalización o conflja con ella. Esto que aquí señalo puede permitir, de una parte, buscar una conciliación del pensamiento expuesto con el imperativo categórico de Kant y, de otra, abordar los problemas que suscita la filosofía del último Wittgenstein relativa a las formas de vida.

9. Al llegar al término de este ya largo escrito, no puedo dejar de preguntarme si lograré con él persuadir al lector.

No es difícil prever algunas objeciones que contra la validez de lo aquí sostenido pudieran presentarse. Entre ellas podría estar el decir que lo expuesto es tan sólo un *juego de palabras*, el cual, como tal juego, en caso alguno puede alterar lo que es real, aquello que Freud llamó *la dura realidad enemiga*, a saber que el tiempo es inexorable porque en él llega un momento en el que inevitablemente dejaremos de ser.

Mirado, empero, de cerca lo que inspira esta objeción, encontramos allí la antigua creencia de que hay un mundo y un tiempo mundano infinito o indefinido, los cuales sirven de pauta para decidir si algo existe o no existe; se desconoce, de este modo, la exigencia de referir ese mundo y este tiempo así postulados a la experiencia que de ellos pudiéramos tener. Precisamente, se ha pretendido aquí someter esta supersticiosa creencia a un examen crítico racional de lo que la experiencia es en cuanto fundamento de cualquier atribución de realidad al mundo y al tiempo mundano; se ha pretendido —nada menos— conjurar el maleficio de la infinitud del tiempo cósmico. Se desconoce, además, al enunciar tal objeción, lo que antes se advirtió en orden a que puede haber mundos diversos, según la concepción que de ellos tengamos, por lo que invocar “el mundo” viene a ser desconocer esta pluralidad y la relatividad que de ella deriva; ello es, en rigor, adoptar la actitud provinciana o parroquial de suponer que el “mundo nuestro”, el mundo concebido por nosotros o de cuya concepción participamos, es el único mundo real.

En el *Tractatus* escribe Wittgenstein que la filosofía no es una teoría, sino una *actividad*, y que ésta consiste en el esclarecimiento de proposiciones (4.112). Lo que aquí se ha querido esclarecer es qué significa, vista a la luz de la experiencia, la proposición según la cual hay mundo y tiempo mundano. Mal puede, pues, invocarse en contra de esta labor esclarecedora el postulado de un mundo, cuya existencia se sustrae a todo examen crítico racional de la experiencia en que se funda.

La actividad aquí desplegada ha pretendido, además, ofrecer un conjunto de evidencias sobre lo que he llamado el empirismo trascendental, sobre el morir como pauta ética de la experiencia, las que, una vez aceptadas como tales, pudieran pasar a ser *convicciones*. Se pretende que estas convicciones son de tal naturaleza que resultan vencedoras en la prueba a la que Nietzsche pretendía someter la validez de cualquier filosofía: el que sea posible vivir conforme a ella. A la postre estas convicciones están destinadas a proyectarse en un modo diferente y nuevo de cultura, en una *cultura del morir*, que habría de alterar muchas de nuestras actitudes y juicios, por ejemplo, frente a la enfermedad, al envejecer y a la muerte nuestra y de los seres queridos, sobre todo lo cual no he de extenderme aquí.

Cabe admitir, sin embargo, la posibilidad de que el lector no pueda o no quiera aceptar y hacer suyas las proposiciones que aquí se le han presentado y que, por ende, no llegue a las convicciones que este ensayo pretende promover en él.

Una vez que el filósofo agota los argumentos que su razón le dicta sin que ellos sean acogidos por aquel a quien los dirige, le queda aún un recurso: es someter la validez de lo que él propone a una *apuesta*, la cual, si compromete nuestro ser entero, es también un modo de alterarlo, de llegar a ser otros.

Se recordarán los términos de la apuesta que Pascal presenta al libertino. Se trata, para él, de apostar si Dios existe o no existe. Pretende Pascal, de una parte, que no podemos

sustraernos a la apuesta por estar “embarcados” y, de otra, que cualquier buen jugador, en cuanto conozca los términos de la apuesta, vale decir lo que se gana y lo que se pierde en cada una de las dos jugadas posibles, no vacilará en apostar que Dios existe, lo cual implica, claro está, conducirse como si existiera. En efecto, si el jugador apuesta a que Dios existe y gana, porque Dios en verdad existe, lo que gana es la bienaventuranza eterna, vale decir, el máximo, lo infinito; si hace esta apuesta y pierde, porque en verdad Dios no existe, nada pierde en realidad, salvo unos bienes y placeres a que debió renunciar, pero que de todos modos iba a perder en el momento de su muerte; e inclusive habrá ganado el haber sido un hombre de bien según las pautas de la moral laica. Si el jugador apuesta, en cambio, a que Dios no existe y gana, porque efectivamente Dios no existe, nada gana en rigor, puesto que los bienes y placeres que parecería ganar apostando de este modo los pierde en la muerte; y si pierde, porque Dios en verdad existe, lo perdido habrá de ser la bienaventuranza eterna, esto es, el máximo, lo infinito (cf. fr. 233, ed. Br.).

Esta invitación a apostar se reencuentra a lo largo de la historia de la filosofía, como un último argumento de carácter pragmático cuando ya todos los demás de carácter teórico ofrecidos por el filósofo fallaron. Tal es el sentido de la locución del Sócrates platónico hacia el término del Fedón: “es un riesgo que es hermoso correr” (114d), a la que ha precedido la comprobación de que “el premio es magnífico y la esperanza grande” (114c). Esto viene a significar que, aunque no fuese verdad lo afirmado por Sócrates sobre la inmortalidad del alma y sobre el mundo de ultratumba allí descrito, es hermoso correr el riesgo de apostar en favor de lo que Sócrates dice y hacer de ello una convicción nuestra, puesto que de este modo logramos vivir santamente, morir con dignidad y valor y merecer, por tanto, esa inmortalidad, si la hubiera.

Es bastante claro, sin embargo, que a nuestros contemporáneos no siempre les resulta posible apostar en la dirección de Pascal o de Platón: el Dios del primero, creador y gobernante del mundo, quien habría de juzgarnos tras la muerte, asignándonos premios o castigos según si apostamos en favor o en contra de su existencia, es precisamente aquel Dios del que Nietzsche proclamó la defunción, lo cual no implica, claro está, que con él haya muerto en los hombres el sentido de lo sagrado, pero sí es suficiente para que no podamos ya sentirnos “embarcados” en ese buque que inexorablemente navega hacia la exigencia de apostar como Pascal propone. De otra parte, la dualidad que Platón defiende, al menos en una primera instancia, según ya se vio, de un cuerpo que se descompone y una alma que por su simplicidad no admite tal descomposición y, abandonándolo, le sobrevive, ha cedido el paso en nosotros a una concepción diferente, que integra en la unidad de la persona lo que antes fue postulado como dos sustancias opuestas. Es precisamente esta dificultad para aceptar los planteamientos previos en que se fundan las apuestas que Pascal y Platón nos proponen, lo que retiene nuestra decisión de apostar como ellos quisieron, lo que nos induce, además, a buscar otros modos de religiosidad, que no presupongan ya ni ese Dios que murió ni la dualidad de alma y cuerpo afirmada por Platón y que el cristianismo patristico hizo suya.

Mucho de lo expuesto en este ensayo es, no el anuncio, mas sí el atisbo de una mutación religiosa que superaría, en el sentido propio de sobrepasar y preservar al par, el núcleo de convicciones que las mayores religiones nos legaron, tras el paso necesario y depurador por su negación radical.

Lo que aquí ofrezco a quien no haya quedado persuadido por mi discurso se me aparece, así, como la proposición de una apuesta diferente de las ya mentadas: es una

apuesta en favor del sentido que nuestro vivir puede adquirir cuando se le considera en función del morir en el que acaba y de la constitución eventual en tal morir de una vida; es, también, la proyección de esta estructura de la existencia individual hacia una historia vocada a un fin que podemos hacer nuestro, de modo tal que actuar en ella pudiera aparecérsenos como una tarea y hasta un destino que cumplir.

Apueste el lector en favor de esta concepción: ganará al menos una razón para vivir y actuar bien con miras al fin posible de su experiencia personal e histórica; sólo perderá con ello el nihilismo escéptico en el que acaso se complazca, proclive a la desesperación; a la postre, por tanto, no perderá nada.

Espero haber dejado en claro que el escribir este ensayo haya sido, es, mi propia, particular, manera de apostar.

NOTAS

- * No es indispensable para la comprensión del presente ensayo haber leído el que escribí bajo el título «El empirismo trascendental: su raíz en la fenomenología de Husserl y su despliegue como filosofía dialógica rigurosa» (*Diálogos*, 60: 7-42 (1992)). El énfasis que aquí se ha puesto en el morir como instancia ética es lo que diferencia en mayor grado este ensayo de otro que escribí hace poco bajo el título «Aproximación a una fenomenología de la experiencia», el cual sólo circuló privadamente.

UNA PSIQUIATRÍA PARA BIEN MORIR

ESBOZO PARA UNA FILOSOFÍA DE LA OBRA DE SIGMUND FREUD¹

Señoras y señores:

1. Es algo digno de meditación considerar el modo como ciertas concepciones nacen, crecen, se afirman, se transforman y propagan. La idea de la novela que Cervantes inaugura germina y se reafirma en sus más grandes sucesores, por lo menos hasta Proust, acaso hasta Faulkner; es una idea sutil: mostrar cómo se despliega un proyecto de vida que la sociedad va erosionando, carcomiendo hasta destruirlo; el rojo del Imperio, el negro de la Restauración son también el rojo de la gloria anhelada, el negro de la decepción que le sigue; y, sin embargo, por debajo de ese negro que recubre y apaga, hay un rojo que subsiste, que persiste, otro y el mismo. Julien Sorel muere en el patíbulo, Madame Bovary se suicida, Raskolnikov parte a Siberia deportado y Marcel se encierra en una celda a escribir el libro que acabamos de concluir. Pero todos ellos entregan al lector ese rojo primigenio del proyecto que fracasó, ahora rescatado por la comprensión y la sabiduría que proporciona la visión total de la trayectoria cumplida, que es el tiempo, al parecer perdido, re-encontrado al fin, y entregado allí en las páginas de un libro. Muchos de los autores que siguieron las huellas de Cervantes no habían leído el *Quijote*. La obra ejercía su influencia de un modo a menudo indirecto. Su idea estaba, según la frase hecha, en «el espíritu de los tiempos».

Sigmund Freud fue ante todo un médico, un médico clínico. Leyó poco. Escribió, a propósito de su aversión hacia la lectura de sus eventuales antecesores, que no quiso conocerlos, precisamente para evitar su influencia: «Mi prioridad no me importaba tanto como la espontaneidad de mi pensar». No conoció, al parecer, a Novalis, a Blake, a Kierkegaard, a tantos otros poetas o pensadores que anticiparon muchas de sus concepciones. Leyó, sí, a Schopenhauer, acaso poco y apresuradamente. Pero tal vez, a través de él, leyó, sin saberlo, a otros filósofos a quienes Schopenhauer había leído, por sí mismo o a través de otros. La genealogía de las ideas es tan enigmática como la de las familias. Hay afinidades y parentescos reconocidos a distancia, que transmiten rasgos, modos de ser y actitudes. Acaso también pensamientos.

Quiero decir esto: es casi seguro que Freud no leyó ninguna obra de Hegel. Acaso llegó a sus manos algún libro de divulgación marxista. Jamás expresó simpatía por el marxismo.

Y, sin embargo, —y ésta será la primera tesis de esta conferencia, de la que las otras derivan— creo poder afirmar que Freud es ante todo un pensador *dialéctico*.

Lo es, desde luego, por captar la psique en su interna contradicción, en su pugna secreta, en su antagonismo constitutivo. Lo es, sobre todo, por afirmar que la oposición no se resuelve por la elección de uno de los contrarios y la eliminación del otro, sino por superación integradora de ambos.

Día a día, los amantes se preguntan unos a otros: «¿Me quieres?». Y contestan casi siempre: «Sí». Quedan gozosos, tranquilos, comienzan a forjar proyectos sobre ese amor de que ambos son conscientes, que ambos declaran con tan aparente buena fe. Antes deberían temblar por lo que les espera. Pues, tras ese amor que así se declara, habita, agazapado, su contrario: el odio, la agresividad, el anhelo de destruir al ser que se dice amar. Este sentimiento no se dice, no nos lo decimos ni siquiera a nosotros, porque la sociedad lo rechaza, porque nos avergüenza. Freud acuñó para ello una palabra que hoy circula de boca en boca, pero que muy pocos han incorporado en su efectiva comprensión de las relaciones humanas y de su conducta. Es la palabra *ambivalencia*. Françoise Dolto escribió en un artículo titulado «Las madres» y publicado en *Les temps modernes*: «Gracias a Freud, hemos aprendido a desconfiar del modo como las madres conjugan el verbo amar». No sólo las madres, no sólo los padres ni los hijos ni los amantes ni los amigos. Freud nos ha enseñado que el amor y el odio son como dos inseparables hermanos, como dos órganos de un todo. De aquí que el amor verdadero no excluya el odio, antes bien lo asimila en laboriosa y paciente lucha, hasta ponerlo a su servicio, no sea que ocurra la asimilación inversa. El amor no es «natural». Es una empresa de cultura; es un cultivo. Si vemos a otro que se nos acerca, tal vez lo «natural» no fuese darle un abrazo; acaso fuese más «natural» lanzarle una pedrada como espontáneo castigo del pecado de ser otro. Disimulamos, decimos: «Buenos días. ¡Qué gusto de verlo!» Nuestro abrazo tiene sentido porque hace suyo el impulso a la pedrada. Nuestros gestos de cortesía así lo expresan: tendemos la mano derecha para significar: «No tema, no voy a sacar la espada o el puñal». Y la caricia no es sólo reconocimiento y exploración de otro cuerpo. Es también golpe insinuado, atenuado, mitigado. Freud se ocupó del erotismo; por ende, del placer de amar. Pero supo que en unidad contradictoria con él, en una contradicción que es lo que confiere al erotismo, al placer, al amor su dinamismo, su carácter conflictivo y dialéctico, están la agresividad, el dolor y el odio. La contradicción es de la esencia de la psique.

Cuando la situación resulta intolerable, la persona que la sufre acaso recurra a un psiquiatra en busca de alivio. Pero aquí descubre Freud una nueva manifestación de la contradicción psíquica: el paciente ha ido al médico animado por el deseo de resolver su conflicto, y a la vez no desea resolverlo; al contrario: se complace en él, pues es parte de sí. Por esto, como observa Freud, cuando el enfermo niega su enfermedad ante el médico, no hace sino reafirmarla, puesto que la negación es el acto primordial de represión que ha causado la enfermedad. Con el anhelo de salud convive en indisoluble unidad el anhelo de conservar el conflicto como una parte preciosa de nosotros mismos. De aquí que la cura psicoanalítica, tal como Freud la concibe, no consista en una eliminación de la enfermedad, sino más bien en una conversión de ella, mediante la resolución dialéctica de los dos impulsos contradictorios: el que lleva hacia la salud, el que quiere que la enfermedad sea. Bien lo dice Thomas Mann, en el discurso que pronunciara en homenaje a Freud cuando éste cumplió ochenta años de edad, al afirmar que, siendo la enfermedad un medio privilegiado de conocimiento, «toda salud superior debe haber pasado por ella». Para Freud, diremos nosotros, la curación es la enfermedad que enferma de sí misma y esta enfermedad de la enfermedad es la única genuina salud psíquica.

Al principio de la interacción de los contrarios, vemos ahora añadir la negación de la negación. Pero, con esto, vamos descubriendo que la victoria de la salud, la superación de la enfermedad, no suprime, no elimina, no mutila. La terapia psíquica es lo contrario

de una cirugía. Y puesto que aquello con que trabaja el psicoanalista no es el cuerpo, no son los órganos del enfermo, sino su tiempo vivido, descubrimos que, para Freud, salud significa reordenación del tiempo, que lo conserva y reactualiza en una totalidad significativa, que hace de él un *organismo* en el sentido propio de la expresión.

Para Freud, bien lo sabemos, la enfermedad es un modo de olvido, de ese olvido que llamamos *represión*, eliminación de la conciencia. Por ser médico, Freud pensó ante todo en la enfermedad y sólo a *contrario sensu* definió la salud, por cuyas pautas se resuelve que hay, en efecto, enfermedad. Ahora bien, si ésta es, para Freud, olvido, la salud ha de ser para él memoria que vence el olvido. Y, sin embargo, si el olvido es consecuencia de la represión es porque hay memoria de lo olvidado. Suficiente memoria al menos como para saber que se le debe reprimir u olvidar. Digamos, entonces, que la represión que causa la neurosis es una memoria que no recuerda, o mejor: es una memoria cuyo modo específico de recordar es el olvido.

2. Por cierto, Freud fue muy consciente del origen social de las neurosis individuales. Y así pudo ver en el programa mismo de la enfermedad mental una tentativa de ser de otro modo ante la sociedad y, por ende, un anhelo de integración en ella². No hace falta exagerar mucho para poder decir que Freud vio en el neurótico tan sólo un síntoma de una enfermedad social que escapa al individuo. De aquí el carácter pesimista que presenta respecto del psicoanálisis el último período del pensamiento freudiano. La cura psicoanalítica elimina el síntoma: el neurótico y su médico se dan la mano, por última vez, satisfechos: éste cree haber sanado a un enfermo, haberle hecho un bien al paciente; aquél regresará al trabajo, será un funcionario ejemplar, hará el amor con su mujer puntualmente, y sus amigos le devolverán la estima que le habían quitado. Pero ¿y si su enfermedad era un odio sutil contra una sociedad enferma? Sanarle no debería ser entonces «normalizarlo»: debería ser convertirlo en un rebelde, situarlo en la relación dialéctica de un revolucionario frente a la sociedad dada. El enfermo parece sanar porque había olvidado lo intolerable, y ahora lo recuerda diciéndose: «Puesto que todos lo toleran...». Está sano porque se ha conformado con el morbo social. Pero acaso la curación verdadera y completa pudiera consistir no sólo en rememorar el pasado individual olvidado, sino en despertar en la colectividad la memoria de esos hechos que no reconoce como su historia, en mostrar tras la pantalla ideológica de las hazañas de la acción, del pensamiento y del arte, destacadas en libros y monumentos, el horror y la vergüenza, la rapiña y la explotación no asumidos como tales, y que exigen ahora enmienda, reparación, revolución, mediante un comprender por qué ocurrió lo horrible y por qué ello no debe y no podrá ya volver a ocurrir. Freud no fue tan lejos. Se limitó a reconocer la neurosis universal del hombre. Pero, a la vez, sus últimos escritos atribuyen al ego una tendencia a la unificación, a la reconciliación, a la síntesis. Mas si, para Freud, el concepto usual de salud puede ser también un modo sutil de enfermedad, de resignarse a la enfermedad generalizada, debemos ver en su obra la postulación oculta de una salud superior de la que acaso estén muy alejados los hombres que la sociedad tiene por «saludables». Lo individual se conjuga en su obra con lo social, la memoria personal con la historia. Ser «enfermo» es acaso un modo de salud ante la enfermedad social. La curación consistiría entonces en convertir a este pretendido «enfermo» en un agente de la terapia social que, por serlo, se rescata de la enfermedad de que participa.

3. No podemos avanzar más hacia la resolución de nuestro tema sin detenernos en la teoría freudiana de los instintos.

El concepto tan indefinible de «instinto», le resultaba a Freud particularmente útil, precisamente por su indefinición y por apuntar a una vinculación de lo humano con lo animal que era para él de particular importancia³.

Freud causó escándalo en su época por haber atribuido al instinto sexual la relación del hijo con su madre. El escándalo nacía, claro está, de que el lector adulto retrotraía su propia sexualidad genital a esa relación. Pero ya sabemos cuánto más sutil y ambicioso era el pensamiento de Freud: su propósito era encerrar en un mismo concepto, y por ende establecer algún vínculo entre la búsqueda del placer que lleva al niño hacia el pecho de la madre o éste hacia la boca del niño, y relacionar así estos impulsos, tenidos por «inocentes», con el placer genital adulto, a través de una serie de etapas intermedias⁴. A este intento sexual o libido, Freud lo definió tan sólo como el anhelo de placer corporal que se despliega a través de diversos estadios desde la infancia hasta la vida madura. Como todo el mundo sabe, a estos estadios corresponden localizaciones de lo erógeno en el cuerpo, siguiendo una secuencia que comienza en la boca del niño, en cuanto órgano nutricio de succión y de elemental comunicación con el mundo, y que termina en la zona genital del adulto que permite realizar esa superior comunicación que es el acto heterosexual procreador. No es del caso detenernos aquí en la descripción de estas diversas etapas ni en la significación psíquica que Freud les atribuye.

Sólo quisiéramos decir esto: este tiempo en que la libido se despliega es un tiempo prospectivo, en que cada momento remite a otros que vendrán. Dicho de otro modo, jamás el presente es para Freud sólo el presente; es pasado que se actualiza, es también anuncio o anticipación de un futuro aún no cumplido, pero en función del cual vamos eligiendo a cada instante nuestras conductas como medios para un fin, guiados por una suerte de gran *reminiscencia del futuro*.

Ahora bien, precisamente esta visión en secuencia de la libido permitía comprender las llamadas aberraciones sexuales, las «perversiones», como detenciones de su despliegue completo, como fijaciones en lo que debería haber sido sólo una etapa, si el proceso se hubiese cumplido a cabalidad, o como regresiones desde una sexualidad ya desarrollada a alguna de sus etapas previas. «Pervisión» significa, literalmente, volver a través del camino, deshacer camino, y precisamente lo que Freud quería destacar en su teoría de la sexualidad es que el camino del desarrollo sexual, desde sus más tempranas manifestaciones en el recién nacido hasta la sexualidad genital en el adulto, puede encerrarse en ambas direcciones. En su obra *Una teoría sexual*, de 1905, escribe: «Podemos llegar a la hipótesis de que todos los caminos de enlace que nos conducen a la sexualidad, partiendo de otras funciones pueden ser recorridos también en sentido inverso»⁵. Esto permite comprender la «pervisión» como etapa no superada o bien preterida y re-actualizada luego, y por ende comprender también la neurosis que viene a ser, según Freud, el *negativo de la pervisión*⁶, vale decir el desorden psíquico que amenaza al que no reconoce, asume o supera una tendencia sexual anormal. Pero esto no importa sólo en cuanto nos abre a la comprensión de la pervisión sexual y de su negativo —que es la neurosis—, sino en cuanto enriquece el concepto mismo de esa sexualidad, que antes que normal convendría llamar *óptima*. «Aun el acto sexual más normal —escribe Freud— integra visiblemente, en calidad de fines sexuales preliminares, aquellos elementos cuyo desarrollo conduce a las aberraciones

que hemos descrito como *perversiones*»⁷. Así, el erotismo de las mucosas labiales es una de las primeras etapas de la sexualidad infantil; sin embargo, el beso adquiere, con el progreso de la conciencia, nuevos significados. Desde luego, no es sólo el contacto de las mucosas labiales; la posesión o entrega de la boca lo es del rostro y éste, a su vez, se erige en representante del cuerpo todo. Como ha escrito Edgar Morin en su ensayo *El complejo de amar*, «la promoción del rostro —ausente en las artes arcaicas— corresponde a un regreso en el adulto de la sensualidad oral, infantil, que contribuye a acentuar la nostalgia del vínculo primero con la madre; pero, a la vez, es la *emergencia del alma*... que hace sentir su presencia en el hálito de la boca, en el espejo de los ojos... Así, el beso no es sólo el triunfo del erotismo oral, infantil; viene a ser la eucaristía de la comunión de las almas»⁸. Morin ofrece esta sugestiva conclusión: el amor es nuestra infancia adulta⁹. Lo mismo podría decirse de aquella «aberración» llamada *fetichismo* y que consiste en trasladar la sexualidad del sujeto que normalmente la provoca a un objeto que le pertenece o le está asociado. Pero entre este fetichismo y la posesión de un retrato de la amada o la conservación de alguna cosa que la evoca, media la diferencia entre lo que aspira a valer por sí mismo y lo que se integra en la vida sexual como modo de incorporar lo ausente a lo presente. «Es propio del amor normal cierto grado de fetichismo», escribe Freud¹⁰.

En general, puede afirmarse que todas las etapas de la secuencia del desarrollo sexual pueden, si se las cultiva, incorporarse a la sexualidad genital y enriquecerla con miras a hacer de ella un orto-erotismo. «En ningún hombre normal», escribe Freud, «falta una agregación de carácter perverso al fin sexual normal, y esta generalidad es suficiente para hacer notar la impropiedad de emplear el término “perversión” en un sentido peyorativo. Precisamente, en los dominios de la vida sexual se tropieza con especiales dificultades, a veces insolubles, cuando se quiere establecer una frontera definida entre las simples variantes dentro de la amplitud fisiológica y los síntomas patológicos»¹¹. Concluye Freud que lo patológico consiste en que lo particular, lo preliminar, lo que ha llegado ya a ser medio para un fin, se separa de la secuencia, se erige en fin para el acto sexual completo y totalizador¹². Este acto es, por cierto, el orgasmo heterosexual, la relación erótica más completa con un ser humano de distinto sexo. Según esto, la perversión —y su negativo, la neurosis— es la rebeldía de la etapa que, no resignándose a serlo, quiere retener o recuperar el carácter final que antes tuvo y, al cortar en ella la secuencia, impide la totalización, detiene su marcha hacia el *telos*. Pero, vistas en la perspectiva de la salud, por cuyas pautas se define la enfermedad, las llamadas «perversiones» dejan de ser tales cuando están integradas en el flujo libidinal que a la postre habrá de conducir a la óptima sexualidad genital. Y una vez constituida ésta, se sitúan como preliminares de la realización de esta sexualidad óptima.

Si esto es así, el acto erótico adquiere un carácter que acaso no se haya destacado como merecería. Con sólo interpretar rectamente el pensamiento de Freud, vemos que en el orto-erotismo, en el acto sexual completo, efectuado según su propia normalidad, vale decir según su norma interna, la aspiración hacia el término no suprime, antes bien actualiza, aquellos placeres que antes de llegar a este estadio fueron finales. Hay, para decirlo con palabras de Freud en *Más allá del principio de placer*, una suerte de *ritardando* por el que recorreremos de nuevo el camino completo.

Si lo erótico importa tanto en la vida de los hombres, es porque, realizado según su propio estilo, es la ceremonia que recapitula en poco tiempo las etapas fundamentales

de la antigua victoria sobre el dolor, de la paciente búsqueda del goce a lo largo de nuestra vida. Y como esta búsqueda y esta victoria son acaso lo más esencial de nuestro tiempo vivido, reconstituirlas nos arranca del tiempo profano, de lo que podemos olvidar por insignificante, e inscribe esta búsqueda y esta victoria en el gran tiempo del *nunc stans*, re-suscita lo que, distraídos tal vez, hemos venido viviendo desde nuestro más remoto pasado. Tal como según la así llamada ley biogenética de Haeckel, cada individuo recorrería en su existencia intrauterina las etapas de la evolución biológica que precedieron al apareamiento de su especie, así también en la fiesta del acto erótico, se contrae la historia de nuestra sexualidad que queda por fin recuperada, actualizada toda entera ante la conciencia en el puro presente orgásmico. Y tras la sexualidad, como principio de placer, está por cierto el dolor —dolor de la pérdida del objeto, de la pérdida de nosotros mismos, de la pérdida de nuestro cuerpo como nuestro— que en cada caso el placer quiso evitar o superar. El placer es siempre la victoria sobre un dolor actual o cuya posibilidad nos atemoriza.

4. Creemos que es importante afirmar hoy día esta relación dialéctica entre las llamadas «perversiones» y la sexualidad genital tenida por única normal. En efecto, es posible avanzar la hipótesis de que, si durante milenios los hombres han querido canalizar toda su sexualidad hacia el erotismo que conduce a la procreación, ello haya sido un modo de asegurar su expansión territorial y su dominio colectivo sobre otras especies. De aquí, la noción misma de «pervisión», cuando no de delito, aplicada a toda otra manifestación sexual, la imposición del matrimonio patriarcal monogámico como óptima relación erótica y la frecuente institucionalización jurídica o al menos la tolerancia social hacia la poligamia, todo lo cual aseguraba no sólo el máximo poder al marido y padre, sino también la más abundante descendencia. El sistema funcionaba bien mediante la aplicación de severísimas sanciones legales y sociales, sobre cuya crueldad no es necesario insistir, aplicables a los infractores del código moral vigente. Pues bien, uno de los hechos que da la tónica de nuestro tiempo es que, ocupada ya la tierra por la especie humana y asegurado en gran medida su dominio sobre otras especies, las instituciones consagradas por las religiones, las leyes o los usos, pierden mucho de su respetabilidad, caen en precario, pues cuestionadas en su misma razón de ser por la protesta cada vez más vehemente de las víctimas que crean por doquier y por otros que no entienden ya su sentido. Como consecuencia, se abandonan antiguos tabúes, barreras antes casi infranqueables dejan de ser tales, y proliferan, ante los ojos atónitos de algunos inadaptados, otros modos de erotismo, desde una homosexualidad franca y atrevida hasta la mezcla de caracteres, rasgos y actitudes que por convención se consideraban antes distintivos de uno u otro sexo¹³.

Personalmente, no soy demasiado propenso al escándalo. No soy de aquellos que tienden a la fácil imprecación, a pretexto de que es necesario volver a las antiguas y bien probadas costumbres. No serán, pues, mis palabras de anatema para rescatar una Jerusalén acaso más eficaz que gloriosa; pero tampoco sumaré mi voz a la de aquellos que en nuestro tiempo hacen suyas las reivindicaciones del perverso polimorfo contra la llamada «tiranía genital».

Es verdad que el sistema institucional y consuetudinario ha sometido el cuerpo humano al principio de rendimiento, como observa Herbert Marcuse en *Eros y civilización*, y ha

creado una ética social que reprime todo placer que no sea útil y hasta comercializable. Es verdad también que dicho sistema ha creado la domesticación recíproca del hombre y la mujer, y de ambos, a su vez, por los hijos a quienes pretendían domesticar. La juventud, sensible a la tristeza de un mundo desertizado, convertido en mero objeto de explotación, busca reencontrar y reivindicar el principio de placer en sus formas más variadas y a veces anárquicas.

Mas aquí nos sale al paso de nuevo la concepción dialéctica antes que dualista de Freud¹⁴: el *principio de realidad* por él invocado no sólo es diferente del *principio de placer*, sino que se conjuga con él en la unidad complementaria de los contrarios. El principio de placer no sería tal, en efecto, si no calara en lo real —si se limitara a ensoñaciones solitarias o a forjar ilusiones. Precisamente por esto, el placer genital orgásmico en cuanto comunicación con otro que es real, que está ahí, provisto de fines específicos, como reclamo de placer y visión de realidad, es superior al que pueda proporcionar el autoerotismo del narcisismo infantil. De otra parte, si lo que es placer de uno puede ser la realidad compulsiva de otro, obstáculo o estímulo del erotismo, será necesario coordinar socialmente las conductas de ambos. Como lo expone el propio Freud, el principio de realidad de los hijos es el principio de placer del padre, quien, para asegurarse el monopolio de las mujeres de la tribu, impone la prohibición del incesto y el imperativo de exogamia. El principio de realidad, en suma, ofrece al de placer sus estímulos tanto como sus impedimentos, lo conduce a desplegarse y le asegura, a través de eficaces posposiciones, la consecución de sus fines y su organización social —la que fuere; a la vez, guiado por el principio de placer, que lo es de exploración y descubrimiento, el hombre penetra en estratos más profundos y secretos de la realidad. Así, el erotismo revela, a la postre, su verdadera faz: es lo que Antonio Machado llamó tan bien *apetencia de alteridad*, desde la alteridad de lo nutricio que es asimilado y destruido para crecer y subsistir, hasta la del *otro yo*, que se conserva y reproduce. La *apetencia de alteridad*, el que el ser amado sea otro que yo, expresada socialmente en el imperativo de exogamia, se conjuga aquí también con su contrario: con una *demanda de analogía*, de que este otro yo sea, sin embargo, *como yo*, en cuanto opera a la manera de un espejo, como la laguna en que Narciso ve otro que es, sin embargo, su propia figura reflejada.

Si la sexualidad importa en el hombre tanto más que en cualquier especie animal, si trasciende períodos de celo, si crea esa fastuosa culminación al parecer desconocida por toda otra especie, que es el orgasmo femenino, si se convierte en erotismo y a veces en amor, por fin si los hombres se ocupan tanto del amor, de sus delicias y sus dramas, es porque en la sexualidad humana está en juego la esencia misma del hombre: su ser consciente de sí, en este caso, su ser consciente de sí mismo como cuerpo frente a otro, el cual es consciente de sí como cuerpo que es para sí y como objeto de apetencia del otro; la riqueza del erotismo, lo que lo eleva sobre la sexualidad animal, radica en que cada cual se sabe —en el doble sentido de *saber* y de *sabor*— en el acto de saber de otro que se sabe en su acto de saber del que lo sabe.

Por esto, por esta razón *metafísica* y no de mera conveniencia biológica, de expansión territorial y dominación de otras especies, el erotismo genital orgásmico de hombre y mujer aparece como la culminación del desenvolvimiento de la libido que integra como momentos provisionales y preparatorios las etapas precedentes, que reactiva aquello que una sexualidad deformada por la sociedad enferma puede desertizar. Pues entre el hombre y la mujer la semejanza del saber de sí es tal como para que cada uno refleje

la imagen del otro; la diferencia es tal como para que la *apetencia de alteridad* quede, en efecto, cumplida.

Esta diferencia no es sólo la de dos sistemas anatómicos, fisiológicos, genéticos, glandulares, o lo que fuere; mejor: es todo esto por el juego de dos distintos modos de insertarse en el mundo; de una parte, el hombre y la mujer son vivientes metáforas, representan lo que ellos por sí solos no son, es decir, se constituyen en sistemas simbólicos del mundo. Como ha escrito Octavio Paz, «más allá de ti, más allá de mí, por el cuerpo, en el cuerpo, más allá del cuerpo, queremos ver *algo*; este algo es la fascinación erótica, lo que me saca de mí y me lleva hacia ti: lo que me hace ir más allá de ti»¹⁵.

El hombre y la mujer pueden intercambiar funciones en el trabajo, pueden equipararse en múltiples sentidos, pueden ser compañeros o camaradas en una empresa o en una lucha social, y como tales, saber que son fundamentalmente iguales, provistos de los mismos derechos, afectados de los mismos deberes. Subsiste, sin embargo, que, situados en relación erótica, *representan* el uno para el otro algo diferente, que su virtud metafórica no es la misma. Pero dejemos la exploración de este tema a los poetas, a cuya jurisdicción pertenece. Habremos de reencontrar entre el hombre y la mujer una diferencia metafísica aún más fundamental en el modo de vivir el tiempo, cuando abordemos ahora el tema final que ha dado su título a esta charla: la oposición que estableció Freud entre el instinto de vida identificado con la sexualidad: Eros, y el instinto de muerte: Thanatos.

5. A lo largo de su prolongada trayectoria de investigador, Freud, pensador dialéctico, combatió siempre una teoría monista de los instintos. Se comprende así cuán injusto es haber calificado la doctrina freudiana como un *pansexualismo*. Primero quiso Freud mitigar el carácter avasallador del instinto sexual con un instinto de conservación; luego, con el impulso agresivo. Mas estas tentativas no le resultaron a la postre satisfactorias, tanto porque la agresividad se vincula a la conservación, como porque ambas parecen ser modos de asegurar o manifestar la sexualidad¹⁶. Sin embargo, hay otro aspecto del impulso agresivo que conviene subrayar: el hombre no es sólo ese animal que, como otros, destruye y mata para subsistir y ser. Su agresividad tiene la peculiaridad de introyectarse, es decir que, según afirma Freud en *El malestar de la civilización*, el hombre puede volver contra sí sus impulsos de agresión y, guiado por el sentimiento de su propia culpa, anhelar su destrucción como autocastigo. No obstante, si éste sólo fuese el instinto de muerte, sería reductible, por inversión, al principio de placer y a la sexualidad. Pero hay en Freud los elementos de otra concepción de la muerte. Así, a más de la *muerte destrucción*, de la muerte mala, generada en la agresividad no cumplida y en el principio de placer frustrado, hay aquella que apunta hacia un Nirvana final, un Nirvana que, antes que aniquilación, es muerte como *vida cumplida* en sus más fundamentales aspiraciones.

Desde muy temprano, en su itinerario intelectual habló Freud de Nirvana como liberación de tensiones. No deja de ser sugestivo el que eligiera para expresar esta relajación de los impulsos, no una palabra vinculada al pensamiento psico-biológico, como «homeostasis», por ejemplo, sino precisamente esta otra, acuñada por una alta tradición religiosa. Por cierto, muchos hermeneutas occidentales del budismo interpretan el Nirvana negativamente, como un no ser. Pero una penetración más sutil en esta corriente espiritual nos indica que su fin es una noble negación, es una negación de lo negativo, que ella es en suma el *no no-ser*, emparentado al *neti, neti* hindú, vale decir,

una positividad; así lo que en él queda negado es la particularidad, la parcialidad. La experiencia del Nirvana también es descrita por Freud en *El malestar de la civilización* «como sentimiento oceánico» y éste vendría a ser un regreso al narcisismo infantil, sólo que con disolución del ego en el universo de las vivencias; ello implica la redención del placer, la superación del tiempo, la absorción de la muerte por la vida, según dice Marcuse en palabras dignas de recordación¹⁷.

Claro está, la mayoría de los discípulos de Freud, inclinados a un monismo sexual, antes que a las dificultades de un pensamiento dialéctico, han rechazado el instinto de muerte. Wilhem Reich niega su vigencia en *Einbruch der Sexualmoral* (1931) y hace del solo cumplimiento orgásmico una suerte de panacea para los males individuales y sociales. Otros, que no tienen los méritos de Reich, en cuanto éste vincula el freudismo con una crítica socialista de la realidad social, han seguido practicando tan sólo psicoanálisis para el vivir cotidiano, basado en un monismo instintivo, psicoanálisis a menudo amoral, que sólo procura disminuir inhibiciones y represiones, ¡como si se pudiera vivir sin ellas!

Por fin, algunos han separado por completo el instinto sexual del instinto de muerte. Tal ocurre con R. K. Eissler en su muy sugestivo libro titulado *El psiquiatra y el paciente moribundo*¹⁸: observa el autor que siempre se ha definido la salud, y por ende la salud psíquica, en términos de vida y no de muerte. Así, no se ve qué papel pudiera desempeñar un psiquiatra frente al paciente que sufre una enfermedad incurable. Pero si hay, como piensa Freud, un instinto de muerte, debería poder cultivársele al igual que el instinto sexual, y el psiquiatra debería estar a la cabecera del moribundo para ayudarlo en la tarea de bien morir. Su papel sería análogo al tradicional del sacerdote, o si se quiere: la psiquiatría operaría en estos casos como un lúcido sacerdocio para la agonía. Claro está, la cultura hedonística contemporánea es toda ella un esfuerzo por negar la realidad de la muerte. Eissler reacciona contra ello, pero su concepción dualista, antes que dialéctica, le impide ver la interacción del instinto de vida y el instinto de muerte en Freud, lo lleva inclusive a rechazar el concepto de una *euthanasia*, de una muerte feliz o bienhechora, por ver en él una aplicación del principio de placer; propone, en cambio, el concepto de una *orthothanasia*, de una muerte en que el instinto que a ella conduce se realizaría a perfección. Por el contrario, nosotros creemos que la oposición de ambos instintos es susceptible de superación integradora. Sea como fuere, quisiéramos recoger del libro de Eissler algunos pensamientos que nos orientan hacia nuestra propia conclusión. Señala el autor que la concepción freudiana de la muerte debe situarse entre aquellas tendencias que él llama las *tanatologías* de los años 1920, en estrecho parentesco, por ejemplo, con la concepción expuesta algunos años después, en 1923, por Rudolf Ehrenberg en su *Biología teórica*, según la cual la muerte de un organismo, si no ocurre antes por accidente, llega en el momento en que su grado de estructuración ha alcanzado un máximo, que es su consumación, y que hace que la vida le sea ya imposible; así también los instintos y, en general, la vida humana, serían la búsqueda de una cierta estructura unitaria y totalizante de lo vivido, y la muerte se produciría, salvo anticipación accidental, por causas internas, immanentes a la vida misma, como se afirma en la última parte de *Más allá del principio de placer*.

Según esto, podríamos decir, y quede esto insinuado, pues no hay tiempo para desarrollarlo, que así como el orgasmo reúne en su supratemporalidad la paciente búsqueda del goce, la historia toda de nuestra conversión del dolor en placer, asila muerte, propósito último

de la vida, según palabras de Freud en *Más allá del principio de placer*, sería la recuperación nirvánica final, de lo vivido cuando no hay ya tiempo para proyectar. Del orgasmo se dice que es una pequeña muerte; de la muerte cabe decir, del mismo modo, que puede ser el gran orgasmo de la vida. Como lo expresa Eissler, «el último momento de vida es el producto final de la historia del moribundo y acaso de sus antecesores»¹⁹. De nosotros depende el que hagamos de ese producto una síntesis. Si así fuera, Eros, como impulso vital primordial, encontraría en Thanatos su máxima y definitiva realización. Pero no en la muerte de la agresividad introyectada en tendencias suicidas y en el anhelo de destrucción, de no ser, que nace precisamente de los obstáculos que un Eros, acaso desorbitado, puede encontrar. No: si toda vida marcha hacia la muerte como hacia un fin en que puede encontrar consumación, Thanatos será el principio de recuperación sintética de lo vivido.

Esto nos permite indicar ahora el doble sentido sacramental del orgasmo: de una parte, mira hacia el pasado, recupera la historia de la libido, consumándola; de otra, anticipa o prefigura el orgasmo final de nuestro tiempo que es la vivencia mortal consentida.

La función del acto erótico es análoga a la síntesis temática de la música y las otras artes; ello significa que, si bien, por sí mismo, es proceso temporal, este tiempo suyo es representativo de nuestro propio tiempo vital como totalidad de momentos destinados a ser retenidos y llevados a buen fin; que él es, o debería ser, el símbolo privilegiado de lo que aspiramos a que nuestro tiempo sea cuando llegue a su término. El erotismo es, para quien quiera entenderlo y vivirlo así, *una de las bellas artes*²⁰.

6. Para entender mejor la relación que aquí tratamos de exponer, necesario es reunir y ver juntos elementos diversos de la obra de Freud. En el ensayo *El yo y el ello*, publicado en 1923, desarrolla Freud su célebre topología psíquica que distingue entre un *ego*, un *ello* y un *súper-ego*. Allí define el *ego* como un principio de coherencia: «Suponemos en todo individuo un principio coherente de sus procesos psíquicos al que consideramos como su yo»²¹. Lo disociado, lo que no cabe en esta coherencia es el dominio del *ello*. A la vez, el yo es zona de enlace con el mundo real exterior. Ahora bien, en el mismo ensayo se encuentra la sentencia según la cual «el psicoanálisis es un instrumento que ha de facilitar al yo la progresiva conquista del *ello*. Dicha sentencia está estrechamente emparentada con este célebre imperativo de Freud: «Que allí donde antes hubo el *ello* está ahora el *yo*». Por ende, lo que Freud nos propone es una vasta empresa psíquica por la que el yo, atemperando los rigores del *súper-ego* y venciendo los temores que le inspira la irracionalidad de su propio *ello*, logra construirse una personalidad unitaria, coherente, acordada con la realidad circundante.

7. Agreguemos ahora que el *ello* goza de la intemporalidad de aquello que la memoria no remueve y que, precisamente, para Freud, la enfermedad psíquica es tal por olvido. Si esto es así, la empresa del yo de introducir su coherencia en las instancias que se le escapan, es también una empresa de recuerdo. El yo logra su salud máxima por la memoria, vuelve a ser cuerdo porque *re-cuerda*. Pero, claro es, tal memoria no lo es de lo insignificante y trivial, de lo que de todos modos estaba condenado al olvido, sino de aquello que hemos querido olvidar; y este querer es también, como antes dijimos, un modo de conservar. Acaso haya que vincular a esta necesidad de conservar, la compulsión de repetir experiencias, aun las más penosas, que tanto intrigaba a Freud.

«La vida es un continuo descenso hacia la muerte», dice Freud en el ensayo citado²². El yo desciende, restaura, regresa a estados anteriores que debió abandonar. ¿Regresa al Nirvana prenatal, intrauterino? ¿Regresa a lo inorgánico de que el organismo surgió? Sí, pero regresa desde un yo que lo comprende, que es consciente de regresar. En este sentido, se funden en Freud otros dos conceptos contrarios: el de regreso con el de progreso. El «descenso hacia la muerte» de que se habla en *El yo y el ello* es un descenso hacia lo profundo, no es una degradación; es un descenso-ascenso, es un regreso-progreso.

Acaso el impulso erótico primordial lo fuera hacia la matriz protectora, hacia la madre del tiempo cíclico y reiterativo que vuelve siempre en círculo sobre sí. El padre prohíbe este regreso. Interrumpe las nupcias inconscientemente deseadas del hijo con la madre en que aquél desnacería. Pero a la vez impone el despliegue de un tiempo propio, consecuente con el hecho irreversible de haber nacido; libera de la matriz que protegía y paralizaba al par; instaura el tiempo progresivo, histórico, que implica exploración, conquista, exogamia, riesgos, rivalidad, agresividad, y acaso la paternidad de la agresividad superada. En el curso del camino surgen matrices sustitutivas de la primera —la sociedad, las instituciones, el hogar— madres que protegen y paralizan también. A veces la madre, en sentido biológico, se cambia en la gran madre-sociedad sin-proyectos, detenida en su historia, tan asfixiante como pudo ser la primera. El verdadero padre para la cultura es entonces el héroe civilizador que sabe romper este nuevo cordón umbilical, es quien obliga a seguir el camino que dinamiza la sociedad y orienta nuestra vida hacia la única matriz digna de recibirnos: la vivienda oceánica de una vida hecha coherente sistema de acciones y vivencias.

8. Pero hay algo más: entre las múltiples oposiciones que Freud crea y maneja está la de un *principio de placer* y un *principio de realidad*. ¿No cabría ver una relación entre esta oposición y la de un *instinto sexual* y un *instinto de muerte*? Es obvio que el instinto sexual se vincula al principio de placer, ya que éste opera como regulador de aquél. ¿Por qué no buscar entonces si no podría darse una aproximación paralela del principio de realidad con el instinto de muerte? A primera vista, ello parece imposible, pues la muerte se nos aparece precisamente como la cesación de la realidad. No olvidemos, empero, que ahora no hablamos ya de la *muerte-destrucción*, fruto de la agresividad introyectada, sino de la muerte que es *conservación y cumplimiento*. Ahora bien, cabe aquí considerar que la realidad no se nos da, en el cotidiano vivir, acabada, hecha; que, por el contrario, cada momento de ella forma parte de un proceso en curso, y está necesitado, por tanto, de confirmación por lo que le sigue y que aún no ha ocurrido. ¿Cuál es, por ejemplo, la realidad de esta charla? ¿Las palabras que ahora digo? Su sentido mismo depende de otras palabras que aún no he pronunciado y que colocarán las ya dichas en un contexto, en un sistema.

La realidad no es puntiforme; participa de las instancias del tiempo, está extendida en el tiempo: en parte es pasado, un pasado que necesita ser sostenido por el presente para conservar su realidad; pero, puesto que este presente que confiere densidad real al pasado, está sujeto al tiempo, lo que equivale a decir que se hará pasado, necesita de un presente futuro que lo sostenga, que lo confirme, que lo recoja en un todo coherente. La realidad, la realidad de verdad, es *el todo*, como quería Hegel. Y sólo hay todo en el término: es decir, cuando se alcanza una vivencia final, en el sentido de no estar a la espera de otras

que vendrán, pues ya no vendrán otras. Montaigne decía que la hora de la muerte es juez de todas las que le precedieron. Y en nuestra tradición la llamamos «hora de la verdad». Ahora bien, una realidad ilusoria es una contradicción en los términos. La realidad es verdad o no es realidad. Según esto, las realidades de nuestro cotidiano vivir son sólo anuncios, se dan necesitadas de efectiva realización por la verdad sistematizadora de la última vivencia que en nuestro tiempo personal es la de la muerte. Así, la misma relación que encontrábamos entre el instinto sexual y el principio de placer, y que nos permitía ver en éste el regulador de aquél, la encontramos ahora en el instinto de muerte que apunta hacia la única vivencia en que el principio de realidad se cumple a plenitud; en que la realidad, tal como nos ha sido dado vivirla, se muestra entera.

De aquí derivan varias consecuencias: de una parte, la función cognoscitiva de lo imaginario en que lo real se configura; de otra, el que la realidad futura, puesto que aún no ha sido hecha, está en parte sujeta a nuestra acción: que somos hacedores de la realidad, lo que equivale a hacedores de nuestra vivencia mortal. Freud afirma, en *Más allá del principio de placer*, que, si bien todo organismo tiende hacia la muerte, ninguno quiere morir sino a su manera²³. Esto significa que es, precisamente, el grado de la propia, interna estructuración lo que libera el instinto de muerte. En el caso del hombre, que no sólo es consciente de otros, sino de sí mismo en el acto de saber de otros, la estructuración óptima que pudiera llevarlo a anhelar la muerte, como modo de afirmarse en su ser antes que de negarlo, sería la plena posesión de la trayectoria vital personal en que todo lo inconsciente se tornara conciencia. Tal concepción se encuentra estrechamente relacionada con otra, afirmada también en una de las tanatologías de los 1920: la concepción de una *muerte propia* de Rainer Maria Rilke.

A su vez, el principio de realidad perfecciona el principio de placer, lo despliega en el tiempo, lo obliga a restringir o desviar sus aspiraciones actuales para su más segura realización en el futuro; dicho de otro modo, posterga su cumplimiento, interponiendo entre él y su objeto inmediato un plazo de reflexión y a veces un imperativo de trabajo con miras a un fin más remoto.

Por lo mismo, el placer no es una entidad cualitativamente indiferenciada. Puede exasperarse en la espera-trabajo, pero puede también refinarse por la espera-reflexión. Si el principio de realidad está sujeto a la ley del tiempo, no lo está menos el principio de placer. Lo que a la postre encontramos son dos procesos dialécticamente imbricados: el instinto sexual regulado por el principio de placer; el principio de realidad a que aspira el instinto de muerte. La imbricación se produce porque el placer que regula todos los otros consiste en coincidir con la más plena realidad en el acto mortal.

9. Pero, ¿acaso estamos descubriendo en Freud una concepción de la inmortalidad personal? Como en otros casos, Freud es aquí sutil y ambiguo. En sus *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, de 1915, indica que hay en nosotros dos actitudes diferentes ante la muerte: «La muerte propia», escribe, «es, desde luego, inimaginable, y cuántas veces queremos convencernos de ella observamos que seguimos siendo sus espectadores». Por esto, agrega, «en el fondo nadie cree en su propia muerte, o, lo que es igual, en lo inconsciente todos estamos convencidos de nuestra inmortalidad». Sólo la muerte de los otros, aplicada por extensión generalizadora a nosotros mismos, nos hizo concebir la propia mortalidad y reprimir nuestra inconsciente convicción de ser

inmortales. El ensayo termina de un modo extraño, con dos preguntas retóricas y un consejo. Las preguntas son: «¿No habremos de confesar que con nuestra actitud civilizada ante la muerte nos hemos elevado una vez más muy por encima de nuestra condición y que deberemos, por tanto, renunciar a la mentira y declarar la verdad? ¿No sería mejor dar a la muerte en la realidad y en nuestros pensamientos el lugar que le corresponde y dejar volver a la superficie nuestra actitud inconsciente ante la muerte, que hasta ahora hemos reprimido con tanta cautela?».

Vean ustedes lo que Freud ha dicho en forma de retóricas preguntas. Sería mejor renunciar a juzgar que somos mortales, por saber racionalmente que hay otros que mueren, y dejar con ello de reprimir nuestra inconsciente certeza de ser para nosotros mismos inmortales. Agrega Freud que esto no sólo haría más soportable la vida, sino que sería una declaración de verdad, que daría a la muerte *en la realidad y en nuestros pensamientos el lugar que le corresponde*.

El consejo final del ensayo es éste: «Recordemos que la antigua sentencia: *Si vis pacem, para bellum*; si quieres conservar la paz, prepárate para la guerra. Sería de actualidad modificarlo así: *Si vis vitam, para mortem*; si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte».

Y aquí preguntamos nosotros: si hemos de hacer consciente y aceptar como tal nuestra convicción inconsciente de que somos inmortales, ¿cómo podríamos prepararnos para la muerte?

Nuestra respuesta es: la muerte en que no podemos creer, aquélla que es para nosotros mentira, es la *muerte-aniquilación*; la muerte, en cambio, que es para nosotros verdad y para la que debemos prepararnos es la *muerte-consumación*, es la vivencia mortal que cierra el proceso de nuestras vidas.

Dejo entregada a la meditación de ustedes la justeza de esta conclusión. Sólo diré. Si ella es justa, si la vivencia de la muerte es una íntima certeza, sólo incierta en cuanto al momento en que nos llega, ello nos crea el imperativo ético de procurar cumplir desde ahora el trabajo a que ella pudiera requerirnos cuando venga. Éste es un trabajo para el mundo; pero es también organización interna, introspección, sobre todo rememoración. La *anamnesis* platónica, la *Erinnerung* hegeliana, *le temps retrouvé* de Proust, son modos de bien morir. Como ha dicho Heinrich von Kleist en su ensayo *Sobre el teatro de las marionetas*: «Debemos volver a comer del árbol del conocimiento a fin de recuperar el estado de inocencia».

Construir el amor con el odio que en él habita, enfermar de nuestra enfermedad para conquistar la salud, conocernos mejor para recuperar el estado de inocencia perdido, triunfar sobre nuestra voluntad de olvido convirtiéndola en el recuerdo integral, equivalente de cordura, hacer del orgasmo un modo de esa síntesis de lo vivido que debería ser la vivencia mortal y de la vivencia mortal el orgasmo de la vida toda, conducir nuestras acciones con miras a esta supratemporalidad orgásmica del término, he aquí algunos de los grandes temas que la obra de Freud sugiere cuando se la interpreta en su dimensión filosófica y dialéctica.

NOTAS

- ¹ Conferencia pronunciada por J. Echeverría el día 30 de abril de 1969, a las 8:30 p.m., en el Ateneo Puertorriqueño de San Juan, Puerto Rico.
- ² *Collected Papers IV*, p. 136; V, pp. 320-321; cita Norman O. Brown, *Life against Death, The Psychoanalytical Meaning of History*, Vintage Books, Random House, p. 90.
- ³ T. Norman O. Brown, *Life against Death*, edición citada, p. 79.
- ⁴ *Más allá del principio de placer* (1920), en *Obras completas*, traducción de L. López Ballesteros y de Torres, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948, Vol. I, p. 1133g: Freud dice allí que el psicoanalista tuvo que crearse el arsenal de los conceptos adecuados a la labor terapéutica y doctrinaria que se había impuesto y que, *a tal fin, el concepto de la sexualidad, y con él el de un instinto sexual, tuvo que ser ampliado hasta encarnar en él mucho más de la función procreadora, y esto originó escándalo en el mundo grave y distinguido o simplemente hipócrita.*
- ⁵ Edición citada, Vol. I, p. 814 a.
- ⁶ *Ibíd.*, p. 794 b, y también 829 b.
- ⁷ Edición citada, Vol. I, p. 185.
- ⁸ *Ibíd.*
- ⁹ *Ibíd.*, p. 9.
- ¹⁰ Ensayo citado, edic. cit., Vol. I, p. 788 b.
- ¹¹ *Ibíd.*, p. 792 a.
- ¹² *Ibíd.*, p. 792 a-b, y 793 a.
- ¹³ Edición citada, Vol. I, p. 1128a.
- ¹⁴ En sentido contrario, Norman O. Brown, *Op. cit.*, p. 77. En general, la obra de Brown tiende a una solución dialéctica de la concepción dualista que atribuye a Freud, a mi juicio por error. Cabe observar, sin embargo, que Freud fue dialéctico sin saberlo, sin saber acaso con exactitud lo que dialéctica es, y que él mismo declara en *Más allá del principio de placer*: «Nuestra concepción era dualista desde un principio...» (Ed. citada, p. 1134a).
- ¹⁵ *L'an-de la erotique*, revista *Arguments*, Año 5, Núm. 21, Primer Trimestre de 1961 p. 12.
- ¹⁶ Véase el libro de Norman O. Brown citado, pp. 78-80; Cf. H. Marcuse, *Op. cit.*, pp. 21-22.
- ¹⁷ *Op. cit.*, p. 149.
- ¹⁸ *The Psychiatrist and the Dying Patient*, Nueva York, International Universities Press Inc., 1955.
- ¹⁹ Pág. 253. Ello presupone cierta unidad o interacción de los instintos tan radicalmente contrapuestos por Eissler y guarda conformidad con la hipótesis con que Freud cierra *Más allá del principio de placer*, según la cual este principio «parece hallarse al servicio de los instintos de muerte» (Edición citada, p. 1139b).
- ²⁰ Véase de J. Echeverría «Tiempo y arte», en esta misma antología.
- ²¹ *Obras completas*. Edición citada, Vol. I, p. 1215a. En rigor, puede decirse que el yo es un aparato que fabrica coherencia.
- ²² Edición citada, Vol. I, p. 1229a; la traducción española de Luis López Ballesteros dice «resbalar» en vez de «descenso».
- ²³ Edición citada, Vol. I, p. 1127a. Freud afirma también que, a medida que la sustancia viva evolucionaba, se vio sujeta «a desviaciones cada vez más considerables del primitivo curso vital y a rodeos» (Loc. cit.). Agrega que los instintos de conservación y de poder están «destinados a asegurar al organismo su peculiar camino hacia la muerte», por lo que «estos guardianes de la vida fueron primitivamente escolta de la muerte» (Loc. cit.).

TIEMPO Y ARTE¹

Intentaré aquí fundar en nuestra experiencia del tiempo una teoría del arte que respete la diversidad de las artes varias y que al par dé cuenta de su unidad y de su arraigo en el ser del hombre. No pretendo, por cierto, ofrecer una concepción acabada, sino sólo algunas sugerencias.

1. Quisiera decir ante todo que el tiempo humano posee, como es obvio, una cierta estructura: es retención de momentos pasados que adhieren al presente, es espera de momentos futuros que se añadirán a éstos que ahora vivo, que se los incorporarán formando con ellos un todo. Una experiencia es temporal por la presencia-ausencia de otras, de las que algunas se me dan como presencia de lo sido, de lo que jamás volverá a ser como fue al ocurrir el presente, y es lo que llamamos pasado; y otras se me ofrecen en cuanto presencia de la posibilidad de ser vividas como nuevas y primerizas, y es lo que llamamos proyecto, expectativa, es decir, futuro. Aquí quisiera destacar esta característica del tiempo: su tendencia a ordenarse en un cuerpo temporal, por así decir, y de hacerlo según la pauta de lo último.

Veamos un ejemplo de la vida cotidiana. Salimos de excursión un domingo: los hechos varios de ese paseo, los incidentes que en él ocurren, las observaciones serias o humorísticas que hacen nuestros compañeros, nuestro disfrute del mar, de la arena o del sol, todo ello está, por así decir, en suspenso, a la espera de una vivencia final —la del regreso— que clausura la secuencia, que coloca sobre ella y sobre cada uno de sus momentos un sello de aprobación o de rechazo. Lo mismo ocurre con esos tiempos más prolongados y complejos, porque formados a su vez de otros más breves, que son, por ejemplo, la infancia, los estudios universitarios, un noviazgo o el ejercicio de una profesión. Lo mismo rige para la simple enunciación de una frase. Sólo cuando pongo un punto, cuando me callo o dejo de escribir, adquiere cada palabra un sentido por la función que ella tiene en ese todo que es la oración, o bien, al contrario, se revela que no tenía ninguno. Lo mismo rige, por fin, para el gesto. Hago un movimiento con mi mano en el aire. Quienes observan no saben aún qué es lo que ello significa. Pero mi mano se detiene de pronto. Sólo entonces comprenden: era un saludo, o era un llamado, o estaba simulando que dibujaba una letra, o era un gesto desprovisto de significado².

Tal vez podamos darle un nombre a esta especial característica del tiempo vivencial. Yo propongo uno: Proceso, en el sentido de avance o desarrollo hacia un fin. Según esto, diríamos que nuestro tiempo está sometido a una ley, la ley del proceso. Quisiera destacar las connotaciones del vocablo en el lenguaje judicial: el proceso es, desde luego, disputa, discusión, interlocución de dos o más personas; pero esta voz implica, sobre todo, que cada momento significativo de esta interlocución desde el requerimiento o la demanda hasta

la interrogación y la prueba, que cada argumento que las partes aporten a lo largo de su disputa, habrá de ser conservado con miras a una recapitulación, a una consideración y apreciación final en la sentencia. Acaso contra esta sentencia puedan intentarse todavía algunos recursos que vuelven a abrir la cuestión debatida, hasta que a la postre el proceso se cierra de una vez para siempre en lo que se llama sentencia de término. Entonces ya no caben nuevos recursos; entonces ya no quedan expectativas. El proceso todo adquiere su figura, se constituye en cosa, en aquello que en la jerga procesal se llama cosa juzgada, precisamente porque lo que se discutió en su curso ya no puede volver a discutirse.

Ampliando algo más estas observaciones, podríamos decir que los momentos diversos del vivir humano apuntan desde ahora a una sentencia de términos que los consuma; que los procesos varios y las vivencias que los cierran no son sino anuncios, esbozos y prefijaciones de la postrera sentencia que hace de nuestro vivir una vida, una vida vivida, concluida, juzgada. Cada episodio significativo, al igual que la vida en su conjunto, da cuenta de esta ley del tiempo humano: que el fin actualiza e ilumina su pasado y en el mejor de los casos lo justifica como tal. Este viaje, esa amistad, tal trabajo que realizamos, tal empresa cumplida: siempre está ahí el término, feliz o infortunado, como pauta que califica cada momento por el conjunto en que se integra. Sobre ello he hablado en otras ocasiones³; no creo necesario volver a hacerlo ahora.

2. Está bien, se dirá. O está mal. Pero, ¿qué tiene ello que ver con el arte? Espero mostrar que mucho.

Nadie podrá sostener que el filósofo pretenda saber muchas cosas, que es un sábelo-todo. Más bien habría que definirlo como un sábelo-nada. Desde Sócrates, el filósofo ha pretendido ante todo al saber de lo muy poco, de lo casi nada que se sabe. Pero si hay un dominio en que los filósofos son particularmente modestos es en éste de lo que es el arte, de por qué los hombres dedican parte de su existencia a estas actividades extrañas que llamamos artes.

El problema parecía resuelto, al menos verbalmente, cuando se definía el arte como búsqueda y realización de la belleza. Pero entonces se definía a la vez la belleza como el fin del arte, de las «bellas artes». Querer eludir este vicio lógico implicaba verse remitido al sentido que tiene el vocablo fuera del ámbito del arte, en la vida cotidiana. Para ello nos dejaba ante el problema mayor de comprender aquellas obras que exhiben lo que, para los juicios de la vida cotidiana, es lo contrario de lo bello —lo feo, lo tremendo, lo horrible— y que son, a no dudarlo, artísticas.

Un nuevo criterio, que surge con el romanticismo, pero que conserva su atractivo hasta nuestros días, consiste en juzgar las artes por su virtud expresiva. ¿Expresiva de qué? El arte, se dijo, expresa el espíritu de la época. Mas con ello el arte quedaba subsumido en la época, en una época definida con independencia de él, puesto que lo generaba. Sobre todo: se privaba al arte de una de sus notas más esenciales: el aspirar, precisamente, a trascender la época, a valer para toda época. O bien, se dijo que el arte expresaba sentimientos, emociones. Mas reducido así a una función interjectiva, a mera exclamación o confidencia personal, no resultaba comprensible la veneración que inspira ni el valor que se le atribuye. Sobre todo: se prescindía en esta concepción del hecho obvio de que ni el artista que esculpe un cuerpo desnudo lo hace bajo el efecto de la emoción sexual, o el que pinta unas frutas, bajo el del hambre, ni nadie va a los museos, a las bibliotecas o

a las salas de concierto en busca tan sólo de emociones, pues en todo caso es igualmente probable encontrarlas en otros sitios... De modo que, si hubiéramos de insistir en ver las artes a la luz de esta concepción, tendríamos que especificar que las emociones que sus obras expresan, comunican o provocan son tan *sui generis* que, para distinguirlas de otras, debemos calificarlas de artísticas o de estéticas con lo que volvemos a caer en el círculo que encontramos a propósito de la belleza y que pretendíamos eludir.

Por fin, en nuestra época se tiende a destacar la función significativa de las artes, con lo que se las aproxima del lenguaje. Pero surge el problema de distinguir este lenguaje artístico de otros, del de la vida cotidiana o el de las ciencias, por ejemplo. Se dirá, pues, que el arte significa, simboliza, o menciona de un modo no discursivo sentimiento o emociones⁴. Mas entonces esta concepción queda en compromiso con la anterior. Y aunque pueden encontrarse los momentos de la vida emocional que la literatura, la pintura, o la escultura representan, sobre todo si exhiben cosas que suelen provocar en efecto emociones, que son «emocionantes», es más difícil indicarlos en el caso de la sinfonía o de la obra arquitectónica. Por fin, creemos que esta visión que distingue tres vidas —intelectual, volitiva y afectiva—, y que pesa sobre nosotros con su secular poder simplificador, es apenas un recurso didáctico, y que nada serio puede fundarse en ella, sobre todo cuando la afectividad sólo ocupa una posición residual, cuando no es más que un fondo oscuro en el que se arroja todo aquello que no participa de la claridad del juicio o de la nitidez de la decisión voluntaria.

¿Haremos de desesperar de encontrar a la obra de arte, al quehacer artístico, un sentido?

3. Imaginémonos en el acto de escuchar una obra musical de calidad, por ejemplo, alguno de los *Concerti grossi*, Opus 6, de Haendel. Decimos que es bello, pero ¿qué sentido tiene esta aserción? ¿Acaso aludimos con ella a los sentimientos que experimentamos o a los que el artista pudo tener al componerla? ¿Acaso encontramos allí mentados algunos de nuestros estados de ánimo más sutiles y secretos?

No, no se trata de esto. Nuestra vivencia es más bien la de participar en un cierto tiempo, de modo que los sonidos que ahora escuchamos y los silencios con que forman cuerpo guardan cierta relación con los sonidos y silencios que les precedieron, como si los conservaran, y a la vez parecen reclamar otros que vienen a satisfacer un anhelo, a cumplir un proyecto que la sucesión llevaba consigo. La línea melódica, articulada por el ritmo⁵, se insinúa como frase, se organiza un tema, sobre el que recapitula y varía; pero a través de juegos y modulaciones, de recuerdos y promesas, va a dar el fin resolutivo que apacigua las tensiones y aporta el exaltado reposo de la armonía. Por cierto, el flujo sonoro suele escapar a nuestra expectativa, pero esa figura inesperada que constituye de pronto completa tan bien lo que hasta entonces habíamos escuchado, que quedamos con el sentimiento de que teníamos que haberla esperado, puesto que ello no debía ser, no podía ser de otro modo a como ahora es.

Pero entonces, ¿qué es la música? Strawinski ha dado una definición concisa y clara: la música, ha dicho en alguna parte, es tiempo organizado. Organizar es crear un organismo como culminación de un desenvolvimiento genético, de modo que las partes, que acaso pudieron aspirar a la autonomía, quedan subordinadas al conjunto, constituidas en órganos dentro del todo. Organizar, ordenar el tiempo, es, pues, someter sus momentos varios a aquel en que culminan, que los actualiza y que es el fin del proceso de que son

parte. O para emplear unas palabras que Proust escribe a propósito de una experiencia que sólo a primera vista es diferente: la música, podríamos afirmar, es un poco de tiempo en estado puro⁶. No el tiempo del olvido, de la pérdida, del remordimiento o de la mala resignación, no el tiempo de la disolución o entropía, no el tiempo de la repetición mecánica que encontramos en la música vulgar; más bien: lo que quisiéramos que nuestro tiempo fuese: plena solidaridad con el pasado, que lo mantiene, que lo sostiene mediante reiteraciones con variantes; expectativa y cumplimiento de un término que pudiera actualizar y perfeccionar el proceso todo, que pudiera ser la vivencia simultánea de sus momentos en el acto pleno de una entera aquiescencia⁷. La música nada sería si no retuviéramos lo ya oído en el desarrollo sonoro para recuperarlo, reconocerlo y aprobarlo en un *totum simul* cuando la audición llegue a su término⁸.

Pero esto, que es cierto para la obra musical, lo es también para el poema: sus palabras conservan las anteriores —mediante la articulación del metro, acaso mediante las reiteraciones de la rima— y al par apuntan a las últimas, al fin que las revelará en lo que definitivamente han de ser; sus signos aspiran a quedar soldados por la irrupción explosiva de un sentido que en el poema escrito es además, como lo comprendió Mallarmé, la visión fulgurante y simultánea de la página. Ello es verdad también para la epopeya y la novela, para la tragedia, la comedia o el drama, con el doble tiempo que les es propio —el de la acción narrada o representada, de una parte, el de la lectura, audición o representación, de otra— ambos confluyendo hacia un mismo desenlace que los actualiza y unifica. Y si la literatura es un arte y no mero relato o testimonio de hechos, no simple lenguaje indicativo de algo, es precisamente porque el tiempo de la palabra, tiempo de elocuciones, de pausas y silencios, se erige en tutor del tiempo que las palabras representan o indican.

En el *Fedro* dice Platón que todo discurso ha de constituir una suerte de organismo animal (264); y Aristóteles, en la *Poética*, aplica esta exigencia a la tragedia, a la epopeya y, en general, a toda trama y argumento que aspire a la belleza (1450b 35 sg. y 1459a33), al requerir que su duración sea abarcable con la memoria (1451a5) y visible de una mirada (1451a4).

El principio que guía a estas artes del tiempo, ¿podrá acaso aplicarse a otras, más vinculadas al espacio? Sí, porque el espacio es, en lo fundamental, un complejo de alusiones al tiempo: tiempo pasado de la generación, del crecimiento, o de la fabricación, tiempo futuro de sucesos o actos posibles. Los campesinos hablan de distancias en términos temporales: el pueblo está a una hora de aquí, dirán por ejemplo. Es lo que hacen también los astrónomos cuando usan la medida años-luz. Aun el espacio dado a la vista como inmóvil remite al tiempo. ¿Qué es la visión del camino, sino recuerdo de la marcha e incitación a avanzar? ¿Qué es la del jarro, sino trabajo del alfarero cristalizado en una posibilidad de coger y verter? La vista es, por cierto, vanguardia de movimientos orientables hacia el tacto y el gusto. Pero las impresiones kinestésicas, táctiles o gustativas se incorporan al flujo de las vivencias sensibles que, a su vez, reclama ser articulado en un proceso más vasto. Cualquier experiencia del espacio y ante todo la de este espacio sensibilizado, irritable y moviente que es nuestro cuerpo, está arraigada en una experiencia fundamental del tiempo, en la evidencia de que somos tiempo en vías de consumación.

La danza es la presentación de un cuerpo humano como centro de movimientos que instituyen y conquistan temporalmente un espacio, como llamado a otros movimientos posibles, como acto de fascinación de seres humanos que reciben tal llamado, todo ello dentro de un proceso que se perfecciona en la postrera quietud.

Mas si esto es verdad para la música y la literatura, si lo es para la danza, y en general para todas aquellas artes que se desenvuelven en el tiempo, no lo es menos para aquéllas aparentemente estáticas que son la pintura y la escultura. En verdad, el espacio que exhiben es sólo tiempo concentrado, duración recapitulada. Lo captamos en su totalidad al término de una indagación y una penetración progresivas, pues tras la primera e inatenta mirada a la tela o al mármol, el espectador inteligente, el que sabe leer dentro, busca y explora aquí y allá, volviendo periódicamente al conjunto, se detiene en este detalle y en el otro, siguiendo un itinerario previsto por el artista o descubierto por el espectador, para abrirse de pronto a la visión total de la obra como organismo. Jamás el cuadro o la estatua son puramente inmóviles, salvo en el sentido en que pueden serlo también el libro o la partitura musical como meros objetos físicos. Muchas de las innovaciones de la plástica contemporánea se comprenden a la luz de este requerimiento de movilidad. Las pretendidas deformaciones de Cézanne, observa un crítico contemporáneo, sólo son tales para quien se niega a moverse: son movimientos para quien consiente⁹.

Ver es siempre una acción, por lo que todo objeto visual es un acontecer dinámico. «La visión no es una mera recepción pasajera», ha escrito Rudolf Arnheim. «El mundo de imágenes no se estampa generalmente sobre un órgano fielmente sensitivo. Antes bien, al observar un objeto, le salimos al encuentro. Nos movemos a través del espacio alzando un dedo invisible, nos trasladamos a los lugares distantes donde se encuentran las cosas, las tocamos, las asimos, examinamos su superficie, estimamos sus límites, exploramos su textura. Es una ocupación eminentemente activa»¹⁰. En relación a las obras plásticas, Arnheim vincula su tesis con la observación de Wolfflin de que los cuadros se *leen* de izquierda a derecha, por lo que alteran su apariencia y pierden su significación cuando se les observa en la imagen invertida que devuelve el espacio¹¹. Por su parte, Mercedes Graffon profundizó en esta dirección, en un detallado análisis de los grabados de Rembrandt, según el cual éstos sólo adquieren su mayor significado cuando se les ve en la plancha grabada por el artista y la pierden, en cambio, en las impresiones invertidas a que estamos acostumbrados¹². En el mismo sentido, puede observarse que la parte inferior de una estructura visual tiene más peso que la superior¹³ y que la superficie más clara tiende a constituirse en fondo¹⁴. No obstante, usando estas predominaciones «naturales» o con independencia de ellas, el artista crea su propia sintaxis para la inteligibilidad visual del cuadro o la escultura. A tal fin, divide el todo en partes que, a la vez, subdivide, constituye gradientes y centros modales o focos de atención destinados a atraer sucesivamente la atención del espectador según un mapa estructural, que conduce a la visión final sintética, coherente y clara¹⁵. Es obvia la importancia que tiene el orden que sigue la percepción visual, puesto que la imagen posterior integra en su sentido todas las que le han precedido en la secuencia del proceso¹⁶. En suma, en estas artes, al igual que en las que hemos mencionado antes, la apreciación estética es un proceso de asimilación progresiva de la obra, que se ofrece como extraña y que poco a poco, comenzamos a incorporar, sin que se pierda, sin embargo, su alteridad, de modo que la situación viene a ser la de un diálogo entre artista-obra, de una parte, y espectador o auditor, de otra.

Por fin, la arquitectura sólo nos ofrece ese objeto estético que es la casa, la fábrica o el templo como serie de actos que constituyen el proceso de habitar, de trabajar, de contemplar, orar o venerar. La función del arquitecto es, según una célebre definición, organizar el espacio —espacio visual, táctil y de marcha—; no sólo el interior de la casa, sino, hacia el exterior, el

espacio público que es la calle, la plaza, la ciudad, y por fin el espacio laborable como campo o contemplable como paisaje en que la ciudad está situada. Pero organizar el espacio es, a la vez, organizar el tiempo: tiempo del trabajo, del reposo, del recreo, de la comunicación, de la intimidad, en suma, de la vida; es favorecer rememoraciones de lo vivido, es incitar a gestos, posturas y acciones posibles, es determinar la germinación de planes, de proyectos y finalidades. Como observa un crítico, siguiendo los principios de la estética de Teodoro Lipps, «la arquitectura es capaz de evocar disposiciones, afectos y emociones porque las formas percibidas vitalizan el sentido kinestésico del observador», porque puede «despertar y organizar nuestras inclinaciones neuromusculares y operar sobre ellas con ritmos de tensión y relajamiento»¹⁷. Cabría aquí considerar la función de los espacios del ir y venir —pasadizos, corredores, calles, caminos—, cabría considerar la puerta y la ventana como posibilidades de extraversión y trascendencia hacia espacios diferentes, por la marcha o la mirada. Pero quisiera destacar sobre todo la importancia del muro, límite del movimiento posible que configura el acto a que el espacio se destina, y a la vez imperativo de reflexión, de vuelta sobre sí. El muro es lo que totaliza y ordena el tiempo que la obra arquitectónica promueve¹⁸.

La tela, el mármol o el edificio pueden ser sólo útiles; son, además, arte, cuando, tras el espacio fáctico que sólo indica hacia el tiempo de la utilidad, nos descubren un supra-espacio como síntesis de la temporalidad, susceptible de contemplación y por ello de admiración.

En suma, para todas las obras de arte vale la definición de Strawinski, pues siempre son modos de ordenar el tiempo con miras a una forma final. Tal es acaso el sentido de la conocida sentencia de Walter Pater: «todas las artes aspiran a la condición de la música»¹⁹.

4. Pero una teoría no es buena por destruir las que parecían serle adversas, sino por superar esta apariencia de adversidad, por incorporarse esas doctrinas que se tenían por contrarias, por situarlas en otra perspectiva y conferirles nuevo rango.

Es verdad que, según afirma la concepción semántica, todo arte significa, mienta o simboliza. Significa ante todo esto: nuestro tiempo, el tiempo de la vida humana y de esa proyección de ella que es la historia, tal como pudiéramos aspirar a vivirlo, tal como podría todavía ser, siuviésemos el inteligente valor, la resuelta lucidez, la contenida decisión que hacen falta para vivirlo como destino, en el sentido más literal, y menos literario, de ir con destino a un término que nos perfeccione. Pero la obra significa también algo más, algo otro, ya sea una cosa singular o, en general, el mundo. Aun las artes menos representativas, aun la música y la arquitectura, crean esta comunicación, este diálogo, esta interlocución, ofrecen, cuando su fin se cumple, un contacto con algo diferente de la obra y de nosotros; pues toda gran música es himno, es acto de celebración; pues toda obra arquitectónica es figura metafórica del mundo, presentación de un microcosmos; pues también la pintura y la escultura llamadas no representativas representan, hacen valer y celebran el espacio, las superficies y volúmenes en que se inscriben o erigen, y enseñan a descubrir, a ver, según un determinado estilo, aquello para lo cual acaso no teníamos mirada.

Es verdad también que todo arte da cuenta de una emoción, y determina una emoción, pero más que de las emociones de nuestro cotidiano vivir, acaso comprometidas o provocadas accidentalmente, se trata aquí de la que en nosotros genera un proceso que se despliega hacia su mejor conclusión. La emoción de escuchar un concierto, la de leer un poema o una novela, la de contemplar la danza, el cuadro o la estatua, consiste en particular de un tiempo ordenado con miras a un todo que es su fin; la de ejecutar o crear la obra es

la de instaurar un tiempo tal, a través de sucesivos triunfos sobre la inercia que induce a la mera repetición. Así también nuestra vida aspira a forjar gradualmente su forma por una continua victoria sobre nuestros temores que cristalizan en hábitos, sobre las presiones de lo colectivo y los obstáculos del mundo natural que conspiran para mantenernos en lo ya hecho, como si estuviésemos dados y no en el acto de hacernos. Por la creación, ejecución o recepción artística nuestro tiempo se somete al tiempo de la obra misma y alcanza con ella la síntesis recapituladora que es su perfección, que podría ser la nuestra.

¿Y la belleza? Si el arte no la define, sino que ha de ajustársele como a su pauta, si por otra parte esta belleza de la obra no se opone al desagrado o al horror que lo exhibido por ella pudiera en otras circunstancias producir, si inclusive lo que llamamos feo puede ser un modo de alcanzarla, ¿cómo entenderla? ¿Acaso como tiempo ordenado? Sí, pero ordenado según el fin que promete y lleva implícito. El desorden es el orden que nosotros no buscamos, reza una célebre sentencia de Bergson²⁰. Ello implica algo que acaso Bergson no acentuó suficientemente: que buscamos un orden; desde luego, el que asegura el éxito de nuestras diversas actividades, pero también aquél al que tales actividades han de servir, puesto que algún sentido tienen para nosotros.

Ahora bien, si lo buscamos, es porque tenemos el sentimiento de estar sometidos al desorden y queremos arrancarnos de él. Mas esta experiencia remite inevitablemente al orden por confrontación con el cual nuestra situación y nuestro vivir son pobreza, defecto, vacío: desorden. Claro está, también este aparente desorden de lo dado puede ser explicado por las ciencias, que así, al aceptarlo tal como es, lo hacen entrar en el orden que es la naturaleza. Sólo que este orden no nos satisface, no es el nuestro, y por ello aspiramos a cambiarlo por otro: por el que ha de constituir nuestra vida y la historia —autorrevelación del hombre, de su itinerario, su aventura y su fin.

El artista es el hombre de este orden. Pues si bien frente a lo dado su oficio, su que-hacer o artesanía, aparece como creación de algo nuevo, o en todo caso como subversión o peripecia, en relación a su vivencia de estar destinado al orden contra cuyo fondo se revela el desorden de lo dado, tal oficio —esta vez con las connotaciones litúrgicas del término— es ante todo testimonio.

De aquí que todas las artes, en todas las épocas, estén vinculadas por su propósito y sentido, pese a la multiplicidad de materiales, de medios, de técnicas, de estilos y de temas; de aquí que sea lícito hablar de «el arte» y no sólo de las artes o las obras varias. Más: todo artista, junto con repudiar los lazos que lo unieron a la sociedad del desorden que su época le proponía, junto con someterse a la prueba de la soledad y el extrañamiento, supo que entraba a participar de una vasta e invisible comunidad, la de aquéllos que como él, aunque en situaciones diversas, pretendieron que el orden reluciera. Cada una de sus obras se le aparece, pues, como restauración del principio al par que como progreso, o mejor: como un progreso que consistiera en una restauración, que es también una reiteración, expresión inaudita de lo que sus pares siempre dijeron, de lo que él mismo siempre dijo:

*and as the sun is daily new and old
so is my love still telling what is told.*

Así termina un soneto de Shakespeare²¹. Este ensayo no podría aspirar a un término mejor.

NOTAS

- ¹ El presente ensayo fue publicado en forma algo más reducida en Diálogos, Revista del Departamento de Filosofía, Universidad de Puerto Rico, Año I, Número 1, septiembre de 1964, pp.81-92. Esta es su edición íntegra.
- ² Una versión anterior del presente trabajo fue leída, el 28 de noviembre de 1962, en un coloquio auspiciado por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico sobre el tema *Tiempo, arte y ética*, el que fue presidido por el Dr. Antonio Rodríguez Huéscar y en el que participaron como ponentes los profesores Georges Delacre, Jorge Enjuto y yo mismo. Al terminar esta lectura, dos profesores argentinos, los señores Eugenio Pucciarelli y Adolfo Carpio, señalaron que había cierta similitud entre la concepción del tiempo que yo había expuesto y la teoría de las totalidades sucesivas sustentada por el filósofo argentino Alberto Rougés, en su obra *Las jerarquías del ser y la eternidad* (Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, 1962, Ira. edic., 1942). De regreso a la Argentina, el Dr. Pucciarelli tuvo la gentileza de hacerme llegar, gracias a la amabilidad del hijo del filósofo, Dr. Jorge Luis Rougés, un ejemplar de dicho libro. Allí dice el autor:
El concepto de totalidad sucesiva va a conducirnos en seguida al corazón mismo de la espiritualidad... Nuestra tarea se facilitará grandemente si, en vez de iniciarnos con una definición, comenzamos por examinar un ejemplo típico de totalidad sucesiva, para indagar en él los principales caracteres de ésta. Lo encontramos dentro de nosotros mismos, siempre que nos observemos en plena actividad creadora. Pongámonos, pues, en la tarea de crear y expresar, al mismo tiempo, un pensamiento cuyo sentido esté pendiente hasta el momento mismo en que concluya su creación y expresión. Supongamos, para mayor claridad, que ésta requiera dos o tres fases que formen un breve discurso. Éste constituirá un todo orgánico, puesto que el sentido del pensamiento va a hallarse pendiente hasta el final, de tal manera que entonces solamente, y no antes, se podrá conocer su significado. Pasado, presente y futuro del acto creador formarán, pues, un todo indivisible, a tal punto que sería lícito afirmar que los tres nacen y crecen juntos hasta que aquél haya terminado. (p. 17)
Y luego aduce el ejemplo de una melodía:
Así, las notas de una melodía, y las palabras que van formando una frase, van dándole un sentido a las primeras palabras, van decidiendo acerca de su significado, el que se halla así pendiente del futuro. (p. 130)
Más tarde había yo de encontrar una concepción análoga en el libro poco leído de José Vasconcelos —*Pitágoras: una teoría del ritmo* (La Habana, 1916), y en la *Estética general*, de Alejandro Deústua (Lima, 1923). Tuve entonces el grato sentimiento de estar secretamente ligado a una familia de filósofos de este continente, de saberme intelectualmente emparentado en algún respecto con ilustres pensadores hispanoamericanos a los que, por desgracia, apenas había oído nombrar. Ello me llevó a destacar de un modo especial la actitud de estos filósofos, como representativa del modo en que Hispanoamérica ha abordado por su cuenta la filosofía, en mi libro titulado: *La filosofía y la universidad hispanoamericana*. Washington D.C., Unión Panamericana, 1965, pp. 42 y sgtes.
- ³ Véanse nuestras *Réflexions métaphysiques sur la mort et le problème du sujet*, París, Vrin, 1957, y la ponencia titulada *Naturaleza, historia y vida personal*, en Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia (Venezia, 12-18 settembre 1958), Florencia, 1961, pp. 65 y sgtes.
- ⁴ Me refiero sobre todo, claro está, a la concepción que Suzanne K. Langer expone, siguiendo huellas de Cassirer, en sus obras *Philosophy in a New Key*, Harvard University Press, 1942, y *Feeling and Form*, New York, Seribner's Sons, 1953.
Del primero, véanse en especial los capítulos VIII y IX; del segundo, los capítulos III y IV. Sea dicho de paso, la concepción que la autora defiende sobre la obra musical, y que con ciertas reservas extiende a las otras artes, nos parece inadecuada por no tener en consideración el término recapitulador en el tiempo humano y en la música.
- ⁵ Creemos que el ritmo se diferencia de la mera división mecánica del tiempo en que implica espera, proceso, crecimiento, consumación. Esto es lo que lo aproxima del tratamiento matemático de lo real que opera a través de sucesivas totalizaciones. Véase el libro citado de José Vasconcelos.
- ⁶ A la recherche du temps perdu, «Le temps retrouvé», t. II, París, Gallimard, N. R. F., 1927, 1.15, p. 15.
- ⁷ Cf. con el ensayo de Hans Sedlmayer *El verdadero y el falso presente*, basado en la concepción del tiempo de Franz von Baader; *Anales de la Universidad Católica de Valparaíso*, Núm. 1, 1954, pp. 155 y sgtes.
- ⁸ Se afirma con excesiva frecuencia que la música de hoy carece de elementos melódicos. Si por «melodía» entendemos un tiempo sonoro que se organiza innovando sobre el pasado y a la vez conservándolo, esto no es ni puede ser verdad, pues la melodía así definida es de la esencia misma de la música. Claro está que nuestro oído, aún no educado para las nuevas formas musicales, puede perderse, puede no ser capaz de captar la organización del tiempo que se nos propone; pero ello en manera alguna implica que no haya tal organización para el compositor o para el auditor cultivado. Al respecto, conviene atenerse a los propósitos de los instauradores de la nueva música. En el libro de Nicolás Sloninsky titulado *Music Since 1900* (New York, W. W. Norton and Co. Inc.), el autor reproduce una carta que le escribiera Arnold Schoenberg el 3 de junio de 1937 sobre el sistema dodecafónico (pp. 574-575). Dice allí Schoenberg: *I personally hate to be called a revolutionist which I am not. What I did was neither revolutionary, nor anarchic. I possessed from my very first start a thoroughly developed sense of form. There is no dailing at all, but on the contrary there is an ascending to a higher and better order*. Esto se aplicaría por igual a las

- innovaciones musicales posteriores a la música dodecafónica y a las que en el futuro pudieren surgir.
- ⁹ Ch. Lapidque: «Sur l'espace, le corps, le temps et la peinture», en *Essais sur l'espace, l'art et la destinée*, París, Grasset, 1958, p. 41.
- ¹⁰ *Arte y percepción visual: psicología de la visión creadora*, Buenos Aires, Eudeba, 1962; p. 28. Título original *Art and Visual Perception: A Psychology of the Creative Eye*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1957.
- ¹¹ *Op. cit.*, p. 18; la referencia es al ensayo de Heinrich Wölfflin, *Ueber das Rechts und Links in Bilde*, publicado en *Godanken und Kunstgeschichte*, Basilea, 1941, pp. 82-96.
- ¹² «Right and Left in Pictures», *Art Quarterly*, 1950, vol. 13, pp. 312-321. La autora busca fundar su observación en una concepción fisiológica, según la cual el dominio del hemisferio izquierdo de la corteza cerebral en la mayoría de los hombres determina una diferencia en la percepción de los datos visuales, lo cual favorece con una mayor articulación aquellos que se perciben en la parte derecha del campo visual. Según la hipótesis, la atención compensaría esta asimetría concentrándose en el lado izquierdo y desplazándose de la visión menos articulada a la que lo está más. Cita Arnheim, *Op. cit.*, pp. 19-20.
- ¹³ Arnheim, *Op. cit.*, p. 16.
- ¹⁴ *Ibidem*, nota a la pág. 185, citando a H. Goldhamer, «The Influence of Area, Position and Brightness in Visual Perception of a Reversible Configuration», *American Journal of Psychology*, 1934, vol. 46, pp. 189-206.
- ¹⁵ Según la ley de *pragnanz* de Wulf, adoptada por Wertheimer, la exploración está siempre guiada por la aspiración a encontrar una estructura simple y clara (nota a la pág. 48 del libro de Arnheim).
- ¹⁶ Es digno de observarse el hecho curioso de que en algunos niños con debilidad mental o defectos visuales y ocasionalmente en niños normales falta por completo la aspiración a una totalidad visual unitaria: por ejemplo, al dibujar un rostro, se contentarán con esparcir los ojos, las orejas, la boca y la nariz en desorden, a veces en secuencia, pero sin la conexión visual totalizante. Se habla, en estos casos, de «dibujo desconectado» o de «incapacidad de síntesis», pero acaso fuera más exacto señalar que la conexión o síntesis sólo es temporal, como en la música. Sobre este tema, véase Viktor Lowenfeld, *Creative and Mental Growth*, Nueva York, 1947; citado por Arnheim, p. 138.
- ¹⁷ «Theatre Architecture: A derivation of the Primal Cavity», artículo de Donald M. Kaplan in *The Drama Review*, vol. 12, noviembre 6, 1968, pp. 105-106. Los antecedentes de esta concepción se encuentran en la estética de Teodoro Lipps. Véase Th. Lipps y otros, *Systematis che Philosophie*, Berlín, 1907 (*Aesthetik*).
- ¹⁸ La revolución arquitectónica de nuestro tiempo deriva, a mi entender, de que los elementos de construcción de que hoy dispone el arquitecto —y aquellos acaso inmateriales que la ofrecerá en un futuro cercano— le permiten no sólo plasmar formas nuevas, sino disociar las funciones del muro y, por versificar la abertura: así resulta posible, y lo será más, establecer una protección contra el frío, el calor del prójimo, que sea acaso un muro para la materia??? pero que no sea obstáculo, por ejemplo, para la vista o la del que ocupa el espacio delimitado. Es obvio, ... que desde siempre la luz ha sido un material arquitectónico. Cf. el artículo citado de D. M. Kaplan, en el número referido de *The Drama Review*, p. 107.
- ¹⁹ *The Renaissance, Studies in Art and Poetry*, Nueva York, ... p. 140.
- ²⁰ «Le désordre et le réel», en *La pensée et le mouvant* Édition du Centenaire, París, Presses Universitaires de 1959, p. 1338.
- ²¹ LXXVI.

EL EMPIRISMO TRASCENDENTAL SU RAÍZ EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL Y SU DESPLIEGUE COMO FILOSOFÍA DIALÓGICA RIGUROSA[†]

*Du sagtest leben laut und sterben leise
und wiederholtest immer wieder: Sein.
Tú dijiste en voz alta vivir y morir en voz baja
y volviste a repetir: ser.
Rainer Maria Rilke.**

1

Las personas nacidas en América Latina que han alcanzado mi edad, y aun algunas bastante más jóvenes que yo, crecimos y nos formamos, si así puede decirse, bajo el imperio de la filosofía positiva. No siempre estuvimos enterados de las corrientes de pensamiento que contra dicha filosofía se alzaron en Europa, tras el interludio del neokantismo; y, cuando lo estuvimos, no siempre logramos de partida asimilarlas. Quienes no éramos positivistas de escuela, participábamos de aquello que Francisco Romero llamó el «positivismo difuso», esto es, del positivismo convertido en cómodo sentido común de aquellos años. Entre las notas sobresalientes del positivismo habría que situar: su empirismo, su realismo, su resuelto propósito de atenerse a los hechos y de apartarse de la tendencia especulativa propia de las filosofías idealistas; además, y vinculado a lo anterior, su cientificismo, su apología, cuando no su idolatría, del saber científico-causal, que venía a disipar con su luz el oscurantismo y las viejas supersticiones. El positivismo fue, en su hora, un nuevo modo de iluminismo.

A principios de este siglo, dos grandes pensadores, francés el uno, alemán el otro, exhibieron las limitaciones del positivismo, situándose, sin embargo, en continuidad con él: Bergson y Husserl. Más adelante será oportuno decir alguna palabra sobre Bergson. Me parece conveniente destacar ante todo la actitud filosófica de Husserl y el modo como el *empirismo trascendental*, del que luego he de tratar, la hace suya al par que la supera.

Para Husserl, el positivismo, en su empeño por hacer entrar lo real en relaciones causales, a fin de que ello resultara explicable y previsible, empobrecía la experiencia. Por esto, tal filosofía habría de desconocer la autonomía de la lógica, por ejemplo, frente a la psicología, puesto que pretendía derivar aquélla de hechos psíquicos. Pero lo que Husserl, el primero al menos, cumplió frente al positivismo fue una *Aufhebung*, fue una negación que conserva. Le reprochó su reduccionismo: quiso mostrar la realidad como se da, rebosante de sentido,

antes de que pretendamos hacerla entrar en esquemas causales. De allí su imperativo: «¡a las cosas mismas!», que implicaba dejar de lado, poner entre paréntesis, según la expresión que la fenomenología husserliana acuñó, todo lo ajeno a estas cosas tal como la experiencia las capta. Quiso fundar un empirismo abierto a lo cualitativo y a lo valórico, más fiel a la experiencia vivida que el que el positivismo proclamaba. De donde la célebre declaración de Husserl: «nosotros somos los verdaderos positivistas». Pero, a la vez, la fenomenología quiso extremar la exigencia positivista de científicidad en el filosofar; más aún: a ella agregó la aspiración a la apodicticidad, a la indubitabilidad.

Se dice de una sentencia o proposición que es apodíctica o indudable cuando resiste necesariamente a la duda. Al reclamar la apodicticidad para la filosofía, Husserl hubo de ver el parentesco de la *epojé* de la fenomenología eidética con la duda cartesiana. Y en busca de tal apodicticidad, dio, al igual que Descartes, en el *ego cogito* como evidencia primigenia y ejemplar. Tal fue el paso de la fenomenología descriptiva, que se limitaba a aislar esencias, a examinarlas y delimitarlas, mediante el método de la variación eidética, a otro modo de fenomenología que Husserl denominó *fenomenología trascendental*. El acentuado empirismo de aquella primera fenomenología, su realismo, cedió el paso a un idealismo¹. Teniendo Husserl la evidencia del *ergo sum*, se pregunta cómo es posible obtener la evidencia de que hay otros sujetos; de que hay en general cosas reales, provistas de toda aquella riqueza y complejidad que la fenomenología eidética había exhibido; de que hay, en suma, *mundo*.

No procedía, para Husserl, adoptar el itinerario de las *Meditaciones de filosofía primera* de Descartes, esto es, el que va del *ego sum* a la existencia de Dios; de la veracidad de Dios a las ideas claras y distintas que ella avala; de la idea clara y distinta de las cosas materiales entendidas como mera extensión, apoyándose nuevamente en la veracidad divina, a la existencia de estas cosas, tenidas por máquinas de que la física matemática puede tratar y que la naciente tecnología habría de manejar.

No era procedente para Husserl adoptar tal itinerario, ante todo porque el propósito filosófico de Descartes —esto es: el de conciliar la verdad científica con la verdad religiosa, derivando aquélla de ésta— no era el suyo. A comienzos del siglo XX, el pensamiento científico había adquirido ya tal prominencia y prestigio que no requería una fundamentación filosófica ni necesitaba reclamar un lugar dentro de una concepción religiosa del universo. El problema se había invertido: la filosofía aspiraba a presentarse con la rigurosidad de las ciencias y, acaso, dada la avasalladora expansión del pensamiento científico, a poder reservar aún algún lugar para lo religioso. Por tanto, lo que Husserl retiene de Descartes es, *grosso modo*, el contenido de las dos primeras *Meditaciones metafísicas*; es, tras el proceso purificador de la duda, la apodicticidad del *ego cogito*, convertido ahora, por asimilación del legado kantiano, en conciencia trascendental. No se dirige de allí Husserl a la pregunta por Dios, lo Perfecto, sino al examen de los *cogitata*, de las vivencias de la conciencia trascendental, con la esperanza de encontrar una vía para salir del *solus ipse*, en el que se halla sólo provisionalmente según su esperanza. Los adeptos de Husserl dirán que encontró esta vía. El *empirismo trascendental* prefiere decir que creyó encontrarla. Expone Husserl su secuencia detenidamente en las *Meditaciones cartesianas*, versión ampliada de las conferencias que dictó en París en 1929.

El proceso de Husserl en la quinta de estas *Meditaciones* se puede resumir en cinco pasos²: (1) De la conciencia inmediatamente activa de mi cuerpo único a la aprehensión asimiladora del conjunto de *nóemas* que presentan un cuerpo ajeno similar al mío³; (2)

De este cuerpo ajeno, dado como un *illic* frente al *hic* del mío, a la del ego ajeno, activo en él y por él⁴; (3) De este *ego* ajeno y otros similares a la evidencia de que yo soy para cualquiera de ellos un *illic* respecto del *hic* que ellos son para mí⁵; (4) De esta reciprocidad intermonádica a la constitución de una comunidad intermonadológica⁶; (5) De esta comunidad —también llamada intersubjetividad trascendental— a la constitución de un mundo concordante y coherente para todos y de un tiempo cósmico⁷.

Desde el punto de vista del *empirismo trascendental*, se puede observar que esta secuencia no da con su meta, pues Husserl no logra salir efectivamente del ámbito de los *cogitata*, debido a que el cuerpo ajeno y el *ego* ajeno también son *cogitata*, por lo que el mundo al que Husserl pretende acceder, y que califica de «objetivo», es sólo un mundo pensado, un *cogitatum* más, no es el mundo real. La fenomenología, según esta crítica, no logra sobrepasar el nivel, en sus términos, de una mera *egología*.

2

Téngase en cuenta, además, que pocos filósofos se sintieron atraídos por las exigencias de rigor de Husserl.

En Alemania, en Francia, en España, comenzaron a florecer, o continuaron floreciendo, con prescindencia del problema que Husserl planteaba, las alegres filosofías de la vida y luego ocuparon el escenario las más sombrías filosofías de la existencia. En el ámbito de la escuela fenomenológica, se dio el alejamiento progresivo de Max Scheler y muchos otros. Se dio, en especial, lo que Husserl sufrió, a la postre, como una penosa deserción: me refiero a la publicación de *Ser y tiempo* de Heidegger, su discípulo predilecto, su colaborador y protegido.

El capítulo 1 de la Introducción de *Ser y tiempo* se titula: «Necesidad, estructura y preeminencia de la pregunta por el ser». Y el § 1: «Necesidad de reiterar expresamente la pregunta por el ser». El texto comienza afirmando que esta pregunta está hoy caída en olvido. Agrega poco después que el ser por el que se pregunta es el de los entes, esto es el de todas aquellas cosas de que hablamos, que mentamos. Mas la pregunta por el ser se genera en un ente y se dirige a un ente; este ente es, dice Heidegger, el ente que somos en cada momento nosotros mismos⁸. A este ente lo denomina *Dasein*, término traducido por José Gaos como «ser ahí»⁹. Tenemos, pues, en los inicios de este libro, la afirmación de que la pregunta que el autor va a tratar de esclarecer encuentra su punto de partida en un ente reflexivo —puesto que dirige a sí mismo la pregunta— y que este ente soy yo, yo mismo. La pregunta por el ser es la pregunta por nuestro propio ser, escribe Heidegger¹⁰. Todo ello podría haber indicado que *Dasein* iba a ser, para Heidegger, la conciencia trascendental de que Husserl venía tratando, la cual, al curvarse reflexivamente sobre sí, se hace cuestión de su propio ser; una meditación filosófica en la dirección de Husserl, aportando interrogaciones no planteadas por éste de un modo expreso, podría haberse abierto. *Dasein* habría sido así el nombre dado por Heidegger, para los fines de su propio filosofar, al *ego cogito* de su maestro.

Mas he aquí que, al comienzo del § 4, Heidegger declara que lo que designa como *Dasein* es el hombre¹¹ y que a éste lo es inherente *ser en el mundo*¹². El arduo problema con

el que Husserl venía esforzándose, el de obtener a partir de la conciencia trascendental indubitable una evidencia de igual indubitabilidad respecto de lo que él llama «mundo objetivo» aparece, de este modo, escamoteado por la declaración tajante, desprovista de fundamentación suficiente, que hace Heidegger de que el *Dasein* es el hombre, el ente hombre que está en el mundo con otros entes y desde luego con otros hombres (*Mitsein*).

Hay pasajes en las *Meditaciones cartesianas* que pueden leerse como reproches velados, como discretas amonestaciones o como llamadas al diálogo, que Husserl dirige a Heidegger¹³. En *La crisis* la reprimenda, acaso contenida en las *Meditaciones*, se torna, para quien sepa descubrir este sentido, recriminación y hasta invectiva. Husserl alude, por ejemplo, a la irracionalidad mala, propia de «la estrechez de corazón», y a esa «razón perezosa» que rehúye el combate requerido para el esclarecimiento de la verdad¹⁴. Expresiones como éstas no parecen poder entenderse como dirigidas contra una doctrina, sino más bien contra la persona que expone la doctrina. Tal cambio de tono cabe atribuirlo, a mi parecer, a la trayectoria de Heidegger, en especial a partir de 1933¹⁵.

3

No ha llegado el momento —dado el gran número de inéditos de Heidegger que aún se desconocen— en que sea posible pronunciar un juicio que aspire a ser justo sobre el valor histórico de la obra meritoria y fecunda, por cierto, de este filósofo.

Aquí me he de limitar, procurando resumir al extremo, a dos temas de *Ser y tiempo* que dicen relación con lo que luego he de exponer: lo que Heidegger escribe sobre la muerte, es el uno, y su tratamiento de la pregunta por el ser, el otro.

En numerosos pasajes de *Ser y tiempo*, por ejemplo en el § 61, expresa Heidegger que la muerte es la aniquilación del *Dasein*, su absoluto *no ser*. Se comprende bien que así haya de afirmarse si el anticipar la muerte, el preocuparse o *pre-ser-se* de ella, nos crea esa angustia que, según Heidegger, nos arranca del *das man* anónimo, de la nihilidad cotidiana impropia y confiere autenticidad a nuestra existencia. Sin embargo, en el § 49 de *Ser y tiempo*, Heidegger usa su célebre distinción entre lo *ontológico* y lo *óntico* de modo tal que puede decir: «El análisis *ontológico* del ‘ser relativamente al fin’ no prejuzga... ninguna posición existencial frente a la muerte. El hecho de definir la muerte como fin del *Dasein*, es decir, del ‘ser en el mundo’, no hace recaer ninguna decisión *óntica* sobre si es posible ‘después de la muerte’ otro ser, superior o inferior, sobre si el *Dasein* ‘sobrevive’ o incluso ‘perdurando’ es ‘inmortal’... Quede aquí pendiente si semejante problema representa o no una posible cuestión teórica». La exégesis *ontológica* de la muerte dentro del más acá es, según Heidegger, anterior a toda especulación *óntica* sobre el más allá¹⁶. La ambigüedad del pasaje mencionado queda acentuada por el prurito de Heidegger de poner entre paréntesis los términos más significativos —en dicho pasaje «ser relativamente al fin», «ser en el mundo», «después de la muerte», «sobrevive», «perdurando» e «inmortal»— con lo que el lector queda perplejo en cuanto a si la locución empleada debe entenderse como es sólitamente entenderla o bien si ella significa algo diferente que el autor no quiere, o no puede, pese a que quiere, precisar. Por esta ambigüedad sobre el tema de la muerte y la inmortalidad, logró Heidegger, de hecho, fuera éste o no su propósito, la amplia y elogiosa audiencia con que ha contado en los medios cristianos. Sacerdotes católicos

como los padres Demske, Boras, Richardson y otros, teólogos como Karl Rahner y John Macquarrie, entre muchos, se han declarado sus discípulos o le han dedicado panegíricos¹⁷.

Por cierto, la distinción entre un plano *ontológico*, que se ceñiría al más acá, y otro *óntico*, en que la supervivencia en un más allá sería posible, en manera alguna aclara las cosas. Pues lo que, según Heidegger afirma, podría sobrevivir a la muerte, es ya sea el ente llamado *Dasein* u otro superior o inferior, y si se dice de estos entes que *son* o *pueden ser* en un más allá, es ineludible el problema *ontológico*, vale decir, la pregunta por el ser de tales entes en su supervivencia y por el ser de esta existencia más allá. No parece legítimo, en los términos de las exigencias de Heidegger, considerar entes, entes que son —esto es lo *óntico*—, con independencia de la comprensión de su ser— que es lo *ontológico*¹⁸.

Cabe indagar, por fin, qué respuesta ofrece Heidegger a esa pregunta «olvidada» que interroga por el ser. En verdad, *Ser y tiempo* se presenta como una aguda y sugestiva analítica del *Dasein*, del existir humano, pero no enfrenta ni mucho menos esa pregunta que el autor pretende rescatar del olvido. Al término de las 500 páginas de la obra, Heidegger declara que el problema fundamental está todavía embozado. Y enuncia estas preguntas: «¿Cómo está estructurado *positivamente* el ser de la ‘conciencia’ para que resulte incongruente con él el hacer de la conciencia una cosa?...» «¿Cabe ni siquiera buscar la respuesta mientras siga sin plantear ni aclarar la *cuestión* del sentido del ser en general?» *Ser y tiempo* termina poco después con esta interrogación que cabría suponer, por el título mismo, que ya hubiese sido dilucidada: «¿Se revela el *tiempo* también horizonte del *ser*?»¹⁹ Pudo esperarse que en la anunciada Segunda Parte de lo publicado en 1927 la pregunta inicial sería por fin abordada. En 1952 Heidegger declaró que no habría Segunda Parte. ¿Tendremos, pues que resignarnos con esta afirmación inicial de Heidegger (§ 1, n° 2) en orden o que «el concepto de ‘ser’ es indefinible?»²⁰.

Si así es, resulta pertinente recordar aquí, para referirlas a Heidegger, estas sentencias del *Tractatus* de Wittgenstein, expresadas mucho antes y en un contexto diferente: «Si se puede plantear una cuestión, también se *puede* responder», y sobre todo esta otra con que la obra termina: «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse»²¹.

Heidegger no da respuesta a la pregunta sobre el ser ni tampoco, en rigor, profundiza en la pregunta misma. Y ello se comprende, puesto que «ser» está presente o implícito, como verbo, en todas nuestras oraciones. ¿Cómo aislar tal verbo de aquello que con él se dice evitando que quede un «es» vacío, que nada denota, del que sólo se puede predicar algo reiterando el sujeto *ser*, afirmando que, en efecto, «el ser es»? Para afirmar algo del ser habría que situarse más allá de él. ¿Será esto requerir hablar del ser desde la nada, desde lo que no es, desde lo no ente? A partir de Parménides hemos sabido que esta vía es impracticable, impensable en rigor. Tentados nos sentiríamos de dar la pregunta misma por vacua, si no dispusiéramos del *estar*, que no es el ser. Pero esta interrogación por el ser desde el *estar* aparece vedada a quien no filosofa en alguna de las lenguas latinas que se hablan en la Península Ibérica y en Iberoamérica. Volveré sobre esto.

El *empirismo trascendental*, a la vez que acepta la herencia yacente de Husserl, rechazada por Heidegger, se hace cargo de la pregunta de éste por el ser. A tal fin, toma precisamente

su punto de partida en el *estar*, que no es negación del ser, pues lejos de eliminarlo o evacuarlo, lo deja subsistir y lo preserva.

A diferencia del verbo *ser*, el verbo *estar*, derivado del latín *stare*, que significó «estar de pie», apunta hacia lo contingente y pasajero, como las estaciones en un trayecto, o en el curso del año, que pasan, como los estados de ánimo, cambiantes, como el estado civil, que se altera, como la estatua, que podría caerse de su socalo o derrumbarse, como lo estable, amenazado de perder esta estabilidad suya. Es de la esencia del estar el que no se pueda contar con él del todo: se muestra contra el fondo de la *posibilidad de no estar*. Estamos en esta sala, pero dentro de un rato nos iremos de aquí. Estamos hablando, pero pronto nos callaremos. Estamos despiertos, pero más tarde nos quedaremos dormidos.

El *estar* se da bajo el modo de experiencias diversas. El *empirismo trascendental* comienza, pues, su peculiar itinerario con un examen de la experiencia, aplicando el método fenomenológico de la variación eidética.

Obsérvese, ante todo, el alcance histórico que tal postura filosófica puede tener. En el inicio de la época moderna, en el siglo XVII, marcado por una rebeldía contra la tradición escolástica, ocurre, como todos saben, una bifurcación en el filosofar en cuanto al punto de partida del conocimiento. Para Francis Bacon y la corriente empirista que de él arranca, el fundamento cierto del conocimiento es la experiencia y el proceso que lo genera es la inducción. Para Descartes y el racionalismo subsiguiente del continente europeo, tal fundamento reside en la razón, que, en el caso preciso de Descartes, obtiene evidencias a partir del proceso de una duda generalizada y hasta hiperbólica. Pues bien, para el *empirismo trascendental*, que tiene la pretensión de clausurar la época moderna, la raíz del conocimiento apodíctico, es efectivamente, como quiere el empirismo, la experiencia, pero es una experiencia sometida a examen racional riguroso en su propia definición o esencia, en lo que la constituye como tal.

La corriente filosófica mentada viene a preguntar: ¿habría *experiencia* si nadie la tuviera? Resulta obvio que «experiencia que nadie tiene» es igual a «ausencia de experiencia», por lo que es necesario concluir que toda experiencia lo es de alguien, radica en alguien. Nueva pregunta: ¿sería la *experiencia* tal si en ella nada se diera o exhibiera? Es igualmente manifiesto que «experiencia de nada» equivale a decir «no hay experiencia», que aquella locución suprime o anula la posibilidad misma de la experiencia. De aquí se infiere, en forma rigurosa, que toda experiencia lo es de algo. Podríamos concluir entonces que la experiencia, por su esencia misma o definición, vincula a un alguien con un algo. ¿Significa esto decir que toda experiencia tiene un sujeto y un objeto?

El empirismo trascendental rechaza, como tergiversadora, la distinción usual entre «sujeto» y «objeto», por tanto entre subjetividad y objetividad. La rechaza en virtud de un análisis de lo que estos términos significan. *Subjectum*, en efecto, es aquello que subyace al acto de echar, arrojar, lanzar, disparar, *jacio*, *jacis*; *subjectum* no es, pues, el que *yecta* —*jactans*— sino el que está por debajo, sujeto, sujetado, sumiso, sometido como súbdito (*sujet* en francés, *subject* en inglés); verdad es que si se le quiere levantar y conferir relieve, se puede decir del *subjectum* que es el fundamento rector del *yectar*; pero hay mucho de artificioso en esta elevación del sentido servil originario al señorial. En cuanto al *objectum* —del verbo *obicere*: echar por delante— aparece como aquello a que el yectar tiende como a su meta, pero a la vez ha adquirido el sentido de algo pasivo, disponible, manejable, en caso alguno, salvo usos pocos frecuentes (como «el objeto de

amor» en el teatro clásico francés), el de una presencia viva frente a nosotros. Sea lo que fuere de este escrúpulo terminológico, lo importante para el *empirismo trascendental* no es el sujeto, no es el objeto, es el *yectar* mismo, es el trayecto, sin privilegiar sus extremos a tal punto que del uno haya de desprenderse el otro.

Allí donde se suele decir «sujeto», parece lícito, a primera vista, poner la palabra «yo», *ego*, como Descartes, como Husserl tras él. Mas el *empirismo trascendental*, que a partir del *estar* aspira al *ser*, cae en cuenta de que el «yo», sobre todo si en él se ve sólo un flujo de vivencias, carece de entidad suficiente para la función que está llamado a asumir. En otras palabras, halla al «yo», al *ego*, inmerso en el *estar*, con su nombre y apellido, con su estado civil y profesión, con sus estados de ánimo y los episodios varios de su biografía, según queda de manifiesto al decir «yo estoy de visita», «yo estoy enfermo», «yo estoy cansado», etc. Por esto, en vez de «sujeto» y en vez de «yo» el *empirismo trascendental* prefiere, para designar al yo reflexionante en unidad con el yo reflejado, la voz *sí mismo*. El decir *sí mismo*, en lugar de «yo» o *ego*, indica hacia un centro de imputación de experiencias o vivencias como propias, que no se disuelve en ellas; indica, además, hacia una estructura reflexiva, que es la mía, pero despojada de mi estar y mis estados, siempre episódicos y anecdóticos, de modo tal que resulta apropiable por cualquier otro. El *sí mismo* puede manifestarse —y de hecho se manifiesta— en varios «yo» diferentes unos de otros y hasta en pugna unos con otros, pero imputables todos, a la postre, a *mí mismo*. El que muchos artistas —Stendhal, Schubert, Fernando Pessoa, entre otros— hayan atribuido nombres distintos a estos «yo», generando entre ellos un juego lúdico o dramático, confirma algo que es, para todos, una experiencia común.

La experiencia de otro, si otro hubiera, lo que pronto será tratado, se ha de hacer presente en la del *sí mismo*, confirmándola o en conflicto con ella. Que el *sí mismo* es resulta, por tanto, evidente, indudable. Esto es lo que Descartes pretendió afirmar, pero que sólo expuso de modo defectuoso, y que Husserl recibió de él. Pero, a partir de esta evidencia primordial, el uno y el otro filósofo se orientaron hacia el polo contrapuesto de la experiencia por vías objetables y, en el caso de Husserl, poco convincentes. Tal vez, el mayor error de Husserl fuera el de identificar su *ego cogito* con la «conciencia». Pues la conciencia, por *intencional* que se afirme que ella es, se presenta como una «esfera», en palabras de Husserl: como un ámbito cerrado²²; y una vez que este ámbito se cierra no hay ya manera de salir de él.

¿Pudo evitarse el itinerario en verdad circular de Descartes²³, con ese Dios que valida los principios por los que se le prueba, con su reducción del mundo material a lo extenso y cuantificable de la física matemática, sin caer en la aporía de Husserl?²⁴

El *empirismo trascendental* responde sí, porque destaca una esencia de que Husserl echa mano desde el comienzo, pero que no somete a descripción eidética. Dice Husserl «cuerpo ajeno», diferente del propio, «*ego ajeno*» al *ego cogito*, pero no examina ni analiza qué es este ser «ajeno», qué es esta *alteridad* u *otredad* que enfrenta en sus *cogitata* mismos, como *nóema*, al *ego cogito*.

Es verdad que, desde Descartes hasta Husserl, todos los que no han soslayado el problema han privilegiado el *ego cogito* reflexivo trascendental debido a su apodicticidad. Y aunque, frente a la conciencia del *ego cogitans* se dan, para Husserl, correlatos intencionales como ajenos a él, siempre es posible que pueda sobrevenir otro que recuse la pretensión de cada uno a la alteridad, exhibiendo que se trataba sólo de una alteridad ilusoria y engañosa, en suma pensada por el propio *ego*.

El *empirismo trascendental* adopta un enfoque diferente y nuevo: a partir del *ego cogito* reexaminado críticamente y denominado ahora *sí mismo*, erige en tarea filosófica primordial un examen riguroso precisamente de este proceso de sucesivas impugnaciones o contradicciones por las que el fenómeno que se presentaba como ajeno queda reducido a mera emanación del *sí mismo*. Al designar cada momento de este proceso de recusaciones con la rica palabra castellana *des-engaño* (así, con guión), indica hacia su verdadero carácter. Pues siempre que se impugna un dato como engañoso en cuanto a su pretensión de otredad frente al *sí mismo*, como inmanente, por tanto, respecto de éste, siempre, en otras palabras, que el *desengaño* se hace presente, el salir del engaño respecto de un dato, el desengañarse de él, afirma la verdad de la pretensión de otredad del nuevo dato que recusó la de aquél. Tenemos así que, frente a lo que Husserl llama «la subjetividad trascendental», y que el *empirismo trascendental* nombra como el *sí mismo*, hay inevitablemente, apodícticamente, por la naturaleza misma del proceso de recusaciones sucesivas, algo ajeno, algo que no es del *sí mismo*, sino de *lo Otro*. Lo que es apodíctico no es, pues, sólo el *sí mismo* y sus *cogitata*, sino el vínculo, el *trayecto* entre el *sí mismo* y *lo Otro*, el ímpetu del *sí mismo* hacia *lo Otro*, el proceso de presentaciones de *lo Otro* ante el *sí mismo*.

Lo fundamental e inicial no es, pues, el yo, la subjetividad, la «conciencia» del idealismo, ni siquiera el *sí mismo* que el *empirismo trascendental* prefiere decir: es el *sí mismo/lo Otro*, esto es, la conjunción de dos entes provistos de idéntica apodicticidad en ese trato recíproco suyo inevitable que es el *trayecto*. Quedan desprovistas de eficacia expresiones como *ego cogito* trascendental, subjetividad trascendental, conciencia trascendental, pues la conciencia del *sí mismo* aparece, por su propia condición, de partida, como fuera de sí, como arrojándose a *lo Otro*, como acogiendo a *lo Otro* y en diálogo con él. Este diálogo no es, pues, conciencia: es *experiencia* —de aquí *empirismo*—, y es condicionante respecto de cualquier experiencia particular que necesariamente se inscribe en sus términos —de donde el adjetivo *trascendental*—; es condicionante, más aún, respecto de aquello que llamamos *mundo*, según se verá dentro de poco.

Recapitulemos primero.

El *empirismo trascendental* partió del estar, de las experiencias varias que nos ocurren y que son nuestros «estados». Examinó la estructura de la experiencia misma. Pudo exhibir así, como propio de cualquier experiencia posible, el que ella sea vínculo, cópula, de dos entes necesarios—el *sí mismo* y *lo Otro*— cuya conjugación se ofrece con la más plena apodicticidad. La experiencia radical *sí mismo/lo Otro* subyace a cualquier otra experiencia posible y se manifiesta en todas; es condición de la posibilidad misma de que ellas se den, y es por lo que se dice precisamente que este *empirismo* es *trascendental*. Más: puesto que el *sí mismo* y *lo Otro* en su tensión polar, se excluyen, a fuer de indubitables, de la contingencia, puesto que se excluyen por ello de la posibilidad de *no ser*, se ha superado el estatuto ontológico del *estar*, se ha logrado el acceso al *ser*. Así comprendido, el *ser* se presenta como la base de legitimación del *estar*, y no al revés. La pregunta que interroga por el *ser*, esa pregunta que Heidegger pretendía rescatar del olvido, es respondida por el *empirismo trascendental* de este modo: por debajo del *estar*, como sustrato de él, el *ser*, el *ser* de verdad, es, primordialmente, *sí mismo/lo Otro*, unidad de lo dual, estructura ontológica radical y originaria.

Cabría aquí, empero, una pregunta.

¿Por qué, en vez de *sí mismo/lo Otro*, no haber dicho *sí mismo* y *mundo* y hasta *sí mismo* en el mundo, como lo hacen de diferentes maneras Heidegger²⁵, Ortega y Gasset²⁶, Sartre y Merleau-Ponty²⁷, como también dicen los empiristas que no aspiran a lo trascendental?²⁸ La principal razón para ello es la exigencia de apodicticidad planteada por Husserl y que el empirismo trascendental hace suya. En efecto, al tiempo que el *sí mismo* es indudable, porque cualquier duda posible remite a él como ente dubitante, el mundo y las cosas que en él pudiese haber, o las «circunstancias» que dice Ortega, no lo son, ya que, en vez de ser dubitantes, son *dubitables*. En cambio, ocurre que el *sí mismo* transfiere su indubitabilidad a *lo Otro* por darse entre él y éste una oposición de contradicción que divide el ámbito del ser, la cual no se da, por cierto, entre *sí mismo* y mundo, por lo que no es posible entre uno y otro término la transferencia mentada. En efecto, todo aquello que no es propio es ajeno, todo aquello que no es del *sí mismo* es necesariamente de *lo Otro*, en cuanto *no-sí-mismo*, y viceversa. Por esto, precisamente, es imposible pensar siquiera un *sí mismo* sin pensar a la vez una alteridad que lo delimita como tal. En virtud de esta sola consideración, es verdadero que la apodicticidad del *sí mismo* se comunica toda a *lo Otro*, que resulta ser tan indubitable como aquél. El camino de la indagación puede hacerse en sentido inverso: partir de *lo Otro* para rematar en el *sí mismo*, como alguna vez se ha intentado; pero el que se ha presentado aquí se ajusta mejor tanto a nuestro vocabulario y a nuestros hábitos lingüísticos como a la tradición filosófica. Sólo por esto se le ha preferido. Lo dicho puede también expresarse de este modo: para salvar algo en cuanto apodíctico del naufragio generalizado que es la duda llevada al extremo, como detectora de lo indubitable, es obligatorio examinar el enlace de la duda misma con el engaño de que su posibilidad se nutre y la raíz del engaño en el *des-engaño* que lo exhibe. Este proceso indica hacia la indubitabilidad de *lo Otro*, correlativa de la del *sí mismo*, puesto que todo *des-engaño* restablece o restaura, según se mostró ya, el vínculo inevitable *sí mismo/lo Otro*.

Cabe agregar, respecto de la pregunta mentada, otra respuesta, similar a la primera, pero vinculada ahora, no a *lo Otro*, sino al sentido mismo de «mundo». En la medida en que se entiende por este término un conjunto o una totalidad de entes que existen, ya sea que tal totalidad o conjunto nos enfrente o nos incluya, ya sean esos entes considerados individualmente o agrupados en zonas o áreas ontológicas, no podemos evitar la indagación sobre el sentido que, a su vez, tiene el afirmar de un ente que existe. Podemos conducir esta indagación de tal modo que se concluya afirmando que un ente es o existe si, y sólo si, se considera que es en el mundo. Pero entonces caemos en una petición de principio, pues, de una parte, se hará depender la existencia del mundo de la de los entes que reúne y, de otra, se hará depender la de éstos de la del mundo. Es digno de atención que en castellano y otras lenguas ibéricas la locución usual sea «estar en el mundo» y no «ser» en él, por lo que nos vemos referidos, según lo dicho antes, a un cierto modo de existencia *contingente*. No se dice, por ejemplo, que «están en el mundo» las verdades de la geometría o las leyes de la física, aunque tal expresión parece adecuada para el ser humano que piensa o enuncia esas verdades o estas leyes o para el libro que él escribe; precisamente, la necesidad de que aparecen revestidas dichas verdades o leyes las excluye del mundo. Tampoco se dice de Dios que «está en el mundo», por la razón ya ofrecida de que la existencia de Dios es tenida por necesaria y no contingente, más la razón adicional de que se le atribuye la

creación —*ex-nihilo* o *continua*— del mundo mismo, lo cual implica que Dios —creador— no es el mundo —su obra o producto. Una fantasía «está en el mundo» sólo en el sentido de ser pensada por alguien que sí está en él y de indicar hacia algo que podría existir acaso, aunque ahora no exista. De lo dicho se desprende, en resumen, que «mundo» es un término que designa una totalidad o un conjunto de entes que existen o podrían existir de modo contingente, en oposición a la existencia necesaria ya sea de Dios, como creador del mundo, ya sea de la legalidad científica que rige el mundo y que es, según se verá pronto, versión secularizada de aquél.

5

Lo que se viene exponiendo no significa en manera alguna que, alcanzado el estrato radical *sí mismo/lo Otro*, el *empirismo trascendental* se despreocupe del mundo y de nuestro estar, bien o mal, en él. Invirtiendo la dirección inicial, este *empirismo* procede, tras este momento, a preguntar cómo llega a emerger de lo necesario la contingencia, del *ser* el *estar*, del *sí mismo/lo Otro* el mundo.

Entre el *sí mismo* y *lo Otro* se da una interlocución, se dan señales, signos y complejos significativos. Entre estos complejos significativos hay cuerpos *ajenos*, que son similares al mío, pero que, a diferencia de aquellos que Husserl menciona, no son sólo pensamientos míos, puesto que están referidos de partida a *lo Otro*, no al *sí mismo*. Cada cuerpo ajeno lleva implícito el *sí mismo* ajeno, que es como yo, pero diferente de mí, y que, por su referencia a *lo Otro*, por ser señal de *lo Otro* para el *sí mismo* que soy, no es sólo *cogitatum* mío. Pero no todos —ellos y yo mismo— recibimos los mismos signos ni los leemos o articulamos del mismo modo, por lo que entre ellos y yo no hay esa *armonía intermonádica* que Husserl dice, no hay tampoco la *armonía pre-establecida* que pretendía Leibniz. Hay, antes bien, o suele haber, alboroto, conflicto, agresión, acaso guerra. Para evitar esto, hace falta un coordinador de las experiencias varias al que atribuyamos poder suficiente para imponer a todos, como realidad, un orden común.

El *sí mismo* efectúa, a tal fin, al decir del *empirismo trascendental*, esta operación epistemológica singular: desgarrar la unidad de sí, arranca de sí ficticiamente el yo reflexionante e, hipotasiándolo, lo sitúa por sobre los conflictos del yo reflejado y los otros, precisamente para que aplaque el conflicto y genere una comunidad y un sentido común: hace de él Zeus, Yahvé, Dios. Como experiencia de este *Sí mismo supremo* se establece un mundo, el mundo en que estamos. Tras haber sido creado por el *sí mismo*, Dios crea el mundo, en el sentido de que convierte el caos en cosmos. Por el mandato de Dios, por su decreto, queda estatuido qué es real para todos, se imponen los conceptos de objetividad, de normatividad, de normalidad y de licitud, no menos que sus opuestos.

Empero, en un proceso histórico de que el *empirismo trascendental* da cuenta, ese Dios que manda, que juzga, al que se le ora e implora, va cambiando de figura. Se le restan atributos hasta que sólo le queda la omnisciencia²⁹. Queda así reducido a conocimiento panóptico, a mirada cósmica, que instaura la racionalidad, a un puro observador que atestigua, constata, no performa, para decirlo en los términos de Austin³⁰: ni ordena, ni prohíbe, ni ama, ni juzga, ni perdona, ni absuelve. El *empirismo trascendental* lo llama el

Sujeto epistemológico omnisciente (SEO), útil y cómodo supuesto para el despliegue, en forma de leyes universales, válidas para todos, del pensamiento científico causal³¹.

Tal es la muerte de Dios, anunciada por Hegel, declarada por Heine, proclamada por Nietzsche. Subsiste, en su lugar, el SEO y con él ese mundo en el que *estamos*, pero en el que *no somos*, puesto que al advenirnos la muerte dejaremos de estar en él³².

6

No olvidemos, sin embargo, que el mundo es constituido, que otro nivel ontológico, el del *sí mismo/lo Otro*, resultó ser constituyente respecto de él.

¿Se ha de procurar, pues, anular, cancelar, abolir el mundo y nuestro eventual *bienestar* en él para regresar al *sí mismo/lo Otro* primordial? No: cada momento del despliegue que va del *sí mismo/lo Otro* al *estar en el mundo* y que, como repliegue, se dirige de éste recursivamente al *sí mismo/lo Otro* niega a la vez que preserva el anterior. Se trata de imbricar, de interpretar nuestro *estar en el mundo* a la luz del *sí mismo/lo Otro*. Se trata de transferir los valores del mundo, poniéndolos a prueba ante los valores del *sí mismo/lo Otro*. Se trata de recuperar el *ser*, sin pérdida de lo aprendido en el *estar*. Por esto, una vez efectuado el retroceso del mundo al *sí mismo/lo Otro*, podemos y debemos regresar al mundo con la específica dignidad, con la singular altivez que el sabernos partícipes del *sí mismo/lo Otro* nos confiere para actuar en él.

Planteemos la pregunta radical: ¿Hay algo reservado para nosotros *después* de la muerte? En la perspectiva del *estar*, del mundo y su tiempo que continúa, no hay nada. Estará tras mi muerte, el mundo lleno de cosas, pero vacío de mí, y mi cadáver pudriéndose en la sepultura, como dijera brutalmente Bertrand Russell³³. Pero, en el estatuto ontológico *sí mismo/lo Otro*, yo mismo, puesto que soy necesariamente, no puedo *dejar de ser*.

Lo que hasta ahora se ha expuesto puede merecer, con todo, una objeción, y es ésta: no parece a primera vista legítimo afirmar, a base de experiencias sucesivas de *des-engaño* que *lo Otro* sea, puesto que cada una de estas experiencias es a su vez susceptible de un nuevo *des-engaño* que recuse su pretensión de alteridad, y así sucesiva e indefinidamente.

Mas si, haciéndonos cargo de pensamientos contemporáneos radicales como el citado de Russell, rechazamos con suficiente convicción las ilusiones, sólo propias del *estar*, de un «más allá» del que nada puede afirmarse con mínima certeza, si se admite que, según la expresión del personaje de Shakespeare, *time must have a stop*, que el tiempo del diálogo entre el *sí mismo* y *lo Otro* tiene efectivamente un término, resulta claro que el punto que pone fin a la elocución recíproca, ha de ser la vivencia que a última hora nos libra del engaño y que, arrancándonos de lo encubierto por el olvido (*a-letheia*), nos exhibe el rostro de *lo Otro*, antes disperso en presentaciones varias. Al correlato en el *sí mismo/lo Otro* de lo que el lenguaje del mundo llama *la muerte*, el *empirismo trascendental*, siguiendo a Epicuro³⁴, lo denomina *el morir*, que es momento del vivir, que es, por ello, *vivencia*. El *empirismo trascendental* deriva de esta correlación un deber; más bien una exhortación, dirigida al *sí mismo* para la suprema tarea: la de hacerse cargo de su morir, la de asumirlo, desde ahora como su propio fin; la de convertir el *morir* en un *morir-se*; la de dar, en suma, el paso laborioso y acaso arduo, que legitima el que se añada al *morir* el

pronombre reflexivo³⁵. El *morir-se* así entendido opera, pues, como la pauta de la realidad de verdad de lo vivido, de lo que nosotros hemos sido y somos frente a *lo Otro*, como constitutivo de aquello que en el vivir temporal hemos venido haciendo, vale decir, *la vida*³⁶, nuestra *vida*, como en la muerte la eternidad la fija.

7

Anuncié al principio que dedicaría unas palabras a Bergson y ahora ha llegado el momento de escribirlas. Este pensador, hoy tan olvidado, logró un filosofar sutil, que ha aparecido encubierto a la mayoría de los lectores, tal vez porque Bergson se lo encubrió a sí mismo bajo el aspecto más ostensible de un rescate del espíritu y una celebración del *élan vital*. Es verdad que, frente al dualismo tradicional que contraponen el espíritu a la materia y el alma al cuerpo y al que Bergson permanece apegado, él propuso en el capítulo IV de *Materia y memoria*, una suerte de escala graduada que se extiende desde la percepción pura, que a sus ojos aparece como el nivel más bajo del espíritu, hasta la pura memoria, que sería su más plena y extrema manifestación. Sin embargo, y pese a este mérito que cabe atribuirle, me parece deseable y posible arrancar el pensamiento de Bergson de esta dicotomía que ha envenenado la historia de la filosofía de Occidente y, prescindiendo de ella, olvidando inclusive sus términos o proponiéndonos deliberadamente no emplearlos, obtener de Bergson mismo, una teoría importante y valiosa sobre la correlación y contraposición de la percepción y la memoria. Reducido el pensamiento de Bergson, por virtud de esta suerte de *epojé* fenomenológica, a lo que en él se me aparece como esencial, el acto filosófico suyo, aquel por el que, a mi entender, puede exhibir el más indiscutible título para ser destacado en la historia, consiste en haber sustituido la pregunta de la psicología positivista y del sentido común que de ella deriva: *¿por qué y cómo recordamos?*, por esta otra indagación: *¿por qué y cómo olvidamos?* Aquella psicología y este sentido común, en efecto, tienden a pensar, según escribe Bergson, en uno de los ensayos contenidos en *El pensamiento y lo moviente*, que el pasado sólo existe para nosotros «por un socorro que el presente le presta, por una caridad que el presente le hace, o, por fin, para decirlo sin metáforas, por la intervención de una cierta facultad particular que se llama la memoria y cuya función sería la de conservar por excepción tales o cuales partes del pasado almacenándolas en una suerte de caja»³⁷. Para combatir esta concepción, Bergson comienza por preguntar en *Materia y memoria*, ¿cómo el pasado, que, por hipótesis, ha dejado de ser, podría, sin embargo, subsistir? A lo cual responde que el problema consiste precisamente en decidir si el pasado *dejó de existir*, como se pretende, o si tan sólo *dejó de ser útil*. En la concepción usual, en efecto, contra la que Bergson se erige, se define arbitrariamente el presente como idéntico a *lo que es*, siendo que, en verdad, es sólo, afirma Bergson, lo que *se hace*. «Aquello que designo como mi presente, escribe allí mismo, es mi actitud hacia el porvenir inmediato, es mi acción inminente»³⁸. Tal presente ejerce una función selectiva: se incorpora los antecedentes de la decisión que se ha de tomar y los recuerdos del pasado que pueden organizarse con ventaja en función de ella; lo demás queda en la penumbra. Nuestra percepción presente, en suma, es ante todo una anticipación de nuestro porvenir y deudora de cómo lo prevemos y queremos. Digámoslo de otro modo: por la atención que a cada instante hemos de prestar a lo que

percibimos a fin de hacer frente con éxito a las tareas que la exigencia de seguir viviendo nos impone, comprimimos o reprimimos todo aquel pasado nuestro que no contribuye a la eficacia de la acción en que estamos interesados. Cabe ilustrar lo dicho con un ejemplo a mi parecer decisivo: para poder pronunciar esta palabra, «decisivo», es necesario olvidar por breves segundos las demás palabras que componen el vocabulario de que dispongo en mi lengua y algunas otras, pues si así no fuera todas estas palabras se agolparían y mezclarían en mi presente paralizando mi habla.

El pasado excluido del presente por la urgencia de actuar para vivir, pugna, empero, por hacerse presente, se introduce subrepticamente en ese territorio del que se le exilia, de donde resultan actos fallidos y equivocaciones.

Con todo, el pasado, en su mayor parte, vive, se organiza y reorganiza, como una suerte de mar de fondo de nuestra conciencia y como tal se manifiesta de múltiples modos apenas se relaja la atención del presente orientada hacia el porvenir.

Es digno de ser destacado—porque ello aleja el pensamiento de Bergson de esas filosofías de la vida con las que, a primera vista, aparece emparentado— el hecho de que él vea en este relajamiento de la tensión vital futurizante, no algo negativo, sino un enriquecimiento de la calidad misma de la vida, un «recogerse de la periferia al centro», según una expresión de su «Introducción a la metafísica». El propósito de la filosofía, escribe en ese mismo texto, es provocar en nosotros una cierta labor que entraban, en la mayoría de los hombres, las costumbres más útiles para vivir. En otro de los ensayos de *El pensamiento y lo moviente* dice que por la filosofía podemos habituarnos a no aislar el presente del pasado que arrastra consigo, esto es a engranar el pasado con el presente, lo cual equivale a afirmar que el filosofar acrecienta nuestra libertad, si aceptamos la definición del acto libre que Bergson ofrece en *Los datos inmediatos de la conciencia* como aquel que emana de nuestra personalidad entera³⁹.

Igualmente notable es lo que Bergson escribe en *La risa* sobre la peculiaridad propia del artista. Tras reiterar allí lo dicho sobre la función simplificadora de la realidad que nuestros sentidos cumplen con miras a la utilidad que de ella podamos obtener al vivir, Bergson señala que hay ciertos hombres en los que algunos de sus sentidos se desinteresan o desentienden de la utilidad práctica de lo percibido, de donde nace una percepción a la vez más dilatada y más directa: «Así, ya se trate de pintura, de escultura, de poesía o de música, el arte no tiene más objeto, que el de echar de lado los símbolos útiles para la práctica, las generalidades convencional y socialmente aceptadas, en fin todo lo que nos vela la realidad misma»⁴⁰.

Podemos discrepar de Bergson en cuanto a que la única razón del olvido sea aquella que él ofrece. Es bastante obvio, en efecto, que hay una multitud de hechos que se olvidan tan sólo porque son insignificantes o rutinarios. Pero basta, en verdad, aceptar que lo que Bergson expresa es válido para aquello que nos resulta sorprendente, significativo, en suma *interesante*. Se exhibe, así, la pugna del interés que en nosotros genera la necesidad de abordar conforme a nuestros propósitos el porvenir con el que nos suscita todo lo demás, inclusive aquello que en otro momento tuvo interés para abordar un porvenir ahora ya pasado. Lo que aquí más importa, en último término, es reconocer que el estar enfrentado a un porvenir genera pasado, de donde se desprende que, si el porvenir llegara a no darse, el pasado recuperaría sus fueros, se haría presente.

Así lo entiende Bergson. «Vivir es envejecer», escribe; y dice allí mismo que «como un hilo que se enrolla en un ovillo, nuestro pasado nos sigue y engruesa sin cesar con el

presente que en su camino va recogiendo». Por fin, escribe también esto: «Una atención prestada a la vida que fuese lo suficientemente poderosa y además lo suficientemente desprendida de todo interés práctico, abarcaría en un presente indiviso la historia entera de la persona». Esto le permite concluir con esta afirmación, que es para él más que una hipótesis, que presenta como un hecho de experiencia: ante la inminencia de la muerte, cuando el porvenir hacia el que pudiéramos proyectar nuestra acción aparece ante nosotros abolido, el pasado se convierte en el presente todo de la conciencia como visión global e instantánea de lo vivido⁴¹.

Pero ¿no es inconsecuente esta conclusión con lo que afirma Bergson, en uno de los ensayos de *El pensamiento y lo moviente*, en orden a que «la realidad es la movilidad misma»⁴² y, en general, con lo que se designa como su *filosofía del devenir*? Observemos, ante todo, que, si se trata de lo vivo, el movimiento sólo tiene sentido como proceso, esto es, en función de un punto de llegada a que tiende como a su fin, desde el cual se le aprecia y juzga y que opera como su conclusión recapituladora. Observemos sobre todo esto: para que la recuperación del pasado sea completa, para que se identifique con el todo de lo que la persona ha vivido, ha de ser igualmente completa la abolición de nuestro porvenir. Y esto nos veda el complacernos con el pensamiento de una continuidad *post mortem*, de una transmigración del alma o de una supervivencia en otro mundo, que no haría sino alimentar nuestras esperas y proyecciones en relación a un porvenir supuesto, y que, por ende, mantendría el conjunto del pasado vivido fuera de nuestra conciencia presente. Dicho en otras palabras, la plena posesión del pasado en que Bergson ve nuestra mayor realización como personas, requiere aceptar algo que Bergson no aceptó, a saber, que la muerte es el término radical, definitivo, del tiempo que vivimos, la cancelación absoluta de todo nuestro futuro. Sea como fuere, si se prescinde de esta inconsecuencia de Bergson, si recogemos de su pensamiento tan sólo su comprensión de que la acción orientada hacia el porvenir genera nuestro pasado y lo mantiene alejado de nuestra atención presente, descubriremos en él una filosofía del *retroyecto* antes que del *devenir*, una exaltación de la memoria—dialogal también, puesto que en ella mora como pasado un presente que lo fue⁴³—, un filosofar que, a la manera del de Schopenhauer, busca aplacar la voluntad de vivir vocada al porvenir, y que tiene su paralelo literario en la novela metafísica de Marcel Proust. A la luz de este pensamiento, se comprende que, en nuestros términos, apenas el *sí mismo* deja de proyectar por no tener ante sí tiempo para el cual hacerlo, puesto que el futuro aparece cerrado, el pasado golpea a la puerta del presente, no como secuencia de episodios varios, sino como recolección simultánea de lo antes desparramado en el tiempo.

El acto a que somos requeridos para que esto se cumpla consiste en lograr arrancarnos de la perspectiva que nos sitúa en un tiempo cósmico, referido a un observador ajeno al *sí mismo-lo Otro*, ante el cual sólo nos puede esperar una muerte como no-ser-ya-más o una eventual e improbable supervivencia temporal. De lo que se trata, en verdad, es de hacernos cargo desde ahora de nuestro propio tiempo que el morir limita, configura y acaso perfecciona, a fin de comenzar a revertirlo de ese punto hacia el pasado que entonces completamos. Una metáfora susceptible de iluminar este pensamiento consiste en comparar nuestro morir con un espejo hacia el que al vivir nos dirigimos. Por cierto, tal espejo opera como pared que detiene nuestra marcha; mas la figura que en este espejo vemos la podemos reconocer: es, claro está, la de nosotros mismos, reflejados en nuestro

continuado diálogo con *lo Otro*; más allá de esta figura, como trasfondo suyo, vemos en el espejo un espacio, el cual, bien mirado, resulta sólo ser para nosotros accesible si nos volvemos, pues es el que está tras de nosotros y que ya hemos recorrido.

Esto tiene, bien se adivina, una proyección ética, pues si el *morir-se* llega a operar como pauta decisoria de la realidad de verdad, no ha de operar menos como regulador de nuestro vivir, como exigencia de poderlo reasumir sin rechazos, en plena y final armonía. Su anticipación, por ende, es un imperativo de vivir siempre con miras a la génesis de esta armonía postrera. Empero, lo que ha sido puede aún modificarse o reordenarse retroactivamente por lo que el presente y sobre todo el presente último del *morir* sea. La ética implícita en el *empirismo trascendental* señala y destaca, así, que siempre puede el *sí mismo* efectuar un acto libre de clausura de su tiempo, acaso como inmolación o sacrificio, hacer vibrar una nota nueva, imprevisible si se atiende a lo vivido ya, que confiera armonía a lo que sin ella habría sido cacofonía bulliciosa, tan sólo sonido y furia carentes de significación.

El *empirismo trascendental* culmina, pues, en la incitación a un *morir*, fruto ya sea de un paciente cultivo o de una decisión súbita, orientado hacia la constitución de una vida que, concluida, sea, pese a su inherente diversidad, un sistema.

Se ha presentado aquí la ontología del *empirismo trascendental* y de ello se ha pretendido derivar, al final, una ética. Es posible, sin embargo, adherir a ésta pese a las reservas que aquélla pudiese aún inspirar. Para comprender bien esto conviene volver a nuestro símil del morir con un espejo. Alguien puede objetar que no ve tal espejo, pues, a su parecer, el morir no es algo diferente de la muerte o, si lo fuera, no es algo en que podamos ver reflejado nuestro tiempo vivido. Sin entrar al fundamento de las objeciones que se hagan valer, cabe a esto replicar que, para los fines de darle un sentido ético a nuestra existencia, basta querer que haya espejo y actuar como si lo hubiera. El que así lo haga, porque el orden de las razones desplegadas por el *empirismo trascendental* no lo ha persuadido del todo, perderá acaso ilusiones, de seguro ya más o menos degradadas por el sentido común de los tiempos que corren, perderá tal vez la comodidad de un escepticismo libertino. Ganará, en cambio, una pauta para vivir bien, la que es susceptible de proyectarse hacia la historia toda, concebida como la vida de la humanidad, sobre lo cual no puedo extenderme aquí.

8

Dos palabras más, para concluir.

El *empirismo trascendental*, por afirmar la dualidad *sí mismo/lo Otro*, tiene un innegable parentesco con las llamadas *filosofías dialógicas* que, de modo a menudo inconexo, se han manifestado en nuestro siglo: con la expresada, en Alemania, por Martin Buber⁴⁴, portavoz de un buen número de pensadores hebreos⁴⁵; con la de Gabriel Marcel⁴⁶ y de Emmanuel Levinas⁴⁷, en Francia; con la que en España dice, canta y esconde a la vez Antonio Machado⁴⁸. Mas, en cuanto tiene su raíz en la fenomenología de Husserl, el *empirismo trascendental* aporta, o pretende aportar, una exigencia de rigor, de apodicticidad, de que las filosofías dialógicas mencionadas han carecido. Aspira así a vincular estas filosofías diversas, tan propias de nuestro tiempo, a la mayor tradición filosófica del pasado.

Se ha visto que funda esta aspiración ante todo en su análisis del *des-engaño*, ampliando el sentido de esta palabra más allá de su acepción común que hace de ella un sinónimo de «decepción», vale decir, de la pérdida de lo que nos complace, por acentuación de ese sentido positivo suyo que denota literalmente reconocer que hubo engaño, librarse de él y acceder a la verdad⁴⁹.

El que en castellano se disponga de la palabra «desengaño» en el sentido señalado; el que en esta lengua, además, sea legítimo y usual conjugar el verbo «morir» como reflejo y el que, por ende, pueda reservarse esta conjugación para indicar una posibilidad de vivencia del animal reflexivo que es el ser humano; el que, por fin, en este idioma nuestro, al igual que en otros ibéricos, sea posible contraponer el *estar*, con sus connotaciones de precariedad y contingencia, al *ser* que, por oposición a aquél, adquiere una acepción fuerte y dura, toda esta riqueza semántica de nuestra habla permite que en ella tome cuerpo un modo específico y propio de filosofar.

El *empirismo trascendental* es una filosofía en español⁵⁰.

NOTAS

[†] Versión corregida de la conferencia dictada el 14 de diciembre de 1988, con motivo de las Jornadas que la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile dedicó al pensamiento filosófico de José Echeverría (12 al 15 de diciembre de 1988). Van, al final, varias decenas de notas que contienen referencias bibliográficas y algunos desarrollos laterales de los temas tratados en el texto. El autor aconseja no interrumpir la lectura de éste para leer las notas, destinadas a quien pudiese interesarse por ellas en una eventual segunda lectura.

^{*} Rilke, *Das Stundenbuch*, Buch I, en *Gesammelte Werke*, t. II, p. 179.

¹ La torsión de la fenomenología eidética hacia la fenomenología trascendental, sin abandono de aquélla, aparece ya seminalmente en *Ideen I* de 1913 y luego en la última parte de las *Investigaciones lógicas* publicada en 1921. La aproximación a Descartes es declarada en forma explícita y solemne por Husserl en las *Meditaciones cartesianas*. La primera edición de esta obra es la traducción al francés de Gabrielle Peiffer y Emmanuel Levinas, revisada por Alejandro Koyré, París, Colin, 1931, reproducida por Vrin en 1947. Citaré las cuatro primeras de estas *Meditaciones* según la traducción al castellano de José Gaos, El Colegio de México, 1942, y la quinta, cuya traducción por Gaos se perdió debido a los infortunios de la guerra civil española, en aquella primera edición en francés ya mencionada, traduciendo yo al castellano. En la traducción de Gaos se lee: «El máximo pensador de Francia, Renato Descartes, ha dado, con sus *Meditaciones*, nuevos impulsos a la fenomenología trascendental. El estudio de las *Meditaciones* ha influido muy directamente en la transformación de la fenomenología, que ya germinaba, en una variedad nueva de la fenomenología trascendental. Casi se podría llamar a la fenomenología un neo-cartesianismo, a pesar de lo muy obligada que está a rechazar casi todo el contenido doctrinal de la filosofía cartesiana, justamente por desarrollar motivos cartesianos de una manera radical» (p. 3). También se lee esto: «En primer término, todo el que quiere llegar a ser en serio un filósofo tiene que retraerse sobre sí mismo ‘una vez en la vida’, y tratar de derrocar en su interior todas las ciencias válidas para él hasta entonces y construir las de nuevo» (pp. 4–5). Luego: «[Las *Meditaciones* de Descartes] trazan... el prototipo de las meditaciones forzadas a todo incipiente filósofo, de las únicas meditaciones de que puede brotar originariamente una filosofía» (p. 5). Por fin: «...Descartes inaugura una filosofía de una especie completamente nueva. Modificando su estilo todo, la filosofía da una vuelta radical desde el objetivismo ingenuo hacia el subjetivismo trascendental, el cual parece tender a una necesaria forma final en ensayos siempre nuevos y sin embargo siempre insuficientes» (p. 8); etc. En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, en adelante *La crisis*, que es la gran obra de Husserl posterior a sus *Meditaciones*, elaborada principalmente entre 1935 y 1936, pero que sólo fue publicada completa, con numerosos apéndices, por Eugen Fink, en 1954, esto es 16 años después de la muerte de su autor, hay varios pasajes en los que se reafirma el sólido vínculo de la fenomenología con la filosofía de Descartes (ver, en especial, §§ 16 y 17).

² La simplificación del largo y laborioso proceso de Husserl en estos cinco pasos es de Michael Theunissen, *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlín, W. de Gruyter, 1977 (2ª edición); traducción al inglés de Christopher Macann, *The Other*, Cambridge, MA, MIT Press, 1984. Cito según

esta traducción. Véase p. 81. En adelante ilustraré cada uno de los mencionados «pasos» con algunas citas de la quinta meditación de Husserl en la ya indicada edición francesa. Se ha mencionado una Sexta meditación cartesiana de Husserl, elaborada por Eugen Fink, a base de manuscritos y apuntes de aquél. Véase de Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 1, n. 2. Tengo entendido que este texto sólo ahora está en prensa.

- 3 *Primer paso:* En la esfera de lo que se da a mi conciencia, «encuentro mi propio cuerpo orgánico (*Leib*)» como el único cuerpo «que no es solamente cuerpo, sino precisamente cuerpo orgánico (*Leib*)», como «el único cuerpo de que *dispongo de una manera inmediata* al igual que de sus órganos. Percibo con las manos... con los ojos... y estos fenómenos cinestésicos de los órganos forman un flujo de modos de acción que se relacionan con mi *yo puedo*» (pp. 80–81). Si un cuerpo ajeno entra en el campo de mi percepción, puedo reconocerlo a su vez como cuerpo orgánico (*Leib*), «en virtud de una trasposición aperceptiva a partir del propio cuerpo» (p. 93), esto es, a partir de «una apercepción asimilante, gracias a la cual, en el interior de mi esfera primordial, un cuerpo similar a mi propio cuerpo-organismo es aprehendido igualmente como organismo» (p. 94). Es mi parecer que estas citas permiten comprender cuán injusta es la lectura de Husserl que se empeña en verlo como un filósofo intelectualista, sólo ocupado del conocimiento teórico.
- 4 *Segundo paso:* «¿Qué es lo que determina que el cuerpo del otro» dado en mi esfera primordial, «sea el cuerpo de otro y no un segundo ejemplar de mi propio cuerpo?» Ello está vinculado, responde Husserl, a «una presentación originaria» por la cual «el cuerpo del otro y el otro yo que es su dueño son dados en la unidad de una experiencia esencialmente trascendente» (p. 96). «El organismo extraño se afirma por su ‘comportamiento’ cambiante, pero siempre concordante», pues «este comportamiento tiene un aspecto físico que presenta el psiquismo como su índice» (p. 97), por lo que «puedo constituir en mi *ego* un *ego* extraño» (p. 98).
- 5 *Tercer paso:* «...el otro es aprehendido en la presentación como un ‘yo’ de un mundo primordial o una mónada. Para esta mónada, *su cuerpo* es constituido de manera originaria y se da en el modo de un *hic* absoluto» (p. 99). «Lo que yo veo verdaderamente, no es un signo o un mero *analogon*, no es una imagen... es el otro... es el cuerpo del otro, sólo que visto del lado en que yo me encuentro...» (p. 105); «del mismo modo que su organismo corporal se halla en mi campo de percepción, el mío se encuentra en el campo suyo, y él me aprehende tan inmediatamente en cuanto ‘otro’ para sí como yo lo aprehendo a él como ‘otro’ para mí» (p. 110); «el cuerpo ajeno me es dado a mí como *illic*, a él como *hic*, como *cuerpo central*... punto cero» (p. 104). «En el orden de la constitución, el otro hombre es el hombre primordial en sí» (p. 106).
- 6 *Cuarto paso:* «Estas mónadas que existen para sí mismas de la misma manera que yo existo para mí... existen también en comunidad» (p. 109). De este modo, «queda definitiva y primitivamente fundada la coexistencia de mi yo... con el del otro, de mi vida intencional con la suya, de mis realidades con las suyas» (pp. 108–109).
- 7 *Quinto paso:* Queda creada, en suma, «una forma temporal común, y todo tiempo primordial adquiere espontáneamente la significación de un modo particular, de la aparición originaria y subjetiva del tiempo objetivo. Comprendemos así que la comunidad temporal de las mónadas, mutua y recíprocamente vinculadas en su constitución misma, es insuperable, pues está ligada a la constitución de un mundo y de un tiempo cósmico» (p. 109). A propósito de este último «paso», conviene tener presente que *La crisis* interpone entre la comunidad intermonádica y el mundo objetivo de las ciencias, otro mundo —pre y extracientífico— que es el terreno en que este último se constituye, el suelo del que se levanta, a saber: *el mundo de la vida* (*Lebenswelt*). Éste es el mundo que la experiencia inmediata nos ofrece y en que una primera concordancia de las mónadas se cumple. En dos apéndices, escritos entre 1936–37, se lee: «El mundo de la vida es el mundo de la simple *doxa*... terreno sobre el que el mundo objetivo puede desplegarse» (XVII, Apéndice a los §§ 33ss.). «Las ciencias varias se injertan en el mundo de la vida en virtud de una específica idea teleológica» (XIX, Apéndice al § 34). También es posible articular las *Meditaciones* con *La crisis* entendiendo que esta última obra, antes que interponer el mundo de la vida entre la comunidad intermonádica y el mundo objetivo, distingue en este último dos estratos: el de la experiencia intermonádica inmediata (vida) y el del mundo o los mundos caracterizados por la objetividad propiamente científica. Sea como fuere, el propósito central de *La crisis* es sentar los fundamentos para una ciencia universal del mundo de la vida, que pudiera ser válida para «europeos normales», «chinos normales», «hindúes normales», etc. (§ 33 y Apéndice) y al que todas las demás ciencias pudiesen estar referidas como a un suelo común sobre el que levantan, mediante sus métodos específicos, sus diferentes sistemas de verdades. Por olvido de este proceso y de su origen, algunas ciencias creen legítimo hacer prevalecer estas verdades suyas sobre las más originarias del *mundo de la vida*, sostiene Husserl.
- 8 *El ser y el tiempo*, en adelante ST, traducción de José Gaos, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1951. Citaré según las páginas de esta traducción, anteponiendo la referencia al parágrafo. Véase § 1, p. 3; § 2, pp. 6, 8 y 9; § 25, pp. 132 y 133; § 63, p. 361.
- 9 Véase, en defensa de esta traducción, la introducción de Gaos a la obra referida, pp. ix–x, xiii y xv–xvi. Véase también, del mismo Gaos, *Introducción a »El ser y el tiempo« de Martín Heidegger*, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1951, pp. 14, 23, 36. Se ha preferido aquí la palabra alemana *Dasein*, incorporada ya al vocabulario filosófico castellano, a su traducción por «ser ahí».

¹⁰ ST § 2, p. 9; cf. § 25, pp. 132 y 133, y § 63, p. 361.

¹¹ ST § 4, p. 14.

¹² ST § 4, p. 17; § 25, p. 134, y § 64, pp. 369 y 370.

¹³ Cabe citar, de la traducción por Gaos de las *Meditaciones cartesianas*, como pasajes probablemente polémicos de Husserl respecto de Heidegger, el reclamo, para el «incipiente filósofo», de adoptar como punto de partida la absoluta pobreza en el orden del conocimiento (p. 10); la afirmación de que en este estado inicial tiene que quedar en suspenso la existencia del mundo (p. 6); la observación de que lo que prevalece hoy, «en lugar de una seria controversia», es «la mera apariencia de filosofar seriamente» y la ausencia de «un estudio recíproco consciente de su responsabilidad y hecho con la intención de llegar a una verdadera colaboración y a resultados objetivamente válidos... depurados por una crítica recíproca y capaces de resistir a toda crítica» (p. 9); sobre todo, es pertinente, retener estas preguntas retóricas: «¿cómo va a ser posible un verdadero estudio ni una verdadera colaboración, habiendo tantos filósofos y otras tantas filosofías?... ¿No será tiempo... de someter a una revolución cartesiana la inabarcable literatura filosófica en que se entremezclan grandes tradiciones e innovaciones serias con modos literarios calculados para hacer impresión, pero no para ser estudiadas?» (p. 10). En especial, Husserl parece apuntar al texto del discípulo cuando afirma que lo único apodíctico es la existencia del *ego cogito*, el que «no es un trozo del mundo» (p. 45), y cuando concluye que los demás hombres, la sociedad, la cultura, la naturaleza corporal, en suma el total y concreto mundo circundante de la vida se da de partida, sólo como «mera apariencia de realidad en lugar de realidad» (p. 34). Hacia el término de la quinta Meditación de Husserl, hay expresiones que es difícil no reconocer como dirigidas contra Heidegger. El reproche se hace relativamente explícito en el Epílogo. Allí, se lee: «...la vía que conduce a un conocimiento de los fundamentos últimos —esto es a una ciencia filosófica— es la vía de una toma de conciencia universal de sí mismo, monádica primero, intermonádica luego» (p. 34). Pero en el interior de una esfera monádica efectiva o imaginable, dice también Husserl poco antes, «reaparecen todos los problemas de la realidad contingente, de la muerte, del destino, de la posibilidad de una vida auténticamente humana y que tenga *sentido*, en la acepción más fuerte de este término, y, entre estos problemas, el del sentido de la historia» (p. 133). Me parece legítimo leer este último texto de Husserl como una afirmación de que los problemas de que se ocupa *Ser y tiempo* pueden ser tenidos como del mayor interés, sólo que Heidegger no puede llegar a ninguna solución apodíctica respecto de ellos por no haberlos provistos de un fundamento fenomenológico radical. La penúltima frase del texto de Husserl reza así: «es necesario primero perder el mundo por la *epoché* para reencontrarlo luego en una toma de conciencia universal de sí mismo» (p. 134).

¹⁴ § 6 *ad finem*.

¹⁵ La ostentosa adhesión de Heidegger al nacional-socialismo es conocida a través de los escritos y discursos rectorales que publicó Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Berna, 1962, y que Marcos García de la Huerta reprodujo en castellano y comentó con notable agudeza en *La técnica y el Estado moderno: Heidegger y el problema de la historia*, Universidad de Chile, CDEH, 1978. El libro reciente de Víctor Farías, *Heidegger et le nazisme*, Lagrasse, Verdier, 1978, es el resultado de un importante trabajo de investigación en archivos, que muestra hasta qué punto Heidegger fue, por su antisemitismo, por su pangermanismo, un nazi *avant la lettre* y, habiéndolo sido *pendant la lettre*, que lo fue, además, *après la lettre*, esto es, cuando ya los aliados habían exhibido ante el mundo las pruebas de las cámaras de gases y el holocausto. Ello es aún más manifiesto, si se atiende al rechazo que opuso Heidegger a las exhortaciones que le hicieron Rudolf Bultmann, Karl Jaspers y muchos más en orden a que se retratará, como otros —Konrad Lorenz, por ejemplo— lo hicieron, de su anterior adhesión al nazismo. Ver, del libro de Farías, pp. 289 y 290. No es impertinente, para apreciar el modo como evolucionaron las relaciones entre Husserl y Heidegger, tener en consideración la siguiente secuencia de hechos:

(a) *Ser y tiempo*, publicado en 1927, aparece dedicado a Husserl «con veneración y amistad». Hacia el término del § 7 hay un pasaje en que se lee: «Las siguientes investigaciones han sido posibles sobre la base puesta por Edmund Husserl, con cuyas *Investigaciones lógicas* hizo irrupción la fenomenología» (p. 44). A pie de página hay una nota en la que Heidegger escribe: «si la siguiente investigación da algunos pasos por el camino que abre 'las cosas mismas', lo debe el autor en primera línea a Edmund Husserl, quien lo familiarizó durante los años de enseñanza en Friburgo con los más variados dominios de la investigación fenomenológica, mediante una solícita dirección personal y la más liberal comunicación de trabajos inéditos» (loc. cit.).

(b) El 19 de noviembre de 1927, Husserl le escribe a Ingarten: «[Heidegger] se ha convertido para mí en un amigo cercano; formo parte de sus admiradores» (*Briefe*, p. 41; citado por Mario A. Presas en «Heidegger, crítico de Husserl», *Diálogos*, 49 (1987), pp. 107–108).

(c) En 1928, Husserl recomendó a Heidegger para la cátedra que ese año él mismo dejaría vacante al jubilarse de la Universidad de Friburgo.

(d) La continuación del texto del § 7 de *Ser y tiempo* antes citado expresa una distinción sutil en la que probablemente no repararon los primeros lectores: «La dilucidación del primer concepto de la fenomenología —se lee allí— indica hasta qué punto lo esencial de ésta no reside en ser real como 'dirección' filosófica. Más alta que la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad» (p. 44).

(e) El 2 de diciembre de 1929, Husserl, que ya ha tenido tiempo suficiente para leer y asimilar *Ser y tiempo*, le escribe a Ingarten: «Llegué a la conclusión de que yo no puedo ordenar la obra de Heidegger dentro del marco de mi fenomenología y también, por desgracia, de que la tengo que rechazar absolutamente, tanto por el método como por el contenido» (*Briefe*, p. 56; cf. Mario A. Presas, loc. cit.).

(f) El 3 de noviembre de 1933, Heidegger, como rector de la Universidad de Friburgo, dicta la circular por la que se priva de los beneficios de que disfrutaban otros estudiantes a aquellos que fueren judíos o marxistas; ese mismo día pronuncia el célebre discurso en que dice a los estudiantes: «Que no sean los principios ni las ideas la regla de vuestro ser. El *Führer* mismo y sólo él es la realidad alemana presente y futura y su ley». (Cf. Marcos García de la Huerta, op. cit., pp. 33 y 45). No es difícil imaginar la impresión que ello debió de causar en el viejo maestro judío ya retirado.

(g) La ausencia de Heidegger en los funerales de Husserl en 1938 no pudo dejar de ser conspicua.

(h) En la 5ª edición de *Ser y tiempo*, publicada en 1941, la dedicatoria a Husserl aparece suprimida.

Si bien no es posible discernir claramente el vínculo entre las posiciones políticas de Heidegger y su pensamiento filosófico, es manifiesto al menos que su eurocentrismo, reducible a un germanocentrismo, se erigía en obstáculo para que pudiera aspirar, como Husserl, a una ciencia del mundo de la vida que incluyera por igual a europeos, hindúes y chinos (ver *supra*, n. 7). En la entrevista con *Der Spiegel* de 1966, publicada póstumamente, a la semana de la muerte de Heidegger, en 1976, éste, tras declarar paladinamente que sólo hay dos lenguas filosóficas, el griego y el alemán, dice encontrar la confirmación de ello en la actitud de los filósofos franceses: «Cuando quieren pensar, se expresan en alemán». El nacionalismo pangermánico de Heidegger lo conduce al extremo de despachar toda la filosofía escrita en latín de San Agustín y Boecio a Spinoza y Leibniz y hasta a olvidar que este último, cuando no escribía en latín, prefería hacerlo en francés, por encontrar insuficientemente filosófica la lengua alemana de su tiempo.

[NOTA DE LA REDACCIÓN: Sobre la conducta de Heidegger *in dürrftiger Zeit*, véase en este número, pp. 163–182, el instructivo artículo de Mario Presas, «Jaspers y Heidegger en la Alemania de 1933».]

¹⁶ Edición citada, p. 284.

¹⁷ Véase de Paul Edwards, *Heidegger on Death*, LaSalle, IL, The Hegeler Institute, The Monist, 1979, pp. 37–40 y en p. 61, n. 4.

¹⁸ Téngase en cuenta, a mayor abundamiento, que la ambigüedad con que Heidegger trata en *Ser y tiempo* el tema de la muerte está presente en la definición que de ésta ofrece allí como «la posibilidad de la imposibilidad del *Dasein*» (§ 50, p. 288). Pues, al revés de lo que ocurre en algunos otros pasajes de la obra, el término «posibilidad» no es empleado aquí en el sentido de algo por lo que se pueda optar, entregado a nuestra elección, sino antes bien en el sentido de un hecho que puede darse o no darse. En otras palabras, lo que Heidegger designa como «la imposibilidad del *Dasein*», su dejar de ser, es ofrecido sólo como «posibilidad» de que algo ocurra, quedando, por tanto abierta la otra «posibilidad», esto es, la de una supervivencia, con lo que se elude la pugna con el sistema de creencias propio del cristianismo.

¹⁹ § 83, pp. 501 y 502.

²⁰ § 11; N° 2; p. 5. Th. W. Adorno, en su *Dialéctica negativa* de 1966, ha visto una similitud entre el empeño de Heidegger por ontologizar los entes y la aversión platónica hacia lo sensible que lleva a subsumirlo en las ideas. Afirma que, por tal empeño, elimina Heidegger, en definitiva, «la sal histórica, lo picante, el sabor y la violencia de lo concreto», según escribe Guy Petitdemange («Heidegger-Adorno» en *Heidegger: questions ouvertes*, Collège International de Philosophie, Paris, Osiris, 1988, pp. 97 a 111, en especial, p. 109; también pp. 107 y 108).

²¹ 6.5, tercer párrafo, y 7. Jugando con el tiempo histórico, cabría leer estos pasajes del *Tractatus* como una anticipada o eventual polémica contra *Ser y tiempo*, puesto que Wittgenstein le habría podido reprochar a Heidegger el nombrar en su obra como ser, lo que él, en esta etapa de su desarrollo filosófico, postulaba como inefable.

²² *Med. Cart.*, V, pp. 94, 96, 133, 134, etc.

²³ Trato largamente de la circularidad de los argumentos de Descartes respecto de las pruebas de la existencia de Dios en mi ensayo, aún inédito, titulado «Diálogos con el Maligno (Divertimento filosófico)», el que se incluirá en mi *Libro de Convocaciones II*, en prensa; en especial me ocupo de ello en la Segunda Jornada, relativa a la Tercera Meditación de Descartes.

²⁴ Cabe aquí confrontar la lectura que hace Husserl de Descartes, poniendo de relieve lo que de mayor importancia y valor histórico hay en este filósofo, con la pobre y reductiva referencia que a Descartes hace Heidegger en lo que se publicó como *Ser y tiempo*. En efecto, tanto en los pasajes antes citados de las *Meditaciones cartesianas* (*supra*, n. 1), como en *La crisis* (§ 17), destaca Husserl el motivo cartesiano principal de un paso por el purgatorio de la duda, destinado a purificarnos de la ingenuidad de la vida natural, prefilosófica, y su acervo de verosimilitudes, a fin de acceder a la verdad incontrovertible de que quien da este paso, en cuanto lo da, es o existe; destaca, además, que junto con el *ego cogito* es o existe aquello que antes tuvo por verdadero y que ahora lo acompaña como *cogitationes* suyas, como *ideal*, a partir de las cuales procede seguir indagando. Heidegger, en cambio, si bien anuncia que se ocupará del *cogito*, para destruirlo, en la Segunda parte, no publicada, de *Ser y tiempo* (cap. III, B, p. 104), sólo dedica a Descartes, en lo que se publicó, unos párrafos que, en verdad, merecen diversos reparos, entre

los cuales éstos: (a) se adopta como texto básico de Descartes los *Principia* (§ 19, pp. 105ss., notas), que no siguen el orden de las razones, tan esencial para una comprensión cabal del pensamiento cartesiano; se ignora, por tanto, este orden y las imbricaciones de los diferentes momentos en el despliegue de tal pensamiento; (b) se presupone que Descartes define el mundo como *res extensa* (§ 19, p. 105), excluyendo, por ende, de él a la *res cogitans*, en circunstancias de que tanto una como otra sustancia, siendo finitas y creadas, se integran como tales en el mundo; (c) se entiende el término *cogitare* de Descartes en un sentido puramente intelectual (§ 21, pp. 111 y 112), olvidando las definiciones expresas del filósofo que incorporan a este concepto tanto las instancias afectivas y volitivas como el imaginar y el sentir (*Med. de P. Phil.*, AT, IX, 22 y 27).

²⁵ Heidegger pretende partir de lo inmediato y concreto en el mundo. Pero sólo parte, en verdad, de lo que la experiencia *llega a ser*, como cotidianidad mundana, en cuanto es la de un hombre adulto, bien provisto ya del sentido común de su tiempo y su cultura, sin advertir que el poder pensar la proposición «yo-soy-un-hombre-en-el-mundo» es el resultado de un proceso formativo laborioso, susceptible de ser desmontado y analizado psicológica, epistemológica y ontológicamente. La descripción o análisis de este proceso de desarrollo está ausente —en el sentido propio de «ausencia», que implica expectativa de presencia— en la obra de Heidegger. Es pertinente agregar aquí lo siguiente: Según se lee en *Ser y tiempo* (§ 64, p. 369), Kant, si bien vio con toda la claridad deseable que el «yo pienso» es siempre un «yo pienso algo», no dio con el supuesto ontológico de este «yo pienso algo», que Heidegger entiende como un yo pienso algo *intra-mundano*. El *empirismo trascendental* ve el acierto de la crítica de Heidegger a Kant a este respecto, pero aborda el problema de un modo que tiene por más riguroso: el *sí mismo* se constituye como tal al pensarse en el acto de pensar algo que no es él mismo y que, por no serlo, es ajeno a él, es otro que él, lo cual remite a lo Otro, como punto o centro de imputación de toda alteridad frente al *sí mismo*; con esto es exhibida la polaridad *sí mismo/lo Otro* en cualquier pensamiento. Como es obvio, el *empirismo trascendental* pone énfasis en que «pensar», en este contexto, y en continuidad con la concepción cartesiana del término, aludida en la nota anterior, debe entenderse no sólo como una operación cognoscitiva o teórica, sino que comprende afectos, apetencias, voliciones, no menos que contemplaciones, acciones y omisiones.

²⁶ En «Qué es filosofía» (1929) destaca Ortega que yo, en cuanto subjetividad y pensamiento, me hallo a mí mismo como parte de un hecho dual, cuya otra mitad es el mundo (*Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, vol. VII, 1964, pp. 402-403).

²⁷ M. Merleau-Ponty en su *Phénoménologie de la perception*, ya citada en la nota 2, define el mundo como «lo que percibimos» (p. xi). Y escribe a este respecto: «el mundo está ahí antes de cualquier análisis que de él yo pueda hacer» (p. ix); además: «cuando regreso a mí, a partir del dogmatismo del sentido común o del dogmatismo de la ciencia, encuentro no un núcleo de verdad intrínseca, sino un sujeto vocado al mundo» (p. v); también: «somos por entero relación con el mundo» (p. viii); por fin: «somos en el mundo, puesto que aun nuestras reflexiones tienen lugar en el flujo temporal que procuran captar» (p. ix). Habré de tratar aquí el pensamiento de Jean-Paul Sartre con algún mayor detenimiento. En *L'être et le néant* (París, Gallimard, 1943), Sartre le reprocha a Heidegger —a mi parecer, con acierto, según lo expuesto antes— el que, «con su manera brusca y un tanto bárbara de cortar los nudos gordianos en vez de procurar desatarlos», responda a las preguntas con una pura y simple definición. Se refiere precisamente a la definición del *Dasein*, que, en cuanto realidad humana, es-en-el-mundo al modo como es con otros hombres, con el prójimo (*Mitsein*) (p. 301). «Sería vano —escribe también— buscar en *Sein und Zeit* la superación del idealismo y del realismo» (p. 307). Ello equivale a reprocharle a Heidegger la ausencia del *cogito* cartesiano. El propio Sartre plantea el *cogito*, sin embargo, de un modo ciertamente *sui generis*, puesto que pretende encontrar en él la evidencia de un yo con otros, con el prójimo (*moi-autrui*). «Si la existencia de *autrui* no es una vana conjetura, una pura novela, es porque hay algo como un *cogito* que la concierne. Este *cogito* hay que ponerlo de manifiesto», escribe (p. 308). El desarrollo del pensamiento de Sartre, a través del examen de la «mirada», puede resumirse de este modo: en el *cogito*, yo sé de mí y al par de mí no ser un *para sí* (*pour soi*), lo cual remite a otro *para sí* (*autrui*) que, al mirarme, me nadi-fica en cuanto *para sí*, convirtiéndome en objeto, en *sí*. Mi aprehensión de *autrui* en el mundo, dice Sartre, es «mi posibilidad permanente de *ser visto por* *autrui*, esto es, la posibilidad permanente de que un sujeto que me ve se sustituya al objeto visto por mí» (p. 315). Y agrega allí mismo: «el *ser-visto-por-autrui* es la verdad del *ver a* *autrui*» (loc. cit.). Lo que Sartre espera obtener de este análisis del *yo-autrui* lo compara él mismo a «lo que Descartes intentó respecto de Dios con esa extraordinaria prueba por la idea de lo perfecto» (p. 309). En otras palabras, mi «posibilidad permanente» de ser objeto para *autrui* desempeña para Sartre la misma función que mi propia imperfección, manifiesta en la duda, tiene para Descartes. Empero, la conciencia que tengo de mi imperfección remite en Descartes a la idea que se contrapone a la de imperfección: la de lo Perfecto, que, por esta oposición, ha de hallarse necesariamente en mí, y remite a su vez a Dios mismo como causa de ella y de mí que la pienso. En cambio, la posibilidad, por «permanente» que se pretenda que es, de ser objeto para *autrui* no remite con apodicticidad por vía alguna a la existencia de tal *autrui*. Así lo advierte el propio Sartre: «...sólo es probable que *autrui* me mire... esos ojos que están fijados en mí, no es seguro que sean ojos, podrían haber sido 'hechos' para parecer 'ojos reales'... puedo constantemente sentirme mirado sin estarlo... ¿Qué ocurre entonces con mi certidumbre de ser mirado?» (p. 335). «¿No ha habido aquí una

experiencia que se ha destruido por sí misma?» (p. 336). De ahí en adelante, Sartre intenta respecto de *autrui* una operación similar a lo que es el análisis del *des-engaño* como afirmación de *lo Otro* para el *empirismo trascendental*. Mas, por limitarla a *autrui*, al prójimo, al otro hombre que está en el mundo, su tentativa fracasa. Su pretensión, reducida por el vocabulario mismo del francés, que no cuenta con el verbo *estar*, viene a consistir en acreditar que *autrui es*, aunque no *esté*. Dicho de otro modo, del *si mismo* se desprende *lo Otro* porque «propio» y «ajeno» se contraponen necesariamente y porque el *des-engaño* impugna la facticidad de otros, no el ser de *lo Otro*; pero nada garantiza, por cierto, que *lo Otro* sea un prójimo, el otro hombre que está conmigo en el mundo: *autrui*. Lo que resulta filosóficamente válido en relación a *lo Otro*, no lo es, no puede serlo, si se trata de Pierre o de Annie. Buscando una solución a su búsqueda, de partida mal planteada, se enreda Sartre en esta *contradictio in adjecto*: «la existencia de *autrui* —escribe— es una necesidad contingente» (p. 307). Agreguemos todavía esto: hay una notoria ambigüedad en el pensamiento de Sartre; de la lectura de su densa obra, parecería desprenderse que al *en sí* le corresponde un nivel ontológico que —por opaco, cerrado, repleto de sí y hasta «viscoso»— carece de la dignidad del *para sí* —libre y proyectante— que contra él se erige; el *para sí*, sin embargo, se sabe amenazado de degradarse en un *en sí*; de otra parte, el proyecto mismo del *para sí* en cuanto tal es culminar en un *en sí para sí*, inalcanzable y hasta contradictorio según Sartre, pero provisto, al revés del mero *en sí* mentado antes, de la dignidad ontológica máxima a que el *para sí* puede aspirar. El *empirismo trascendental* aplaca esta aporía, puesto que afirma en la posibilidad del *morir-se*, al alcance del *si mismo*, precisamente aquello que, en los términos de Sartre, sería el acceso del *para sí* a su propio *en sí*. Véase, de Raúl Fornet Betancourt, «El *ser-en-sí* y sus niveles de significación en la ontología de Sartre», *Diálogos*, 50 (1987), pp. 121ss., en especial, pp. 131–32.

²⁸ Al término de una conferencia mía, que es antecedente de lo expuesto aquí, dictada aquélla el 8 de abril de 1988, bajo el título «Husserl, Heidegger y un tercero en discordia», un colega, el Profesor Carlos Rojas, llamó mi atención hacia el hecho de que Michel Foucault trata en un libro suyo de lo empírico-trascendental. Véase *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, cap. IX, iv, titulado «Lo empírico y lo trascendental», pp. 329 a 333. En verdad, Foucault se refiere a una tensión, que el pensamiento moderno no ha logrado evitar ni resolver, entre estas dos actitudes (p. 331), tensión constitutiva de lo que él llama «el hombre» a diferencia de lo que sería el mero «ser humano» (pp. 330 y 333). Según esto, un *empirismo* que fuese a la vez, por el acto mismo de su fundación, *trascendental*, como el que en el presente texto se ha pretendido exponer, tendría la función de superar esta tensión de la modernidad. Ver en el texto *supra*, Sección 4, lo dicho sobre el empirismo y el racionalismo.

²⁹ Como momentos filosóficos destacados de este vasto proceso cultural de secularización de Dios, cabe mencionar, esquematizando al extremo y prescindiendo de muchos otros también notables, los siguientes: (a) la función que Descartes atribuye a Dios de garantizar con su veracidad las ideas claras y distintas con que la ciencia opera, convirtiéndolo, de este modo, en lo que Pascal —en el *Mémoire*— llamará «el Dios de los filósofos y los hombres de ciencia», en oposición al Dios de Abraham, de Jacob y de Isaac, al Dios de Jesucristo; (b) el Dios de Malebranche, que, en cuanto coordinador de las sustancias pensantes y las sustancias materiales, nos proporciona la visión del mundo en Dios, desde Dios; (c) el Dios de Leibniz, generador de la armonía preestablecida entre las sustancias; (d) la subjetividad trascendental de Kant como centro de imputación de las formas de la sensibilidad y de la tabla categorial.

³⁰ Véase de John Austin, *How to Do Things with Words*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1962, pp. 4ss. Soy deudor de mi colega, Dr. Ramón Castilla, por lo mucho que de él he aprendido sobre el vínculo entre la filosofía del lenguaje de Austin y de antecesores y continuadores suyos, con otras posiciones filosóficas europeas, como las de Buber y Marcel. Sobre antecesores, véase de Castilla, «Antes de Austin», *Diálogos*, 46: 19–63 (1985).

³¹ Cf. el concepto de SEO con la hipótesis del *Observador cósmico* que Laplace enuncia, como condición de su célebre *fórmula del mundo*, con estas palabras, que traduzco: «Una inteligencia que, en un instante dado, conociera todas las fuerzas de que la naturaleza está animada y la situación respectiva de los seres que la componen, si suponemos que, de otra parte, fuese suficientemente vasta para someter todos estos datos al análisis, abarcaría en la misma fórmula los movimientos de los más grandes cuerpos del universo y los del más liviano átomo: nada sería incierto para ella, y el porvenir, al igual que el pasado, estaría presente ante sus ojos» (*Théorie analytique des probabilités*, Introduction, en *Œuvres complètes de Laplace*, París, Gauthier-Villars, t. VII, 1886, pp. vi–vii). Es pertinente recordar aquí la anécdota de la respuesta que dio Laplace a Napoleón, tras haberle explicado su teoría de la formación de los sistemas astronómicos, cuando el Emperador le preguntó qué papel desempeñaba Dios en todo ello. Esta respuesta fue: «Majestad, ésa es una hipótesis de la que yo creo poder prescindir». Es también de interés reproducir, en este contexto, algunos pasajes del ensayo de Erwin Schrödinger sobre la naturaleza y los griegos, que traduzco del inglés: «El hombre de ciencia, inconscientemente, casi sin advertirlo, simplifica su problema de entender la naturaleza al desechar (*disregarding*) y sacar (*cutting off*) del cuadro (*picture*) que construye su propia personalidad, el sujeto que conoce... por retraerse de él y situarse en la posición de un observador externo...» Este paso «de sacarnos (*cutting off ourselves*), de adoptar la posición de un espectador que nada tuviera que ver con el espectáculo (*performance*), ha recibido otros nombres que lo hacen aparecer inofensivo, natural, inevitable. Se le puede llamar tan

- sólo objetivación, contemplar el mundo como si fuese un objeto. Pero, en el momento en que hacemos esto... el sujeto del conocimiento, la cosa que dice *cogito, ergo sum* se extrae (*removes himself*) del mundo y se coloca en la posición de un observador externo que no participa de la fiesta. El *sum* se convierte en *est*... ésta es la razón de por qué la visión científica del mundo no contiene valores éticos ni estéticos y no puede decir ni una sola palabra sobre nuestro destino (*destination*)... («Nature and the Greeks» en Schrödinger, *What is Life and Other Scientific Essays*, Garden City, NY, Doubleday, 1958, pp. 105 y 108).
- 32 La operación epistemológico-ontológica que en el texto se describe puede abrir perspectivas de algún interés para una comprensión de la historia en sus aspectos socio-políticos, si se considera la función legitimante que el Todopoderoso y también su sucesor, el SEO, ejercen. En la primera instancia de este proceso, en la del Todopoderoso, resulta manifiesto, en efecto, que el *sí mismo* individual o colectivo que lo instaura ha de atribuirle un poder que se corresponda con el suyo propio, de modo tal que reafirme, consolide e inclusive acreciente este poder. Puesto que de lo atribuido al Todopoderoso como su voluntad dependerá lo que ha de ser tenido socialmente por real, normal y lícito, de ello dependerá también quiénes serán tenidos, en variada medida, por incapaces, dementes o delincuentes y, además y por tanto, quiénes habrán de resultar, a la postre, social y políticamente ineficaces. En la instancia del SEO, que resulta del proceso de secularizar al Todopoderoso, el poder —de ordenar, de juzgar y ejercer coacción— es sustituido por la sola mirada objetivante; pero esto no significa, en manera alguna, que tal mirada no sea selectiva, o que ella sea estrictamente neutral, si de neutralidad pudiera aquí hablarse. Se dará una tendencia, en esta segunda instancia, a naturalizar lo ilícito, a incorporar el concepto de delincuencia, con las correspondientes connotaciones morales, en el de enfermedad y el de peligrosidad. Empero, el definir lo real por referencia a la conciencia de un hipotético SEO, implica definir también aquello que en la mente de los hombres se ajusta a lo real y, por ende, lo que socialmente habrá de ser tenido por verdadero. Con ello queda señalado lo que es pensable por un hombre medianamente sensato y se traza la línea más o menos fluctuante de demarcación entre la normalidad mental y la insania en sus diversos grados. Se comprende, así, que, al tiempo que el Todopoderoso se erige en el punto culminante de una jerarquía feudal o en legitimador de un emperador o monarca de «derecho divino», el SEO aparezca, primero, presidiendo un liberalismo de *laissez faire*, que en verdad condona el que los que se han provisto de capital lo acumulen aún más a costa de los indigentes. En esta proyección política, empero, no sería desacertado entender la concepción del mundo llamada «marxista» como la atribución al SEO de una determinada interpretación de lo que es real y verdadero en relación al curso de la historia. Quede el desarrollo de estos temas para otra ocasión.
- 33 «What I Believe» en *Why I Am not a Christian and Other Essays*, Nueva York, 1957, p. 54; reproduzco libremente una cita de Paul Edwards, op. cit. p. 33.
- 34 Véase la lectura que he propuesto de la carta de Epicuro a Meneceo en «Epicuro: el pensar del morir», *Diálogos*, 48: 7-25 (1986), en especial pp. 10 a 15.
- 35 Por influencia del pensamiento de Zubiri que menciono en la próxima nota, he escrito alguna vez: «los animales mueren, pero el hombre *se* muere». Hoy tiendo a pensar que el *morir-se* no es un mero efecto de la condición reflexiva del ser humano que siempre quepa esperar y prever, sino, antes bien, una dirección en la que el *sí mismo* puede, cuando quiere, ejercer su libertad. En determinados modos de vivir, se concibe la muerte sin el repliegue del *estar* al *ser*, tan sólo como una anulación del *estar* en un *no-estar-ya-más* o bien como una prolongación de él en «otro mundo» o en éste con un cuerpo diferente. Esta actitud tan común, de apego al *estar* y rechazo del *ser*, la puede interrumpir el *morir* cuando en determinadas, favorables circunstancias, se presenta como *visión de golpe* de lo vivido, la que, precisamente, por lo instantánea y fulminante, nos coge indefensos, o mejor: arranca nuestras defensas. De todos modos, me inclino ahora a considerar el *morir-se*, no ya como algo dado a todos, sino más bien como trabajo con el pasado hacia ese porvenir que la muerte cierra, como tarea, a menudo penosa, puesto que suele requerirnos a *llevar a cabo*, a veces a enmendar, ese pasado para que nos resulte aprobable, a través del arrepentimiento y el perdón que lo reconstruyen purificado. Véase lo que Emmanuel Levinas escribe sobre la diferencia entre olvido y perdón, en *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, La Haya, Nijhoff, 1965, p. 259. Reléase, además, en este contexto, el epígrafe del presente ensayo.
- 36 «Los animales viven, pero los hombres, además, están *haciendo su vida*», escribió Xavier Zubiri en *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 41 y 56. Me permito entender este pensamiento en el sentido de que la *vida* es el resultado final, la totalización del vivir reflexivo en su meta misma.
- 37 Cito a Bergson —y traduzco yo mismo— a partir del texto de (*Œuvres*, Édition du Centenaire, París, PUF, 1959). El pasaje reproducido es de «La perception du changement», ensayo incluido en *La pensée et le mouvant*, p. 1385.
- 38 *Matière et mémoire*, capítulo III. Ver, en especial, pp. 282, 283, 290 y 291.
- 39 «Introduction à la métaphysique», en *La pensée et le mouvant*, pp. 1397 y 1399; *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 113.
- 40 *Le rire*, p. 461. Véase, en general, de pp. 460 a 462 sobre la peculiaridad del artista.
- 41 «Introduction à la métaphysique» y «La perception du changement» en *La pensée et le mouvant*, pp. 1397 y 1385. Cabe aproximar algunos de los pasajes recién transcritos a este pensamiento que San Agustín expresa en el Libro XI de sus *Confesiones*: «El pasado engruesa con todo lo que el porvenir pierde, hasta el momento en que, agotado ya el porvenir, todo no es sino pasado» (Cap. XXVII, *ad finem*).

- ⁴² Ver «La perception du changement» en *La pensée et le mouvant*, p. 1385, entre otros muchos pronunciamientos en este sentido.
- ⁴³ Puesto que en cada instante presente se da la interlocución *sí mismo/lo Otro*, es obvio que la actualización de tal instante por la memoria lo es de su condición dialogal y que ella misma es, por tanto, dialogal.
- ⁴⁴ Véase —valga el imperativo— de este autor, *Yo y tú*, traducción de Horacio Crespo, Nueva Visión, 1969; también *¿Qué es el hombre?*, traducción de Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1942. Me parece pertinente reproducir aquí los pasajes iniciales de la primera de las obras citadas, publicada en 1923: «Para el hombre, el mundo tiene dos aspectos, en conformidad con su propia doble actitud ante él. —La actitud del hombre es doble en conformidad con la dualidad de las palabras que pronuncia. — Las palabras fundamentales del lenguaje no son vocablos aislados, sino pares de vocablos. — Una de estas palabras primordiales es el par de vocablos *Yo-Tú*. — La otra palabra primordial es el par de vocablos *Yo-Ello*, en el que *Él* o *Ella* pueden reemplazar a *Ello*. — De ahí que también el *Yo* del hombre sea doble. — Pues el *Yo* de la palabra primordial *Yo-Tú* es distinto del *Yo* de la palabra primordial *Yo-Ello*. — Las palabras primordiales no significan cosas, sino que indican relaciones» (p. 11). No puedo dejar de advertir el parentesco de lo que Buber designa como la palabra primordial *Yo-Tú* con el *sí mismo/lo Otro* del *empirismo trascendental*, ni de ver en el *Yo-Ello* una aproximación a lo que aquí se ha llamado el *estar*. Obsérvese, con todo, que estas palabras que dice Buber son, para él, dos relaciones posibles del hombre, como tal ya situado en el mundo, y que, por esto, se vea Buber la posibilidad de ver en el *Yo-Tú* el fundamento necesario del *Yo-Ello*, o bien, en los términos del *empirismo trascendental*, de tener el *sí mismo/lo Otro* por constitutivo del *estar en el mundo*. Obsérvese también que la actitud meramente descriptiva que este filósofo adopta no se aviene con la búsqueda de la apodicticidad.
- ⁴⁵ Entre ellos cabe destacar a Franz Rosenzweig, con quien fundó Buber, en 1920, el *Freies Jüdische Lehrhaus*. Theunissen (op. cit. en la nota 2, pp. 257ss.) menciona, además, a Eugen Rosenstock-Huessy, a Ferdinand Ebner, a Rudolf Ehrenberg, a E. Griesenbach y algunos otros. Todos ellos recibieron la influencia de Hermann Cohen, quien, tras jubilarse de la Universidad de Marburgo, fundó la Academia de Berlín para la Ciencia Judía en noviembre de 1913. Al parecer Buber había comenzado a explorar la ontología del *entre dos*, hacia 1905, con motivo de sus estudios jasídicos.
- ⁴⁶ Marcel afirma el principio dialógico del ser, conforme al *Journal métaphysique* (París, N.R.F., 1927), ya en julio de 1918. Pero, por carecer la lengua francesa de un verbo equivalente a nuestro *estar*, Marcel sólo logra contraponer el *ser* al *tener* (*avoir*), distinguiendo, en este último nivel, entre el tener-posesión y el tener-implicación (*Être et avoir*, París, Aubier, 1935; ver pp. 121, 153, 194–95, 209, 211, 217, 221, 233, 236–37). La oposición entre el *tú* y el *ello* se encuentra también en Marcel (ver *ibíd.*, pp. 220 y 243–44, entre otras). El tema de la inmortalidad es orientado por Marcel hacia la inmortalidad de la persona amada con ese amor que designa como «oblativo» (*Présence et immortalité*, París, Flammarion, 1959, pp. 181ss; ver, en especial, p. 191). Me parece de importancia la distinción propuesta por Marcel en *Être et avoir* entre lo misterioso y lo problemático, y lo que advierte sobre nuestra tendencia a convertir el misterio en problema (pp. 145 y 205). El problema, una vez resuelto, explicado, se evacúa; dejamos de ocuparnos de él. Por el contrario, el misterio se muestra y se comprende; ya comprendido, permanece con nosotros. En los términos del *empirismo trascendental*, puede afirmarse que el ámbito del *ser* es misterioso, al tiempo que el del *estar* sólo es problemático si se prescinde de su referencia al ser.
- ⁴⁷ Véase de éste, a más de *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, citado en la nota 35, *Humanismo del otro hombre*, traducción de Daniel Enrique Guillot, Siglo XXI, 1972. Citemos de este último libro algunos pensamientos muy claramente afines con el *empirismo trascendental*: al señalar la orientación de su análisis, escribe Levinas que «sólo puede ser planteada como un movimiento que va de lo idéntico hacia un otro que es absolutamente Otro. Comienza en un idéntico, en un Mismo, en un Yo... estando el Otro ya inscripto en el Mismo» (pp. 49–50); «el sentido, en tanto que orientación, ¿no indica acaso un impulso, un fuera de sí hacia el otro que sí, mientras que la filosofía insiste en reabsorber todo Otro en el Mismo y en disolver la alteridad?» (p. 48).
- ⁴⁸ Véase «El cantar y el decir filosófico de Antonio Machado» en mi *Libro de convocaciones I: Cervantes, Dostoyevski, Nietzsche, Antonio Machado*, Barcelona, Anthropos, 1986, pp. 129ss. Véase, en especial, mi ensayo «Antonio Machado, filósofo» en *Cuadernos Hispanoamericanos*, N° 484, octubre de 1990, pp. 61 a 74.
- ⁴⁹ Cabe añadir: al tiempo que la *decepción* nos deja en el resignado «aquello no es ya más», en el *des-engaño* la verdad del *sí mismo/lo Otro* se abre paso a través del *estar decepcionado* y es, por ello, una reafirmación del ser. Dicho en otras palabras, tanto en la *decepción* como en el *desengaño* hay pérdida de un estado que se ha tenido por valioso, pero mientras en aquella prevalece la triste añoranza de lo perdido, éste obtiene una virtud curativa del saber que lo perdido era un engaño y que ahora se está en la verdad. Forcejeando con su lengua que carece del sustantivo «desengaño» —pero en la que es legítimo usar el verbo *se détromper*— escribe Merleau-Ponty con acierto a propósito de la *ilusión* (traduzco): «Si hablamos de ilusión, es porque hemos reconocido ilusiones, y sólo hemos podido hacerlo en nombre de alguna percepción que, en el mismo momento, se atestiguase como verdadera, de modo tal que la duda o el temor de engañarnos afirma, a la vez, nuestro poder de desvelar el error y es incapaz, por tanto, de desarraigarnos de la verdad» (op. cit. en la nota 2, p. xi).
- ⁵⁰ La locución «filosofía en español» —o «en castellano»— ha sido empleada, para referirse al pensamiento

filosófico de José Ortega y Gasset, por Manuel Granell en *Ortega y su filosofía*, Madrid, 1960, pp. 93-94, y por Julián Marías en «La imagen de Ortega al cabo de un cuarto de siglo» en *Obras completas*, Madrid, 1982, vol. IX, p. 653, ambos escritos citados por José Luis Abellán y Tomás Mallo en *La Escuela de Madrid*, Asamblea de Madrid, 1991, pp. 71 y 76. Quede en claro ante todo: quienes en el ámbito hispánico nos hemos ocupado de filosofía somos, por cierto, deudores, en mayor o menor medida, de la enorme labor intelectual realizada por Ortega y sus colaboradores españoles para ponernos, según la expresión de aquél, «a la altura de los tiempos». Cabe advertir, sin embargo, que aquello que los autores mencionados al principio destacaron con la locución citada es el *factum* de que el racio-vitalismo de Ortega fue pensado en España por un español, no la situación peculiar de que el castellano y otras lenguas que se hablan en la Península Ibérica y en Iberoamérica posean un registro específico de palabras cuyo sentido abre la posibilidad de una filosofía para la que otros idiomas resultan inhábiles o menos aptos. El privilegio de este vínculo con la lengua castellana, el *empirismo trascendental* lo reclama para sí, a base del supuesto, que comparte con otras corrientes filosóficas contemporáneas, de que la filosofía —del mismo modo que la poesía, según la célebre réplica de Mallarmé a Degas— *se hace con palabras*, por lo que depende, en sus virtudes mismas de descubrimiento y aserción, de la lengua en que se la piensa y expresa.

APÉNDICE:
LAS FIGURAS DEL TIEMPO¹

En el ensayo que precede se ha propuesto una distinción de diversos planos o niveles ontológicos provistos cada uno de una temporalidad propia.

Hay, ante todo, el nivel ontológico primordial constituido por la interlocución del *sí mismo* y *lo Otro*. Desde él, a partir de él, es posible constituir otros niveles.

Por el cercenamiento de la unidad del *sí mismo* y la hipostatización del yo reflexivo que de él se arranca, se obtiene un plano ontológico diferente, presidido por Dios, como Sujeto Absoluto frente a un mundo que es su creación y que Él gobierna. En este plano resulta necesario atribuir al mundo un tiempo específico, independiente del tiempo de la interlocución *sí mismo / lo Otro*. Este tiempo cósmico se caracteriza como una sucesión de causas y efectos, que se inicia con la Creación y termina en el Juicio Final. La secuencia causal que en él se da queda sujeta a irregularidades o alteraciones por la eventual intervención de la voluntad divina.

Al advenir el SEO en reemplazo del Dios Creador, a través de un proceso paulatino de secularización de éste, el tiempo cósmico teológico perderá este carácter suyo, se volverá tiempo cósmico de la naturaleza. Con ello se le suprime su inicio en la Creación y su término como Juicio Final: se le vuelve tiempo infinito o mejor: indefinido. Además, queda excluida toda intervención sobrenatural que pudiera alterar su curso regular. Tenemos ahora el tiempo de una sucesión previsible de causas y efectos que las ciencias pueden describir y sistematizar. Este tiempo naturalizado e indefinido propio del SEO tiene una dirección que se orienta del pasado hacia el futuro, puesto que las causas naturales preceden sus efectos. En la medida en que concebimos nuestra existencia como mera naturaleza, la inscribimos en este tiempo. Tal existencia aparecerá, pues, a partir de un cierto momento de este tiempo, generada por hechos que son su causa, como la procreación por los padres, y prolongándose hasta otro momento, el de la muerte, en que, por causas igualmente naturales, como enfermedades, desgaste de tejidos orgánicos debido a la vejez, etc., nuestra existencia se acaba, deja de exhibir su presencia en la pantalla que es el tiempo cósmico natural.

De acuerdo con esta perspectiva temporal, el ser, y en particular nuestro propio ser, será definido por su participación en el tiempo sin límites del mundo, esto es, será tenido por un *ser en el mundo*. Dicho de otro modo: el tiempo de que ahora venimos hablando es tenido por *dador de ser*, y, en la medida en que nos pensemos sólo según él, habremos de aceptar que comenzamos a ser cuando nacemos, o cuando somos concebidos, y que dejamos de ser cuando la muerte nos sobreviene. Esta muerte, que equivale a dejar de participar en el tiempo cósmico natural, nos sustrae, pues, del ser, tenido sólo por el que tal tiempo confiere; según ello, el mundo seguirá siendo, tras nuestra muerte, pero nosotros estaremos excluidos de él, no seremos más.

Este pensar nuestro dejar de ser en el mundo como aniquilación de nuestro ser nos causa un pavor que procuramos aplacar mediante un compromiso con el tiempo teológico que el tiempo natural había sustituido en el proceso histórico de secularización ya mentado. Tal compromiso consiste en el supuesto de que la muerte sólo recae sobre una fracción de nosotros mismos, llamada el cuerpo, destinada a descomponerse, al tiempo que otra fracción, la que en mayor medida identificamos con nosotros mismos — alma, espíritu— abandonando a aquélla, le sobrevive. Esta supervivencia es concebida, ya sea por la vía de una causalidad sobrenatural que determinaría el que volviéramos a participar de esta misma temporalidad, provistos de otro cuerpo, y así sucesivamente, ya como el participar de un tiempo diferente en el que seríamos premiados, purgados o, por fin, castigados. La creencia que pueda subsistir, dentro de una concepción naturalista del mundo, en un vivir *post mortem* resulta de que, no resignándonos a que el dejar de estar en el tiempo cósmico natural sea nuestra completa aniquilación, nuestro no ser ya más, buscamos algún socorro sobrenatural que asegure nuestra supervivencia, ya sea como regreso a este mismo tiempo con otro cuerpo, ya como participación en un tiempo diferente que Dios nos tendría reservado. La mayoría de nuestros contemporáneos viven en esta ambigüedad e inconsecuencia, en este equívoco, el que obliga a admitir que hay en nosotros dos sustancias, una que muere y otra que es inmortal.

Empero, el tiempo cósmico de que venimos hablando, en su doble vertiente o modalidad, teológica la una, naturalista la otra, descansa, como antes se dijo, sobre otra perspectiva o figura temporal, más radical y originaria, vinculada al *sí mismo/ lo Otro*. Conforme a ésta, no se define el ser por el tiempo, sino que se concibe el tiempo *como un modo de ser* que, por añadidura, acusa *una falta de ser*. Vivir temporalmente significa, pues, según esta última figura, que *nos falta ser*, que no somos del todo, puesto que *lo Otro* se nos da precisamente en el tiempo, en presentaciones sucesivas y que entran en conflicto entre sí, no de una vez, entero. Este tiempo, que en oposición al tiempo cósmico llamaremos tiempo propio o personal, aparece provisto de una dirección inversa a la de aquél. No se mueve del pasado hacia el futuro, sino al revés. Cabe distinguir en él tres estadios para todo lo que nos ocurre: primero está la posibilidad en el porvenir de que ello sea; luego viene su hacerse presente y, por fin, el de su haber sido. La dirección de este tiempo se orienta, del porvenir, literalmente de lo que puede venir, hacia nuestro presente y de aquí al pasado, a lo sido. Tal tiempo es, en suma, el proceso de conversión del porvenir en pasado atravesando el conducto del presente. Se le puede representar con la forma de un reloj de arena. Según esta metáfora, diremos que, primero, al comenzar a vivir, el compartimento superior del reloj aloja la posibilidad de todas nuestras vivencias, de todo lo que podemos vivir. Por nuestras decisiones y acciones o por un impulso propio, lo que antes fue mera posibilidad en el porvenir llega al estrecho cuello del presente en donde adquiere su forma. Pero no queda allí: presionado por otras posibilidades que pugnan por hacerse presentes, cae hacia el compartimento del pasado, de lo que fue presente. Al comienzo de este proceso nuestra atención está vuelta todo hacia el porvenir, hacia lo que puede ocurrirnos, hacia lo que podemos ser. Cuando nuestro tiempo se aproxima a su fin, en cambio, el compartimento del porvenir se muestra pobre y menguado en vías de quedar vacío. El pasado atrae entonces hacia sí nuestra atención, la cual, sin embargo, acostumbrada ya a orientarse al porvenir, no siempre obedece a este reclamo y, más bien, se divierte en atribuirle al porvenir otros imaginarios rumbos.

Mas llega el momento en que el porvenir se agota, El ser que somos en interlocución con *lo Otro* no se ve ya requerido por la necesidad de abordar el porvenir para con él hacer para sí pasado. Todo nuestro ser con *lo Otro* es ya pasado, pero precisamente porque en el pasado, pero precisamente porque en el pasado ya radica ahora todo nuestro ser, puesto que no hay ya porvenir que se le contraponga, el pasado deja de ser distanciado de nuestro presente, sino, antes bien, todo presente, como lo que hemos llegado a ser frente a *lo Otro*.

Aquello que en el curso de nuestro vivir era pasado se convierte, en el instante que es el término del tiempo vivido, en la totalidad de este mismo tiempo, ahora reunido, simultáneo y quieto.

Somos, según esto, los arquitectos de nuestra eternidad, tal como se ha de dar «en el punto que del futuro cierra la puerta», según la expresión de Dante. De nosotros, de cómo hayamos vivido y del trabajo que hayamos cumplido de enmendar y reordenar este pasado, depende la calidad que esta eternidad tenga, el que ella sea de gloria o de reprobación.

Claro está, en nuestra vida cotidiana convergen el tiempo cósmico natural y el tiempo propio, de modo tal que pasamos, sin advertirlo, del uno al otro. Nos situamos en el tiempo cósmico natural cuando aspiramos a explicar y a entender los efectos por sus causas, y siempre que nos pensamos a nosotros mismos como un conjunto de hechos de la naturaleza. En cambio, reivindicamos el tiempo propio cuando pretendemos ser algo más que hechos naturales unidos causalmente a otros hechos, cuando invocamos ser *personas*, confiriendo toda su fuerza al *yo soy*.

De nuestro vivir cotidiano aprendemos, además, que hay secuencias temporales que sólo adquieren su sentido en su término, el que pasa a ser por esto su desenlace. Sabemos, así, que sólo podemos comprender la significación de unas palabras cuando cesa el curso de su elocución y sobreviene el silencio o, si se trata de palabras escritas, cuando aparece en el texto el punto final. Lo mismo rige para diversas secuencias de acontecimientos —los estudios, un viaje, el escribir un libro— que vivimos a la espera de un término que nos permitirá apreciar lo que ello significó para otros y nosotros. A partir de tales experiencias, vocadas a un fin, podemos, pues, comprender que precisamente el tiempo todo que vivimos está regido por el mismo principio, vale decir, que sólo en el momento del morir que lo clausura como su desenlace, puede él exhibir, ante los otros y ante nosotros, como vida conclusa, su sentido. Lo que se viene diciendo no es, pues, otra cosa que la aplicación a toda nuestra existencia de una ley —que podemos llamar *ley del proceso* o *ley del sentido semántico retroactivo del punto final*— cuya vigencia se nos pone de manifiesto a lo largo de nuestra experiencia. La prolongada oración que es nuestra vida, el conjunto de las palabras que *lo Otro* nos dirigió, no menos que las acciones con que nosotros respondimos a esa interlocución suya, exhiben su significación cuando sobreviene el morir, punto final de nuestra existencia. Vistas las cosas desde la perspectiva de este tiempo, pierde su condición pavorosa lo que antes se nos aparecía como dejar de ser y el saber de un tiempo que continúa sin nosotros; por tanto, no resulta necesario ya atribuirnos otras existencias en este tiempo ni otro tiempo diferente en reemplazo de aquel del que con la muerte seremos privados.

Sin embargo, subsiste nuestro saber de que otros, nuestros hijos, nuestros descendientes, nuestros hermanos y amigos, otros muchos, vivirán después que hayamos muerto. Este futuro del que estaremos excluidos puede ser pensado como tiempo cósmico natural,

lo que equivale a decir, que a los que me sobrevivan también les llegará la muerte, que dejarán de ser con la misma inexorabilidad que a nosotros nos aflige, por lo que se anula la prioridad que sobre nosotros mismos parecían tener por sobrevivimos.

Mas este futuro puede ser pensado también como tiempo personal, pero esta vez colectivo; en definitiva, como el tiempo de la humanidad en su diálogo con *lo Otro*. Ahora bien, si logramos efectivamente pensar la historia, de nuestra comunidad primero, de muchas luego, de todas, de la humanidad por fin, según el paradigma de nuestro propio tiempo personal que se dirige al morir, deberemos postular para este tiempo histórico, extensión analógica a nuestros semejantes del que nosotros mismos vivimos, un Apocalipsis o Revelación de Sentido que desempeñe, en la perspectiva de tal tiempo, la función que corresponde a nuestro morir en el tiempo propio. Si así lo hacemos, obtendremos una pauta adicional con la que al morir podamos juzgar nuestro pasado ahora presente, pues no atenderemos sólo a lo que nuestra vida por sí misma fue, vale decir, a su interna coherencia y significación, sino, además, al modo como ella logró contribuir con otras al mejor fin que a la empresa histórica de la humanidad podamos atribuir.

En suma, el *sí mismo* obtiene de la vivencia de su propio tiempo personal vocado al morir, otro tiempo, más vasto, que incluye a aquél: el tiempo histórico, el de todos los *sí mismos*, individuales y colectivos, coordinados entre sí, frente a *lo Otro*. Este tiempo histórico, al igual que el tiempo cósmico, se proyecta más allá de nuestra muerte, pero no, como aquél, para privar a nuestra vida de sentido, sino, antes bien, para conferir a nuestra vida un suplemento de sentido, el de nuestra contribución a su fin mejor.

Con esto queda en claro el meollo de lo que aquí se ha propuesto: tras la muerte del antiguo Dios creador, tras el ateísmo inevitable respecto de este Dios ahora muerto, y la consiguiente irrelevancia de ese tiempo teológico en que antes pudimos complacernos, sólo nos había quedado el tiempo cósmico natural que, si somos consecuentes con su significado, apaga todas nuestras ilusiones y ciega el sentido eventual de nuestras existencias; pero si logramos desmontar la operación por la que tal tiempo natural llegó a emerger del *sí mismo/lo Otro*, y si aprendemos a recogernos en éste, del modo que aquí se enseña y propone, podremos contraponer a tal tiempo impersonal y neutro, otro, propio, personal, que va a parar a la constitución en el morir de la propia vida como recapitulación de lo vivido; por fin, de la atribución de la dirección de este último tiempo a nuestra comunidad y, a la postre, a la humanidad, como conjunto de las comunidades diversas, nace la posibilidad de afirmar un tiempo histórico en que nuestras propias vidas van a situarse; nace, por tanto, la posibilidad de enriquecer la pauta por la que al morir nos juzgamos, atendiendo ahora al valor histórico que a nuestra propia vida podamos reconocer.

Para terminar: lo dicho aquí admite también ser expuesto en los términos de la conocida tríada dialéctica de Hegel. El tiempo cósmico, en especial en su forma naturalista, que resulta de privar al tiempo teológico de elementos sobrenaturales, aparece, por cierto, como la negación del tiempo primordial u originario del *sí mismo/lo Otro*. Tal negación, empero, queda sujeta a una nueva negación, a una negación de su propia negación, que le es interior, que nace de su propia entraña; ello equivale a decir que esta última negación es afirmación, es la restauración del tiempo del *sí mismo/ lo Otro*, sin pérdida de aquello que en el proceso todo se manifiesta. El momento del despliegue del *sí mismo/ lo*

Otro hacia el tiempo cósmico es seguido por el del repliegue que este mismo engendra, síntesis del proceso en su totalidad. Este último tiempo, por fin, admite ser proyectado hacia la constitución de una historia de múltiples coordenadas, concebida como vida de la humanidad, con lo que queda afirmada, en definitiva, nuestra vocación histórica, la inserción de cada vida individual humana en una historia que la sobrepasa y desde la cual ella se juzga, se aprueba o se condena a sí misma².

NOTAS

¹ El ensayo anterior tuvo su origen, como ya se dijo, en una conferencia dictada en Santiago de Chile, la cual, por su naturaleza misma, había de tener una duración limitada. Por esto, fue necesario omitir el tratamiento de ciertos temas que, sin embargo, forman una unidad con aquellos que en ella fueron tratados. Al reelaborar como ensayo dicha conferencia, no resultó posible introducir tales temas sin violentar o desarticular el texto. Esto explica la necesidad de este apéndice.

² Algunos pasajes centrales de este apéndice, relativos a la dirección del tiempo propio, reflejan el fuerte influjo que sobre mí ejerció la lectura temprana del libro de Louis Lavelle, *Du temps et de l'éternité* (París, Aubier, 1945), y también, como es obvio, la del Libro XI de las *Confesiones* de San Agustín.

UNA ÉTICA PARA TIEMPOS DE LUTO

INTRODUCCIÓN: LOS TRES LUTOS

1. Vivimos tiempos de duelo. La aparente vitalidad de algunas iniciativas culturales e históricas, y hasta la alegría siempre propia de la edad juvenil, apenas logran ocultar la desesperanza en el ánimo de la mayoría de nuestros contemporáneos. En algunos de ellos esta desesperanza se ha trocado ya en desesperación.

Tres lutos mayores llevamos los hombres y las mujeres de hoy: el de Dios, el del Progreso y el de la Revolución.

Algunos recordamos con pesar los tiempos en que todo era tan sencillo, tan claro: para decidir cómo debíamos conducirnos ante diversas vías de acción, bastaba resolver si, al optar por una u otra, nos haríamos dignos de esa salvación, de esa gloria suprema que Dios nos tenía prometida para después de la muerte, o si, por el contrario, sólo mereceríamos para entonces, en virtud de la decisión que hubiéramos adoptado, su ira y su terrible condena. Sin embargo, aun actuando de esta última manera, pensábamos, nuestra suerte no estaba echada, ni perdida del todo la posibilidad de bienaventuranza, si todavía nos quedaba tiempo para enmendar, para borrar ese mal en que hubiésemos incurrido mediante nuevas obras o un arrepentimiento eficaz. Pues la sentencia de Dios sobre lo que nuestra existencia hubiese sido estaba diferida, pospuesta hasta un instante ulterior. Mientras este instante no llegara, el mal que en nosotros hubiera aparecía rescatable, y de nuestra acción, de nuestra voluntad de rectificar, dependía el cumplir este rescate que aún podía conducirnos hacia la reconciliación con Dios. Los momentos varios de nuestro existir remitían así todos, en cuanto al juicio que, a la postre, en conjunto pudieran merecer, a uno de término, privilegiado, en el que Dios resolvería lo que en verdad nuestra vida había sido y el juicio que en justicia le correspondía; aparecían todos ellos apuntando, convergiendo, dicho con otras palabras, hacia un cabo, hacia un punto de clausura o remate: *el de nuestra muerte*.

La concepción aludida se apoyaba, claro está, en la creencia de que existe un Dios todopoderoso, omnisciente, bueno y justo, que crea el mundo, que nos crea a nosotros en él, y que, además, gobierna a aquél y nos juzga según una ley que nos ha dado a conocer.

Es todavía ardua tarea la de llegar a comprender a cabalidad por qué esta creencia fue extinguiéndose en muchos de nosotros. Sólo resulta posible en verdad, y es lo que intentaré a continuación, señalar algunos factores que a ello pudieron contribuir. Es también difícil llegar a resolver por qué la disolución de tal creencia dio lugar al ateísmo en ciertos sectores culturales y al más cauteloso agnosticismo en otros. Contentémonos con anotar que, en relación a la religión cristiana, el agnosticismo fue característico de los países en que la Reforma había prevalecido, al tiempo que el ateísmo se difundió sobre todo en aquellos más apegados a la iglesia católica o a la griega ortodoxa.

Necesario es, sin embargo, indicar desde ahora que los tres acontecimientos luctuosos que he indicado —la muerte de Dios, la del Progreso, la de la Revolución— se dan en

una secuencia histórica que, de alguna manera, los conecta y coordina. Quiero decir con esto que el aparecimiento en la historia del occidente euro-americano de la confianza en el Progreso no es ajeno a la muerte de Dios, sino que la provoca a la vez que resulta de ella; y que, de otra parte, en considerable medida, la idea del Progreso usurpó, a fin de cuentas, el lugar de Dios en el sentido común que la hizo suya. Quiero decir, además, que la idea de la Revolución se inscribe en la de Progreso, surge dándole un contenido a la de Progreso, y sustituyendo la ética más bien paciente derivada de ésta por otra militante y combativa.

Ahora bien, entre los factores varios que constituyen el proceso cultural llamado de «la muerte de Dios», conviene destacar, a mi entender, por ser raíz de muchos otros, el hecho de que, a partir de cierto momento histórico, dejamos de ver en Dios, según los términos de Rodolfo Otto, lo *numinoso*, lo fascinante, sublime y tremendo a la vez, lo inconmensurable, lo que nos sobrepasa y sobrecoge hasta el punto de que ni siquiera logramos definirlo ni nombrarlo, aunque no podamos ignorar su presencia; dejamos de concebirlo, además, dicho en otros términos, esta vez los de Martín Buber, según la segunda persona de singular, como el Tú absoluto de nuestra experiencia; comenzamos a pensarlo tan sólo, o cada vez más, en tercera persona de singular, como si fuera un Él.

Esto implica que, de presencia viva e interpelante que fue, convertimos a Dios en un *concepto*, como tal provisto de *atributos*. La muerte de Dios viene así a ser la muerte sucesiva de los atributos de Dios: como consecuencia de perecer o atenuarse nuestra confianza en su omnisciencia y su omnipotencia, surgió la religión del Progreso; como consecuencia de ponerse en duda su bondad y su justicia, sobrevino la religión de la Revolución, montada sobre aquélla, aunque en pugna con ella.

Veámoslo por partes.

2. Dios, convertido en concepto, fue invocado, en todos los tiempos, pero cada vez con mayor frecuencia en la época moderna, no ya como el sentido de nuestra experiencia, sino antes bien como aquello que la *explica*. Este *Dios explicativo* llegó a encubrir al otro, al del significado, hasta el punto de permitir que a éste lo olvidáramos. Sobre todo, tal Dios, entró en conflicto o rivalidad con otra modalidad explicativa en desarrollo: la que las ciencias naturales fueron proponiendo en forma rigurosa, gracias a su fusión o alianza con las matemáticas, a partir del siglo XVII en el occidente europeo, y luego también en América. Por cierto, una tentativa de explicar nunca es exhaustiva, siempre deja en la penumbra de lo ignoto algunos rincones de aquello que se nos presenta o vivimos. Mas, al tiempo que en la perspectiva teológica las zonas oscuras eran aceptadas como enigmas que Dios no se dignaba esclarecer ante sus creaturas, en la de las ciencias naturales llegó a darse la esperanza de que aquello de que hoy ellas no sabían dar cuenta del todo podrían explicarlo cabalmente en el porvenir, al perfeccionarse sus métodos y al extenderse con ello el ámbito de los territorios que llegarían a cubrir. Nació así, en definitiva, con el iluminismo —en especial con Condorcet— y se reafirmó más tarde con el sansimonismo y con el positivismo, la presunción de que a las ciencias, ya en el siglo XIX extendidas de lo natural a lo social, les estaba reservado, en virtud de una suerte de auto-acumulación, rectificación y progresiva unificación de sus logros, un desarrollo seguro, continuo e indefinido.

Agréguese a esto la proyección que las ciencias tuvieron hacia la tecnología por la aptitud que exhibieron cada vez en mayor grado muchas de sus leyes causales, enunciadas como

juicios hipotéticos —«si es la causa, será el efecto»— de ser traducidas en imperativos hipotéticos técnicos —«si quieres el efecto, debes provocar el hecho que lo causa». El auge de la tecnología, vinculada al despliegue de las ciencias, alteró radicalmente la concepción que los seres humanos, al menos en Europa y América, tuvimos del universo.

Mientras éste fue entendido como creación de Dios, en efecto, sus articulaciones varias, su división en géneros y especies, podían tenerse por manifestaciones de la voluntad divina que, en cuanto tales, teníamos el deber de respetar. Empero, una vez que el capital dejó de ser sólo mercantil y financiero para acceder a su modalidad industrial y a la desmesurada aptitud que a ésta le es propia de transformar la realidad dada, aprendieron los seres humanos hasta qué punto podían, para su beneficio, alterar esas articulaciones, transformar esos géneros y especies en otros diferentes; en qué enorme medida podían, en suma, modificar delimitaciones presentes, borrar fronteras y a su arbitrio poner otras en su lugar. La conciencia que la porción de la humanidad que protagonizó este proceso adquirió, a la postre, de su nuevo, inmenso poder sobre las cosas no pudo menos que afectar la que antes muchos habían tenido de la omnipotencia divina. Este proceso tuvo a menudo forma circular: al debilitarse la creencia en dicha omnipotencia, se afirmó el ser humano como mago fáustico, como gobernante ahora autocrático de la naturaleza, como generador de mundos hasta entonces inéditos; y por la docilidad con que tal naturaleza se dejaba dirigir y alterar en sus articulaciones mismas, vino a confirmarse que Dios no tenía o, en todo caso, no ejercía ya sobre ella el poder que antes se le había atribuido.

3. Esta paulatina suplantación de la fe religiosa por la confianza en el desarrollo benéfico de las ciencias y las técnicas —esto es, en lo que desde entonces se llamó *Progreso*— trajo consigo, como era de esperarse, que un buen número de seres humanos —los ilustrados— no situaran ya la perfección a que todos aspiramos en un mundo trascendente respecto de éste, sino en el futuro de este mismo mundo. Trajo consigo, además, la convicción de que quien alcanzaría esta presunta perfección no sería ya la persona individual —su «alma»—, sino una comunidad humana que existiría en el porvenir, formada por nuestros descendientes y sucesores, pero que con nuestras propias acciones podíamos contribuir desde ahora a promover y configurar. En otras palabras, muchos hombres y mujeres llegaron a pensar que lo determinante para que su vida pudiese tener sentido y ser calificada de *buena*, no sería ya el juicio que Dios pudiera pronunciar sobre ella en el instante de su muerte, sellando de este modo su destino en *otro mundo*, sino antes bien la medida en que sus acciones —su trabajo y su rendimiento en especial— hubiese acelerado o al menos asegurado, en vez de obstaculizar o impedir, esta marcha triunfal de la humanidad o la especie hacia un estado ideal de auto-realización en este mundo.

La evolución descrita, que, en mayor o menor grado ha afectado a casi todos nuestros contemporáneos, sobre todo en el ámbito de la cultura euro-americana, provocando adhesión o reacción al impulso que le es propio, comenzó por conjugar la instancia ética teológica, y su énfasis en lo sobrenatural, con otra profana y laica, naturalista, que destacaba la relación causal —determinante o probabilística— de los fenómenos en el tiempo y nuestra aptitud para aprovechar el conocimiento que de ella tuviéramos. Pero, a la postre, terminó, en muchos casos, sobre todo en las valoraciones predominantes de las sociedades occidentales industrializadas de hoy, por relativizar aquella instancia y hasta por privarla de efectiva jurisdicción respecto de las decisiones mayores que hemos de adoptar.

Si definimos lo religioso en un sentido que no lo identifique con ciertos rasgos propios de las religiones abrahámicas, también llamadas «del Libro» (cristianismo, islam, hebraísmo), como son la creencia en un Dios creador, gobernante y juzgador del mundo y de nosotros mismos y, en algunas de tales religiones, la de la supervivencia de nuestra alma en otro mundo, si aceptamos, en otras palabras, según lo enseñado por Durkheim, que también son religiosas actitudes que, sin presentar tales rasgos, implican la distinción de dos órdenes o niveles de realidad de que podemos tener experiencia; el de lo *sagrado*, que merece nuestra veneración, y el de aquello que, por no merecerla, llamamos *profano*, podremos, sin escrúpulos, afirmar que una *religión del progreso* entró en pugna, a partir del siglo XVIII, pero sobre todo en los siguientes, con las antiguas religiones teológicas. Esto queda de manifiesto, en especial, en la propuesta que hizo Augusto Comte de una *religión positiva*, que atribuye carácter divino a la humanidad (*le Grand Être*) y sacraliza las actividades humanas dedicadas al progreso de ella y a asegurar un orden social armonioso y justo que lo favorezca.

En la afirmación histórica de esta nueva actitud religiosa, procede distinguir, según se viene diciendo, dos momentos, que, por cierto, se interpenetran. Primero se da aquel en que la confianza en el Progreso aparece vinculada a la creencia en Dios porque es la bondad de Dios lo que lo garantiza y su poder lo que permite su realización. Hacia el término de este momento, adviene otro en que la invocación a Dios es soslayada o bien equiparada a la que pudiese hacerse a la Naturaleza. John Dewey, en su *Freedom and Culture* de 1939, comentando la afirmación de Jefferson, en el sentido de que el único fin del Estado es asegurar en el mayor grado posible la felicidad de los seres humanos; que le están subordinados, observa que tal juicio «está ligado a su convicción [de Jefferson] de que la Naturaleza —o Dios— es benévola en su propósito y crea a los hombres con miras a que alcancen la felicidad, a condición de que logren conocer el orden natural y observen en sus acciones las exigencias que de tal orden derivan». De inmediato, sin embargo, advierte Dewey el carácter «obsoleto», según su expresión, que «para muchos» tiene este lenguaje, en cuanto remite a un acto o a un proceso creador, que, si no es de Dios, lo será de la naturaleza, por lo cual dejando de lado la idea de creación, se afirma en el deber moral de trascender el presente hacia un porvenir histórico mejor: «Cuanto más frágil sea nuestra fe en la naturaleza, en sus leyes y decretos y en sus intenciones benévolas en relación al bienestar humano —escribe—, tanto más apremiante ha de ser la necesidad de una fe, basada en las ideas hoy aceptables o creíbles, concordantes con las condiciones económicas del presente, capaz de inspirar y dirigir la acción con algo de aquel entusiasmo que antes fue propio de las cosas religiosas» (cap. final). En la misma dirección escribe Dewey en la conclusión de *Liberalism and Social Action* de 1935, al reclamar «un liberalismo democrático, valiente y vivaz»: «Sería locura ignorar o minimizar los obstáculos», leemos. «Mas lo que ya ocurrió, venciendo también grandes dificultades, en la revolución industrial y en la científica, son hechos consumados. El camino está trazado». Tras reconocer que, con todo, tal camino puede seguir inexplorado «por algún tiempo», termina: «La inteligencia, después de millones de años de vida errante, descubrió por fin su propio método y él no se ha de perder para siempre en la oscuridad de la noche. La tarea y la misión del liberalismo consiste en duplicarse en energía y valor a fin de que sus bienes tan preciosos no se pierdan temporalmente, sino que, más bien, aquí y ahora, se intensifiquen y se expandan». Sería difícil negar que en el tono de las palabras transcritas hay mucho de ese «fervor emocional» que, según lo

que afirma el propio Dewey en *Freedom and Culture*, ha sido propio «de las religiones apostólicas del pasado» (cap. IV). Pero lo más notable y significativo de esta concepción que tiende a sacralizar el Progreso es que, como se observa en el pasaje recién citado de Dewey, la espera del progreso que está por venir aparece provista de la virtud de justificar y de ennoblecer el *ahora y aquí* dedicados al trabajo para que se cumpla.

Es digno de ser destacado, además, el hecho de que el culto al progreso, y al orden social que parece necesario para que pueda darse, dio lugar en la historia a grandes *religiones cívicas* promovidas por los Estados de las naciones industrializadas o de otras que han aspirado a serlo. Tales religiones instauraron fiestas y rituales colectivos, no menos que mitos y leyendas apologeticas, y se proveyeron de un santoral integrado por los «padres» o fundadores de la nación, por sus héroes y, en general, por sus figuras emblemáticas ofrecidas a la veneración de las multitudes. Por la emergencia de estas religiones cívico-patrióticas, en rivalidad unas con otras, las antiguas religiones teológicas que la población observaba quedaron, por así decirlo, *privatizadas* —o *domesticadas*. El consenso social les asignó, como tarea principal y específica, la de regular la moral personal y familiar de los individuos, con miras a asegurar que ellos respetaran el derecho establecido y el orden vigente y a evitar de este modo que su conducta pudiese perturbar la organización pública y social. En esta evolución, llega un momento en que, desde el punto de vista de la religión cívica central, orientada hacia el progreso de la nación, no importan mucho ya las diferencias que puedan darse entre las diversas religiones teológicas que en el territorio de la nación se practiquen, de donde el imperativo, a primera vista sorprendente, que suele leerse en anuncios y carteles en las grandes ciudades de los Estados Unidos, pero que está presente de modo implícito en muchos otros países: *Go to the church of your choice*. Este relativismo acusa la indiferencia de quien, desde fuera, contempla la pugna de las diversas religiones teológicas, en cuya rivalidad cabe ver tan sólo, según palabras de William James, «las condiciones más favorables para asegurar la supervivencia de las más aptas». Cada una va perdiendo así la aspiración que antes tuvo de erigirse en «la única religión verdadera». Tienden a concebirse ahora tan sólo como objetos varios, pero similares, ofrecidos en el mercado de las ideologías morales salvíficas, susceptibles de una elección pragmática, siempre que se respete el *fair play* de la competencia entre ellas.

Esta legitimización de su pluralidad trae consigo una relativa homogeneización de sus contenidos, por lo que el agnóstico pasa a ser, no ya un enemigo de la religión, como ocurre en el caso del ateo, sino más bien un indeciso que, en ejercicio de su libertad, posterga una elección legítima. En suma, el régimen a que son sometidos por la religión cívica mayor las diversas religiones teológicas que con ella conviven y que ella tolera tiene el efecto de desdramatizar —y hasta de trivializar— sus mensajes y de privarlas de la virtud que antes tuvieron de *religar* a hombres y mujeres en una vida comunitaria que una vigorosa concepción ético-escatológica inspira. Les arranca, en rigor, su condición propiamente religiosa: las hunde en la profanidad.

4. He indicado de qué modo, a mi entender, el desarrollo del conocimiento científico llegó a afectar el atributo divino de la omnisciencia y también de qué modo el consiguiente despliegue de la tecnología, en especial bajo el régimen del capitalismo industrial, afectó, a su vez, el de la omnipotencia. Más adelante procuraré dar cuenta del proceso histórico por el que la omnisciencia que le fue retirada a Dios llegó a ser atribuida a un

observador neutral del universo, erigido en supuesto del saber científico con miras a que este conserve su coherencia y su unidad.

Con lo dicho hasta ahora, empero, he ofrecido por lo menos algunos indicios sobre por qué la fe en Dios llegó a ceder el paso a una confianza en el Progreso que adquirió, a su vez, carácter religioso. Esta confianza entró, por su parte, en crisis cuando los hombres y mujeres llegaron a comprender que, si bien tal Progreso podía aportar elementos para su bienestar y conferirles notable dominio sobre la naturaleza, él no lograba en manera alguna erradicar, ni siquiera atenuar, el mal y la injusticia en los tratos y los destinos humanos; que, por el contrario, a veces inclusive proporcionaba métodos e instrumentos para que el mal y la injusticia se realizaran y propagaran. Contribuyeron, en este siglo, a esta decepción generalizada respecto de las posibilidades efectivas del Progreso, ya la primera guerra mundial, modalidad acusada y dramática de la competencia entre las naciones industrializadas; más tarde, la gran crisis económica de los años 30 en que el régimen de capital exhibió por primera vez en gran escala su vulnerabilidad; luego, la segunda guerra mundial, más horrible y extendida que la primera, que vino a disipar la ilusión del carácter final que a ésta se había querido atribuir, vinculada, además, a la comprobación del genocidio nacional-socialista y del ingente poder destructivo de la energía nuclear, a todo lo cual vino a añadirse la conciencia a que las potencias coloniales hubieron de acceder sobre el carácter criminal de sus operaciones de conquista y dominación de otros pueblos, a pretexto de encaminarlos hacia el progreso, una vez que éstos pudieron contar con sus propias historias y enjuiciarlos. Por fin, contribuye hoy de modo decisivo a propagar cierto escepticismo sobre las virtudes del Progreso el saber que hemos adquirido de que él se cumple a menudo en desmedro de la naturaleza que lo sustenta y que, en un comienzo, operó como su paradigma. Acaso este profundo desencanto respecto de lo que el Progreso puede aportar u ofrecer sea lo que en mayor grado permite diferenciar la tónica vital de nuestros contemporáneos —o la ausencia de ella— en relación a la que fue propia de quienes vivieron en la segunda mitad del siglo pasado o aun en las primeras décadas de éste.

Lo paradójico del caso, como bien señala Eric Hobsbawm en su libro *The Age of Empire* (caps. 10 y 11), radica en el hecho de que, en los mismos decenios de fines del siglo pasado y comienzos de éste, en que se difundía en las sociedades euro-americanas y en algunas otras bajo la influencia de aquéllas, en virtud del auge que adquirió la escolaridad laica, la confianza en el Progreso y una visión del universo tenida por «científica», las ciencias mismas, o al menos la física-matemática (tenida por modelo de todas ellas), sufrían un vuelco que las obligaba a abandonar o a obviar la referencia a lo perceptible, renunciaban, por tanto, a ofrecer una determinada «visión del universo» y terminaban aceptando que sus conclusiones fueran para nosotros en gran medida irrepresentables y hasta a veces contradictorias. El auge del *cientificismo* y del *naturalismo* vino a ser, así, contemporáneo de una revolución teórica que alteró profundamente el sentido mismo de «ciencia» y de «naturaleza».

5. El orden de la exposición aquí emprendida obliga a tratar, primero, el modo como la persistencia de la injusticia y el mal en el mundo y en la sociedad, pese al Progreso, contribuyó a consumar, al menos entre los ilustrados, la muerte del Dios tradicional, para pasar a indicar luego cómo esto dio origen al proyecto histórico de la Revolución. La dificultad de reconciliar la imperfección del mundo con la perfección de su Creador

es, bien lo sabemos, un viejo problema de la teología al que una de sus ramas, la teodicea, busca dar solución. Este problema se plantea así: puesto que Dios es todopoderoso e infinitamente bueno y justo, no se comprende por qué en el mundo que crea y gobierna llegan a prevalecer la injusticia y el mal; si, siendo todo poderoso, tolera el mal y la injusticia, habrá que concluir que no es infinitamente bueno y justo; mas si la injusticia y la maldad en el mundo repugnan a sus atributos de infinita justicia y bondad, necesario será admitir que le falta poder para impedir que ellas sean. No procede pronunciarse ahora sobre la validez o invalidez de las respuestas que la teodicea ha dado desde antiguo a estas perplejidades e interrogaciones por boca de teólogos, filósofos y moralistas, sino más bien, conforme a la perspectiva histórica aquí adoptada, atender a las consecuencias culturales que el enunciarlas en relación a la miseria y la injusticia prevalecientes en las sociedades contemporáneas trajo consigo, actualizando y exacerbando esta antigua disputa teórica.

Es bien claro, desde luego, que ello puso en dramático entredicho los atributos de bondad y de justicia de Dios, contribuyendo de este modo con ello a que la generalizada creencia de que existe se debilitara y luego en algunos pereciera. Pero hay una exigencia que había derivado ya antes de este problema, pero que, en los dos últimos siglos, se hizo del todo patente: la de ver en el mal algo más que la mera ausencia del bien cuya fuente es Dios, esto es, de atribuirle al mal alguna entidad y cierta autonomía en relación a Dios, puesto que lo desafía y a veces logra resistirle y prevalecer sobre Él. Esto equivale a aceptar que existe y opera en el mundo una fuerza contrapuesta a la de Dios que conspira contra los propósitos divinos. Nace de aquí la interpretación metafísica maniquea, que siempre ha rondado, al menos como tentación, el corpus dogmático de las grandes religiones monoteístas de occidente, pese al esfuerzo y el ingenio desplegados por éstas para excluirla o al menos para disiparla. Aun si no se manifiesta como un maniqueísmo explícito, nace, por lo menos, del problema señalado, con miras a darle solución, el dualismo de lo espiritual y lo material, el cual, trasladado del ámbito cósmico al humano, da como resultado el reconocimiento en nuestro ser de un *alma* —noble, divina, pura— y un *cuerpo* —tosco, bajo y despreciable. La necesidad de evitar que el espíritu sea contaminado por la materia y, en lo humano, que el alma sea dominada por el cuerpo o sometida a sus turbios impulsos, obliga a acentuar la separación y oposición de unos y otros de estos términos y a imponer, como un deber moral, el de mantenerlos alejados y, de no ser esto posible, de contribuir a la victoria del espíritu sobre la materia y al dominio del alma respecto del cuerpo.

En nuestro tiempo, esta empresa exhibe cada vez más su futilidad, no sólo por los reclamos que el cuerpo siempre presenta, y con urgencia, de que se le atienda, sino porque con ellos conspiran los requerimientos, propios de los regímenes de capital, de evacuar en el mercado y promover mediante la publicidad productos y servicios que, por cierto, se orientan en mayor grado a la satisfacción de inclinaciones del cuerpo que del alma. El ascetismo derivado de las religiones teológicas va, pues, cediendo progresivamente el paso a un difundido y anhelado, aunque por pocos cumplido, hedonismo.

Llega así un momento en que se prescinde casi por entero del alma, en que se la convierte en algo «etéreo», a tal extremo que termina perdiendo contenido real y aproximándose, a fin de cuentas, al no ser. De aquí este fenómeno tan característico de los tiempos que vivimos, al menos en el occidente euro-americano: el desinterés creciente por el ente

llamado «alma», que aparece cada vez más vacío, llegándose en algunos medios al desuso de la palabra misma en el lenguaje corriente.

Esta virtual *abolición del alma* lleva implícita, por cieno, una reivindicación y una valoración positiva de aquello que antes fue tenido por su adversario y, como tal, despreciado y maltratado: el cuerpo. Ahora bien, puesto que aquella alma, ahora evanescente, era el sujeto que se suponía destinado a separarse del cuerpo en el instante de la muerte, sobreviviéndole en «otro mundo», el no tenerla ya por real, o el no pensar salvo por excepción en ella, trae como secuela inevitable una cierta tendencia a la incredulidad en cuanto a la posibilidad misma de este otro mundo al que estaría destinada. Con ello, sobreviene la exigencia de ocuparnos más bien de éste, en que nuestra existencia transcurre. Ello contribuye a que el sentido mismo del término «trascendencia» sufra este giro que ya mencioné: deja de aludir a la contraposición de un *más allá* respecto de un *más acá*. Pasa a significar la virtud de superar hacia el porvenir el presente que vivimos.

6. Es propio, empero, de la *máxima de acción* de los regímenes de capital, vale decir, del precepto que orienta el poder económico que en él se ejerce, procurar el mayor incremento posible de los beneficios de cada empresa o grupo de empresas asociadas, lo cual se traduce en el imperativo, si estas empresas han de lograr sobrevivir a la competencia que las opone entre sí, de reducir al mínimo posible los costos de la producción o distribución a que se dedican. Ahora bien, entre estos costos, ocupan un lugar principal los salarios y sueldos que dichas empresas asignan a sus obreros y empleados, los cuales se han de estimar, claro está, en relación al poder de compra que confieran a quienes los reciban. La misma exigencia de comprimir costos determina que las industrias tiendan inevitablemente a reducir los precios que pagan por las materias primas o semielaboradas que han de transformar. Lo que todo esto viene a significar, a la postre, es que, por virtud precisamente de tal *máxima de acción*, rectora de decisiones en el régimen de capital, al tiempo que las empresas se hacen cada vez más prósperas y poderosas, a base de convertir beneficios en capital nuevo siempre en aumento, se va generando en su entorno, nacional e internacional, una miseria y una vulnerabilidad, unidas a veces a un triste conformismo, o a una no menos triste violencia destructora, de grandes masas de seres humanos impedidos, por esta misma condición suya de acceder al uso y consumo de lo que los medios de publicidad les incitan a poseer y disfrutar, o bien manipuladas por estos mismos medios a adquirir, o a requerir al menos, de preferencia aquello que al capital le reporta mayores beneficios. Se exhibe, pues, una inevitable injusticia distributiva, derivada del operar de los regímenes de capital como consecuencia de las motivaciones que tales regímenes de suyo provocan en los individuos, no menos que un progresivo distanciamiento de lo que efectivamente los seres humanos usan y consumen y lo que de por sí necesitan.

Llegó a ocurrir, por estas razones, que, más allá de las intenciones personales de los agentes del capital, más bien como raíz condicionante de las acciones de éstos, muchos tendieran a buscar en las condiciones de las sociedades en que vivían y en el pretendido «orden» que en tales sociedades impera, el origen de sus sufrimientos, humillaciones y frustraciones.

Por esta vía, la esperanza depositada en el Progreso, erosionada por los acontecimientos que dije y por la persistencia del mal y la injusticia en los modos de la convivencia humana, fue en alguna medida rescatada, a base de someterla a una inflexión: el Progreso

no se cumplía, no daba todos los frutos que de él se habían esperado, se pensó, porque la propia estructura de la sociedad lo impedía; no hacía mejores a los seres humanos porque el régimen de capital generaba de suyo por doquier pobreza, desigualdades, rencores y desconfianzas y, además, provocaba rivalidades y graves conflictos entre conglomerados de empresas y entre grandes naciones a ellas vinculadas por apoderarse de mercados y de fuentes de materias primas o semielaboradas, así como de fuerza de trabajo barata, inerme y servil.

Muchos nombres habría que mencionar entre aquellos que, en el curso del siglo pasado, enunciaron críticas pertinentes, agudas y certeras a los regímenes de capital e hicieron propuestas de interés para corregirlos. Hacia principios de éste, empero, quedó Carlos Marx constituido, para todos los fines prácticos, en el mayor profeta de una Revolución que aspiraba a la instauración de un régimen social de reemplazo, el que fue calificado de *comunista*.

7. Una de las diferencias mayores entre el pensamiento de quienes confiaban en el Progreso y el de quienes luego aspiraron a la Revolución radica en que aquéllos concebían dicho Progreso como un proceso natural continuo, formado por una secuencia de relaciones causales que se interpenetran unas con otras, al tiempo que éstos pensaron la Revolución como una negación a veces cataclísmica, en todo caso dramática, de la sociedad existente, en ruptura con las pautas de su organización, como consecuencia de la rebelión de las víctimas de esta organización que reclaman para sí la dirección de los procesos productivos y distributivos. Así, mientras los primeros se inclinaron a *naturalizar* la realidad, e inclusive dentro de ella los procesos históricos, los últimos han tendido más bien a *historizar* dicha realidad, inclusive nuestras concepciones de la naturaleza. En suma, el Progreso es tenido por sus cultores como algo que ocurre casi de por sí; la Revolución, por el contrario, es presentada por quienes la predicán como un acontecimiento, si no súbito, al menos brusco y radical, que es nuestro deber contribuir a provocar.

De aquí deriva cierta proximidad de la vivencia revolucionaria con la de las religiones teológicas, por la acentuación en una y otras de la obra común salvífica por cumplir y por los estrechos vínculos que se generan entre quienes actúan con miras a realizarla. Hubo numerosas sociedades, de suyo refractarias al individualismo propio del cristianismo protestante y por ello más o menos añorantes de un sentido de comunidad ya casi perdido en el presente, en que los partidos revolucionarios fueron vistos por muchos como un sucedáneo eficaz de las iglesias tradicionales, en cuanto ofrecían a sus militantes, como éstas a sus fieles, a través de ritos análogos, un sentido de pertenencia y de destino compartido y sobre todo, en cuanto liberaban a los individuos que a ellos ingresaban de las zozobras de tener que interpretar por su cuenta situaciones sociales cambiantes y complejas y adoptar frente a éstas decisiones personales.

Marx creyó que el socialismo, como primer paso hacia una sociedad comunista, se daría en el curso de su propia vida, o en los años que le siguieran, en aquellos países de capitalismo más desarrollado, y ante todo en Inglaterra.

El que la Revolución, en sus estadios iniciales de «socialismo», no se diera en los países de mayor desarrollo capitalista señalados por Marx o en otros equiparables a éstos que luego emergieron ni tampoco en el tiempo que Marx preveía, el tener, por tanto, que situarla en un futuro más o menos remoto o en todo caso como una meta

que requiere desde ahora ingentes y prolongados esfuerzos y sacrificios para alcanzarla, determinó que le ocurriera al socialismo revolucionario lo que antes le había ocurrido al cristianismo primitivo, cuando se perdió la esperanza de un próximo advenimiento del Reino de Dios; vale decir, que tuvo que constituirse en una iglesia jerarquizada, que hubo de formarse un cuerpo de sacerdotes encargados de mantener viva la esperanza en el fin prometido y de adecuar el presente, la conducta cotidiana de los seres humanos de hoy, a ese fin ahora diferido. Esta función mediadora entre el presente y el porvenir fue cumplida, en el caso del socialismo, por los cuadros de los partidos revolucionarios antes de conquistar el Estado y por los mismos convertidos en funcionarios de éste después.

Como es obvio, la casta sacerdotal —esto es, en el caso del socialismo revolucionario, el estrato social que forman los dirigentes del partido y la burocracia estatal— desarrolla sus propios intereses, orientados a preservar y acrecentar sus privilegios, ocupando un lugar central entre éstos el hecho mismo de ejercer el poder sin un control social efectivo. La Revolución, que se pretendía justiciera, se redujo en medida considerable, por esta vía, a la transferencia del poder económico de los particulares al Estado, del ámbito privado al ámbito público, por lo que el proyecto revolucionario mismo ha terminado anulándose o constituyéndose en el penoso simulacro de lo que se había esperado que fuera, inepto ya para suscitar esa Revolución mundial y esa realización humana y armonía social nuevas que habrían sido su genuino cumplimiento.

Tras la comprobación de cómo ocurrieron las cosas, empero, cabe todavía indagar por qué no ocurrieron o no podrían ocurrir del modo que había sido previsto, lo cual, en los términos de Marx, equivale a preguntar por qué los trabajadores explotados por el capital no llegaron, o no podrían eventualmente llegar, en los países más aptos para ello, a apoderarse de las empresas y a asumir la dirección de los procesos de producción y distribución. Gramsci dio a esta pregunta una respuesta que apunta al hecho de que los trabajadores, en su gran mayoría, ni siquiera llegan a adquirir conciencia de que son víctimas de una explotación, por impedirlo la hegemonía que la clase poseedora ejerce a través de los aparatos de que dispone para generar consenso, esto es para difundir en la sociedad un cierto sentido común relativo a lo que es «normal» o «natural» y, como consecuencia, respecto de las conductas que han de ser tenidas por «buenas» y «correctas» o al menos por tolerables. Sin desconocer la profundidad y relevancia de esta respuesta, que ve en la revolución un acontecimiento no meramente político y económico, sino ante todo social y cultural, pienso que es necesario examinar de modo crítico, a la luz de la realidad presente, el planteamiento mismo que Marx ofrece del problema y que Gramsci hace suyo. Según Marx, en efecto, la explotación a que el régimen de capital somete a la mayoría de la población recae ante todo sobre los obreros, a quienes, de acuerdo con lo que se explica en *El capital*, se les paga tan sólo la fuerza de trabajo que venden y no el trabajo efectivo que, por virtud de esta venta, se ven obligados a prestar. De aquí deriva el que Marx atribuya a la clase obrera, víctima señalada del capital, el papel protagónico del drama que es la revolución. Gramsci queda preso de esta visión obrerista que hoy aparece simplificadora, y es la razón por la cual su propuesta revolucionaria se orienta hacia la instauración de *consejos de fábrica*, paso inicial, según él, para la desintegración del hegemonía vigente.

Lo primero que a esto hay que oponer es que allí donde Marx hace intervenir tan sólo dos personajes: el enfrentan tres —el capital, el trabajo y como reclamo de usar y consumir.

No es, claro está, que Marx desconozca esto último; por el contrario, con el valor de uso comienza su estudio de la mercancía en *El capital*. Pero lo hace intervenir tan sólo como condición de posibilidad de la mercancía, como aquello cuya presencia o ausencia determina el que haya mercancía o no la haya. No presta suficiente atención, a mi parecer, al hecho de que el valor de uso es *variable*, se altera y *jerarquiza* según las personas, según las culturas diversas, según las circunstancias del momento, y que, por tanto, de su mayor o menor magnitud, de su rango en las preferencias personales o comunitarias, del carácter más o menos apremiante de los reclamos que suscita, etc., depende en cierto grado el *valor de cambio*. Por excluir de su análisis esta alterabilidad del *valor de uso*, Marx termina llamando al *de cambio* simplemente *valor*. Frente a este planteamiento, es mi pretensión —en coincidencia con un crítica pertinente y reiterada que a Marx se le ha hecho históricamente y que provocó, como es sabido, una prolongada polémica, la que sólo se aplacó al publicarse la obra de Piero Sraffa (*La producción de mercancías por medio de mercancías*) en 1961— que el valor mercante, en cuanto es susceptible de transformarse en precios, resulta de la convergencia de dos variables: la del *trabajo medio* que requiere producir la mercancía y ponerla en circulación y la del *valor de uso* que se le llegue a atribuir. Ahora bien, el que este último valor sea susceptible, según se ha dicho, de alterarse a voluntad, implica que se le puede incrementar, atenuar y hasta generar; implica, en suma, que él es *manipulable* con miras a valorizar o desvalorizar determinadas mercancías.

Digamos esto de otro modo. Marx descubre y afirma que los bienes que se producen y se intercambian en el mercado, y en especial el dinero, equivalente de todos ellos, manifiestan a la vez que encubren, trabajo humano en el proceso de ser explotado por el capital (*Capital I*, cap. 1, § 4). Lo antes aquí señalado apunta a mostrar que lo que la mercancía exhibe, y en alguna medida oculta, es, en verdad, la explotación a que el capital somete tanto al trabajo productivo como a la necesidad humana que de lo producido ya existe o bien que promueve y hasta engendra.

Por esto precisamente, sin que cambie la correlación de fuerzas entre el capital y el trabajo, esto es, aun conservando los salarios y los sueldos a un nivel igual en términos de poder adquisitivo, pueden las empresas, como es obvio, obtener mayores beneficios por vender o alquilar a más personas y a precios o rentas mayores, según el caso, lo que producen y distribuyen. Se desprende de aquí que el capital, movido a maximizar sus beneficios, puede realizar dos operaciones que se presentan ora como complementarias, ora como alternativas: la de comprimir salarios y sueldos o la de incrementar lo que ha de recibir por concepto de precios y de rentas. Tiene, por ende, la opción de transferir una parte al menos de la explotación a que somete a los obreros y empleados hacia los usuarios y consumidores, de hacer pagar a éstos, por ejemplo, el aumento de salarios y sueldos que hubiese tenido que consentir a sus trabajadores.

La insuficiencia de una impugnación a los regímenes de capital fundada únicamente en que ellos explotan a los trabajadores se hace aún más patente y clara si se considera la actual emergencia de un modo de producción que cabe tener por *postindustrial* en el que aparatos electrónicos realizan cada vez en mayor medida tareas que antes requerían actividades humanas manuales, intelectuales y decisionales. Como consecuencia de esto, los que antes fueron trabajadores y que podrían aún serlo, marginados hoy por el desempleo de los procesos sociales productivos, o relegados al subempleo, no pueden aspirar a constituirse de un modo verosímil en el agente histórico de la mutación social que Marx pretendió

anunciar; ni siquiera son reclutados para ese *ejército industrial de reserva* que él dijo, pues no esperan ya una ocupación en las industrias y no forman en caso alguno un ejército. Más bien se incorporan a ese *lumpenproletariado* que Marx caracteriza por su exterioridad e irrelevancia respecto de los procesos sociales productivos y por la inclinación consiguiente a caer en la anomía y la apatía, inclusive a veces en la delincuencia, lo cual da motivo o pretexto para tenerlo vigilado, cuando no cercado, concentrado o encerrado.

En el Segundo de los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844, escribió Marx que el proletario es «la mercancía con conciencia de sí» (LX). Quienes hoy en mayor grado merecen por su condición misma ser dignados como «proletarios», en el sentido etimológico de esta voz, tienen conciencia de sí como no logrando ser ni siquiera mercancías, puesto que su fuerza de trabajo carece de un valor de uso reconocido en la sociedad. Tienen conciencia en suma de que no son más que desechos sociales. Esta situación desmedrada y degradada los inclina a las protestas sólo puntuales y a las revueltas sin genuina aspiración revolucionaria.

El presunto protagonista de la Revolución que se esperaba termina pues, si no disolviéndose del todo, mostrando al menos su ineficacia para la tarea histórica que se le había asignado. El imperativo con que el *Manifiesto comunista* termina —«¡Proletarios de todos los países: uníos!»— sólo puede ser tenido, si se le profiere hoy, por un arranque voluntarista, por *utopía* en el sentido peyorativo de esta expresión.

8. Por cierto, esta muerte de la Revolución ha tenido la virtud de revivificar en alguna medida la fe casi desvanecida ya en el Progreso. Es lo que ha ocurrido tras el desenlace de la llamada «Guerra Fría» que, a la luz de las consideraciones que preceden, se exhibe como una *guerra de religión*. En el presente, este proceso de revivificación del Progreso es favorecido por dos hechos. Es el primero que los regímenes de capital aparecen como portadores hoy de la mutación tecnológica ya mentada que, además de favorecer la telecomunicación y, por ende, la abolición de las distancias, sustituye el trabajo humano por el funcionamiento programado de máquinas electrónicas. El segundo es que tales regímenes tienden a expandirse a la Tierra toda, sometiendo a sus pautas y modos de operar poblaciones enteras que antes los rechazaban o resistían.

Estos factores traen consigo, sin embargo, consecuencias equívocas. De una parte, lo que pudiera ser vivido como una «liberación del trabajo» y una «conquista de tiempo libre» se presenta, en lo inmediato, según se mostró ya, como supresión de empleos, o bien como sustitución de los que antes fueron estables y seguros por otros provisionales, contingentes y acreedores de salarios más reducidos, con todas las consecuencias morales y culturales que de ello cabe esperar en sociedades que erigieron el trabajo en la virtud por excelencia. De otra parte, necesario es mencionar que, en el proceso designado como de «globalización» o «mundialización» de la economía, lo que se «globaliza» o «mundializa» en verdad son los valores y estilos de vida propios de los países euro-americanos de mayor desarrollo industrial. Esto suscita, como reacción en quienes se ven «globalizados» o «mundializados» por otros, una afirmación a veces desesperada de la propia identidad nacional, étnica o cultural, una exasperada defensa de los valores y estilos de vida tenidos, con razón o sin ella, por propios, a los que a menudo sirve de soporte o se asocia un «integrismo» o «fundamentalismo» religioso. Anotemos, por fin, que el debilitamiento de los Estados, su progresiva *miniaturización* por la acción de los poderes económicos transnacionales,

de que son vasallos, ha traído como consecuencia el resurgimiento de viejas lealtades y rivalidades regionales que esos Estados, en cuanto se erigieron en el poder político central de las naciones, habían logrado en alguna medida aplacar.

Pero hay algo más, de un alcance aún más decisivo que el que lo ya dicho pueda tener, porque sobrepasa la mera observación empírica. La Revolución nos deja tras su muerte un *legado de evidencias*, en virtud del cual logramos saber que el Progreso no se deja conciliar con los regímenes de capital; que éstos, en otras palabras, son incompatibles, a la postre, con un incremento de la libertad y el bienestar de los seres humanos. La razón de ello ya ha sido expuesta aquí, aunque falta aún obtener su consecuencia última. El empeño al que tales regímenes se ven compelidos de reducir costos determina, en efecto, que llegue un momento en el que ha de faltar en la población poder adquisitivo suficiente para proveerse no sólo de lo que ella requiere, sino también de aquello que el capital necesita evacuar. La crisis se resuelve en parte mediante el acceso del capital a nuevos mercados, esto es, por lo que se suele llamar *imperialismo*, asociado a menudo a la guerra y, por ende, al armamentismo, y a una promoción general de la desconfianza, de la rivalidad y la violencia que constituyen el horizonte cultural en que ello resulta posible y hasta justificado. No obstante, cabe anticipar el momento en que este movimiento expansivo deberá cesar, porque los regímenes de capital ya imperarán de un modo uniforme y completo sobre toda la Tierra. No procede esperar para entonces, con todo, un colapso de tales regímenes que sea a la vez el nacimiento de una nueva y superior organización social; no procede esperarlo porque no tenemos modelo alguno que proyectar para que así pudiese ser. Lo que sí cabe prever —y que vemos ya venir— es una progresiva pérdida de todo orden social, esto es, de lo que denominamos *civilización*, y un incremento de la *barbarie*: lo contrario de lo que por Progreso cabe entender.

La ineptitud que afecta a los regímenes de capital de universalizar la *máxima de acción* que los define (esto es, de poder hacer extensiva tal máxima a todos, siempre, en reciprocidad) pone de resalto su carácter intrínsecamente contradictorio y permite anticipar con certeza su inevitable deterioro por acentuación de la injusta distribución que de suyo produce.

9. La extrema complejidad de los procesos históricos en curso no impide; comprender por qué hoy prevalece en amplísimos sectores de la población mundial un *nihilismo ético*, que algunas veces toma la forma cruda del *cinismo* —en el sentido moderno del *qué-más-da* y el *qué-me-importa*—, pero que otras se disimula bajo variadas coberturas ideológicas, ya sea, por ejemplo, la del mero conformismo con los valores que la sociedad proclama, por temor a las consecuencias de la desaprobación social o, al revés, la de las rebeldías sin orientación precisa; ya sea la del regreso a posiciones teológicas que, más que regresos, son en verdad *regresiones*, destinada tan sólo a poner orden en nuestra existencia personal, a operar como terapias de la angustia y a aplacar el terror a la muerte; ya sea, por fin, la de la amalgama de diversas tradiciones religiosas que se ofrecen en el mercado cultural, reuniendo algo de la propia con mucho de otras ajenas, seductoras por serlo, para así darse la ilusión de haber adoptado una posición propia, a base tan sólo de un sincretismo de lo ya dado.

Una mirada crítica certera nos muestra que, en verdad, no sólo la Revolución, el Progreso y las posiciones teológicas han perdido su genuino aval histórico, sino que,

en rigor, la historia aparece hoy más bien orientada hacia un caos, apenas velado por la sucesión de convenciones y de proyecciones vacuas que los poderes que rigen generan y difunden o por reacciones irreflexivas contra ellas. En tales condiciones, mejor es no requerir ya de la historia directrices para nuestra existencia personal, abandonar el hábito propio del occidental euro-americano de preguntarle a la historia qué exige de nosotros. Mejor es, en otras palabras, seguir el consejo que ofrece Nietzsche, en la segunda de sus *Intempestivas*, cuando escribe: «La facultad de poder sentir de una manera no-histórica, debería ser considerada por nosotros como la facultad más importante, como la facultad primordial, en cuanto encierra el fundamento sobre el cual se puede edificar algo sólido, sano y grande, algo verdaderamente humano». A lo que Nietzsche agrega: «ningún artista realizaría su obra, ningún general alcanzaría su victoria, ningún pueblo su libertad, sin haberlas deseado y haber aspirado previamente a ellas en un semejante estado no-histórico».

Las tres muertes cuyo luto llevamos han resultado en la pérdida más o menos gradual o súbita de instancias que alguna vez tuvieron jurisdicción para determinar el sentido de nuestra existencia. Consecuencia de tales muertes ha sido, pues, el que a muchos de nuestros contemporáneos —sobre todo en el ámbito de la cultura llamada «occidental»— se les haya privado de toda pauta ética: desde luego no sabrían vivir ya ni para generar la Revolución con su acción combativa, ni para promover el Progreso con su trabajo eficaz, ni para acceder a la Ciudad de Dios con su conducta piadosa —pero tampoco poseen un sustituto válido de estos grandes paradigmas del pasado.

Con todo, acaso para algunos se haya consumado ahora aquello que Freud llamó el *trabajo del luto*, por lo que debe entenderse la operación que transmuta el dolor de la ausencia en un modo diferente de presencia que no nos cierra ya el camino a nuevas exploraciones. Si esto es así, quienes nos halláramos en estas condiciones podríamos iniciar una búsqueda que acaso nos lleve a reencontrar, bajo otras formas y con otros acentos, mucho de aquello que antes amamos y que se perdió.

Esto requiere no aspirar ya a hablar por Dios ni prestar nuestra voz a una pretendida legalidad científica ni decir nosotros lo que nos parece que la historia dice. Requiere, por el contrario, volver a afirmarnos como personas, reapropiarnos de nuestra habla, regresar al hablante individual que somos.

Somos individuos. El individuo —definido aquí, por cierto, no como un ente aislado, sino más bien como *cruce, nudo o nervio* de relaciones sociales que comprometen su afectividad, su lealtad y fidelidad— llegó a sectores predominantes de la humanidad para quedarse y sentar en la historia criterios. Como individuos, necesitamos encontrarle a nuestra existencia un sentido que haga cuerpo con ella aunque pueda admitir acaso ser proyectado, por añadidura, hacia nuestra comunidad, hacia la humanidad y la historia.

No nos resulta posible ya aceptar que, como personas individuales, pudiéramos ser tan sólo un lugar de paso por el que el tiempo cósmico —el de la naturaleza, el de las costumbres aceptadas, el de la humanidad, el de la historia o el que las iglesias exhiben en nombre de Dios— transcurre. No logramos de verdad reconciliarnos con el infortunio que nos aflige a base de pensar que, en una perspectiva que sobrepasara nuestro propio tiempo de existencia, tal infortunio aparecería como transitorio y hasta justificado. Lo dijo bien Albert Camus: «lo provisional que dura tanto como la vida de un hombre se convierte para este hombre en lo definitivo».

La pregunta radical es, pues, ¿qué queremos como definitivo —o como definitorio— para nosotros mismos, con independencia de lo que la historia, la sociedad o el entorno cultural en que vivimos nos indiquen que debemos querer —o lo que nosotros podamos querer tan sólo oponernos a ello? ¿Hay algún motivo para aspirar a existir como personas individuales y, siéndolo, para optar por un curso de acción en vez de otro, ahora que la historia aparece muda y que los discursos de las iglesias no logran persuadirnos? ¿Hay todavía razones suficientes para anhelar una vida significativa, que acaso pudiera ser digna y hasta bella, cuando todo parece inclinarnos a desesperar? Ante todo esto: *¿qué sentido tiene este reclamo de sentido?*

Es propósito de este discurso el procurar responder a tales interrogaciones.

CUESTIÓN DE PALABRAS: MUERTE Y MORIR, VIVIR Y VIDA

§1

1. En el Capítulo Introductorio, tras mostrar que para muchos hombres y mujeres de hoy su existencia aparece desprovista de un *sentido* que la justifique, terminé enunciando la pregunta de qué es este *sentido* cuya ausencia tanto desconcierto, daño y dolor nos causa.

Si no faltaba en los tres paradigmas que mencioné y que hoy carecen de la vigencia que antes tuvieron —Dios, el Progreso, la Revolución—, es porque, conforme a éstos, podíamos concebir nuestra existencia y vivirla desde ahora como si fuera una secuencia vocada a un fin, y porque en tal fin se había de emitir, según nuestras creencias de ayer, una sentencia relativa a cómo hubiéramos vivido. Tal sentencia debía ser pronunciada ya sea por Dios, quien nos juzgaría según la medida en que hubiésemos obedecido a sus normas, ya sea por unos sucesores nuestros eventuales, atendiendo a cuánto hubiésemos contribuido al Progreso que ellos hubieran alcanzado, ya sea, por fin, por quienes en el porvenir histórico, tras la Revolución instauradora de una condición humana superior a la nuestra, pudieran tomar en cuenta los trabajos y sacrificios que hubiéramos hecho para que ella se cumpliera. El *sentido de nuestra existencia* era, según esto, la anticipación más o menos esperanzada de una *sentencia de término*, en la acepción judicial de esta palabra, vale decir, de una declaración sobre nuestros méritos o deméritos, que confirmando o revocando a veces sentencias que la precedieron, cerraría definitivamente nuestra existencia, la exhibiría como un proceso concluido —lo que en la jerga jurídica se llama *cosa juzgada*. El querer que esta sentencia nos fuera favorable era lo que nos ofrecía una pauta ética sobre cómo conducir el proceso mismo.

La referencia que acabo de hacer a lo judicial, empero, aparece tan sólo como una metáfora más o menos afortunada, mientras no la apoyamos en una reflexión sobre *qué es sentido*, llevada a cabo en un estrato de experiencia más radical, que condiciona la posibilidad misma de que haya un proceso judicial: me refiero al *lenguaje común*.

De las variadas acepciones de que la palabra *sentido* aparece provista en este lenguaje, pondré de resalto dos, que parecen ser raíz de muchas otras y que, según se verá luego, en alguna medida se complementan: una es la de *significación*, como cuando se pregunta por el sentido de una palabra, de una locución, de un discurso, de un texto; y la otra es la de *dirección* como cuando se dice «el tránsito de esta calle es en un solo sentido».

Contrayéndonos para comenzar a la primera de estas dos acepciones, deberemos preguntarnos cuáles son las cosas o los hechos de nuestra experiencia a los que solemos atribuir *significación* o que más usualmente nos inducen a indagar si la tienen o no la

tienen y, de tenerla, cuál es. La respuesta a esta pregunta es que aquello que en mayor grado suscita el cuestionamiento de su significación es el lenguaje mismo, es la secuencia verbal, hablada o escrita, hasta el punto de que es legítimo afirmar que la acepción originaria de *sentido como significación* adscribe esta palabra a tales secuencias, de donde, por extensión, se la ha referido a otras situaciones, como a una actitud, una obra de arte, la historia, etcétera.

Lo dicho se confirma si, considerando el problema desde otro ángulo, comprobamos que, cuando hablamos o escribimos, cuando procuramos comunicarnos, lo hacemos con un fin preciso, que logramos o no logramos cumplir: el de *producir o comunicar un determinado sentido*. Tomemos, para ilustrar lo dicho, el ejemplo más a mano. Por muchos días, por varias semanas, por meses en verdad, he venido trazando signos en el papel con el propósito de que ellos lograran formar palabras que, a su vez, unidas unas con otras, pudieran constituir oraciones, las que, por su parte, según mi esperanza, pudieran llegar a generar, a la postre, un discurso provisto, para mí o para algún lector eventual, de un sentido determinado. Si este proceso en que estoy empeñado y que voy realizando de modo paulatino se interrumpiera antes de llegar a su término o conclusión, por ejemplo porque yo contrajera una enfermedad o sufriera un accidente, se podría afirmar que él quedó trunco en atención a lo que obviamente le falta. Lo que he dicho respecto de este discurso rige por igual para cada una de sus partes, para cada una, por ejemplo, de sus oraciones, las cuales pueden completarse o no completarse en el acto de escribirlas.

Ahora bien, ¿en qué momento puedo yo afirmar que las palabras constituidas por signos llegaron a formar oraciones? Es muy claro que este momento no es ninguno de aquellos en que el escribir las palabras aparece todavía en curso, esto es, en el proceso de realizarse, puesto que siempre es posible, mientras así sea, que lo que hasta un tal momento se me daba como provisto de un cierto sentido se vuelva diferente por las palabras que luego le sigan y que aún no he escrito, o bien que aquello que hasta un tal momento se me daba como carente de sentido lo adquiera de pronto precisamente por las palabras que le agregué. Por tanto, sólo cuando algún signo o la ausencia de todo signo me dé a entender que allí termina la oración podré juzgar su sentido. Mas como, a su vez, esta oración puede ser atenuada, acentuada, cualificada en su alcance y hasta negada en su pretensión de tener sentido por otras que en el texto sigan, resulta que a este discurso en su conjunto no se le puede atribuir un sentido preciso hasta que llegue a su término. Cuando haya indicios suficientes de que dicho discurso alcanzó efectivamente su fin, será legítimo recapitular lo que en él se ha dicho y procurar determinar qué sentido todo ello tiene, si alguno tuviese. Esto es lo que en otro escrito he denominado la *virtud semántica retroactiva del punto final*. Es el punto, digo, precisamente el punto que pueda ser tenido por *final*, porque no le siguen otros signos o palabras, sino un blanco, aquello que nos permite considerar la secuencia verbal escrita como un *todo*, respecto del cual ya podemos resolver que tuvo o que no tuvo sentido y, en el primer caso, cuál es este sentido suyo.

Lo mismo que se ha dicho respecto de la secuencia verbal escrita, rige, claro está, para el habla: la secuencia oral que alguien emite está, mientras dura su elocución, a la espera de un sentido que aún no se sabe si alcanzará o no alcanzará. Sólo cuando el hablante haga una pausa lo suficientemente prolongada como para poder decidir que su elocución llegó a su cabo, se podrá juzgar el sentido de lo que dijo, o decidir que no lo tiene. La

pausa y el silencio ulterior desempeñan aquí el mismo papel que el punto ortográfico y el espacio en blanco que le sigue en el discurso escrito. Y esto no sólo es válido para aquellas emisiones de sonidos que son proposiciones, vale decir, en que algo se informa, se comprueba, se afirma o niega, sino también para aquellas por medio de las cuales se actúa. Resolver qué clase de acción es la realizada por un determinado acto de habla —si se trata, por ejemplo, de una declaración de voluntad que tiende a crear un estado social nuevo, como puede ser un matrimonio, o una asociación, o si se trata de una súplica, de una burla, de una expresión de amor, de perdón, de gratitud, de odio, etc.— es algo que sólo puede efectuarse cuando el habla llega a término y sobreviene el silencio.

Resumiendo lo que precede, cabe afirmar que el punto y el espacio en blanco o la pausa y el silencio que le sigue son aquellos elementos de la sintaxis que condicionan la posibilidad de una semántica.

Aun con independencia de las secuencias propiamente verbales, en lo que se suele designar como lenguaje gestual o corporal, tiene vigencia lo que se ha afirmado respecto del juicio del sentido por el término. Si veo frente a mí a alguien que, mirándome, gesticula, agita el brazo o la mano, por ejemplo, no podré resolver si se trata de un saludo, de una amenaza, de un insulto, de una orden, de una broma o acaso de la manifestación de una enfermedad que afecta al que ante mí se mueve, sino en el momento en que éste se quede quieto, ya que el sentido que su moverse así tenga puede alterarse mientras dure.

La acepción de la palabra *sentido* como significación viene, según esto, a complementarse con la de una exigencia de *dirección*, en cuanto aquella significación sólo puede exhibirse y apreciarse cuando la atención se somete a una dirección determinada: del presente —la palabra escrita que leo, la voz que escucho, el gesto o movimiento que observo— hacia la actualización del pasado suyo —las palabras, gestos o movimientos que en secuencia le precedieron— y de allí hacia el porvenir, cumplido ya o sólo anticipado, de cómo tal secuencia termina, que es, en definitiva, la instancia en la que se resuelve el sentido que a todo ello pudiese atribuirse.

Lo que con lo que precede se ha querido expresar es que reclamar un sentido para la propia existencia equivale a situar esta existencia bajo un determinado paradigma: el de una secuencia verbal o, en general, el de un proceso de comunicación. Y ello es, dicho en otras palabras, *requerir de esta existencia que se someta al juicio por el término*. Esto equivale a decir que, para atender a este requerimiento, en cada momento de ella hemos de recoger y actualizar un cierto pasado vivido por nosotros, hemos de hacernos cargo de él y proyectarlo hacia su propio fin o cabo, que es lo que hacemos al leer un texto, al escuchar lo que se nos dice o al atender a un gesto que al parecer a nosotros se dirige.

2. Si bien se mira, esto es lo que en efecto hacemos en los diversos episodios de nuestra existencia. Tomemos como ejemplo el proceso de escuchar un concierto. Su audición consiste en que al oír cada sonido o acorde de él lo sitúo en continuidad con los que comencé a escuchar cuando el concierto empezó, de donde obtengo el sentido de una melodía y un ritmo en curso; pero, a la vez, consiste en que someto este curso a la expectativa de otros sonidos o acordes que están por venir, hasta que, llegado el momento en que la música cesa siguiéndole el silencio o bien el ruido de las manifestaciones del público, podré decirme que ello estuvo magnífico, o sólo bien, o no tan bien o, por fin, mal. Lo mismo cabe observar, para dar otro ejemplo, respecto de un paseo con familiares

y amigos: los momentos varios de este paseo, lo que cada cual y yo mismo digamos en él, lo que juntos hagamos, todo ello tiene un sentido que arranca del hecho de que ocurrió que nos encontramos y que hemos comenzado a conversar y a compartir diversas cosas, lo cual, sin embargo, está todavía a la espera de su conclusión, la que sólo se dará cuando el paseo efectivamente termine y nos despidamos; únicamente entonces podré juzgar si ello me resultó interesante y grato o si, por el contrario, hubiera preferido que no fuera.

El principio conforme al cual todo proceso se juzga en su término o fin tiene también vigencia, cuando no se trata ya de meros episodios, sino de períodos más dilatados de nuestro existir, como los estudios escolares o los universitarios, como un noviazgo o un matrimonio, como el desempeño de una función o un cargo, como la estancia en un determinado país, o lugar, como las diversas edades que vivimos. En cada uno de estos casos, sólo resulta acertado y legítimo dar un juicio favorable, desfavorable o neutro sobre el proceso en cuestión cuando se pueda pensar con algún fundamento que él ya concluyó. Mientras no haya concluido, siempre cabrá la aprensión de que lo que hasta ahora se presentaba como favorable pueda dañarse o la esperanza de que lo que hasta ahora se dada como un infortunio o tan sólo como carente de interés se vuelva mejor, por lo que suspendemos nuestro juicio o bien lo expresamos como mera anticipación o expectativa.

Del mismo modo, por tanto, que las secuencias verbales de los procesos de comunicación en general forman al terminar *todos significativos*, como son las oraciones, las declaraciones y otros actos lingüísticos y los conjuntos en que se integran, de este mismo modo vamos formando al vivir *todos vivenciales*, como son los períodos varios y las edades de nuestro existir. Estos últimos *todos*, al igual que los primeros, se interpenetran, imbrican o enredan, o bien caben unos en otros, como en el caso de un acto de amor que llega a formar parte de un noviazgo, el cual a su vez ocurrió en la juventud. Además, ellos tienen un sentido que les otorga su propio término, el cual, sin embargo, depende de otros *todos* que los integran o les siguen. Por cierto, nuestra voluntad determina en muchos casos el que un curso vivencial se cierre en un momento dado como un todo o que prosiga en busca de una conclusión diferente. No es inadecuado, por ende, atribuir a la formación de todos vivenciales un cierto carácter lúdico: jugamos, en alguna medida, a formar estos todos mientras vamos viviendo, poniendo cercos o límites a acciones en curso o bien levantándolos si podemos, fabricando desenlaces o prolongando aquello que viene ocurriendo en busca de un desenlace diferente.

3. Lo que al reclamar un sentido para nuestra existencia toda estamos requiriendo es, pues, la capacidad, aptitud y oportunidad de poder efectuar con ella lo mismo que solemos hacer con sus episodios, períodos o edades, vale decir, el poder de emitir un juicio en su momento de clausura o término sobre lo que haya sido. Pero precisamente esto es lo que no parece posible realizar, puesto que, cuando nuestra existencia termina, junto con ella nosotros terminamos también, de modo que no estamos ya allí para juzgarla. ¿Deberemos, pues, someter nuestra existencia al juicio aleatorio y en el mejor de los casos, superficial, de quienes nos sobrevivan, bajo el supuesto de que se ocuparán de tenerlo en vez de simplemente ignorarnos?

No se trata, por cierto, aquí de desatender a esta dificultad ni de pretender atenuarla, mas sí de examinarla de cerca, para luego resolver si no es posible, pese a ella, adoptar una posición ética que nos permita vivir con sentido.

Conviene aquí destacar que de este sentido por el que ahora preguntamos —el de nuestra existencia en su conjunto— depende el sentido de los *todos vivenciales* que incluye y de los episodios que antes dije. Tal existencia es, en efecto, el *contexto* en que éstos se inscriben. Un ejemplo permite aclarar lo que aquí pretendo decir. Supongamos que yo tengo por feliz la infancia que viví. Bien puede ocurrir, empero, que en mi madurez logre descubrir que, si bien esa infancia me pareció afortunada al vivirla y aun después de entrar en la adolescencia y en la vida adulta, en verdad en ella se determinaron inclinaciones que luego han envenenado mis relaciones con personas que más tarde conocí causando, de este modo, mi infortunio. Así, la significación del todo vivencial «infancia» sólo se muestra a la luz de la existencia toda en que él se inserta. Más aún: ni siquiera puedo afirmar qué fueron en realidad los hechos que he vivido sin considerar lo que me ocurrió o no me ocurrió después. Imaginemos, verbigracia, que presencié una riña y que ello me resultó penoso. ¿Cómo puedo yo saber que fue una riña de verdad, y no más bien una riña simulada o el entrenamiento para otra riña eventual, sin considerar el desmentido posible que luego puede sobrevenir del carácter que originariamente le atribuí?

El alcance que esto tiene es el de exhibir que, si no encontramos un sentido para el conjunto de nuestra existencia, ninguna parte de ella, ningún episodio de ella lo tendrá tampoco, por lo que recaemos en el nihilismo del que pretendíamos liberarnos.

§2

4. Habiendo padecido la desesperanza y el descorazonamiento que afecta a tantos contemporáneos, me atrevo a enunciar, en especial para quienes los sufren, una propuesta que, a mi parecer, podría poseer la virtud de arrancarnos de esta tan infortunada situación y de devolvernos, por tanto, una razón para decidir, un motivo para actuar, tanto en relación a nuestra existencia personal, como en definitiva, tal vez, en relación a nuestra comunidad, a la sociedad y a la historia.

Lo primero que procede, a tal fin, es efectuar una *distinción* respecto de la suerte que a la postre nos espera, según si adoptamos una visión sobre nuestro existir, desde fuera de él o si, por el contrario, nos situamos en este mismo existir. Esto equivale a decidir si hemos de otorgar prioridad a un punto de mira ajeno en relación al saber de nuestra existencia o si hemos de optar, frente a tal existencia, por nuestro propio punto de mira respecto de ella.

5. Ahora bien, aquello que visto por un espectador diferente de nosotros mismos es nuestra muerte como dejar de ser ante la experiencia suya, no corresponde, por cierto, a lo que el mismo hecho pudiera ser si lo consideramos desde nosotros, esto es, desde la propia experiencia de quien aquél podrá decir que ha muerto. Para dar cuenta con mayor claridad de esta diferencia, conviene usar vocablos que también sean diferentes según lo que se quiera decir. Así, cabe contraponer dos conceptos o términos que el sentido común (que no siempre es buen sentido) suele identificar. De una parte, está la *muerte*, voz que significa, según su sentido natural y obvio, perecer, perder el ser, dejar de ser —aniquilarse. Empero, aquello mismo, que, así mirado, desde un espectador exterior a aquel de quien se dirá que ha muerto, es aniquilación, posee un anverso, una

«interioridad», si así pudiera decirse, que se exhibe cuando lo vemos como una eventual experiencia o vivencia del propio ente del que se declara la muerte: a esto cabe mentarlo como *el morir*. La *muerte*, según lo que aquí se viene discutiendo, no es, pues, el *morir*, puesto que con aquel vocablo se designa nuestro *dejar de ser* y, con este último, en cambio, la *vivencia conclusiva*, si alguna hubiera, de nuestra existencia.

Mas ¿no es lo efectuado aquí tan sólo una acrobacia verbal destinada a asegurar ciertas conclusiones que acaso nos interesan y a las que, gracias a ella, oportunamente podremos adherir? ¿No es la distinción entre la *muerte* y el *morir* un mero juego de palabras? Lo primero que hay que responder a esta objeción eventual es que ella parte de un supuesto equivocado en cuanto a lo que el lenguaje es. Nuestro pensamiento, en efecto, descubre realidades de que no se había hecho cargo nombrándolas, e introduce cortes y distinciones en el conjunto de la realidad dada poniendo nombres diferentes a los elementos de ella que aspira a separar y distinguir. Toda innovación conceptual, toda postulación teórica, al igual que la posibilidad de la práctica que de ella pudiera derivar, *a fortiori* toda nueva concepción de la realidad y de la vida, suele tener su comienzo en la introducción o el uso de palabras que no nos son habituales o que aparecen desviadas del sentido que en el lenguaje hasta ese momento vigente les dábamos. Estas palabras aparecen, a veces, en un primer momento, como *términos técnicos*, para luego incorporarse al lenguaje común. Bastaría, para comprobar esto, recordar de qué modo se alteró el vocabulario al uso por la recepción del marxismo o del freudismo en grandes sectores culturales. El proceso inverso también suele ocurrir: me refiero al desuso de palabras que llegan a carecer de suficiente virtud referencial. Sobre esto —sobre la función del lenguaje en los modos como conocemos y como al conocer actuamos— habré de extenderme más adelante.

Ahora procede destacar tan sólo que la distinción introducida en cuanto al sentido de las palabras «muerte» y «morir» ni siquiera es una innovación lingüística, que ella es únicamente la eliminación de una sinonimia o identificación en la que con frecuencia incurrimos por no prestar suficiente atención a lo que estos dos términos en el lenguaje corriente efectivamente significan. Todos sabemos, en verdad, que tiene un sentido del todo diferente el decir de una persona que ha *muerto*, que está *muerta*, y el decir que está en su *morir* o *muriéndose*. En el primer caso, nos parece cierto, con sólo escuchar tal mensaje, que ya sólo nos cabe sufrir de esa muerte, o acaso alegrarnos de ella —o bien dejar de pensar como antes pensábamos que esa persona pudiera interferir para bien o para mal con sus acciones en el curso de nuestra existencia. En el último, en cambio, cuando se nos dice de una persona que está *muriendo*, sabemos que, si así lo deseamos, podemos acudir a su lado, acaso hablarle o asistirla, expresarle de algún modo nuestro afecto, nuestra solicitud u otros sentimientos hacia ella; sabemos, en suma, que la persona de que se trata aún vive, aunque su vivir sea precario y esté por terminar.

La diferencia señalada se reencuentra y adquiere un mayor alcance cuando es referida no ya a un tercero, a otra persona, que está muerta o bien muriendo, sino a nosotros mismos. Pues es obvio que si yo enuncio la proposición «me muero» o «me estoy muriendo» digo algo que tiene un sentido preciso —sea o no verdadera esta proposición—, y que, en cambio, carece de toda significación hasta el punto de que no procede examinar si ella es o no es verdadera, la proposición: «estoy muerto», salvo en sentido metafórico, como un modo de expresar que «estoy cansado» o que «soy incapaz de hacer ahora lo que antes hacía y que otros hacen».

De aquí se desprende inevitablemente que «muerto» es un predicado que jamás puedo atribuirme en presente, puesto que el acto mismo de atribución lo descarta. Esto equivale a decir que la proposición «yo estoy muerto» o «yo soy muerto» es siempre falsa, porque *la muerte* por su sentido mismo me es ajena, no es nunca *mi muerte*, me es siempre exterior. Lo dijo Epicuro, luego Lucrecio, y lo reiteró Montaigne: cuando la muerte es, yo ya no soy; mientras yo soy, ella no es. Pero esto no es verdad, resulta falso, si pretendemos decirlo en presente del *morir*, el cual, por el contrario, requiere al que muere, el cual, dicho de otro modo, necesariamente *implica que el que muere es*.

Acaso sea oportuno abrir aquí un breve paréntesis para indicar con mayor claridad y detenimiento cómo se presenta esta distinción en el pensamiento de Epicuro, que es seminal respecto del de los otros dos filósofos que he nombrado. En la *Carta* que Epicuro dirige a Meneceo, y que llega a nosotros gracias a Diógenes Laercio, se lee lo siguiente: «Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros (pros emas), porque todo bien y todo mal radica en la sensación y la muerte es ausencia de sensaciones». A lo que Epicuro agrega poco después: «Por tanto, el más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros (pro emas), puesto que cuando nosotros somos la muerte no es y cuando es la muerte nosotros ya no somos» (D. L., X, 124, 6 a 8, y 125, 5 a 8). Varios comentarios merecen estos pasajes. El primero se refiere al imperativo inicial: «acostúmbrate a pensar»: con él Epicuro indica que va a exponer un pensamiento inusual para el sentido común, al cual debemos *acostumbrarnos* a fuerza de ejercicios. A esto cabe agregar que la certeza que hemos de incorporar a nuestras costumbres y a nuestro pensamiento según el texto consiste en comprender que no hay relación posible entre la muerte y nosotros, porque o bien la muerte es o bien nosotros somos: *tertium non datur*. Por fin, conviene tener en cuenta que tal aseveración en manera alguna implica, como podría inducirnos a pensar una lectura descuidada de la *Carta*, que pudiéramos o debiéramos despreocuparnos de nuestro fin, olvidarnos por completo de él. Un pasaje de dicha *Carta* que se encuentra un poco más abajo invalida esta interpretación posible. Allí leemos, en efecto, que «el mismo saber o cuidado que nos enseña a bien vivir nos enseña además a morir bien» (ibíd., 127, 8-9). Esto último nos provoca, claro está, algunas perplejidades: ¿cómo, en efecto, podríamos realizar nosotros bien o mal lo que nos es del todo ajeno, lo que escapa a nuestras posibilidades de acción, puesto que jamás se topa con nosotros? La aparente contradicción del texto de Epicuro queda disipada desde que reparamos que, en los primeros pasajes citados, Epicuro se refiere a *la muerte* (thánatos), mientras que en los últimos mienta el buen *morir* (to kalos apóthneskein). Lo que Epicuro correctamente leído viene, pues, a decir es que, si bien *la muerte* nos es ajena, *el morir* en manera alguna lo es; que, por el contrario, siempre es nuestro, por lo que podemos y debemos procurar *morir bien*.

Esta tan nítida distinción no ha sido vista, hasta donde sé, por los exégetas de Epicuro, debido a que ellos insertan en este pensamiento del filósofo la teoría atomística de lo real que él también sostiene, en especial en la *Carta a Herodoto*, y que recibe de Demócrito; entienden, por tanto, la muerte como la dispersión de los átomos que nos constituyen, como la disolución del agregado atómico que somos. A esta postura hermenéutica vengo oponiendo desde hace años y en forma que me parece del todo nítida y clara en mi ensayo titulado «Epicuro: el pensar del morir», publicado en la revista *Diálogos* de la Universidad de Puerto Rico (48, julio de 1986, pp. 7-27) —que hay en el pensamiento de

Epicuro la afirmación de dos niveles ontológicos coordinados entre sí: uno es el del *ser de la naturaleza*, constituido por los átomos que se mueven en el espacio vacío; y el otro, más originario que aquél y que le sirve de fundamento, es el del *ser para nosotros* (...). Esta distinción de dos ámbitos o estratos del ser resulta clara en la lectura de Epicuro cuando se destacan ciertos pensamientos suyos que en el referido ensayo pongo de relieve y sobre los que no he de volver aquí; pero, sobre todo, nos libra de la incoherencia que afligiría a los textos en estudio si, de una parte, tuviéramos que atenernos a nuestras sensaciones y, de otra, afirmáramos con el autor que la realidad está constituida por átomos que precisamente no se dan a tales sensaciones nuestras. De la consideración del estrato ontológico de la *naturaleza*, que se supone constituida por átomos, conforme a la *Carta a Herodoto*, resultará que estamos abocados a una muerte cierta si el agregado de átomos que somos es contingente, lo cual implica que ha de terminar por disgregarse en algún momento. Empero, en el nivel ontológico del *para nosotros*, en que se sitúa el texto de la *Carta a Meneceo*, es evidente lo contrario, a saber: que la muerte *para nosotros* no es, puesto que no estaremos allí cuando ocurra para tener sensación de ella; ésta es la razón por la que nuestra atención se ha de dirigir desde que nos situamos en este nivel, al *morir*, el cual, al revés de la *muerte*, *sí es para nosotros*. En este nivel es procedente, por tanto, la distinción que deja a un lado nuestra *muerte*, nuestro no ser, como carente, si no de pertinencia, al menos de presencia para nosotros, y que sitúa al otro lado *el morir* que, en cuanto vivencia nuestra, podemos calificar de bueno o malo para nosotros.

Lucrecio, inspirándose en los textos de Epicuro, siglos después, expresa en su poema aproximadamente lo mismo, aunque sin separar de un modo tan nítido como su maestro los dos niveles o estratos ontológicos que distinguimos —el *ser de la naturaleza* y el *ser para nosotros*, vale decir: los átomos y las sensaciones. Por esto, la mayoría de los intérpretes de Lucrecio piensan que él explica nuestra libertad, tan evidente en el último de estos niveles o estratos, por una desviación en la caída de los átomos, esto es, por lo que designa como *clinamen atomorum*, concepto que no se encuentra en los escritos atribuibles al propio Epicuro y que en rigor no hace falta, salvo para explicar por qué los átomos chocan, se encuentran y forman agregados. En cuanto a Montaigne, cabe distinguir en sus textos lo que Jean Starobinski en su *Montaigne en movimiento* llama con acierto una *muerte exteriorizada* y otra *interiorizada*, siendo esta última equivalente a lo que aquí se ha designado como *el morir*. A esa última alude Montaigne cuando escribe en el primer libro de sus *Ensayos* que «la obra continua de nuestra vida consiste en edificar la muerte» (XX), vale decir nuestro *morir*, y que el día en que ella se da es «el día juez de todos los otros», el que «pronuncia sentencia sobre los años pasados» (XIX).

6. La propuesta ética aquí voy a enunciar y a defender consiste, así, en invitar a mis lectores o interlocutores, a aquellos ante todo que han sido afectados por los lutos que dije al principio, a situarse de antemano en el momento de su propio *morir*, bajo el supuesto de que tal momento pudiera ser, para nosotros, una vivencia totalizadora de lo que hayamos vivido. Obsérvese bien y no se olvide: no afirmo que tal vivencia se dé, ni menos que ella se haya de dar necesariamente, sino sólo que *pudiera darse*, que ella es *posible*, lo cual es obvio puesto que el pensarlo no encierra contradicción. Lo que en verdad afirmo es que el anticipar tal vivencia hipotética, el poder situarnos imaginariamente en ella mientras vamos viviendo, nos ofrece una *instancia ética* por referencia a la cual resulta posible y

legítimo decidir cómo queremos vivir, más aún: cómo *debemos vivir*, si aspiramos a que nuestro actuar, pero sobre todo el contexto que nuestras acciones van constituyendo al integrarse en el tiempo unas con otras, sea a fin de cuentas —cuando a las cuentas les llegue el momento de su cancelación y finiquito— digno de ser aprobado por nosotros mismos. De este modo, el rigor de la muerte, aceptada como nuestro dejar de ser ante un espectador que nos sobreviviera, queda templado y hasta transfigurado por la posibilidad, igualmente aceptada, aunque como mero supuesto, de que ella pudiera corresponder en nosotros a un *morir* que fuese o pudiese ser para nosotros *bueno*, vale decir, reiterando esto con las mismas palabras, pero puestas en un orden diferente: que fuere o pudiese ser para nosotros un *buen morir*.

Veámoslo aún de otro modo. Es sólito afirmar que debemos *prepararnos para la muerte*. Por esto se entiende casi siempre tomar disposiciones en relación a lo que desearíamos que ocurriera, en el tiempo que siga a nuestra muerte, respecto de nuestros familiares o de nuestros bienes. Y así la locución tiene sentido. Sin embargo, cabe pensar, además, según la distinción ya expuesta, en una preparación que no lo sea ya *para la muerte*, sino *para el morir* —y no es lo mismo. Pues, con esto último, lo que se reclama es que recapitulemos lo que ha sido nuestra existencia pasada, es que fijemos nuestra atención en el modo como hemos vivido, bien o mal, ya que se presume, conforme a la hipótesis adoptada, que en el morir sería posible actualizarlo y juzgarlo todo. En este sentido cabe hacer la apología de una cierta en lo posible temprana *familiaridad con el morir*, de un continuo frecuentar el morir eventual que tendremos, lo cual, es claro, no procede en relación a la muerte, a nuestro no ser ya más, que como tal nos excluye.

Alguno, menos afectado que yo o el lector eventual al que en especial me dirijo por el escepticismo del siglo, puede imaginar este morir que he dicho como el tránsito a otro modo de existir. No es mi ánimo contradecirlo ni desanimarlo.

Sólo digo: si somos de aquellos que no logramos ya creer en una existencia *post mortem* porque el Dios que la garantizaba murió en nosotros, nos queda aún la opción de situarnos en una instancia (en una instancia propia de nuestra existencia misma, inmanente respecto de ella) a partir de la cual pudiera resultar posible y legítimo decidir si hemos vivido bien o mal y orientar, por ende, desde ahora, por referencia anticipada a ella, nuestra conducta o rectificar lo que merezca tal rectificación. A esta instancia, la he designado como *el morir*.

Vivimos, según esto, *para morir*, procurando *morir bien*. Empero, la distinción aquí propuesta entre *la muerte*, que es nuestra aniquilación, nuestro dejar de ser, de una parte, y *el morir*, de otra, postulado en este discurso como vivencia de término en la que nuestro tiempo vivido pudiera ser todo él actualizado y juzgado, no ofrece su más acabada virtud de arrancarnos del nihilismo ético siempre al acecho si no le añadimos una distinción complementaria: la que es lícito introducir entre *vivir* y *vida*.

Entiendo aquí por *vivir* el curso temporal de nuestra existencia, el despliegue en el tiempo de nuestra libertad, nuestro ser-en-el-tiempo, si se quiere. Si bien esto también se suele llamar *vida*, no siempre este vocablo se emplea como sinónimo de *vivir*. Tal vocablo suele reservarse, en efecto, en el lenguaje corriente, para designar *el todo* de lo vivido y así se suele decir que tal o cual tuvo «una buena vida» o que «su vida fue desventurada».

En su ensayo sobre Sócrates, escribió Xavier Zubiri esto: «los hombres, al igual que los animales, viven; pero los hombres, además, están haciendo su vida». El que *hacerse*

una vida, el que *hacerse la propia vida*, sea más que ese *vivir* que compartimos con los animales, es algo que vale la pena poner de realce. Pues ello significa que *el mero vivir* no siempre *hace una vida*; o mejor, que sólo posee la aptitud para hacerse una vida quien tiene conciencia de que vive, esto es, a la postre, aquel animal reflexivo, sabedor de sí mismo al vivir, que es el ser humano. Ahora bien, ser reflexivo, saber de sí, implica de suyo no prestar sólo atención a lo ajeno a nosotros, a lo que nos atrae, nos seduce, nos deslumbra, nos fascina, o al revés a lo que nos repele o inspira disgusto. Implica prestar atención, además, a nosotros mismos en el acto de vivir, a nuestro estar atraídos, seducidos, deslumbrados, fascinados, o bien repelidos, disgustados, etcétera.

Este prestar atención a las vivencias nuestras, en cuanto orientadas a lo ajeno que nos resulta *significativo*, en sentido favorable o desfavorable, equivale a prescindir de muchas, en cuanto rutinarias o insignificantes, a la vez que hacer de algunas de ellas, de las que tengamos precisamente por significativas, experiencias que instalamos en aquello que Agustín llama en sus *Confesiones* «el amplio hogar de la memoria» (X, VIII). Claro está, tales experiencias no permanecen en el mismo sitio del hogar que las acoge y alberga: se mudan por sí mismas de lugar, si así puede decirse, según los vínculos que con otras establecen, o adquieren alcances diferentes según el modo como se reúnen y configuran en totalidades varias de sentido, según las nuevas experiencias que a ese hogar acuden y que, por su sola presencia, modifican las anteriores, a veces las destacan o las opacan o, en todo caso, ordenan y reordenan el conjunto que hasta ese momento se había constituido. Ahora bien, las experiencias diversas no llegan a integrar la memoria tan sólo por algún impulso propio, que nos sea ajeno: cada una remite siempre a nosotros mismos, a un hecho que tenemos por nuestro, que consistió, según los casos, en percibirla, realizarla o provocarla, o bien en resistirla o, por fin, en padecerla como nuestra suerte y aceptarla de buen o de mal grado. Esto significa que somos, en medida variable, pero que nunca falta por completo, los arquitectos y constructores de nuestra memoria y, por ende, del sentido de nuestra vida como en nuestro morir pudiese ella quedar hecha.

De aquí deriva que somos responsables de nuestra memoria. Y ello no apunta sólo a lo que de hecho en cada momento reconocemos como vivido por nosotros, sino además, y a través de ello, a todo aquello que acaso no quisimos incorporar a la memoria, que nos esforzamos por ocultar, disimular o anular, porque no se avenía con la imagen que de nosotros queríamos tener y transmitir, pero que, de alguna manera, acaso por la incoherencia que de su ausencia deriva o por su contradicción con la imagen que otros tienen de nosotros, también está presente, aunque más no sea como imperativo o tarea de reconstrucción y saneamiento, de acceso a lo que de verdad hemos sido.

En el término de *Edipo rey*, el coro nos exhorta a no juzgar una vida sino en función del último de sus días, lo que reitera, de un modo apenas diferente, el coro de *Edipo en Kolonos*, poco antes del fin de esta tragedia. Si en lo que precede estamos en lo cierto, habrá que entender por esto no tanto el último día de Edipo en su presentación para quienes contemplan su carrera, sino como lo que su propio tiempo vivido hubiese sido para él si en su morir hubiese podido juzgarlo. Este es el sentido que es lícito también atribuir a lo que escribe Montaigne en sus *Ensayos* con esa admirable concisión que le es propia: «donde quiera que vuestra vida acabe, allí está toda» (loc. cit., I, XX).

Es verdad que, al final de los *Ensayos*, en el libro tercero de ellos, anota Montaigne que el tiempo nos sustrae la vida en porciones, por lo que «la muerte sólo mata a

medio hombre o a un cuarto de hombre» (XIII). Es posible ver en esto, claro está, una contradicción con la función totalizadora de lo vivido que Montaigne había atribuido antes al morir, designado por él como muerte. Pero también es legítimo pensar —y a ello me inclino— que en el pasaje más tardío, Montaigne haya querido aludir a esa pérdida de potencialidades fruto de la edad, siendo, con todo, esa mitad o ese cuarto de la vida que en la vejez, según él dice, nos queda lo que de ella nosotros mismos hemos ido prefiriendo y, por ello, lo que en mayor medida puede ser designado como la vida *nuestra*, por nosotros construida. Esta lectura es la que mayor conformidad guarda con esta otra sentencia: «quien enseñara a los hombres a morir les enseñaría con ello a vivir» (I, XX), que expresa bien la función de pauta ética que al morir Montaigne atribuye.

¿Es necesario reiterar estos pensamientos con miras a conferirles actualidad para nuestro tiempo? Pienso que sí, que ello es necesario. Desde luego, porque nunca se les prestó suficiente atención o porque fueron leídos en contextos que se erigían en obstáculos para comprender su más genuino alcance; sabe todo porque, expresados en el presente, adquieren una nueva validez y nos ayudan a salir del estado de desamparo que padecemos.

Resumamos lo que se ha dicho. Se vio que al vivir vamos generando diversos *todos vivenciales* que se interpenetran y articulan bien o mal entre sí. Nos hicimos cargo, con todo, de que el vivir en su conjunto parecía rechazar una eventual totalización final que exhibiría su sentido, salvo que nos situáramos fuera de él, desde el improbable e insuficiente punto de mira de un espectador que nos sobreviviera y que, tras comprobar que nuestro vivir ya no estaba en curso, esto es, que efectivamente habíamos muerto, tuviera a bien emitir sobre él un juicio. Lo que se ha propuesto aquí es que asumamos nosotros mismos la función que al pensar nuestra muerte atribuimos a este extraño, vale decir, que admitamos la posibilidad de estar aún vivos en el instante que otro pudiera ver como el de nuestra muerte, a fin de poder desde allí constituir el todo de lo vivido por nosotros. A esta posible experiencia conclusiva de nuestro vivir se la llamó *el morir*. Se dijo por esto que, puestos así de antemano en nuestro morir, encontramos la posibilidad que nos faltaba de poder totalizar en él el vivir que vamos haciendo, esto es, de convertirlo allí mismo en *nuestra vida*. Y que de ello, de esta anticipación en que nos esforzamos de considerar nuestra vida como en nuestro morir hipotético pudiera quedar hecha, obtenemos una instancia desde la cual podemos resolver cómo hemos de conducirnos para hacerla digna de nuestra postrera apropiación y aprobación, lo cual viene a constituir la pauta ética que echábamos de menos y reclamábamos.

§3

7. En los días en que forcejeaba con las interrogaciones y perplejidades que antes he expresado en busca de respuestas que pudieran aplacarlas, abrí un tanto al azar las *Confesiones* de Agustín. En el Libro X leí un pasaje del que ya cité la referencia a la memoria como «amplio hogar». Dicho pasaje continúa así: «Allí están a mi disposición el cielo, la tierra y el mar con todas las impresiones que de ellas pude recibir». Mas luego agrega Agustín esto: «Allí me encuentro conmigo mismo y me acuerdo de mí, de lo que

hice, de cuándo y dónde lo hice y de qué efectos yo experimentaba en el momento de hacerlo» (VIII).

Si yo me encuentro a mí mismo en mi memoria ¿por qué no dar un paso más e identificarme con ella? *Mi memoria, esto soy yo*, me dije. Puedo cooperar con otros en una tarea hasta llegar casi a confundirme con ellos; puedo compartir con otros una misma empresa, pero soy diferente de todos los demás por mi memoria, por poseer recuerdos que sólo son los míos y porque aun los que con otros tuviera en común se organizan, al unirse con los primeros, en un contexto diferente del de cualquiera otra persona, por semejante que a mí pudiera parecer a primera vista. Mi memoria viene a ser, según esto, aquello que me singulariza y distingue, aquello que hace de mí el individuo único que soy. En este sentido (independiente, por cierto, de la posibilidad de una supervivencia en un tiempo ulterior a la muerte) es lícito afirmar que la memoria hace las veces de esa «alma» en que muchos no logramos ya creer. Y resulta legítimo decir, además, que el *ser humano es un animal memorioso*, no por poseer recuerdos, los que también otros animales tienen, sino más bien porque su memoria no sólo usa de los recuerdos para afrontar situaciones similares a las ya vividas, sino que procura *dar forma* a estos recuerdos suyos.

Sin advertirlo siquiera, he llegado a decir que la memoria *organiza* los recuerdos y que busca otorgarles una *forma*. Esto implica que en ella está presente la aspiración hacia un fin que con la organización se trata de alcanzar. Por ende, si digo que *soy mi memoria*, debo agregar de inmediato a tal proposición, para evitar malentendidos, que *soy una memoria expectante*. Esto equivale a decir que *soy el proyecto de una memoria que aún no es del todo*, y que me atribuyo por misión completar, perfeccionar, al ir viviendo.

Se conjugan, de este modo, dos movimientos —aquel por el que me arrojo hacia el porvenir y aquel por el que recojo al hacerlo el pasado que espero poder tener por mío; o si se quiere: se conjugan el *principio esperanza*, que Ernst Bloch dijo, y el *principio añoranza*, al que también aludió y que es el indispensable complemento del anterior. Pues lo que de verdad espero —ésta es la paradoja— es que en mi morir mi memoria pudiera hacerse presente y, a la vez, que pudiera dejar de ser tal memoria —voz que significa retención del pasado—; es que pudiese en este punto convertirse toda ella en presente. Dicho de otra manera: mi esperanza apunta a cumplir el anhelo de llegar a ser del todo en el morir el que he querido ser y que, de algún modo, aún falto, rudimentario y tosco, he venido siendo y soy.

8. Poder recoger como unidad en mi término lo que en el tiempo que a él conduce se dio disperso, desparramado, inconexo: tal es la aspiración que el anticipar mi morir en mí suscita.

¿Habrá de significar esta anhelada reposición del pasado en el presente del morir la visión en «desfile» —por no decir «en tropel»—, en todo caso como sucesión de los recuerdos múltiples que al vivir hemos acumulado? No, por cierto: no se trata de «desfile» ni menos aún de «tropel» según nuestra esperanza. En rigor, no se trata ni siquiera de una sucesión de «recuerdos», por su naturaleza misma puntuales y episódicos, para la cual, por lo demás, no habría ya tiempo. Vuelvo a decirlo: el morir que esperamos es lo mismo que efectivamente se da al término de cualquiera de los *todos vivenciales* que antes mencioné —esto es, la posesión, en lo posible plena y perfecta, de lo que allí termina.

Procede volver a considerar aquí con mayor atención lo que como de paso señalé sobre la especificidad del *proceso* dentro del género de las *sucesiones*. Es carácter propio, esencial, de aquél el darse como marcha hacia un fin del que podrá obtener tal vez un

sentido, lo cual falta en la sucesión que no es proceso. De esta última —una tempestad, un terremoto, el movimiento de un astro— cabe decir tan sólo cuando cesa: ello ocurrió, ya no ocurre, se interrumpió, para siempre o por un tiempo. De los procesos se dirá, en cambio, que «acaban», que «terminan», «finalizan» o «concluyen» y todos estos verbos poseen el sentido de un cesar: se acabó la fiesta, terminó el trabajo, tal día el viaje concluyó o tuvo fin; pero pueden y suelen significar, además, alcanzar el cabo, el término, la conclusión o fin propio del proceso de que se trata. Así, la audición de un concierto, la lectura de un poema o de una novela, al igual que la realización de un viaje, se caracterizan por la espera de un fin (hasta podría decirse por la *apetencia de un fin*) el cual se cumple bien o mal o no se cumple. Esto en manera alguna implica que, cuando acaba el concierto, se le escuche todo de nuevo; que cuando leo la palabra final del poema o de la novela, deba recomenzar en mi memoria la lectura ahora concluida; ni que al llegar al destino del viaje haya de recordar la sucesión de sus etapas. Sólo significa que en tales conclusiones el proceso que fue la audición, la lectura o el viaje queda *incorporado como el ser de aquello que allí terminó*, que tal proceso es *llamado por el término a formar cuerpo con él en una vivencia totalizadora y unitaria*, aunque otros procesos continúen. Consideremos un ejemplo algo diferente: supongamos que me entero de pronto de que un antiguo amigo que no veía desde hace años ha muerto; tal vez la noticia me tome de sorpresa y no preste mucha atención a ella; empero, es posible que más tarde me haga cargo de lo ocurrido, precisamente cuando logre actualizar el proceso que para mí fue el comercio placentero y acaso dramático de esa amistad que ahora no es posible continuar. Pues bien, si no se trata ya de otra persona, si aquello de que me entero es de que yo ahora mismo o en pocos instantes voy a morir, de que mi existencia está próxima a terminar, que, por tanto, no dispongo de más tiempo para proyectar, se me impondrá como tarea inmediata el imputar este morir mío al pasado que he vivido y cuyo fin constituye. Lo que aquí sostengo es, con todo, algo más, a saber: que la evidencia de que ese momento es inevitable, permite asumir desde mucho antes de su inminencia la tarea de prepararnos para él, de ordenar en función de él, por tanto, lo que hubiéramos vivido y lo que pudiésemos aún vivir.

El que así lo haga a lo largo de su existencia conjugará el maleficio de la muerte inesperada y brusca, de la muerte sin morir. Atendiendo a esto, afirmó el Beato Orozco en su *Victoria de la muerte* que «el justo no padece muerte subitánea». Y yo mismo, en continuidad con estos pensamientos, escribí, hace muchos años, que «debemos vivir agónicamente, puesto que bien pudiéramos morir sin agonía».

Es un lugar común comparar nuestra existencia en el tiempo con el avanzar por un camino. Aceptar, como aquí he hecho, que la muerte es nuestra completa aniquilación, que no hay otra u otras vidas para nosotros después de ella, equivale en el contexto de esta metáfora, a decir que en el término de tal camino una pared nos detiene. El sentimiento penoso que de ello deriva queda en gran medida compensado si, por creer en el Progreso o en la Revolución, logro ver mi propio caminar como parte o momento de una marcha general de la historia, la humanidad o la especie humana. Podré así justificar mi existencia de individuo en cuanto hubiera contribuido en ella con mi acción a obtener que se realice un porvenir en el que otros hombres y mujeres podrían tener una vida mejor que la que ha sido mía. Quien haya perdido tales creencias, empero, verá su muerte tan sólo como aquello contra lo que, al chocar él, todo para lo cual vivió se

destruye, se despedaza y desintegra. Lo que vengo discurriendo aquí destaca, en cambio, que, si logramos sustituir la espera de la *muerte* por la esperanza de un *morir*, veremos en tal pared *un espejo*, el cual en cuanto es pared nos detiene, pero en cuanto es espejo exhibe tras de nosotros el todo de un espacio que es el que ya hemos recorrido hasta llegar a la posición en que ahora estamos.

A esto es posible oponer por lo menos dos objeciones.

Es la primera que, aunque la pared fuera espejo, de todos modos contra ella chocamos, se dirá. Lo cual lleva a replicar que, si la detención de la marcha puede aparecer como choque, es sólo por la obcecación del caminante que quiera seguir marchando en un camino que se extienda indefinidamente; pero que no hay tal choque para quien acepta que el tiempo de su vivir ha de terminar en un límite que le da forma como vida, desde el cual, precisamente por tratarse de un espejo, sería posible tener acceso a una visión de lo vivido simultáneamente y quieta.

La segunda objeción, más radical que la anterior, consiste en hacer valer que no he ofrecido en parte alguna una prueba válida de que haya el espejo que dije, que ello es sólo, por tanto, un producto de mi *especulación* —valga la palabra. A esto contesto que ha de ser claro, para quien haya leído con atención suficiente este escrito, que no he pretendido en él probar que haya el espejo del símil que invoco, sino sólo requerir que actuemos como si lo hubiera, lo que equivale a querer que lo haya.

Permítaseme aquí interrumpir esta exposición a fin de considerar por unos momentos el alcance que lo propuesto, de ser aceptado, puede adquirir en relación a la tradición cultural.

Desde luego, procede hacernos cargo de la tendencia, hoy muy extendida, a dar por clausurado el período histórico que se designa como *modernidad* y de la pretensión correlativa de acceder a una presunta e imprecisa *posmodernidad*. Aquella tendencia y esta pretensión se han dado de hecho, en verdad, sin un examen suficientemente fino y equilibrado de los caracteres más sobresalientes de esta modernidad cuya defunción se pretende declarar. Pues una civilización, al igual que los períodos en que su despliegue histórico puede y suele articularse, presenta casi siempre caracteres ambiguos, y a veces hasta contradictorios entre sí, de cuya tensión no es legítimo, sin embargo, prescindir sin caer en el riesgo de simplificaciones y superficialidades. Así, en el caso de esta llamada «modernidad», entendiendo por tal el desarrollo de la cultura euro-americana desde comienzos del siglo XVII hasta el presente, habría que destacar, según he procurado mostrar en otro escrito, su inclinación simultánea hacia dos extremos opuestos. De una parte, su notorio cultivo de un modo de *conocer conceptual*, abstractivo y generalizador, de que la Ilustración y el enciclopedismo son buen testimonio; mas, de otra parte, el no menos notorio cultivo y hasta el culto de que en estos siglos ha sido objeto la *individualidad* y, en especial, la individualidad humana, por ejemplo en el romanticismo. Por cierto, tendremos una imagen distorsionada de la época moderna si sólo atendemos al momento ilustrado de ella prescindiendo de su momento romántico y de la frecuente coexistencia o imbricación de uno y otro.

Pero hay más. El pensamiento conceptual moderno ha dado como fruto mayor, según es bien sabido y apreciado, *una concepción del universo* que se dice «científica» con espectaculares proyecciones hacia la tecnología. Ahora bien, lo que la modernidad ha entendido por *ciencia*, desde Galileo y Descartes hasta nuestro siglo, ha consistido

en privilegiar la explicación determinista o probabilística de los fenómenos por sus *causas eficientes*, al punto de relegar al olvido toda referencia a la causa formal y a la final, asociadas a una concepción teológica de que los modernos quisieron desprenderse, por lo menos en la medida en que aspiraban a ser «científicos». En el pensamiento que aquí presento, en cambio, se ha pretendido restaurar tanto la causa formal como la final (en verdad identificadas, puesto que al fin o *telos* de la existencia individual humana consistiría, según lo expuesto, en llegar a imprimirle una forma) sin recurrir para obtener tal restauración al finalismo teológico de raíz aristotélica-tomista que refiere a Dios y al orden trascendente que promete todos los fines y a su poder supremo la función de dar formas.

En otras palabras, aquí se ha propuesto volver a pensar la realidad según fines y formas, sin que ello implique desmedro alguno para la causalidad eficiente y el inmanentismo destacados por la modernidad.

Esta propuesta contaría, de otra parte, una inclinación profunda de la cultura occidental, no siempre exclusiva mas sí predominante —ya presente en sus antecedentes greco-latinos y hebreos— y del todo manifiesta en las realizaciones euro-americanas de los últimos cuatro siglos, a *valorar positivamente el tiempo* y en especial, el tiempo de trabajo, que resulta ser así valorizante (Marx) y comparable al metal precioso por excelencia (Franklin), por lo que se aconseja fuerte e insistentemente que no se le «pierda», que, por el contrario, se le «gane» y «aproveche». No es de extrañar, en esta perspectiva, que la eternidad haya sido casi siempre concebida en el occidente como una prolongación indefinida del tiempo. Esta inclinación contrasta con la de las grandes religiones de la familia hindu-budista que, al revés, ven en el tiempo un obstáculo que vencer y un infortunio del que sólo la sabiduría puede liberarnos. Lo que aquí se ha venido proponiendo viene a ser, así, una tentativa de *superar* la oposición entre la valoración positiva occidental del tiempo y la negativa oriental del mismo a base de aceptar que el tiempo vale precisamente *por su finitud*, es decir, por estar vocado a culminar en un límite del que puede obtener una figura susceptible de ser juzgada. Se acepta, dicho de otro modo, que nuestro tiempo haya de tener un fin —*la muerte*—, se acepta inclusive la inevitabilidad de tal desenlace, pero se procura, a la vez, desentrañar en este fin una *finalidad* que es lo designado como *el morir*.

9. He querido atribuir de partida a este discurso el carácter tan sólo de una propuesta ética. Hay algo, sin embargo, que sobrepasa esta modesta pretensión en cuanto considera cómo se dan de hecho las conductas de los seres humanos.

Quien examina de cerca las motivaciones de éstos al decidir sus cursos de acción no puede dejar de advertir que muchos, de modo casi siempre implícito, pero a veces explícito, *viven para morir*.

Esta motivación está en general recubierta por otras más ostensibles: queremos seguir viviendo, curarnos de enfermedades que nos aquejan; queremos amar a otra persona y que ella nos ame; aspiramos a procrear, a formar un hogar y a criar en él a nuestros hijos; anhelamos ser apreciados, reconocidos por otros que son nuestros contemporáneos y, de ser posible, por quienes vivirán después de nosotros, y para ello procuramos hacer cosas, realizar obras, acaso hazañas, que, según nuestro juicio, nos harían acreedores a tal aprecio y reconocimiento ajenos. Procuramos, además, y en cierta medida ello está

incluido en lo anterior, tener *poder*: poder de mandar, poder de persuadir, poder de determinar conductas y juicios de otros, poder, sobre todo, de *postergar nuestra muerte*, a fin de disponer de tiempo para cumplir algunos de los fines ya mencionados.

Subyace, empero, a menudo a estas diversas motivaciones el querer merecer *nuestro propio aprecio*, el querer ser acreedores *del reconocimiento que nosotros mismos podamos otorgarnos*. En palabras diferentes, a más de vivir y realizar diversos hechos referidos a otros, presentes o futuros, aspiramos a veces a una realización según nuestro criterio, según nuestras propias exigencias: anhelamos una *auto-realización*.

Es obvio que esta última motivación se da casi siempre junto con las que ya dije. A veces, sin embargo, los motivos entran en tensión y hasta en conflicto unos con otros. Supongamos, por ejemplo, que me niego a mentir bajo juramento o bien que eludo la mano de una persona poderosa, pero que tengo por vil. ¿Por qué lo hago, si, de haber actuado de otro modo, habrían podido seguirse para mí beneficios considerables de diversa índole o me habría evitado infortunios eventuales? La única razón válida para este modo de proceder es que no he querido seguir viviendo con el recuerdo de ese perjurio o del apretón de manos que me hace cómplice del que desprecio. La distinción se hace aún más clara, y más dramática, en aquellos casos en que el propósito de la auto-realización se erige en obstáculo para el de seguir viviendo, en que hay que ejercitar, por tanto, aquella «libertad esclarecida» que dice Quevedo, optando por un morir honroso ahora antes que por «tener más larga vida».

Todos podemos evocar situaciones en las que ciertos hombres o mujeres prefieren apoderarse del morir que se les presenta de momento como bueno a seguir vivos para luego desembocar en un morir acaso indigno o bien insignificante y mediocre. Es de interés destacar que en algunas ocasiones tal opción se hace con independencia de toda posibilidad de que otro la célebre, atestigüe o tan sólo registre.

Esto tiene el alcance de acreditar que operan también en nosotros, junto con otros motivos para actuar, pero a veces con independencia de éstos, y hasta en oposición con ellos, algunos que se orientan a constituir en nuestro morir una vida susceptible de ser apreciada por nosotros mismos como buena.

El propósito que me guía en este discurso no es, por tanto, el de exhortar, no es el de producir una prédica moral con miras a que se haga esto o lo otro; es más bien el de dirigir una luz hacia motivaciones más o menos secretas o recónditas que en nosotros hay orientadas hacia el morir, en el sentido que aquí se ha dado a esta voz. Y es también el requerir que, en virtud de esta toma de conciencia, logremos cultivar estas motivaciones, ser fieles a ellas y otorgarles la prioridad que en último término les corresponde.

Digamos en suma: el ser humano actúa por muy diversos motivos y con miras a fines varios, entre los que se cuentan el evitar o diferir la muerte y el de realizar algo perdurable y valioso para otros. Mas sus fines están a veces supeditados, según su propia y mejor valoración, al de su auto-realización ante sí, al de consumir su propia vida, como él la quiere, en el morir que le da forma. Por esto, es lícito afirmar de él que es, en el sentido aristotélico, una *entelequia*, vale decir, un ente que lleva en sí mismo su fin.

En los años siguientes a la última guerra mundial se solía narrar un episodio —no sé si verídico o legendario, no importa— que ilustra bien lo que he venido exponiendo. Según ese relato, un joven francés se niega a adherir a la resistencia contra la ocupación de su país por el ejército alemán e invoca, ante sus amigos que lo incitan a hacerlo, su

escepticismo respecto del valor que se asigna en general a la patria, a la valentía y al honor. Un oficial alemán que ha escuchado su alegato sin que el joven lo advirtiera lo conduce a un lugar aislado y, apuntándole al pecho su pistola, le dice: «Su declaración de hace un momento ofende profundamente mis sentimientos y lo que soy, puesto que arriesgo a menudo mi vida por mi patria, lo que tengo por un honor. Si es usted un hombre, le exijo que repita lo que dijo delante de esta pistola». Su interlocutor palidece, pero reitera en voz alta y clara lo que antes había expresado. El oficial enfunda entonces su arma y le dice: «¿Ve usted que estaba equivocado?».

Me parece que he venido escribiendo sobre la dignidad.

APÉNDICE

La virtud exegética y heurística que puede tener la distinción propuesta en el texto que precede entre *la muerte* como dejar de ser, de una parte, y de otra, *el morir*, como conclusión del vivir y constitución de la propia vida, se puede apreciar por su aplicación a determinados textos literarios que, sin ella, aparecen oscuros y hasta incomprensibles.

Veámoslo, a manera de ejemplo, en relación a algunos versos de Rilke, comenzando por aquella conocida oración inicial del Libro de la pobreza y de la muerte, que en alemán lee así

O Herr, gib jedem seinen eignen Tod

lo que, en español, se traduce por

Oh señor, da a cada cual su muerte propia.

Parece claro que el poeta no ha orado por que se dé a cada cual su no ser, su aniquilación, y que no hay modo de tener por propio el no ser sin contradecirse.

El verso adquiere, en cambio, todo su alcance si se sustituye *Tod* por *Sterben*, esto es, si suplica que se dé a cada cual su propio morir, en el sentido antes señalado.

Aporta una confirmación a esta lectura de los versos de Rilke, el radical rechazo por el autor de *El Libro de Horas* de toda trascendencia más allá de la muerte y su reivindicación, en cambio, de lo inmanente y terrestre, por ejemplo en estos versos:

Kein Jenseitswarten und kein Schauen nach drüben.

que se suelen traducir por

Nada de esperar la vida futura y mirar hacia el otro mundo.

:: ESCRITOS FILOSÓFICOS LITERARIOS ::
LITERATURA CLÁSICA

LA DIVINA COMEDIA Y SUS MÚLTIPLES SENTIDOS

A mi hija Beatriz

§ 1

1. Durante mucho tiempo la fama de la obra se interpuso entre ella y nosotros. Conforme a una de esas simplificaciones en que suelen consistir los malos cursos de historia, se nos había mencionado en la infancia el nombre de Dante, junto a los de Petrarca y Boccaccio, como el de uno de los precursores medievales del Renacimiento. Luego se nos aseguró que la descripción que su gran poema contiene de los tres reinos de ultratumba era expresiva de las creencias comunes en la Edad Media. De aquí inferíamos que sólo un interés histórico podía tener su lectura, y nos decíamos, con un dejo de burla, lo que las comadres de Verona, según testimonio de Boccaccio, musitaban en serio: «Éste es el hombre que visitó el Infierno y trajo noticias de los condenados». Acaso habríamos asentido entonces a los juicios despectivos de Voltaire y Chateaubriand, de haberlos conocido¹. Otra afirmación que a menudo escuchamos sostenía que el valor poético del *Inferno* superaba con mucho al de los otros dos cánticos, porque en aquél Dante se había dejado guiar por su pasión predominante: el odio que le inspiraban sus enemigos, a quienes, en venganza del daño que le habían causado, sometía ficticiamente a las peores torturas².

Más tarde se nos enseñó que la obra tenía de seguro un sentido alegórico; mas esto determinó que nos la imagináramos tan sólo como un sistema de pensamiento en tercetos, como una *Suma teológica* versificada, de tediosa lectura y difícil comprensión. Cuando, por fin, conocimos el texto mismo, la pobreza de la traducción en prosa y la diversidad de interpretaciones divergentes y contradictorias mencionadas en las notas no hicieron sino acrecentar nuestra ya vigorosa aversión³.

Llegó sin embargo un día —fue en 1955— en que pudimos leer directamente los primeros cantos, sin embarazarnos con notas y comentarios. Y entonces no sólo quedamos estremecidos por la fulgurante belleza del poema, sino que entendimos su múltiple y recóndita significación de un modo que sólo más tarde habríamos de encontrar parcialmente confirmada en las obras de algunos autorizados intérpretes⁴.

2. Pero ¿es lícito afirmar que el poema tiene significaciones que trascienden el plano de la ficción relatada? Creemos que estas significaciones se muestran a cualquiera que se cultive para leer esa sabia ingenuidad en qué consiste *saber leer*. Ello corresponde, por otra parte, a lo que el propio Dante enseña.

En un célebre pasaje del Infierno, induce al lector a que descubra un sentido disimulado bajo el más aparente:

*O voi che avete gl'intelletti sani,
Mírate la dottrina che s'asconde
Sotto 11 velame degli versi strani.
(Inf., IX, 61-63).*

Y en el canto VIII del Purgatorio leemos que el velo es en ese momento tan sutil que la vista puede traspasarlo con facilidad (19-21). Todo ello manifiesta el propósito de indicar hacia algún misterio que la obra contiene.

Asimismo, en la carta con que se supone que Dante habría enviado el último Cántico a Can Grande della Scala, y cuya autenticidad es hoy generalmente aceptada, leemos a propósito de la Comedia: «Para esclarecer, pues, lo que tenemos que tratar, bueno es que se sepa que el sentido de esta obra no es simple, sino que más bien ella ha de ser declarada *polísema*, que significa provista de varios sentidos; pues uno es el sentido que se obtiene de la letra y otro el que se obtiene de la cosa que la letra significa; y si el primero es llamado literal, al segundo habrá de llamársele alegórico»⁵. Luego entra el autor a distinguir, dentro del sentido alegórico, tres niveles de interpretación: el alegórico propiamente tal, el moral y el anagógico o místico⁶. Tal es la doctrina hermenéutica que había expuesto Santo Tomás en la *Suma Teológica* en relación con la Escritura: citando a San Gregorio, observa allí el Doctor Angélico que ella sobrepasa a todas las ciencias, pues «en el mismo discurso relata un hecho y expone un misterio»; y así en cuanto la Antigua Ley es figura de la Nueva, tenemos el sentido alegórico; en cuanto lo cumplido en Cristo es signo de lo que debemos hacer, tenemos el sentido moral; y en cuanto significa lo que es la eterna gloria, el anagógico⁷. Todos estos sentidos derivan, claro está, del literal o histórico y se apoyan en él⁸. Es lo que expresa el propio Dante en el *Convivio* al decir que sería irracional e imposible entender la alegoría si antes no se expusiera el sentido literal⁹.

Por desgracia, tras los siglos que lleva la obra en manos de los eruditos, se ha perdido ya la comprensión inocente de ella. Y no es posible abordarla con honradez intelectual sin asimilar primero unos veinte volúmenes de interpretaciones y comentarios. Olvidamos, sin embargo, y olvidan los eruditos, que la obra fue escrita para ser leída por el hombre común¹⁰. Precisamente para eso la compuso Dante en un idioma vulgar, en el idioma en que «las dueñas de casa conversan»¹¹ y que en la niñez «aprendemos de nuestras nodrizas»¹², no en latín, lengua de los doctos. Los «sentidos» de la *Divina Comedia* han de ser accesible) para cualquiera que tenga «el intelecto sano» (Inf. IX, 61), a condición solamente de dejar que los versos resuenen en nosotros, sin sofocar de inmediato su sentido con el fárrago de la literatura salud del entendimiento requerida para una justa comprensión de la *Divina Comedia* no es otra cosa que el *intelletto d'amore* que Dante tan a menudo invoca¹³: es un participar, mediante un esfuerzo simpático de comprensión, en el impulso creador del poeta. Sólo si logramos ese estado de gracia en que se entiende mejor mientras más se ama¹⁴, es posible dejarse conmover por el sentido directo del relato, de tal modo que los otros sentidos, ocultos y a la vez presentes en aquél, se desvelen.

3. Comencemos la lectura sin embarazarnos con las notas. No respondamos a los llamados que atraen nuestra atención fuera del texto, hacia el fin de la página, donde algún editor pretende desde ahora explicar, descifrar los versos, como si constituyeran un acertijo

ingenioso. Abrámonos al sentido de ese Canto Primero, que es como el cimiento sobre el que cada una de las tres naves de la Catedral deja caer el peso de sus treinta y tres Cantos.

Nel mezzo del cammin di nostra vita Mi ritrovai per una selva oscura...

Ante nosotros aparece el sentido literal o histórico (en el sentido de la voz latina *historia*: narración o exposición de hechos), es decir, lo que las palabras, en su sentido más natural y obvio, significan: Dante narra que, estando en su mediana edad, se encontró en una selva oscura. No sabe cómo llegó a ese sitio, tan adormecido estaba cuando abandonó el verdadero camino. Ve frente a él una montaña en cuya cima refulgen los rayos del sol. Mas, apenas se aproxima a ella, surge una *lonza* de pintada piel, ligera y suelta, que le cierra el paso, luego un león hambriento, que hace temblar el aire, y por fin una loba flaca que le obliga a retroceder hacia «el abismo donde calla el sol». Aparece entonces la figura del poeta latino a quien Dante ama muy particularmente, Virgilio, y éste le aconseja seguir otra ruta, ya que esa bestia feroz seguirá atemorizándole hasta que llegue el Lebrél que la venza. Se ofrece él mismo para servirle de guía por este nuevo camino. Declara — en el Canto Segundo— que es Beatriz, la amada del poeta, muerta acaso unos diez años antes, quien le ha pedido que salve a Dante de su extravío en la selva salvaje. Ambos, Dante y Virgilio, se introducen por una vía «profunda y silvestre», que desciende hacia el centro de la tierra.

En los Cantos siguientes veremos a Dante y Virgilio bajar por los nueve cercos que constituyen el doloroso reino, hasta llegar a la presencia de Lucifer, sobre quien recaen todos los pesos del mundo. Luego suben por un estrecho pasaje que desemboca en los mares del hemisferio austral; en una isla se alza el monte del Purgatorio, por cuyas cornisas o rellanos irán pasando los peregrinos hasta alcanzar el Paraíso Terrenal, que está en la cúspide. El poeta florentino encuentra allí a su amada y guiado por ella emprende la ascensión por las esferas concéntricas que constituyen el Paraíso, hasta obtener en la última, asistido por San Bernardo, la visión de Dios.

4. Si hemos tenido la debilidad de mirar hacia las notas, estamos perdidos: ya todo es claro para nosotros; sólo que no se entiende. Habremos aprendido tal vez que la selva oscura simboliza la crisis por la que Italia atravesaba a principios del siglo XIV, que las tres bestias representan respectivamente la lujuria, la ambición y la avaricia, y en el plano político Florencia, la dinastía francesa y el pontificado; por fin, sabremos probablemente que el Lebrél es Can Grande della Scala, señor de Verona, amigo y protector de Dante¹⁵. Parecerá que el poema tiene ante todo un sentido político. Pero ¿por qué es necesario que Dante emprenda un viaje por el mundo sobrenatural hasta que Can Grande fortalezca suficientemente su poder para imponer la paz en la Europa dividida de entonces? No lo sabemos. Con más sentido afirman algunos que el Lebrél es Cristo en su segunda venida a la Tierra, o el Espíritu Santo¹⁶. De Virgilio se dirá que es la razón natural o que simboliza el poder del Imperio. En cuanto a Beatriz, ella es, según las opiniones diversas de los intérpretes, la Sabiduría, la Teología, la gracia, la vocación religiosa de Dante, su cleratura, el Emperador, la Iglesia ideal, el Verbo, el intelecto agente, etc.¹⁷

Se prescinde, sin embargo, en estas interpretaciones, de un elemento importante. En la tantas veces citada epístola Can Grande, dice el autor que «el tema de toda la obra, considerado literalmente, es el estado de las almas después de la muerte...; pero que, si ella se considera en sentido alegórico, su tema es el hombre en cuanto por el bien o el mal en que incurre en el ejercicio de su libertad se hace acreedor de las recompensas o castigos de la justicia»¹⁸. He aquí una declaración explícita: en su sentido alegórico la obra trata del hombre en el ejercicio de su libertad. Ahora bien, la expresión «sentido alegórico» está tomada aquí en su oposición a sentido literal, es decir, en su acepción más amplia, que incluye el sentido alegórico propiamente tal, el sentido moral y el anagógico. El hombre, tema alegórico del discurso, no ha de ser entendido del mismo modo en cada uno de estos tres niveles. Ciertamente, en el sentido moral la obra ha de referirse en general a los hombres, pero ello no puede afirmarse del sentido alegórico propiamente, pues en tal caso nos faltaría un criterio para distinguir ambos niveles. ¿Cuál es, pues, el hombre aludido en el sentido alegórico estricto? La respuesta es: Dante mismo.

Así se desprende de la carta a Can Grande: después de expresar que el título de la obra es «la Comedia de Dante Alighieri...» etc., pasa a examinar quién es el agente, y dice: «Es, en el todo lo mismo que en la parte, aquel que ya ha sido nombrado y que aparece en toda la obra como su agente» (*ille qui dictus est, et totaliter videtur esse*)¹⁹ y el nombre propio que precede a esta frase es precisamente el del autor. Así lo confirma, por otra parte, el recurso a la primera persona de singular ya en el segundo verso de la obra y luego a lo largo de ella, como también los múltiples elementos que permiten identificar el peregrino con el poeta, y el más decisivo de ellos: el que Beatriz en el Paraíso Terrenal llama al peregrino por su nombre —Dante (Purg., XXX, 55).

Una conclusión fluye de estas reflexiones: tras el relato literal, evidentemente simbólico, Dante narra una experiencia de la que él es agente, algo que a él le ha ocurrido, que le atañe a él. No es posible sin deformar el sentido de la comedia, prescindir de este elemento para ir a buscar de inmediato las alegorías políticas, morales o teológicas.

Se comprende, a la luz de esta conclusión, la sugestiva ambigüedad de que Dante quiso revestir el título: La Comedia de Dante Alighieri significa literalmente la Comedia de que Dante es autor, pero alegóricamente significa la Comedia de que Dante es protagonista²⁰.

Una metáfora fundamental se despliega a lo largo de todo el poema: el viaje de Dante al Infierno, al Purgatorio y al Paraíso, guiado por Virgilio, Beatriz y San Bernardo, remite a un proceso espiritual del autor, al camino de la vida del propio Dante. Como en la Escritura, en la *Divina Comedia* las palabras significan hechos, pero estos hechos del sentido literal operan, a su vez, a manera de palabras que significan una segunda serie de hechos, representados y velados por los primeros²¹.

5. Volvamos al Primer Canto, figura del poema en su conjunto²².

Dante, hacia la mitad de sus años²³, se nos aparece perdido en la selva salvaje de la desesperación, en el valle áspero y fuerte de una profunda crisis de desconcierto personal y moral²⁴. Cuando logra salir de allí ve ante sí, iluminado por el sol, el monte de las delicias (*il dilettooso monte*), que acaso se le aparece como sus buenas disposiciones de antaño y la religión de su juventud (Purg., XXX, 109- 117); camina hacia él, dispuesto a ascender y a alcanzar así una comunión con Dios que lo salve²⁵. Mas a este ascenso y a la consiguiente liberación de su penosa condición actual, habrán de oponerse las fieras

de sus propias pasiones desencadenadas: la lonza, el león y la loba. La primera es un animal de «alegre piel» (*gaetta pelle*), elegante, ágil y gracioso, que suscita esperanzas; el que sea producto híbrido de león y leopardo parece apuntar hacia cierta equivocidad de su condición; el segundo produce terror con sus fuertes bramidos y amenazante actitud; pero ambos sólo detienen los pasos del caminante; la loba, en cambio, «que hizo a muchos vivir miserables», «cargada en su flacura de todos los deseos», le hace perder, por el terror que le causa, «la esperanza de alcanzar la altura» y lo obliga a retroceder hacia la triste selva (Inf., I, 31 a 60)²⁶.

El que Virgilio sea quien arranca a Dante de las bestias que le cierran el «camino corto» hacia la bella montaña (Inf., I, 118-120), el que lo guíe por «otro camino» (Inf., I, 91), «difícil y silvestre» (Inf., I, 142), que es el de «las cosas secretas» (Inf., III, 21), y que se dirige hacia el centro de la Tierra; por fin el hecho de que Dante reconozca a Virgilio como su maestro y su autoridad (Inf., I, 85), indica a las claras que éste habrá de desempeñar en el proceso espiritual del peregrino el papel de la reflexión, de la conciencia de sí, que Dante no había ejercitado antes de un modo suficiente²⁷. Por su virtud, se opera una *Conversión*, un volver a vivir que es al par una interiorización. A Virgilio le incumbe vencer las resistencias, la cobardía del peregrino, fortalecer su inteligencia y su voluntad. Tal misión termina cuando, en el Paraíso Terrenal, el poeta latino se despide de su discípulo con estas palabras: «Te he conducido hasta aquí con mi ciencia y mi arte; toma por guía ahora tu propio placer, pues ya estás fuera de los caminos arduos y estrechos... No esperes ya de mí palabras ni gestos: tu voluntad es ahora libre, recta y sana; sería una falta no actuar a tu arbitrio; te otorgo sobre ti mismo la corona y la mitra» (Purg., XXVII, 130-132 y 139-142). A más de las otras significaciones que pueda tener, creemos que el Veltro, el lebrele que vence a la loba, *questo enigma forte*, como leemos en el Purgatorio (XXXIII, 50), es ante todo esta recta voluntad que la reflexión liberadora desarrolla²⁸.

6. ¿Cuál es la ruta subterránea por la que Virgilio introduce a Dante?

Cabe considerar que la Tierra misma se identifica en una antigua tradición mítica con el cuerpo no menos que con el alma del hombre²⁹. Bajar al centro de la Tierra a través del Infierno, enfrentarse allí con los pecadores y los pecados, es, pues, en alguno de los posibles sentidos que ello tiene, emprender la vía de la introspección, llevar a cabo, relejendo el «libro de la memoria»³⁰, un riguroso examen de conciencia³¹.

Dante va a sumergirse en las aguas turbias de su pasado hasta encontrar la fuente de donde mana su desesperación actual, va a proponerse descender por las negras paredes de su alma, iluminar las grutas frías de su concupiscencia desordenada, de su ira, de su soberbia y su orgullo. Sólo entonces podrá librarse del pasado que ahora le aprisiona y colmar el vacío de que padece.

El primer Cántico podría llevar como epígrafe las palabras de San Buenaventura: *Intra ad te et vide*³². Y aunque la actitud del peregrino parece ser aquí sólo la de un espectador interesado, sabemos que este viaje, al alejarlo del estéril remordimiento y el desconcierto para abrirle la posibilidad del arrepentimiento eficaz que borra las culpas, es un progreso espiritual y se efectúa con miras a su salvación³³. Por la visión que se le ofrece de la lujuria, la violencia y la malicia ajenas, toma conciencia de la medida en que participa de ellas. En cada etapa, la personalidad de los condenados, su suplicio y el paisaje corresponden a un estado en el ánimo del peregrino³⁴. Y puesto que ellos reviven eternamente el acto por el

que se perdieron, su presencia provoca en Dante la reminiscencia de actos o inclinaciones similares: son a manera de espejos de su alma.

En todo el dominio infernal prevalece una actitud de enervante pasividad, de monotonía, de muerte. Pero el hecho mismo de que el peregrino avance indica un triunfo, que contrasta con el episodio inicial en que aparecía detenido por las tres bestias. Al *moto locale* corresponde un *moto spirituale*: puesto que en cada división se encuentran pecados más graves, más comprometedores de la personalidad entera, el peregrino al avanzar logra comprender estratos más hondos, regiones más oscuras y secretas de sí mismo.

Hay, como es obvio, actos espiritualmente insignificantes, actos intrascendentes, que ni afirman ni niegan nuestro fin. Dante los encuentra, al iniciar su descenso, representados por la multitud de aquellas almas que vivieron sin merecer vituperio ni alabanzas — *sanza infamia e sanza lodo* (Inf., ni, 36) —y que están confundidas con los ángeles que no supieron ser fieles ni rebeldes frente a Dios (ibid., 37-39). Símbolo de la indecisión e insignificancia de estas almas es la bandera que llevan: ondea tan de prisa que parece desdeñar todo reposo (ibid., 52-54). Ante ellas, Dante no se detiene. Sigue el consejo de Virgilio: mira y pasa (ibid., 51)³⁵. Los guerreros, las mujeres virtuosas, los sabios y poetas que acogen a los viajeros en el *Limbus patrum* vienen a ser actos valiosos, pero que, por faltarles la iluminación de la gracia, carecen de significación sacra. Dante los contempla con admiración, los abandona con añoranza.

Los condenados, como los demás personajes del poema son ficciones significativas, que a más de valer por sí, cumplen el papel de traducir los sentimientos y el pensar del autor. Así lo comprobamos una vez más al considerar un personaje particularmente conmovedor, que el peregrino encuentra en el cerco de los lujuriosos: Francesca de Rimini. Cuando ella narra su amor adúltero por Paolo Malatesta en el Canto V del Infierno, sentimos que no sólo se expresa la tímida y débil figura recogida por Dante de la historia o la leyenda, que en sus palabras trasluce la propia sensualidad del poeta³⁶. Por esto, el peregrino escucha este relato en actitud de dolorosa simpatía hacia los amantes asesinados³⁷.

A medida que Dante y Virgilio descienden, sus conversaciones o disputas con los habitantes del Infierno son más frecuentes y dramáticas; frente a los avaros y los pródigos prevalece aún la piedad (vil, 36); pero ella es sustituida por la cólera en el episodio de Filippo Argenti (VIH, 37-42)³⁸. A partir de los muros de la ciudad de Dite, a la indignación vendrán a agregarse el temor y el sufrimiento. Encontraremos almas que no quieren ser recordadas (Inf., XXXII, 91 a 96): son los pecados que buscan sustraerse a la acción indagadora del recuerdo, que se disfrazan para no ser reconocidos; y veremos a la vez cómo Dante y su guía los obligan a nombrarse (ibid., 100-102). En la persona de Lucifer «de quien procede todo dolor» (Inf., XXXIV, 36), se enfrenta Dante al núcleo mismo o la esencia del mal. Comprendemos, así, que en toda falta, aun en la más leve, aun en la que consiste en una mera distracción, están implícitos los pecados que siguen en la topografía ficticia y simbólica del Infierno dantesco y, en especial, el más grave: el de traición³⁹. Claro está, la traición de que aquí se trata lo es ante todo a nuestra propia perfección y, por ello precisamente, cualquier pecar remite a ella.

En Lucifer, toda deficiencia, toda negación estéril, toda rebeldía frente al fin se resumen y encarnan. Sil cuerpo está en un lago helado en que desembocan los ríos infernales. Allí echa también sus aguas el Leteo en que el peregrino terminará por sumergirse en

la cumbre del Purgatorio. Queda dicho, así, que en torno del Gran Negador de nuestra perfección final se depositan y quedan congelados los vestigios de todo mal. Con la visión de Dite culmina un proceso por el que Dante, al reflexionar sobre su pasado como en su presente se manifiesta, desvela por fin la raíz que en él tiene el pecado y, a la luz de esta comprensión, juzga y condena sus propios actos.

Apoyándose en el cuerpo de Lucifer, Virgilio y Dante vencen la gravedad y comienzan a ascender por un túnel que el curso del Leteo ha perforado. En este momento, se opera en el peregrino la conversión que había venido preparándose en todo el trayecto por el Infierno: se aleja del mal que envenenaba su alma, comienza a renacer.

7. El Purgatorio es una montaña como aquella que vio Dante al salir de la selva oscura. Pero el hecho mismo de que el peregrino haya tenido que realizar la penosa reflexión recapituladora que es el descenso al Infierno, antes de ascender a este nuevo monte, destaca las diferencias: el primero es *extra nos*, para decirlo con la expresión de San Buenaventura, es el anhelo de trascendencia hacia lo extraño, hacia lo ajeno; el segundo es el monte de la inmanencia: al igual que el Infierno, es *intra nos*, condición para el *supra nos* que será a la postre el Paraíso⁴⁰.

En la cima del Purgatorio está el Paraíso Terrenal, la inocencia que es necesario reconquistar para que sea posible ascender al Paraíso celeste. Allí hay un bosque acogedor, «espeso y vivo» (Purg., XXVIII, 2), que contrasta con la sombría selva de los inicios como la armonía y el orden del espíritu con la maraña interior del alma caída⁴¹.

No encontramos en el Purgatorio la reiteración indefinida de lo mismo, propia de la suerte de las almas en el Infierno: todo es aquí transición, movimiento, paso de la potencia al acto. Pero, a la vez que asiste a la liberación de las almas en trance de purificación, Dante mismo se purifica, se justifica, se prepara para la gracia⁴². Asciende siempre de día, mirando al sol (Purg., I, 106-108); pronto habrá de experimentar que mientras más sube, menor es la fatiga (IV, 88-89). Comienza por lavarse el rostro y ceñirse con el junco de la humildad (I, 94-95, 127-129). Al pasar de una cornisa a otra, un ángel borra de su frente los vestigios que las pasiones han dejado en ella, y se activan y afinan memoria, inteligencia y voluntad (Purg., XXV, 82-84). El viaje se muestra en forma inequívoca como un proceso espiritual del propio Dante: el nivel literal y el alegórico coinciden⁴³.

La metáfora que vincula los paisajes del otro mundo a las inclinaciones y vivencias del poeta se reitera por doquier en el Purgatorio: allí están en una suerte de geografía moral, el Paso del Perdón, el humo de la cólera, las terrazas de las diversas pasiones⁴⁴.

Las etapas de la purificación presentan una correspondencia muy sugestiva con las divisiones del Infierno. En éste, el peregrino encontraba primero a los indiferentes; ahora verá ante todo a los contumaces e indecisos, a los que postergaron hasta el último momento el ejercicio de su voluntad de perfección (Purg., III y IV). Claro está, en el Infierno se trataba de pecados, de actos⁴⁵; en el Purgatorio, en cambio, se trata de pasiones, de tendencias pecaminosas que impiden la enmienda o rectificación. De ello fluyen diferencias importantes. Por ejemplo, un acto de fraude puede ser testimonio de las pasiones de avaricia, de envidia o de soberbia. La pasión que es la cólera puede manifestarse en actos de violencia o de traición; la envidia puede provocar actos de lujuria, de avaricia, de violencia o de fraude-traición⁴⁶. En suma, las pasiones que Dante extirpa de su alma a través del proceso afectivo-volitivo que es el ascenso por el Purgatorio se

exteriorizan en los actos de que se habla en el Infierno, si bien a veces —como en el caso de lujuria, gula y avaricia— hay pasiones y actos que llevan la misma denominación.

El Paraíso Terrenal, en que este ascenso culmina, posee la quietud densa de los momentos en que una prolongada expectación se cumple. Los sentidos parecen haber recuperado su inocencia primigenia. Una *donna soletta*, la virginal Matilde, que coge flores a orillas del Leteo, prefigura aquella hacia quien apuntaba la espera del poeta⁴⁷. Pero ya antes de que ésta aparezca, Dante ha tomado la dirección de la marcha, camina adelante (Purg., XXVIII, 82), hacia el Oriente (XXIX, 12), hacia el origen. En una suerte de procesión apocalíptica, se despliega ante él la historia sacra de la humanidad (Purg., XXIX a XXXIII), por cuanto, liberado ya de sus culpas individuales, puede asumir como propia la búsqueda colectiva de lo divino⁴⁸. Allí viene la amada del poeta, quien lo llama por su nombre (Purg., XXX, 55) y se da a conocer: *Guardad ben! Ben son, ben son Beatrice!* (ibíd., 73). Ya al presentir su llegada ha sentido Dante la gran potencia de su antiguo amor (ibíd., 39). Beatriz exige de Dante una confesión, la que se reduce a un *Sí* (XXXI, 14). El peregrino podrá luego sumergirse en el Leteo, río mítico del olvido, del letargo, o mejor: de la inoperancia de las pasiones. De la misma fuente que lo alimenta parte otro río: es el Eúnoe, del que leemos que hace revivir la memoria de todo bien (XXXIII, 129). El que la inmersión en el Leteo sea previa a la posibilidad de beber las aguas del Eúnoe, indica que hay un olvido que es condición para el mejor recuerdo. Recuperada la salud de su memoria, Dante puede penetrar en el Paraíso celestial. El último Cántico será un desenvolvimiento de la virtud rememorativa del Eúnoe. Las hojas destinadas al Purgatorio ya están escritas, dice el autor (XXXIII, 136-141). La agonía ha llegado a su fin. Comienza ahora la reconciliación.

Lo que en el nivel literal ha sido un viaje por el dominio sobrenatural del Infierno y del Purgatorio se muestra en el nivel alegórico como un solo proceso: la purificación del propio Dante, la rememoración de su amor que habrá de permitirle aproximarse a Dios⁴⁹. Como lo dice Francis Fergusson, «el peregrino, en su espíritu, va en dirección contraria a la secuencia temporal de su vida: vuelve al amor que le inspiró Beatriz en su infancia, y reúne así su fin con su principio»⁵⁰. Y, sin embargo, el mismo Fergusson ve en los diversos Cantos del Purgatorio un crecimiento, un paso de la infancia a la madurez⁵¹. Ambas afirmaciones se concilian si se entiende el proceso todo de la peregrinación como un regreso a la infancia de la vida mediante la madurez del espíritu. Así, la infancia espiritual corresponde a la rigidez de la vida adulta, mientras el espíritu plenamente desarrollado proporciona una vuelta a la abertura y docilidad de la infancia perdida.

8. Dante va a ascender por las esferas del Paraíso, atraído por la mirada de Beatriz, hasta alcanzar la perfección y reposo en la contemplación de Aquel que sus experiencias, que las cosas sensibles, que las personas que amó representaban. Estas esferas son grados de beatitud (Par., IV, 42), tal como las divisiones del Infierno son categorías del pecar, y las del Purgatorio, etapas de la liberación. Pero ni estos grados ni esas categorías o etapas deben ser interpretados sólo de un modo conceptual, aunque hallemos por excepción algunas explicaciones de este género. Antes bien, los unos y las otras aparecerán objetivados en personajes reales o ficticios, en visiones de penetrante verdad poética.

Cesan en el Paraíso las oposiciones; o mejor éstas quedan integradas en una tensa armonía. Salomón es ensalzado como gobernante puro (Par., XII, 46-48; XIII, 94-108) y

Sieger de Brabante, como puro filósofo (Par., X, 133-138)⁵². Las rivalidades desaparecen: un dominico hace la apología de San Francisco de Asís, y un franciscano, la de Santo Domingo (Par., XI, 43-117; XII, 46-105). Los individuos aparecen aquí informados por su esencia individual, sin pérdida de sus características más personales.

Sería por cierto un error entender que los personajes varios del poema —las almas perdidas del Infierno, las almas en proceso de purificación del Purgatorio, las almas gloriosas del Paraíso— están allí tan sólo para dar testimonio de un acto pecaminoso, de una pasión o un anhelo de perfección de Dante. Antes bien: por verse a sí mismo en otros, que efectivamente son otros, por saberse solidario de ellos, el poeta amplía el registro de lo que su existencia ha sido de hecho, se arranca de la anécdota en beneficio del hombre universal que puede llegar a ser. De aquí la futilidad de las disputas sobre el por qué tales o cuales almas ocupan determinados lugares del Paraíso. Lo que importa es la función que los bienaventurados, por lo que su existencia fue, según el modo como Dante la conocía y apreciaba, pueden desempeñar en el camino del peregrino hacia su mejor cumplimiento.

Cada uno de los cielos sucesivos corresponde a un astro, lo cual, según la teoría astrológica tradicional, indica una «influencia» que se ejerce sobre el individuo, una inclinación natural que éste puede superar o a la que puede resistir⁵³. A la vez, el acrecentamiento en la belleza de Beatriz es el signo en que se reconoce que el peregrino efectivamente asciende y se perfecciona. Las esferas concéntricas y transparentes son símbolos escatológicos. Mas, como los grados de la gloria son también grados del per, cada esfera consume la que le precede y requiere la que sigue⁵⁴. Del acto bueno, pero sin dirección fija, se pasa, gracias al amor y la sabiduría, al acto militante, caracterizado por la fidelidad a un propósito; de aquí a la acción en justicia, en que los adversarios encuentran su recíproca justificación, y por fin al mundo saturnal de la contemplación, que es, por así decir, un modo superior de acción⁵⁵. Todos estos Cielos giran por el deseo que tienen de Dios. Del de Saturno se pasa al de las Estrellas, que manifiesta el triunfo de Cristo y de la Virgen María; de éste, al Cielo Cristalino o *Primum Mobile* en que se hacen presentes las jerarquías angélicas; luego del mayor movimiento de este Cielo, se alcanza la completa inmovilidad del Empíreo, que es el lugar de Dios⁵⁶.

En la contemplación de la suprema Luz encuentra el peregrino su salud y su paz (Parad., XXX, 100-102); alcanza, el Séptimo Día del trayecto de su vida en que ésta habrá de quedar recapitulada. Esa Luz aparece primero como un río en que Dante humedece sus ojos y de cuyas aguas bebe; pero entonces le es dada una nueva visión: el río se cierra sobre sí (XXX, 88-89), se convierte en un lago en que se refleja todo lo que de nosotros —de Dante y de la historia humana— allí merece retornar (XXX, 112-114)⁵⁷. En derredor de este lago se despliegan los pétalos gigantes de la rosa mística (XXX, 115-117 y 124). Al centro de uno de los tres círculos luminosos que constituyen la visión dantesca de la Trinidad, parece representarse nuestra efigie (XXXIII, 130). Y ello puede entenderse, según si se acentúa el principio de la causa eficiente o el de la causa final, ya en el sentido de que hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios, ya en el de que Dios es la realización superior de nuestro ser, la satisfacción más plena de nuestra voluntad en la clausura de nuestro tiempo. Dante, anonadado ante la presencia divina, confiesa la impotencia de su expresión poética (XXXIII, 67 a 75 y 121-123)⁵⁸.

Si la Trinidad es, como dice Guardini, la vida interior de Dios⁵⁹, no es de extrañar que, al término de la visión, Dios se vuelva sobre sí y lo exterior se interiorice. La Comedia en su

conjunto puede ser interpretada como un *itinerarium mentis in Deum* y se comprende así que, al encontrar el peregrino su ser más íntimo, pueda en él y por él contemplar a Dios⁶⁰. Esta última conversión se expresa en el Paraíso por un brusco cambio de perspectiva que corresponde a un doble esquema espacial. Según el primero, que hemos venido examinando, la Tierra ocupa el centro del Universo y está rodeada por diez esferas, la más lejana de las cuales, que todo lo abraza e incluye (Par., XIV, 30), se identifica con Dios. En esta cosmografía, Dios aparece, pues, envolviendo a la creación, y el mundo es apenas una burbuja en su infinita densidad. Pero, a partir del Canto XXX del Paraíso, se presenta un ordenamiento diferente, en que Dios es el centro, y las mismas almas ya encontradas se sitúan en torno de él, según la mayor o menor participación que tienen en su Ser⁶¹. Esta representación aparece anunciada o expresada por aquellos versos en que se nombra a Dios como Punto⁶², como Fuente (Par., XXXI, 93), como Nudo (XXXIII, 93), como volumen que mantiene unidas las hojas que por el mundo se dispersan (XXXIII, 85-87). A primera vista parece imposible conciliar dos imágenes tan contradictorias, y el intérprete podría sentirse inclinado a pensar que, por su contradicción misma, Dante ha expresado el misterio de lo divino, su inefabilidad para nosotros. Mas también podemos ver en la aparición de ambas descripciones una doble posibilidad de considerar la relación del hombre con Dios. La Tierra, en efecto, es en el poema, si nuestra interpretación es exacta, símbolo del alma de Dante. El partir de una concepción geocéntrica, vendría a expresar, según esto, el estado inicial de pecado en que efectivamente el yo es erigido en medida y centro del Universo y aspira a poseer todas las cosas. No nos es posible apartarnos directamente de esta actitud: así lo atestigua el fracaso de Dante, en el Canto Primero del Infierno, cuando quiere ascender por la montaña iluminada. Pero, en la medida en que nos hacemos conscientes de nuestro egocentrismo, descubrimos que el afán posesivo se originaba en el propio vacío de ser, vemos que aquello que teníamos por núcleo del mundo era sólo una falta, una deficiencia, un hambre que las cosas del mundo no logran colmar. Por la vía reflexiva el yo capta su propia insignificancia y se ve atraído hacia el verdadero Centro que antes se esforzara por desconocer⁶³.

En el nivel alegórico, el poema debe ser interpretado como una experiencia personal de carácter reminiscente y reflexivo que conducen a Dante al origen, *a casa* como leemos en el Infierno (XV, 54). Es un tiempo vivido en que a la oración del atardecer, que es el Infierno, sucede el ascetismo de la mañana y el Mediodía radiante de una meditación mística⁶⁴. No es necesario insistir en el carácter rememorativo que tienen los dos primeros Cánticos, el uno a fuer de examen de conciencia, el otro como proceso purgativo que culmina con la presencia del antiguo amor del poeta. Este carácter confiere su sentido también al Paraíso, y así el peregrino es incitado por su amada a mirar hacia atrás, hacia la Tierra, antes de entrar en el cielo de las estrellas fijas (Par., XXII, 124-154), es vinculado por Beatriz a su mejor pasado (Par., XXVII, 77-78) que habrá de encontrar, reunido y aquietado, junto con el mejor pasado de la humanidad toda, en la visión de Dios⁶⁵.

La *Divina Comedia* constituye, en suma, la exteriorización dramática de un debate íntimo y una vivencia espiritual del autor. Pero el poema es también, en especial en su última parte, un modo por el que Dante provoca en sí y vive esta experiencia al escribirla y, por ende, la anticipación de la propia agonía, tanto en el sentido de proceso espiritual que precede a la muerte, como en el más originario, que denota lucha o disputa, con miras a la postrera pacificación⁶⁶.

9. Cabe considerar, dentro de este plano propiamente alegórico, el papel que desempeñan quienes guían a Dante en su camino.

Somos tan insensibles a lo inusual, que no nos asombramos como debiéramos ante el hecho de que un poeta decida mirar al interior de sí mismo para aproximarse a Dios, atraído por la imagen de una mujer muerta que amó en su juventud.

No sabemos quién es la Beatriz de Dante. No sabemos si se llamó Beatriz Portinari, como sostiene Boccaccio⁶⁷, o si fue alguna joven de otro nombre⁶⁸, a quien Dante habría denominado Beatriz porque se le apareció como dadora de beatitud, que es lo que Beatriz significa. Nos parece claro, en cambio, tanto por la función que ella tiene en el poema, como por el propósito manifiesto de Dante de verter en la obra su propia experiencia, que Beatriz no es sólo un símbolo. Como lo dice Gilson, «la *Divina Comedia* es la historia de un hombre vivo rodeado de otros vivos y entre éstos ninguno es tan real como Beatriz»⁶⁹.

La relación de intimidad y ternura que une al poeta con su amada en la *Divina Comedia*⁷⁰, los reproches de Beatriz a Dante en el Paraíso Terrenal (Purg., XXX y XXXI), la alusión de ella al placer que a Dante procuraba la vista de su bello cuerpo (Purg., XXXI, 49- 54), la dimensión que a la Comedia añade el relato de la *Vita nuova*, todo ello contribuye a encarnar a Beatriz y a situar su figura en un complejo de experiencias eróticas. Podrá ser dudosa su identidad, pero no es verosímil que ninguna mujer haya tenido en la vida de Dante el papel que en sus obras atribuye a Beatriz⁷¹.

La belleza femenina ocupa, por cierto, un lugar privilegiado entre aquellas cosas sensibles que, según el pensamiento teológico con el que Dante debió de estar familiarizado, son como vestigios o espejos de Dios y guían hacia él por la apetencia que nos provocan⁷². Esta prioridad se acentúa aún más dentro de la tradición poética provenzal, que en Italia promueve el *dolce stil nuovo* y que tiende a conferir valor religioso al amor por la mujer⁷³.

En la *Divina Comedia*, a la Beatriz del relato literal corresponde en el alegórico el recuerdo de la amada. Precisamente, un despertar del amor hacia ella, una vivificación de su imagen, es lo que va a proporcionar a Dante su victoria en la crisis moral que vive. Y esto es así porque Beatriz no es sólo recuerdo, sino pronóstico: su presencia —*le belle membra* que leemos en Purg., XXXI, 50— prefiguró ya en la adolescencia el sumo placer, que es Dios (Par., XXXIIX, 33)⁷⁴. Por esto, es Beatriz quien requiere la intervención de Virgilio —*I'son Beatrice che ti faccio andare* (Inf., II, 70)—, ella determina que Dante, tras la inmersión en el Eúnoe, nazca en efecto a una *vida nueva*, ella lo guía desde el Paraíso Terrenal hasta la proximidad de Dios (Par., XXXI, 85), ella requiere la ayuda de San Bernardo (Par., XXXI, 64 a 66); ella es, en suma, como se dice en el Purgatorio, el *Almirante* (XXX, 58). Se comprende, pues, el conjunto de significaciones míticas que se reúnen en torno suyo: ante todo, como es obvio, es el amor, agente principal de esta peregrinación (Inf., II, 72); pero reviste además, el carácter de símbolo de María que es para la humanidad lo que ella para Dante; y por fin, a fuer de salvadora y de figura sensible de la eternidad, está asociada con el misterio de la encarnación, con Jesús. Que no nos escandalice el que Dante vincule la joven florentina a quien amó con la experiencia religiosa y en particular con el hecho la historia: para él, en efecto, no hay un sobrenatural; el amor humano se da en analogía con el amor divino, pues todo hecho significativo se le aparece transido de sobrenaturalidad⁷⁵.

Beatriz, memoria, gracia y fe⁷⁶, hace moverse a Virgilio (Inf., II, 52-75), que por guiar a Dante en su autoanálisis y su purificación, desempeña el papel de conciencia reflexiva,

que equivale a la inteligencia de amor⁷⁷. Claro está, el Virgilio de Dante es, además, por la validez que en sí mismo tiene el nivel literal de interpretación, el Virgilio que existió realmente, y de ello derivan consecuencias para el sentido histórico-político del poema. Mas, ¿por qué haber elegido precisamente a Virgilio, y no a Platón, a Aristóteles, o a algún otro pensador de la antigüedad para simbolizar la posibilidad de elevar nuestra condición por esta mirada interior que los sabios paganos propugnaron? El motivo resulta obvio desde que vemos en el sentido alegórico la experiencia personal del autor. Dante elige a Virgilio porque lo admiraba y lo amaba, porque la lectura de sus obras le ha debido de crear una conmoción afectiva e intelectual que lo llevó a emprender un proceso de reflexión, despertándolo así a una forma superior de existencia⁷⁸.

En uno de los últimos Cantos del poema, Dante, que se vuelve en busca de Beatriz, encuentra a un anciano, que resulta ser otro delegado de ella: *Credea veder Beatrice, e vidi un sene* (Par., XXXI, 59 y 65-66). Es San Bernardo de Claraval, quien guiará al peregrino en los tramos finales del Paraíso. El que Dante le asignara esta función ha de ser vinculado a la influencia religiosa que el conocimiento de este santo pudo ejercer en la vida del poeta, no menos que al carácter secreto y contemplativo de su misticismo y al énfasis que su doctrina pone en la unificación interior como única vía para alcanzar a Dios⁷⁹. Cabe destacar, además, una relación de San Bernardo con Virgilio de que nos ocuparemos al tratar de la eventual interpretación histórico-política del poema. Pero, sobre todo, el peregrino ha asumido ya en estas etapas finales el pasado todo del hombre, y Bernardo, a fuer de Doctor mariano, expresa bien la relación de la humanidad con María, análoga a la de Dante con Beatriz⁸⁰. El que ésta sea sustituida por San Bernardo, que es un modo de contemplarla (Par., XXXI, 73-93) y de contemplar, a través de ella, a María, indica, por tanto, cómo el peregrino llega a ser el hombre universal sin dejar de ser por ello el hombre Dante. Pero esto nos remite a otro nivel de interpretación de que ahora debemos ocuparnos.

§ 2

1. En la *Divina Comedia*, «la representación del otro mundo es una ética aplicada, una historia moral del hombre como Dante la encuentra en su conciencia, escribe Francisco de Sancti. Cada uno lleva dentro de sí su Infierno y su Paraíso. El viaje al otro mundo es la figura del alma en su camino a la redención; y es Dante mismo quien efectúa este viaje»⁸¹.

Según esto, si bien es verdad que el agente de la obra es el propio Dante, debemos tener en cuenta que en ella el poeta se erige en símbolo del hombre en general⁸². El elemento personal sólo desempeña en la Comedia un papel intermediario entre el plano literal y el moral, entre la fábula y la invocación de las exigencias éticas de nuestra propia vida. Por esto, apenas cumplida su función mediadora, lo personal e íntimo desaparece. Cuando pudiéramos creer que vamos a hacer presa en lo anecdótico, el autor se nos escurre y nos deja frente a nosotros mismos. Dante no se complace en confidencias, como los románticos; entrega su intimidad, pero la retira desde que la muestra ha sido conmovida. Si habla de él, de sus caídas, de su amor, es sólo para que en su obra nos veamos nosotros, con nuestras caídas y nuestro amor. Dante peregrino es Dante vivo, pero Dante vivo es cada uno de nosotros.

De aquí que la *Divina Comedia* tenga ese poderoso don de interpelar, de exhortar al lector. ¿Exhortarlo a qué? ¿A que se abstenga de esos pecados que en el Infierno dantesco aparecen castigados con tan horribles suplicios? ¿A que observe una conducta virtuosa para obtener el premio del Paraíso? Dante sabe que no es tanto el temor ni el interés en eventuales recompensas, sino el amor, lo que nos orienta hacia el bien. Y sabe que en nosotros el amor está obstaculizado en su fuente misma por un endurecimiento del yo. Nos incita, pues, a remover el obstáculo, para permitir que fluyan, libres y caudalosas, las aguas del amor.

Tal es el mensaje que este hombre viril y vehemente, solitario y altivo, arraigado en su Italia del siglo XIV, precisamente por estar arraigado en ella, ha dirigido a la *futura gente* hasta el fin de los tiempos. En cada ser humano están contenidos, en potencia o en acto, todos los pecados imaginables, viene a decir. Pero la noción misma de pecado no tiene sentido sino en un ente provisto de interioridad que, por saber de sí, es capaz de comprobar un desajuste entre lo que es y lo que quisiera y debiera ser. Nada de lo que el hombre realiza o de aquello que le ocurre le cae simplemente de fuera, como un accidente. Asumamos esta interioridad esencial. «Estabais dentro de mí, y yo os buscaba fuera», dice a Dios San Agustín⁸³. La conciencia humana es el único verdadero templo, del que los otros son símbolos o figuras.

Abundan, por cierto, en la obra las ambigüedades y contradicciones. Quienquiera que intente una representación exacta del dominio infernal, por ejemplo, se encuentra con insalvables dificultades que derivan de las propias descripciones de Dante⁸⁴. Las explicaciones de Virgilio y Beatriz sobre el orden y las divisiones de los reinos de ultratumba nos suscitan perplejidades que antes no teníamos. Y no sabemos, claro está, quién es el Veltro, ni podemos identificar con certeza las tres fieras del Proemio, ni interpretar sin mayores dudas al Viejo de Creta (Inf., XIV, 94-142). Acaso algunas de estas dificultades deriven de inadvertencia del autor. Acaso haya otras con que aspira a sugerir el misterio de lo sobrenatural⁸⁵. Nos inclinamos, sin embargo, a pensar que Dante quiso, deliberadamente, escribir una obra oscura en demanda de la colaboración del lector y para que cada cual pudiera proyectar en las figuras equívocas por él creadas sus propios conflictos y problemas. El simbolismo laxo, la interpretación flexible, sería, pues, lo que se ajusta mejor al designio de Dante, que es, como el de todo gran poeta, ofrecer para cada cual un revelador de la propia vida.

Pero, aunque así no fuera, la *Divina Comedia* ha resultado de hecho, en la historia, una obra de interpretación variable, que crece y se perfecciona a lo largo del tiempo cada vez que surge un lector receptivo y creador. No aspiremos, pues, a reconstruir esa versión única y privilegiada, que correspondería a una indagación arqueológica de lo que fue para Dante cada personaje o situación del poema. Veamos en las fieras nuestras pasiones, según el modo peculiar como nos dominan o paralizan. Veamos en Beatriz a la amada y la personal experiencia de lo que despertó nuestra veneración y confirió a nuestra vida, en algún momento, un carácter sagrado⁸⁶.

2. Mas, si en el plano propiamente alegórico y en el moral, la acción de la *Divina Comedia* no se sitúa después de la muerte, sino en esta vida, ¿acaso puede subsistir sin modificación la imagen común de un Infierno, un Purgatorio y un Paraíso, semejantes a como el poema en su sentido literal los describe? ¿acaso no se altera, por la virtud misma

de la lectura alegórica y moral, nuestra concepción de la llamada «otra vida»? De la respuesta a estas preguntas depende el que podamos encontrar en la Comedia el sentido superior, anagógico o místico.

No nos parece que Dante conciba la inmortalidad como una mera prolongación de nuestro tiempo. Antes bien: el poeta cristiano por excelencia habría suscrito de seguro el imperativo de Nietzsche —que Nietzsche creía anticristiano. «Imprimamos sobre nuestra propia vida el sello de la eternidad»⁸⁷. Pero la eternidad no ha de ser tenida por un tiempo, ni siquiera por otra modalidad de tiempo, diferente del que ahora vivimos. ¿Cómo podría ella ser tiempo, si éste es un caer del presente en el pasado, pérdida, por tanto, de presencia? Por el contrario, la eternidad ha de ser concebida como presencia pura, como superación de la condición temporal, como recuperación de lo perdido en el tiempo.

Dante, lector de Boecio, sabe que la eternidad recoge en una «posesión simultánea y perfecta» lo que el tiempo separa y desparrama⁸⁸. Dante, lector de San Agustín, no ignora «que en la eternidad nada pasa, que ella permanece toda presente» y que, en cambio, «no hay tiempo que esté entero presente»⁸⁹. Dante, por fin, lector de Platón, no ha olvidado que el tiempo es «la imagen móvil de lo eterno»⁹⁰.

Pero de aquí se desprende ante todo que Dios ha de ser eterno, que por esto en Él «todos los tiempos están presentes» (Par., XVII, 18), pues es la raíz misma del tiempo (XXVII, 118); que hacia Él convergen, como hacia su centro, todas las direcciones y todos los momentos: *ogni ubi ed ogni quando* (Par., XXIX, 12); y es lo que expresa la forma circular de las diversas representaciones de Dios en el poema (Par., XXII, 109; XXX, 116-117; XXXIII, 115-120), por virtud de la cual lo divino vuelve sobre sí y lo acoge todo en su misterio⁹¹.

Sólo que, si el poema es un itinerario del hombre hacia la eternidad, las cosas que en ella se recogen (Par., XXXIII, 103-104) han de ser ante todo las de nuestra propia experiencia; el tiempo que en ella se contrae (XXIX, 129) ha de ser nuestro propio tiempo. El paso que da el yo de lo humano a lo divino es, pues, también un venir del tiempo a lo eterno (Par., XXXI, 37-38), y ello es tal vez lo que Dante aprendió de Brunetto Latini (Inf., XV, 85)⁹².

Según esto, la llamada «otra vida» no es sino esta vida, reconquistada, revivida en el fin del tiempo, transmutada, en suma, en eternidad, y se comprende que aun el sufrimiento de la pérdida física, para los sentidos, cumpla una función, la más importante de las funciones, con miras a preparar el re-encuentro agónico por el espíritu. La beatitud eterna no es lo contrario del sufrimiento; está más próxima, por el modo como compromete nuestro ser entero, del sufrimiento auténtico que de la felicidad vulgar⁹³. Ella consiste ante todo en poder aprobar de verdad la propia vida, en poder bendecir el camino andado, como escribe Dante en el *Convivio*⁹⁴.

La palabra esencial de la *Divina Comedia* es, a nuestro entender, que la visión de un «otro mundo», tal como lo imagina la concepción que traduce en visiones sensibles las realidades espirituales, es sólo un símbolo de nuestra conciencia y sus luchas interiores en esta vida; pero que, a su vez, esta vida posee la específica dignidad que le confiere el estar destinada a lo eterno. Este doble movimiento —de un trascendentismo espacial a un inmanentismo de la conciencia, de este inmanentismo a un trascendentismo fundado en la interioridad reflexiva— queda expresado por la dualidad de esquemas en que se sitúa a Dios en la *Divina Comedia* y a la que antes aludimos⁹⁵. Como lo expresa Vossler, «en el Paraíso tenemos que ver con dos clases de realidades poéticas: con un Cielo imaginario,

que se nos presenta en forma pintoresca, como en sueño, y con un Reino de Dios real, pero invisible, que sólo existe en espíritu»⁹⁶.

No menos sugestiva es la expresión *punto* que Dante suele emplear para aludir a Dios⁹⁷. En efecto, el *punto* es tenido en las diversas tradiciones religiosas, y desde luego en el cristianismo —y hasta en el lenguaje corriente: «respondió al punto», etc. —, por una representación del instante, sobre todo cuando éste es concebido no como un corte artificial en el curso del tiempo, sino más bien como el átomo intemporal que lo constituye⁹⁸. El instante que tal expresión mienta de preferencia es el que desempeña respecto del tiempo vivido la función que el punto tiene en terminarla, le confiere un sentido. Por esto Cavalcante Cavalcanti, en el *Infierno*, alude a la muerte como el *punto che del futuro fia chiusa la porta* (X, 107-108). Así también habla Dante del punto con que el sastre pone fin a su obra (Par., XXXII, 139-141)⁹⁹. Ahora bien, si la inmersión en el Eúnoe, río de la memoria, es lo que habilita al peregrino para aproximarse a Dios, si todo el poema es una exhortación a rememorar, queda en claro que el *punto* de que habla Dante es el instante final de nuestro vivir y que él coincide con Dios en la medida en que condensa y justifica este vivir nuestro. Tal es, acaso, el significado de esa palabra misteriosa de San Agustín que ve en la memoria la habitación de Dios¹⁰⁰. En la misma dirección, escribe San Buenaventura que la memoria es imagen de la eternidad¹⁰¹.

En el sentido anagógico o místico, apenas insinuado tras los más manifiestos de la *Divina Comedia*, Dios viene a ser la unidad, la aprobación y recuperación, en el acto mortal, de lo que en nuestra vida mereció ser venerado¹⁰².

3. Cada uno de los sentidos de la Comedia ilumina a las que le preceden. Pues así como la peregrinación ficticia por los reinos de ultratumba adquiere una significación más honda desde que vemos en ella un proceso espiritual del autor, así como este proceso se enriquece desde que comprendemos que Dante es figura de cada hombre, así también el sentido moral del poema no alcanza su plenitud sino cuando se le interpreta en correspondencia con el anagógico.

En verdad, si la eternidad integra y resume nuestro tiempo, habremos de vivir con miras a esta postrera recordación, anticipando este juicio final, confiriendo a nuestra vida un carácter agónico *hic et nunc*.

Claro está, el concepto mismo de «recuerdo», en su sentido usual, es aquí inadecuado: él supone un pasado en oposición a un presente, al tiempo que la experiencia mortal es recuperación del pasado *como presente*. Además, es propio del recuerdo ofrecer la anécdota con sus rasgos circunstanciales; la apocatástasis final, en cambio, sólo retiene la significación de hechos y personas, y une por el sentido lo que en el tiempo se dio separado y distante. En suma, se trata más bien de una memoria *nocional* que, a la postre, aspira a integrar en el instante eterno de la contemplación los momentos valiosos del tiempo vivido. Esta memoria sacra se contrapone a otra que aparece figurada por las dos primeras etapas del viaje del peregrino: el recuerdo de los pecados en el *Infierno* queda apaciguado por el ascenso del Purgatorio y la inmersión en el Leteo. Gracias a esta liberación de la mala memoria, alcanza el peregrino la inocencia y pueden lucir, en su pureza y esplendor, las teofanías¹⁰³.

No se trata, pues, de compensar, de buscar más allá de la muerte lo que esta vida nos niega. Vivir para la muerte no es evadirse de la vida: al revés, es sacralizar la vida, es

adivinar en los hechos pasajeros, en los encuentros fugaces, los rasgos de lo que no pasa. Hay, por esto, en Dante, una resuelta voluntad de inmanencia, de celebrar el mundo terrestre, sus cosas y personas¹⁰⁴. En el Purgatorio, Estacio declara que se privaría gustoso por doce meses del Paraíso con tal de poder convivir con Virgilio (XXI, 100-102)¹⁰⁵. La gloria, que es la memoria superior, como dice Guardini¹⁰⁶, se construye con material cotidiano.

La misión que Dante se asigna es la de enseñarnos a cuidar cada momento, dentro de la forma total que es la vida como en la muerte ha de constituirse¹⁰⁷.

4. La composición de la *Divina Comedia* parece traducir ciertas oscilaciones en las posiciones doctrinarias del autor y al par la diversidad de las fuentes de que se nutrió. Cuando se entrega al estudio de la filosofía con la pasión propia del autodidacta, según testimonio del *Convivio*¹⁰⁸, sus lecturas preferidas parecen haber sido las obras de Boecio, Cicerón, Platón, Aristóteles, San Agustín, Tomás de Aquino, Buenaventura, el Pseudo Dionisio, Sieger de Brabante y acaso la del abate Joaquín de Fiore, a quien sitúa en lugar destacado del Paraíso (XII, 140-1). Todo ello acusaría una tendencia teológica y mística, en que a lo aristotélico se une lo neoplatónico¹⁰⁹.

No obstante, en algún momento Dante debió de estar sujeto a la influencia intelectual del que llama su «primo amico» y a quien dedica la *Vita nuova*. Ahora bien, no cabe dudar que Guido Cavalcanti fue un averroísta¹¹⁰, en el sentido de que para él el alma sensitiva, forma y perfección del cuerpo humano, se genera y disuelve con éste, mientras el intelecto agente, innato e incorruptible, no pertenece al individuo, sino a la especie humana en su conjunto¹¹¹. Esta postura ideológica debía conducir no sólo a una concepción pesimista del amor¹¹², sino a una negación de la inmortalidad del alma humana singular. En este aspecto, el pensamiento de Guido parece no haber sido diferente del de su padre, Cavalcante Cavalcanti¹¹³, a quien Dante sitúa en el Infierno por hereje y epicúreo (Inf., IX, 127-128); y así adquiere verosimilitud la afirmación de Boccaccio en orden a que la mayor preocupación de aquél era probar que Dios no existía¹¹⁴.

Si nuestra suposición es exacta, Dante habría participado en cierta medida del pensamiento de su amigo y ello habría determinado en él una ruptura de su confianza en las creencias comunes respecto de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Pero su amor por Beatriz, que se le aparecía provisto de virtud santificante, y no como una pasión que obstaculiza el uso de la razón recta, debió de crear cierta resistencia en su adhesión al averroísmo. Por esto, ya en el *Convivio* esgrime en favor de la inmortalidad del alma argumentos basados en el consenso universal, en los sueños divinatorios y en el deseo y la esperanza de no morir que la naturaleza misma ha puesto en el hombre¹¹⁵. Es posible que estas oscilaciones entre una concepción que degrada el amor y otra que lo diviniza, entre una afirmación y una negación del carácter mortal del alma, se tradujeran en sucesivas alteraciones en el texto de la *Vita nuova* y acaso en la decisión de interrumpir el *Convivio*¹¹⁶.

Sea como fuere, Dante parece haber encontrado una solución personal a su problema religioso, que lo aproxima al platonismo y al misticismo¹¹⁷ y lo separa, en cambio, del naturalismo averroizante de su primer amigo¹¹⁸. Pensamos que ella consistió en la comprensión de que el yo humano, a fuer de reflexivo, está vocado a una eternidad que en el caso óptimo puede coincidir con Dios, es *Dios*. Esta posición Dante sólo la afirma,

con el acento que le es propio, en la *Divina Comedia*, según la interpretación anagógica del poema. Pero con ella no negará o refutará las creencias comunes de una versión popular del cristianismo, que antes fuera la suya, en que el Infierno es lugar subterráneo y en que el cielo astronómico corresponde al de Dios. Antes bien, hará de las representaciones en que estas creencias cristalizan signos o letras que permiten leer la creencia más personal por él encontrada y afirmada. Esto explica la superposición y la interpenetración de los sentidos diversos de la Comedia.

5. Podrá extrañar el que no hayamos aludido al sentido político-histórico de la *Divina Comedia*, que es costumbre mencionar en lugar destacado¹¹⁹. En verdad, no creemos que constituya por sí sólo un nivel autónomo de interpretación. Antes bien, nos inclinamos a pensar que cada uno de los sentidos que hemos (caracterizado admite una proyección hacia lo colectivo¹²⁰. Las referencias a lo político que se encuentran en el plano literal son visibles para todos. En el nivel propiamente alegórico, el protagonista que es, como dijimos, el propio poeta, puede ser tenido por representante de la comunidad cristiana del siglo XIV. Es, pues, lícito, sin traspasar este nivel, identificar algunos de los símbolos del Canto Primero, por ejemplo, con la crisis colectiva de Europa en tiempos de Dante o con las fuerzas políticas operantes entonces: Florencia, la monarquía francesa, el pontificado, algún príncipe o señor en quien Dante puso sus esperanzas de reforma y de paz¹²¹. En el plano moral y en el anagógico, el protagonista es el hombre en general, pero este hombre puede ser considerado colectivamente, como representante de la humanidad en su conjunto. En este aspecto, se podrá ver en la *Divina Comedia*, a la vez que un modo de personal oración, una acción histórica.

Se comprende, a la luz de estas consideraciones, el curioso paralelismo que se da entre los dos delegados a que Beatriz recurre en su empresa de salvar a Dante. Ambos están vinculados a la restauración de una ciudad. Virgilio es el bardo que anuncia la grandeza de la Roma imperial, nacida junto con Cristo y fundada por el héroe de su poema, Eneas, en recuerdo de su Troya natal, vencida y arrasada¹²². Virgilio es, por tanto, quien logra ver la misión del Imperio romano al tomar conciencia de su lejano origen. San Bernardo de Claraval es promotor de las cruzadas por las que los cristianos procuran reconquistar Jerusalem de los infieles. Ahora bien, en el siglo XIV resultaba claro lo que acaso San Bernardo había adivinado: que la Jerusalem terrena es sólo un ídolo, que en cambio importa la Jerusalem celestial que, como escribe San Buenaventura, es una Jerusalem interior¹²³. Y Dante localizará en las antípodas de Jerusalem la vía del ascenso al Paraíso.

La Roma del Imperio es la ciudad del hombre, fundada en la razón: la Jerusalén mística, en cambio, es Ciudad de Dios, inspirada por la gracia. El emperador y el pontífice —«dos guías», dice el *De Monarchia*¹²⁴, «dos soles» leemos en el Purgatorio (XVI, 107)— deben coexistir y compensar sus respectivos poderes, para felicidad y bienaventuranza de la humanidad¹²⁵. Sin la Iglesia, el Imperio carece de misión; sin el Imperio, la Iglesia, corrompida por los bienes terrenales, por la codicia y la ambición, se convierte en la meretriz de que habla el Apocalipsis (XVII). Si colaboran, en cambio, es posible instaurar el orden social óptimo y promover el Juicio Final que es a la humanidad lo que la muerte al individuo.

En todo caso, si la *Divina Comedia* algo nos enseña en el plano de la vida colectiva e histórica, es porque previamente hemos sabido recoger su sentido para nuestra vida más personal. Trastocar esta jerarquía es ofrecer una visión incompleta, a veces incoherente. El individuo no es una abstracción de lo social; antes bien, la comunidad es un individuo en grande.

6. Podemos determinar ahora con exactitud en qué consisten los cuatro sentidos que, según la epístola de Dante a Can Grande della Scala, cabe atribuir a la *Divina Comedia*.

El sentido *literal* es la historia que Dante narra: su viaje por el Infierno, el Purgatorio y el Paraíso, y la descripción del estado de las almas en esos reinos. El protagonista de este relato es un peregrino ficticio cuyo nombre coincide con el del poeta; su escenario, el «otro mundo». En este nivel de interpretación, el propósito del autor consiste, no sólo en *significar* los niveles que mencionaremos pronto, sino en seducir, en conquistar al lector, con la sorpresiva belleza de las imágenes, con su verso altivo y radiante.

El sentido *propriadamente alegórico* es el itinerario espiritual del hombre Dante, su purificación y agonía y su aproximación a Dios. Tal como los hechos narrados en los textos del Antiguo Testamento son interpretados por los teólogos como signos o prefiguraciones de la vida de Cristo, así el primer relato remite a este proceso personal del poeta¹²⁶. Sería un error, sin embargo, creer que la obra da cuenta de una conversión o visión de Dante como de algo ya ocurrido. Por cierto, hay una experiencia significada en el Proemio que Dante debió de vivir hacia los treinta y cinco años de edad, en el medio del camino de su vida¹²⁷. Pero ella no es *toda* la experiencia de la obra, pues ésta es agente por sí misma de la conversión o visión, es acto que invierte el curso del vivir perdido, es el órgano con el que el poeta ve¹²⁸. Dicho de otro modo, no se trata de mera expresión en la obra de lo vivido por el poeta antes de escribirla, sino de constitución de una vida nueva mediante la meditación que es la obra y la intimidad que ella procura con el misterio. No cabe extrañarse, según esto, de que se diera una relativa coincidencia entre la consumación del proceso de creación de la *Divina Comedia* y el término de la vida de Dante. Los últimos cantos debió de escribirlos el poeta poco tiempo antes de morir. A través de su obra, Dante Alighieri parece haber realizado su postrera purificación para la muerte¹²⁹. Por esto puede verse en el poema un *movimiento*, en el sentido aristotélico-tomístico, vale decir, un paso de la potencia al acto.

Ahora bien, el lector receptivo ha de realizar, al leer la obra, el mismo movimiento del poeta al escribirla, y con ello tenemos el sentido *moral*. Es lo que expresa la carta a Can Grande: «La clase de filosofía bajo la cual hemos procedido en el todo y en la parte es la moral o *ética*, pues el todo fue emprendido no para fines especulativos, sino prácticos»¹³⁰. Y también: «...el fin del todo y de la parte es remover a los que viven esta vida en un estado de miseria y guiarlos a un estado de dicha»¹³¹. El protagonista del nivel propiadamente alegórico —Dante— resulta ser un símbolo del de este nivel, que es el hombre en general y, por tanto, cada hombre. Quien sepa leer con amor la *Divina Comedia* proyectará en sus figuras su propio conflicto, reconocerá en el Infierno sus pecados, triunfará en el Purgatorio de la solidificación rebelde de su yo, se abrirá al Ser en el Paraíso y orientará su vida hacia una postrera epifanía.

Pero el sentido *moral* se cumple gracias al *anagógico*, que, como su nombre lo indica, conduce hacia arriba, eleva el espíritu, al indicarle como su fin la eternidad, que recupera el vivir y por ello lo hace acreedor de una denominación sustantiva, lo convierte en la Vida. De la *gratia elevans*, propia de la obra en este nivel de interpretación, depende la *gratia sanans* del nivel anterior. El poema, en su múltiple significado, se muestra como un ritual de iniciación a la vida plena y auténtica.

Cada uno de estos niveles puede ser entendido en su relación al individuo o en referencia a lo colectivo: el protagonista del sentido propiadamente alegórico será, en

este último caso, la comunidad cristiana de tiempos de Dante; el del sentido moral, la humanidad; y el sentido anagógico apuntará no ya a la eternidad del acto mortal que clausura nuestro tiempo de sujetos, sino al Juicio Final en que la Historia culmina.

Si ahora, en vez de seguir este orden que va de lo literal a lo anagógico, pasando por lo alegórico y lo moral, seguimos el orden inverso, asistiremos a una progresiva encarnación. La eternidad, hacia la que indica la obra interpretada anagógicamente, encarna en la vida de cada hombre. Pero también, gracias al diálogo establecido en el poema, nos reconocemos en otros, se promueve la fraternidad humana, y en especial la comunión de los sabios, los artistas y los santos, hasta alcanzar la vida del autor, fuente de la comunidad así instaurada, padre e hijo a la vez de la obra. Esta vida —y la nuestra— encarna, por fin, en las figuras, en los incidentes, en la topografía y los paisajes del relato ficticio. Así, comprendemos mejor el ser de la violencia, la soberbia y la ira de Dante —y de nosotros— a través del león que en el Proemio detiene al peregrino, y este león es más real, más vivo desde que lo vemos como bestia violenta, soberbia e iracunda.

En suma, cada uno de los niveles mentados presupone el que le precede, se apoya en él, y a la vez lo completa e ilumina.

7. Claro está, al tratar de entender una gran obra, habremos de preguntarnos siempre si nuestra interpretación no la empobrece, si no la estamos convirtiendo sólo en un conjunto de proposiciones doctrinarias. Tal ocurriría si prescindieramos de la alusión que la obra contiene a la vida y los sentimientos del autor, si por un momento dejáramos de tener presente la identificación de Dante como peregrino ficticio con el Dante real, pues entonces perderíamos todo contacto con lo concreto y vivido, caeríamos en una alegoría meramente conceptual, y la *Divina Comedia* dejaría de ser lo que es ante todo: una obra poética. Por el contrario, dentro de la interpretación que propugnamos los procesos espirituales del poeta constituyen precisamente el centro del que irradia la significación que la obra puede tener para nosotros. Reencontramos, pues, al concluir, lo que se anunciaba ya en el comienzo de nuestro discurso: la necesaria, inevitable vinculación, ejemplificada en la *Divina Comedia*, de lo individual y lo universal, de lo que el autor ha vivido y lo que expresa para todos los hombres.

8. Surge también en el exégeta el escrúpulo de si no habrá violentado el pensamiento del autor al interpretarlo conforme al suyo, de si no habrá *puesto* en la obra lo que en ella no se encontraba.

Hay que mantener este escrúpulo dentro de ciertos límites: la gran obra es grande precisamente por la capacidad que tiene de reflejar preocupaciones y problemas de todos los hombres en todos los tiempos. Lo único que, en este aspecto, puede pedirse a una interpretación es que esté basada efectivamente en el texto, es que se desprenda del libro mismo. No podemos escuchar sino con nuestros oídos, no podemos entender sino con los conceptos que poseemos, a partir de nuestra propia experiencia. Y, en este sentido, cualquier interpretación es irremediabilmente subjetiva. Pero lo que importa es haber escuchado efectivamente, es haber entendido —que significa *leer dentro*. En suma, lo que debe pedírsele a una interpretación no es que en ella aparezca suprimida la subjetividad del intérprete, pues no se la puede suprimir, sino que en ella esté presente la obra en su objetividad, como fuente de donde mana la interpretación propuesta.

Aceptada esta norma que limita la libertad del intérprete, que evita la arbitrariedad de su fantasía, la mejor interpretación de un texto será aquella que la sitúa en un nivel más alto, aquella en que su sentido aparece para nosotros más rico e iluminador. Un criterio diferente nos reduciría a las interpretaciones meramente históricas, según las cuales las obras se entienden por los caracteres generales y las creencias comunes de la época en que fueron creadas. Pero, ¿por qué habríamos de excluir de antemano la posibilidad de que la gran obra supere el sistema de creencias vigente cuando se produjo? ¿No consiste su grandeza precisamente en esta superación? Y en cuanto a los caracteres de la época, ¿es lícito obtenerlos de fuentes menores, con exclusión de las grandes obras? ¿No es más justo interpretar la época por sus mejores realizaciones, por sus hazañas, que éstas por la consideración de una época reducida a sus manifestaciones más comunes? Por fin, hacer primar la consideración histórica empobrecedora sobre el sentido con que una gran obra se presenta ante nosotros, ¿no es acaso reducir su valor al de un mero documento, amputarla de su pretensión de universalidad?

En el caso de la interpretación que aquí hemos intentado de la *Divina Comedia*, podemos desechar el escrúpulo de arbitrariedad, no sólo porque hemos procurado ser fieles al texto y a las indicaciones del propio autor para entenderlo, sino también porque el sentido oculto que descubrimos en el poema no es sino la manifestación del hombre como ente provisto de interioridad, que realiza su ser de hombre en la medida en que vive conforme a esta interioridad esencial.

La *Divina Comedia* se nos aparece, pues, a la postre, como la expresión de este tema universal en el lenguaje poético y filosófico de la última Edad Media. Ella es una de las más profundas exploraciones en el hombre interior que pueden exhibirse en el proceso por el que la humanidad, a través del arte, de la literatura y de la religión, toma conciencia de sí misma.

Pero hay algo más: nuestra tentativa de interpretación no sólo es aplicable a la *Divina Comedia*, sino a toda gran obra literaria, precisamente porque la vinculación de lo personal y lo universal, de la intimidad del autor con la de cada hombre, corresponde a una ley general de la creación estética, conforme a la cual sólo por medio de la expresión de las propias vivencias pueden evocarse y provocarse vivencias ajenas. Según esto, los cuatro niveles de que se habla en el *Convivio* y en la carta a Can Grande, corresponden, sin que Dante lo advirtiera quizás, a una estructura que gobierna la labor del artista en general.

En la obra literaria cabrá reconocer, en primer término, un elemento ficticio: es la parte de fantasía que hay en ella, destinada a manifestar y ocultar lo vivido por el autor. ¿Por qué es necesario cubrir así la propia experiencia?, ¿por qué no habrían de hablar los poetas directamente de sus cuitas y esperanzas, de los sutiles procesos de su espíritu?, ¿por qué los novelistas, en vez de imaginar anécdotas, no nos narran exacta y puntualmente los hechos de su vida? Dos son las funciones que, a nuestro entender, cumple la ficción. De una parte, el escritor descarga en ella la vida que sueña, la vida que no ha vivido y no podrá vivir, la que ha debido postergar, postferir, a fin de ser fiel a su vocación más auténtica; y de este modo recupera esta vida, la vive también, aunque en el plano de la realidad soñada, que tiene, como la otra, su legalidad, sus estructuras propias, objetivas e inexorables. Claro está, lo imaginado está siempre en relación con lo vivido, con lo deseado y no cumplido, surge como su eclosión o su rectificación y, por ello, lo revela. Pero a más de esta función compensadora, el elemento ficticio aparece, en

las más grandes obras, con otra, que aquí nos interesa destacar. Es la de ocultar la vida personal del autor, a fin de que sólo se descubra a quien hace un esfuerzo de penetración, a quien de verdad lo desea y, por su deseo, lo merece. El pudor cumple aquí la misma función que en la experiencia amorosa. A través del complicado laberinto construido para que no se vea de inmediato la entraña del sentido, queda velada la anécdota en su crudeza, en su facticidad cotidiana; pero sólo para que, eliminado lo anecdótico, lo cotidiano y trivial, la mirada expectante del deseo logre descubrir la realidad más real de lo significativo. De este modo, la vida del autor adquiere rango de símbolo o figura, pasa a ser la vida humana, tal como la mujer amada llega a ser para el amante, por virtud de la ocultación y desocultación del pudor y de la entrega, el de la mujer mítica, eterna. Dante, autor de una de las obras más personales de la literatura universal, logra cubrir su intimidad de tal modo con el humo de la ficción, que muy poco sabemos de él con certeza; y sin embargo, esa intimidad está ahí presente en el libro, y por eso queda la nuestra, al leerlo, conmovida.

Y esto es lo que el poeta persigue: al aludir a sus experiencias, apunta también a las nuestras. Parece hablar de sí: en verdad habla de nosotros, por nosotros. *De te fabula narratur...* Toda gran obra poética pretende expresar lo que el lector piensa y siente, lo que ha vivido y quisiera vivir, su pasado y su proyecto. Pero, al expresarlo, aspira también a esclarecerlo y, de este modo, a cambiarlo. Toda gran obra constituye, por tanto, un ritual colectivo de comunicación; pero constituye, además, una acción, una operación del autor sobre nuestra conciencia que al ampliar su ámbito, al afirmar nuestra comprensión de nosotros mismos, de nuestras posibilidades y nuestro destino, nos perfecciona, nos consume.

La *Divina Comedia*, que aquí hemos analizado y celebrado, se nos revela en definitiva, en su cuádruple significación, como una manifestación ejemplar de la legalidad esencial y el propósito que rigen e inspiran la creación literaria.

9. Mucho más habría que decir. Pero acaso basten estas palabras como modesto homenaje en el séptimo centenario del año en que nació el altísimo poeta.

APÉNDICE I

ALEGORÍA DE LOS TEÓLOGOS Y ALEGORÍA
DE LOS POETAS

En el *Convivio*, distingue Dante dos clases de alegorías: la de los teólogos, de una parte, y de otra la de los poetas, que ilustra con unos versos de Ovidio¹³².

A primera vista, la diferencia más notoria entre ambas parecería ser la que consiste en que el poeta crea el texto alegórico, al tiempo que el teólogo interpreta uno ya existente y que tal vez ha sido escrito sin intención de atribuirle un sentido oculto. La distinción entre los dos tipos de alegorías vendría a corresponder, según esto, a la que suele hacerse entre alegoría del autor y alegoría del intérprete¹³³. Otra diferencia bastante obvia sería la que consiste en que el sentido literal del texto poético constituye generalmente una fábula, un relato ficticio, una *bella menzogna*, como dice Dante¹³⁴, mientras el texto que el teólogo interpreta narra hechos históricos, hechos que ocurrieron en realidad, o que el creyente, en todo caso, tiene por reales.

Si atendemos a estos criterios, deberíamos resolver, por tanto, que la Comedia está regida por la alegoría de los poetas, como corresponde en verdad a un poema. El texto, en efecto, ha sido creado por el propio Dante y constituye, a no dudarlo, un relato ficticio: nadie puede pretender que el autor haya realizado el viaje que narra hacia el «otro mundo», ni que este mundo sea como él lo describe ni que esté habitado por las personas que allí menciona¹³⁵; se podrá hacer valer que hay también una *verdad de la fábula*, una *verdad en la ficción*, o en el mito, o que Dante creía efectivamente en la realidad del mundo sobrenatural que exhibe¹³⁶. Subsiste, no obstante, la evidencia de que Dante no podía asignar *en realidad* a personas que efectivamente vivieron un lugar espiritual en la vida eterna; y esto, Dante, profundo conocedor de su religión, no lo ignoraba. Tal vez algún aspecto de la vida de Brunetto Latini de que Dante sabía pudiera haber merecido el Infierno; pero Dante nada podía saber de lo pensado y anhelado en la intimidad de la conciencia de Brunetto en el momento de morir. Y esto —y la misericordia divina— es, para un cristiano, lo único que puede determinar la suerte definitiva de su alma en la muerte.

Pese a que el argumento de la Comedia en sentido literal es una ficción creada por Dante, diversas razones nos inclinan a pensar que no se la debe entender conforme a la pauta que el *Convivio* define como alegoría de los poetas. Ante todo, ésta: que cuando Dante explica el sentido de su poema sacro en la carta a Can Grande della Scala recurre a un texto de la Escritura, de aquellos que suelen ocupar a los teólogos. Esto ha contribuido en no escasa medida a que algunos comentaristas nieguen la autenticidad de esta carta¹³⁷ y ha inducido a que otros sostengan que en la *Divina Comedia*, poema teológico, Dante abandonó aquello que antes había definido como alegoría de los poetas, en favor de la que había atribuido a los teólogos¹³⁸.

Esta última conclusión nos parece acertada. Desde luego, por todas las razones que

abonan la afirmación de que la carta referida es efectivamente de Dante. Además, porque el Salmo *In exitu Israel de Aegypto* que ella menciona es el que cantan a coro las almas de los elegidos que entran al Purgatorio (Purg., I, 46); porque en el Paraíso Beatriz dice que a Dante le ha sido permitido ir «De Egipto a Jerusalem (XXV, 55-56); porque, en general, los sentidos varios de este Salmo parecen corresponder a los que cabe atribuir al itinerario del protagonista de la Comedia. Pero esto obliga a revisar el criterio mismo en que basábamos provisionalmente la distinción entre ambos tipos de alegorías. No es posible, en efecto, si en la Comedia hemos de reconocer la alegoría de los teólogos, definir ésta por el carácter estrictamente histórico de los hechos relatados ni identificarla con la alegoría del intérprete. En verdad, el que el argumento, en sentido literal, sea o no sea invención de la fantasía del poeta es algo que no afecta a la alegoría misma, vale decir, a la naturaleza del significado oculto tras el más manifiesto. Si atendemos a este último aspecto —y en lo que nos parece pertinente—, observaremos que los hechos relatados intervienen en los textos de que los teólogos se ocupan como signos o figura de otra secuencia de hechos de modo que no se pasa de lo individual a lo general, de lo concreto a lo abstracto como en el tipo de alegoría que Dante atribuyó a los poetas¹³⁹, sino, en una suerte de relación metafórica, de lo individual a lo individual, de lo concreto a lo concreto.

De aquí derivan otras diferencias. En la alegoría que en el *Convivio* Dante atribuyó a los poetas parecería que el nivel literal, lo que el poeta narra en primer término expresiva de una enseñanza moral. Allí dice que Orfeo domó las bestias salvajes y que los árboles y las piedras vinieran hacia él, expresa así que el hombre sabio, con el instrumento de su voz, muda en humildes y gentiles los corazones crueles; que hace moverse a su voluntad a quienes no viven según la ciencia y el arte, y por fin que aquellos que no tienen vida razonable alguna son como piedras» (II, 1, 25). El texto aparece, pues, provisto de una función didáctico-conceptual y no se ve qué valor conservan las figuras y expresiones del poema mismo. En la alegoría de los teólogos, en cambio, el primer relato, por ejemplo: el éxodo de los israelitas guiados por Moisés, no vale sólo como signo o prefiguración de otra cosa, tiene importancia por sí mismo, constituye un nivel autosuficiente de interpretación. En verdad, es legítima una lectura del Antiguo Testamento que atienda sólo a los hechos relatados, que prescinda de la función que este relato cumple, dentro de una hermenéutica más compleja, como figura de la vida de Jesús y del rescate del alma humana caída. Así también es legítimo leer la *Divina Comedia* tan sólo como el relato de una exploración del Infierno, el Purgatorio y el Paraíso, si bien la mayor experiencia intelectual y estética que la obra puede ofrecer sólo se revela a aquel que, al mirar hacia este relato, mira también hacia lo que él a su vez puede significar¹⁴⁰.

Entre los muchos personajes reales o ficticios que aparecen en la *Divina Comedia*, los hay que sólo desempeñan un papel representativo, que agotan su función cuando se les comprende como signos de algo diferente; pero los más viven por sí mismos, conforme a la personalidad que la historia, la leyenda, el mito o el autor les atribuyen, y de su vida obtienen su virtud simbólica; en otras palabras, en los primeros el significado ha determinado la elección del signo, en los últimos del signo emana el significado¹⁴¹. En todo caso, rara vez encontramos en el poema de Dante el recurso tan frecuente en la literatura medieval que consiste en atribuir personalidad a situaciones, virtudes o vicios concebidos en abstracto¹⁴². Tal recurso, que caería en lo que Dante llama la alegoría de

los poetas, sólo por excepción y en momentos de flaqueza es empleado por los grandes poetas. Que no nos cree pues demasiados escrúpulos el interpretar un poema teológico según la alegoría que el autor atribuyó antes a los teólogos más bien que a los poetas; por curiosa paradoja, ésta es la clase de alegoría de que toda gran obra poética participa¹⁴³.

Boccaccio parece recoger una opinión generalizada, cuando en su *Vida de Dante*, escrita algunos decenios después de la muerte de su ilustre predecesor, observa que la teología es una poesía de Dios y que, dado que los grandes poetas siguen los vestigios del Espíritu Santo, la mejor poesía es también teológica¹⁴⁴. La presencia del sentido anagógico es precisamente aquello por lo que la poesía de más alta calidad viene a coincidir con la teología, es arte teológico. Por tanto, podemos concluir que la Comedia fue pensada y construida según la pauta de la alegoría de los teólogos y, puesto que esta alegoría presenta como características propias, a más de la importancia que por sí mismo tiene el nivel literal y la referencia a un sentido superior o anagógico, el que el significado alegórico en sentido estricto no se aparta de lo concreto, de lo encarnado y viviente, se comprende que la obra en que se le encuentra conserve una íntima vinculación con la vida misma que la genera; y es lo que ocurre con la *Divina Comedia*, según hemos procurado acreditar.

APÉNDICE II
**LAS CONTRAPOSICIONES SIMBÓLICAS DE
 LA DIVINA COMEDIA**

Las dos imágenes —antropocéntrica y teocéntrica— que se suceden en la *Divina Comedia* se expresan en diversas contraposiciones simbólicas. Hay, ante todo, la de lo bajo y lo alto, a la que está vinculada la de lo pesado y lo liviano; y así resulta comprensible que Lucifer ocupe el lugar más bajo, en que se hacen sentir todos los pesos del mundo, y que Dios sea la esfera celestial más alejada de este centro. A esta contraposición corresponde la representación del Infierno como lugar bajo, que expresa ya la etimología del vocablo: *Infernus, inferus* son palabras que designan un lugar que está abajo; pero esta etimología acusa, por lo demás, una significación mítica que trasciende el ámbito grecolatino, como lo comprueba el que «hell», asociado a «hollow» y «hole», derive de las voces «helan» y «behelian» que en antiguo sajón aludían a lo oscuro y oculto. En cuanto a la asociación del Paraíso con el cielo y la altura, dice Mircea Eliade, a propósito de las divinidades ouránicas: «las zonas superiores adquieren los prestigios divinos de lo trascendente, de la realidad absoluta... Esas regiones son la morada de los dioses, a ellas llegan algunos privilegiados por los mitos de la ascensión celeste»¹⁴⁵; y más adelante: «el cielo se ha mostrado en sí mismo, y con anterioridad a cualquier Tabulación mítica o elaboración conceptual, como el reino de lo divino por excelencia»¹⁴⁶. En este aspecto, es exacto ver en la *Divina Comedia* un viaje hacia lo alto pasando por el más profundo abismo, una adquisición de la ingravidez propia de la libertad tras el acto de asumir el mayor peso¹⁴⁷.

Pero hay también la contraposición de oscuridad y luz¹⁴⁸ y la de frío y calor, como reflejos de los opuestos éticos Mal y Bien, que se asocian con la anterior en cuanto el Infierno es un lugar tenebroso y helado y el Cielo es cálido y luminoso, propicio por esto último a la visión¹⁴⁹; por esto el Cielo remite a un foco de luz, a una fuente calórica, lo cual requiere el segundo de los ordenamientos mencionados en el texto en que Dios es centro, punto, fuente o nudo.

APÉNDICE III

CONVERGENCIA Y DIFERENCIAS DE LA INTERPRETACIÓN PROPUESTA CON LA DE FRANCESCO FLAMINI

En la obra *Il significato e il fine della Divina Commedia*¹⁵⁰, y en la más pequeña *Avviamento alio studio della Divina Commedia*¹⁵¹, Francesco Flamini ofrece una interpretación del poema convergente en muchos aspectos con la muestra y formulada por cierto con mucha anterioridad a ésta. Desde luego, dicho autor observa que en la Comedia «se trata de la salud del alma que Dante, conducido por Virgilio, va adquiriendo en el curso de su andar»¹⁵²; y también que la alegoría «consiste en el tránsito real del alma del poeta viviente desde el estado de infelicidad y abyección causado por el extravío (el “valle” del Primer Canto), al estado de beatitud que la propia virtud procura (el altiplano del Paraíso Terrestre) primero, luego a aquel, momentáneo, de la visión beatífica, por raptó espiritual, impetrada por la Bondad Divina»¹⁵³. En cuanto al sentido moral, Flamini escribe que el propósito principal del poema sacro «es sin duda el de enseñar a la *gente engañada y mal dispuesta* (Par., XXII, 39) la vía de la salud, mediante el ejemplo de aquello que, bajo el velo de una ficción poética, él da a creer que le ha ocurrido a su propia alma»¹⁵⁴. Por fin, señala que «la historia del alma del poeta, redimida de la *mala disposición* y conducida a la *justificación* y a la *gloria*, es anagógicamente la historia del alma humana redimida de su enfermedad secular y llevada al Purgatorio y al Paraíso Celestial»¹⁵⁵.

Tras estas coincidencias se ocultan, sin embargo, diferencias profundas entre una y otra interpretación. El efecto, Flamini parece no concebir la posibilidad de la conversión efectiva de Dante, en sus inicios, como hecho ocurrido y que se narra; en su culminación, como hecho provocado por el acto mismo de escribir el poema. Así el ilustre intérprete hablará de «ficción autobiográfica»¹⁵⁶. Y dirá también que entiende la alegoría del poema en cuanto historia «de aquello que a *Dante le place hacer creer* como ocurrido a su alma con miras al cumplimiento de la propia regeneración intelectual y moral»¹⁵⁷. Por fin: «El tema de la Comedia, esto es la liberación del autor de la selva y las fieras por medio de un viaje a ultratumba, es fábula, escribe. Verdad es, en cambio (*según lo que Dante quiere hacer creer*) el tránsito de su alma de la enfermedad a la salud»¹⁵⁸. ¿En qué quedamos? ¿Es verdad este proceso espiritual del poeta? ¿Cómo afirmar entonces que el mismo es «ficción», que a Dante «le place hacer creer», que «quiere hacer creer»? En términos generales: ¿Cómo trazar claramente el deslinde de la acción en el nivel literal y en el propiamente alegórico si en ambos se trata de una acción ficticia? ¿Cómo sostener que *la lettera è finzione e l'allegoria è verità*?¹⁵⁹

En cuanto al sentido anagógico, Flamini acentúa en su interpretación la referencia a lo colectivo: «anagógicamente, escribe, será la historia de la redención del hombre»¹⁶⁰, de la que se desprende una doctrina política¹⁶¹. Por nuestra parte, pensamos, según queda

expuesto, que lo histórico-político y las referencias a lo colectivo se encuentran en los cuatro niveles de interpretación, y que lo anagógico es, en rigor, una *teoría* (en el doble sentido de conocimiento y contemplación) *del fin o la eternidad*, que es para el individuo la buena muerte y para la humanidad en su conjunto el Juicio Final.

NOTAS

- ¹ Véase de Voltaire, la carta a Bettinelli de marzo de 1761, citada por Henri Hauvette, *Études sur la Divine Comédie*, Paris, Librairie Champion, 1922; de Chateaubriand, *Génie du Christianisme, Oeuvres complètes*, Paris, Garnier, t. II, pp. 146 y 253 («le ton sombre... appartient aux dogmes menaçants de notre foi»; «production bizarre "pleine de défauts tenant" au siècle et au mauvais goût» de Dante); cita G. Maugain, «L'orthodoxie de Dante en la critique française de 1830 à 1860» in *Dante, recueil d'études publiées pour le VIe. centenaire du poète*, Union intellectuelle franco-italienne, Paris, Librairie Française, 1921, p. 189.
- ² Sobre la injusticia que este juicio implica, véase de Francesco d'Ovidio, «Criterii di Dante nel dannare o salvare le singole anime» in *Nuovi studii danteschi*, Milán, 1906, vol. II.
- ³ Véase, sobre el carácter común de esta aversión, el excelente libro de Alexandre Masseron, *Les énigmes de la Divine Comédie*, Paris, Librairie de l'art catholique, 1922, pp. 11, 14 y especialmente 13: «De la dantologie et de la datophilie est née la dantomanie; et de la dantomanie, par réaction, la dantophobie».
- ⁴ Resultado de nuestras primeras indagaciones en los sentidos varios de la obra fue nuestro ensayo «La Comedia de Dante Alighieri, itinerario del hombre interior», publicado en la revista *Asomante*, San Juan, Puerto Rico, año 1958, vol. XIV, Nos 2 y 3.
- ⁵ Epístola X, p. 415 de la edición *Tutte le opere di Dante Alighieri* a cargo de E. Moore, Oxford, 3a ed., 1904.
- ⁶ La referencia a los cuatro niveles de interpretación así aludidos era expresada a menudo en estos versos: *Littera gesta docet; quid credos Allegoria; Moralis quid agas; quo tendas Anagogia*. De la última parte solía darse una variante: *quid speres Anagogia*.
- ⁷ P. I. qu. 1. Art. 10.
- ⁸ Loc. Cit.
- ⁹ II, 1. La obvia omisión de un pasaje en las copias que se poseen de esta obra no ha de alimentar excesivos escrúpulos. Los dantisti consideran, en general, satisfactorio el modo como los editores han suplido el fragmento de frase omitido. Véase Charles Singleton, *Dante Studies, Commedia, Elementi of Structure*, Harvard University Press, Cambridge, 1954, p. 84.
- ¹⁰ Dorothy Sayers, *Introductory Papers on Dante*, Methuen and Co., London, 1954; p. XIII
- ¹¹ Epístola X, 10, 224-225, p. 416.
- ¹² *De vulgari eloquenza*, I, 1, 26-27, p. 379.
- ¹³ Vita nuova, XIX. Cazione Prima, p. 215; Purgatorio, XXIV, 49 y sgtes.
- ¹⁴ Étienne Gilson, *Dante et la philosophie*. Paris, Vrin, 1939, p. IX.
- ¹⁵ Véase, por ejemplo, la edición publicada por Random House, The Modern Library, New York, de la traducción al inglés Carlyle-Wicksteed, por lo demás excelente. O también las notas de Juan Eugenio Hartzenbusch en la edición de Rafael Jover y Cía., 1870, tr. de Cayetano Rossel, en especial No 3 de Inf. I.
- ¹⁶ Véase Giovanni Papini, *Dante vivo*, tr. de Alfredo de Paoli, ed. Tor, Buenos Aires, 1946, p. 184 y sgtes.
- ¹⁷ Véase Gilson, ob. cit., p. 4 n. 1, y en general el capítulo I: «Clericatura de Dante et meta* morphoses de Beatrice», donde critica las interpretaciones que ofrece el Padre Mandonet en su *Dante le Théologien*. Desclée De Brouwer, Paris, 1935.
- ¹⁸ Epístola X, 8, 162 a 175, pp. 415-416.
- ¹⁹ Ídem., 14, 259-263, p. 416 (nosotros subrayamos). Cf. Fr. Flamini, *Avviamento allo studio della Divina Commedia*, 7a ed., Livorno, ed. Raffaello Giusti, 1937, pp. 24-25.
- ²⁰ Jefferson B. Fletcher, *Symbolism of the Divine Comedy*, New York, Columbia University Press, 1921; p. 210.
- ²¹ «...pues hay un sentido derivado de la letra y otro de las cosas indicadas por la letra», dice Dante (Epístola X, 7, 136-133, p. 415). Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, 1, 10, Resp.
- ²² A propósito de la importancia muy especial de este Canto, observa Masseron que, si se le entendiese con exactitud, innumerables dificultades de interpretación quedarían por este solo hecho resueltas; ob. cit., p. 100. Sobre la lecha en que debe situarse su acción, entre 1300 y 1301, véase del mismo Masseron, ob. cit., pp. 44 a 65, y Fr. Flamini, *Avviamento...*, p. 88 n. 2.
- ²³ Dante supone que la vida del hombre alcanza normalmente a setenta años. Véase *Convivio* IV, 23-24; cf. Salmo 89, 10; Isaías, 38, 10; cf. también Inf., XXI, 112-114. Dante había nacido en 1265.
- ²⁴ En el *Convivio*, IV, 24, 12, se habla de «la selva del error de esta vida». «Diversos indicios invitan a pensar que la muerte de Beatriz en 1290 fue para Dante el origen de una crisis moral grave que difícilmente pudo superar», escribe Gilson, ob. cit., p. 62 y nota de la misma. Cf. también pp. 64-65 en que el autor

formula la hipótesis de que la selva es la vida de libertinaje que Dante llevó con Forese Donati y que Guido Cavalcanti le habría reprochado en el soneto *I vegno il giorno a te'nfinite volte*. Los sonetos injuriosos que intercambiaron Dante y Forese y la escena de Purg., XXIII, 115-130 parecen confirmar esta hipótesis. Cf. Henri Hauvette, ob. cit., p. 201; Romano Guardini, *Dante visionnaire de l'éternité*, Paris, ed. du Seuil, 1962, pp. 12-13, 149, 192; Masseron, ob. cit., pp. 101, y sobre los reproches que Beatriz dirige a Dante en el Paraíso Terrenal, p. 104 a 113. Cf. también, en el poema mismo, Inf., XV, 49-54 y Purg., XXX, 1-54. Por lo demás, es obvio que la selva, lugar inculto y tenebroso, habitado por bestias hostiles al hombre, simboliza por sí misma una vida peligrosa, sin dirección ni fin, y ello queda acentuado cuando se afirma que el hombre se encuentra en ella «perdido». Véase lo que dice al respecto uno de los más antiguos comentaristas del poema, Benvenuto d'Imola, en un pasaje que reproduce Masseron, ob. cit., p. 113, y la descripción del estado de pecado por San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, 7: *ita quod excaecatus homo et incurvatus in tenebris sedet et caeli lumen non videt...* (texto de Quaracchi, edición francesa, París, Vrin, 1960, p. 32).

²⁵ «Ninguna cosa sensible es más digna de ser tomada como imagen de Dios que el sol», leemos en el Convivio, III, 7, 12, pues ilumina a todas las cosas y les proporciona calor «del mismo modo que Dios lo vivifica todo con su bondad». Se aproxima así Dante a la antigua religiosidad pitagórico-apolínea. Cf. Guardini, ob. cit., p. 192, quien nos recuerda que Apolo era, para los pitagóricos, al par que numen de la luz solar, espíritu de la música; ello permite entender mejor la contraposición del monte con el valle «en que *calla* el sol» (Inf., I, 60). En cuanto al monte iluminado, prefiguración del Purgatorio, corresponde a la asociación mítica de la altura con lo divino. «La montaña», escribe Mircea Eliade, «por estar más cerca del cielo, viene a ser sagrada en dos sentidos: por una parte, participa del simbolismo espacial de la trascendencia ("alto", "vertical", "supremo", etc.) y, por otra, es el dominio por excelencia de las hierofanías atmosféricas y, en su virtud, morada de los dioses. Todas las mitologías tienen una montaña sagrada, variante más o menos célebre del Olimpo griego. Todos los dioses celestes tienen en sitios altos lugares dedicados a su culto». *Tratado de Historia de las religiones*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1954, pp. 102-103. Cf. Salmo 23 («el monte del Señor») y en general la función del monte en el Antiguo y el Nuevo Testamento (monto Sinaí, sermón de la montaña, etc.). Recuérdese que, conforme a la tradición franciscana tan próxima a Dante, se realizan en una montaña las bodas místicas de San Francisco con la dama pobreza (Paul Sabatier, «Saint François d'Assise et Dante» in *Dante, recueil du Centenaire*, pp. 31 a 35). Cf. San Buenaventura, *Itinerarium*, VII, 3, edic. citada, p. 102. Es éste uno de los elementos que confieren verosimilitud a la tesis sostenida por Miguel Asín Palacios sobre las influencias de la *escatología musulmana en la D. C.* Discurso ante la R. Acad. Española, Madrid, 1919. Pero se trata, claro está, de una *constante mítica* que se reencuentra también en la mitología de los pueblos nórdicos: Cf. M. de Ferdinand y, *En torno al pensar mítico*, Berlín, Colloquium Verlag, 1961, pp. 46-47. Véase infra nuestro Apéndice II.

²⁶ El origen de estas tres bestias se encuentra de seguro en Jeremías, 5, 6 pero allí aparecen un león, una loba y un leopardo. La razón por la cual Dante sustituye el leopardo por la lonza parece no ser sino ésta: que en Florencia se había exhibido una lonza enjaulada, cerca del Palacio del Podestà, según consta en un documento de 1285 (F. Torraca, *Di un commento nuovo alia Divina Commedia*, Bolonia, 1899, p. 8; Masseron, ob. cit., p. 133). Sobre el simbolismo de las tres bestias, véase Masseron, ob. cit., pp. 129 a 159, y G. Busnelli, *Il simbolo delle tre fiere dantesche*, Roma, 1909. Si se las identifica con «pecados» resultará un simbolismo diferente según si 1) se pasa de los pecados derivados al pecado fundamental, o 2) se atiende a la mayor o menor peligrosidad de cada pecado para el peregrino, caso en el cual la loba vendría a señalar los pecados de lujuria (por suponerse que Dante, según su propio testimonio y el de Boccaccio —*Vita di D. XXV*— habría sido hombre lujurioso). Esta última opinión, en oposición a la más generalizada, es sostenida por Fr. Flamini, en *Il significato e il fine della D. C.*, 2a parte: *Il vero, L'Allegoria*; Livorno, Giusti, 1916, C. II, pp. 95-96, quien invoca la frecuente asociación de «lupa» con meretriz de donde viene «lupinar» (p. 96, n. 2); véase en este libro, en general, pp. 27 a 118. Giacinto Casella sostiene la correspondencia de las tres fieras con las tres principales divisiones del Infierno («Della forma allegorica e della principale allegoria della D. C.» in *Opere edite e postume*, Florencia, 1884, II, pp. 369 a 396). Creemos que no importa en verdad la identificación precisa de las fieras, pero que, si es exacto ver en ellas pasiones o disposiciones hacia el mal, más bien que pecados, debería buscarse su correspondencia con las divisiones del Purgatorio antes que con las del Infierno. Cabe recordar que el peregrino cree poder dominar a la lonza con una cuerda, acaso el cordón que usan los franciscanos como símbolo de sus votos. Cf. Inf. XVI, 106-108. El curso posterior del poema enseña que la mera voluntad no basta para triunfar de las pasiones, si no es fortalecida previamente por un proceso intelectual. Por cierto, la flacura de la loba, y el que después de alimentarse su hambre sea mayor que antes, sugiere la *cupiditas*, afán posesivo, más bien que la lujuria. Y, de acuerdo con esto, podríamos ver en la lonza la lujuria, en el león la violencia y el odio, en la loba la *cupiditas*, aproximándonos a la opinión de muchos comentaristas. No obstante, puesto que al vencer el Lebre a la loba (Inf., I, 100-102) las otras dos bestias dejan de ser obstáculos para la perfección del peregrino, nos inclinamos a pensar que en ella encarna una pasión que está presente en las otras y de las que éstas se nutren, lo cual es señalado también por la afirmación de que la loba se acopla con toda clase de bestias (loc. cit.). Tal sería el amor de elección centrado en el propio yo, que se manifiesta como

odio a los otros —pasiones del león: soberbia, envidia, cólera— o como amor posesivo a las cosas o a los demás —pasiones de la lonza: avaricia, gula, lujuria. Cf. Purg., XVII, 85-139. Pero, en favor de la asociación de la loba con la *cupiditas*, cabe invocar la Primera Epístola de San Pablo a Timoteo, 6, 10: «raíz de todos los males es la avaricia». Por fin, se ha señalado a menudo la contraposición de los tres animales con las tres damas que van a intervenir en la salvación de Dante— la Virgen María, Lucía de Siracusa y Beatriz (Cf. Infierno, II, 94-126; Masseron, ob. cit., cap. VII, pp. 160 a 176), no menos que la correspondencia posible de ellos con los tres rostros de Lucifer. En última instancia, creemos que Dante ha ofrecido aquí tres símbolos de su lucha interior a fin de que cada cual los interprete libremente, según sus propias inclinaciones y tendencias. Véase infra §2, No 1.

²⁷ Leemos que su voz «parecía debilitada por un largo silencio» (Inf., I, 61-63). Es la voz reflexiva que, ahogada por las pasiones, es al principio débil y tímida.

²⁸ En *De vulgari eloquentia*, distingue Dante tres grandes temas para la poesía: las hazañas guerreras, el amor hacia la mujer y un tercero que es el suyo y que denomina como *directio voluntatis* (II, 9), que equivale a dirección y rectificación de la voluntad. Importa tener en cuenta aquí el Comentario de Sto. Tomás a la *Política* de Aristóteles, L. VII, lección 10, a, en donde se dice que el bien del hombre consiste en el recto fin y la buena disposición. (Fr. Flamini, *Il significato...*, etc., p. 7). En el Proemio, al ver la montaña iluminada, Dante vislumbra ya el fin, pero deberá cultivarse la disposición adecuada. Sobre la asociación del protagonista de la Eneida con la voluntad, por haber conquistado el perfecto dominio de sí al resistir las desesperadas invocaciones de Dido, véase *Conv.*, IV, 27, 5-9 y el libro de Bruno Nardi, «Filosofía dell'amore nei rimatori italiani del duecento o in Dante» en *Dante e la cultura medievale*, Bari, Laterza, 1949, pp. 83-84.

²⁹ Véanse las imágenes del Cosmos de Santa Hildegarda de Bingen, en el *Liber divinorum operum* y en el *Scivias*, y la del *Mappamondo* del Camposanto de Pisa, reproducidas en el libro citado de Miguel de Ferdinandy, pp. 184-185.

³⁰ *Vita nuova*, I. Cf. San Agustín: *Mens pro Memoria accipitur* (Trin., IX, 2).

³¹ «...desciende al cosmos subterráneo de su personalidad», escribe Guardini, ob. cit., p. 97. Nos alegramos de haber coincidido, en nuestros primeros estudios sobre la *Divina Comedia*, ya citados, con el pensamiento, que entonces no podíamos conocer, de tan ilustre comentarista.

³² *Itinerarium...*, III, I; p. 60 de la edic. citada.

³³ «Había caído tan bajo que todos los medios para salvarlo eran impotentes, salvo el de mostrarle la *perduti genti*» dice Beatriz en Purg., XXX, 136-138. Está claro que este viaje está emparentado con otros muchos *descensos* míticos y, en especial, con el de Ulises en el Canto XI de la *Odisea* y con el de Eneas por la *via Tartarei, quae fert ad undas*, de la *Eneida*, L. VI (v. 295).

³⁴ Cf. Guardini, «Paysages d'éternité» en ob. cit., pp. 169 y sgtes.

³⁵ Se dice de estas almas que son las de los ignavos o «laodiceos» por referencia al pasaje del Apocalipsis relativo al Ángel de Laodicea, en donde se lee: «Conozco bien tus obras, que ni eres frío ni caliente. ¡Ojalá fueras frío o caliente! Mas por cuanto eres tibio, y no frío ni caliente, te vomitaré de mi boca» (III, 15-16).

³⁶ «Todo ello puede haber sido pronunciado en nombre de Francisca, pero no pertenece a su carácter», observa Karl Vossler, refiriéndose a las expresiones tan profundas, epigramáticas y masculinas que Dante pone en boca de su personaje. «El espíritu y el modo de pensar de Francisca, agrega, se han tornado en el espíritu y el modo de pensar de Dante... El poeta no permite que sus creaciones lo desplacen. Viven en él sólo en la medida en que él vive de ellas». (*Mediaeval Culture (Die Göttliche Komodie)*, New York, Harcourt, Brace and Co., 1920, II, p. 243).

³⁷ Julien Luchaire, «Quelques observations sur le style de la Comédie» in *Dante, recueil d'études pour le Centenaire*, p. 56. El pasaje puede interpretarse también como una condenación implícita de la filosofía del amor que expresaban en general los poetas del *dolce stil nuovo*; véase, en este sentido, Bruno Nardi, «Filosofía dell'amore...» in ob. cit., pp. 84 a 92, y en el mismo libro «La tragedia di Ulisse», p. 158: «nel'episodio di Francesca contrastano... la severità del teologo a la pietà del poeta pei due amanti».

³⁸ H. Hauvette, «lo dico seguitando...» in ob. cit., pp. 9-10.

³⁹ El viaje por el Infierno en caso alguno puede interpretarse como una enumeración sucesiva de pecados; antes bien ha de ser tenida por una profundización en la naturaleza del mal. Sobre las divisiones del Infierno dantesco, véase G. Busnelli. S. J., *L'Etica Nicomackea e L'ordinamento morale dell' 'Inferno'*, Bolonia, Zanichelli, 1907, y Camilo María Abad S. J., *De Dante Alighieri y de la D. C.*, Madrid, Beus, 1922, pp. 21 a 44. La base de estas interpretaciones se encuentra en las explicaciones que Virgilio ofrece a Dante en el Canto XI del Infierno.

⁴⁰ *Itinerarium...*, I, 2; pp. 26-28 de la edic. citada. Cf. también I, 8, p. 34, y la cita allí contenida del Salmo 83, 8; y Prol., 5, p. 24, en donde se indica que es necesario ejercitar el arrepentimiento antes de mirar los rayos de la sabiduría, pues de otro modo, cegados por su luz, volveríamos a caer en las tinieblas. Sobre la confrontación de los dos montes, véase L. F. Guelfi, *Nuovo giornale dantesco*, I, p. 62, citado por Masseron, ob. cit., pp. 119-120. Conviene anotar aquí que, de acuerdo con la concepción geográfica de Dante, todo el mundo habitado está en el hemisferio boreal; el austral está cubierto por las aguas, con la única excepción de la isla en que se alza el monte del Purgatorio; la experiencia de Ulises narrada en Inf., XXVI, 85, muestra que es imposible acceder a esta isla por mar; por tanto, el único acceso po-

sible es a través del camino subterráneo que siguen Dante y su guía (Purg., I, 61-63); si aceptamos la identificación mítica de la Tierra con el alma humana, a que ya hicimos alusión, esto significa que el proceso introspectivo o examen de conciencia es condición de la posibilidad misma de la purificación; o si se quiere: que es previo ver, comprender y juzgar las propias acciones para que las pasiones puedan ser sojuzgadas. Véase infra nuestro Apéndice II.

⁴¹ Cf. Salmo 23, 3-4: «¿Quién subirá al monte del Señor? . . . El que tiene puras las manos y limpio el corazón».

⁴² Cf. Fr. Flamini, *Avviamento*, pp. 61-62; *Il significato*..., p. 128. Ver Purg., I, 4-5: «canterò di quel secondo regno dove l'umano spirito si purga»; y el entusiasmo del poeta-protagonista por estar «fuera de la atmósfera muerta» (ibíd., 17): «ma qui la morta poesi resurga...» (ibíd., 7).

⁴³ Tal es acaso el sentido de los versos que encontramos en el Antepurgatorio en que se pide al lector que aguce la mirada, pues el velo es ahora mucho más tenue (VIII, 19-21).

⁴⁴ No podemos entrar aquí en detalles sobre los personajes que Dante sitúa en este reino. Señalemos, sin embargo, la inquietante presencia de un suicida —Catón Uticensis— a la entrada del Purgatorio, como símbolo de recuperación moral. ¿Acaso el suicidio no es, para un cristiano, el pecado irredimible por excelencia? Dante no era por cierto —su poema lo demuestra de modo fehaciente— hombre que se dejara guiar en sus juicios por la simple exterioridad de los actos, desatendiendo el ánimo que los inspira. Hechos idénticos en su manifestación exterior pueden corresponder a propósitos del todo diversos, pueden constituir, por tanto, acciones diferentes. ¿Quién podría calificar con certeza de suicidio el acto de quien se quita la vida como testimonio en favor de una causa noble? En este cabo, es obvio que Dante interpreta el pretendido suicidio de Catón como una suerte de sacrificio en aras de la justicia (Cf. K. Vossler, ob. cit., t. II, p. 307). Por esto, en una de sus cartas llama a Catón «autor de la libertad» en cuanto, para encender el mundo con el amor de ella, «prefirió salir libre de la vida que vivir sin libertad» (Epístola VI), lo cual coincide con expresiones de Purg., I, 70-75. Catón es, en suma, para Dante, un signo de la exigencia ética y del desprendimiento moral predicados por la Stoa, ajenos todavía a la presencia de la gracia.

⁴⁵ No decimos «acción», sino «acto». Aquella se exterioriza; éste puede no exteriorizarse, pero compromete todas las instancias psíquicas: intelectuales, afectivas, volitivas.

⁴⁶ Es obvio, así, que la herejía no tiene sitio en el Purgatorio, sino sólo en el Infierno, pues si bien hay actos de herejía, ella no es una pasión. Tampoco aparece en el Purgatorio la prodigalidad, pues los actos del pródigo pueden arrancar de la lujuria, de la soberbia, de una avaricia falsamente superada, etc. Sobre la función central de la *accidia*, voz que con cierta inexactitud suele traducirse por «pereza», véase Masseron, ob. cit., pp. 202-203. En general, sobre la ordenación del Purgatorio, conforme a la teoría del amor que expone Virgilio en el Canto que ocupa el centro de todo el poema (Purg., XVII), véase G. Busnelli. S. J., *L'ordinamento morale del Purgatorio dantesco*, Roma, Civiltà Cattolica, 1908, y *La concezione del Purgatorio dantesco*, Roma, Civiltà Cattolica, 1906; C. M. Abad S. J., ob. cit., pp. 44 a 59; Masseron, ob. cit., pp. 203 a 206; Fr. Flamini, *Avviamento*..., pp. 40-41.

⁴⁷ Sobre el debate en torno al valor simbólico de Matilde, véase Masseron, ob. cit., pp. 19 a 22.

⁴⁸ Cf. Masseron, ob. cit., pp. 257 a 264. Virgilio, que pronto habrá de desaparecer, está tan estupefacto como Dante frente a esta súbita irrupción de lo sagrado (Purg., XXIX, 56-57).

⁴⁹ En este sentido, puede afirmarse que, en el nivel alegórico, el conjunto de los dos primeros Cánticos merecería llamarse Purgatorio.

⁵⁰ Ob. Cit., p.110; Cf. Vossler, ob. Cit., I. II, p. 205.

⁵¹ Ob. Cit., pp.176 y 29, N° 1 del Cap. 20.

⁵² Véase E. Gilson, ob. Cit., Cap. IV, 3 y 4, pp. 252 y sgtes.; Eclaircissements IV y V, pp. 308 y sgtes.

⁵³ Cf. Masseron, ob. cit., pp. 226 a 229 y la bibliografía allí citada.

⁵⁴ Cf. R. Guardini, ob. cit., pp. 130-131.

⁵⁵ Sobre la contraposición de vida activa y vida contemplativa, véase Convivio, 17, y la cita que allí hace Dante del L. X de la Ética Nicomaquea.

⁵⁶ Naturalmente, tras la cosmología ptolemaica, se expresa la jerarquía del espíritu y el proceso de glorificación del peregrino. Las explicaciones de orden conceptual sobre esta división se encuentran en el C. XXVIII del Paraíso, número que resulta de la suma de aquéllos que corresponden a los cantos del Infierno y el Purgatorio en que se explica, respectivamente, la división de estos reinos (11 + 17 = 28). Esta división tiene como fundamento la obra de San Gregorio sobre el libro de Job (XXXII, 48) y también la de Dionisio Areopagita, *De coelesti hierarchia* (VI, 2), no menos que el Libro del Tesoro de Brunetto Latini (I, 12). Véase Par., XXVIII, 130-135. Cf. Hauvette, ob. cit., pp.74 a 84 y, en especial, pp. 75-76; Masseron, ob. cit., pp. 223 a 236, y como obras más generales G. Busnelli S. J., *Il concetto e l'ordine del Paradiso dantesco*, 1911. Cabe confrontar también esta división con la que expresa San Buenaventura en *Itinerarium*..., IV, 4 a 6. La imagen del mundo que adopta aquí Dante presenta cierta correspondencia con la que se expresa al término del Fedón platónico. Sobre ello: el libro de J. A. Stewart, *The Myths of Plato*, Londres, Mc Millan, 1905, pp. 94 y sgtes. Véase infra nuestro apéndice II.

⁵⁷ Guardini, ob. cit., pp. 185 y 197.

⁵⁸ «La magna obra de uno de los mayores poetas de la Tierra termina confesando la impotencia de la poesía», escribe Giovanni Papini, *Dante vivo*, Buenos Aires, Tor, 1946, p. 209.

- ⁵⁹ Ob. Cit., p.200.
- ⁶⁰ *Itinerarium...*, IV, 6; p. 78; y I, 2, p. 26.
- ⁶¹ Dios es «la circunferencia y el centro», escribe San Buenaventura, *Itinerarium...*, VI, 7, p. 98. Véase, sobre ello, Par., XXVIII, 40 y sgtes.
- ⁶² En especial: Par. X, 13; XXVIII, 41-42 (Da quel punto depende il cielo e tutta la natura), 95-96, 101; XXIX, 8 y 12 (là ve s'appunta ogni ubi ed ogni quando); XXX, 11 (sempre dintorno al punto che mi vinse).
- ⁶³ Cf. R. Guardini, ob. cit., pp. 137-138. Esta concepción fue expuesta por nosotros, antes de haber podido conocer los sugestivos pensamientos de Guardini sobre ello; véase nuestro ensayo en revista *Asomante*, San Juan, Puerto Rico, N° 3, de 1958, pp. 29 a 31. Véase también nuestro Apéndice II sobre las contraposiciones de lo bajo y lo alto, lo pesado y lo liviano, lo oscuro y lo luminoso, lo frío y lo caliente. Obsérvese que cada uno de los tres reinos es prefigurado por algún elemento del Proemio; a la selva oscura corresponde el Infierno; a la montaña, el Purgatorio; al sol que la ilumina, el centro celestial.
- ⁶⁴ Cf. San Buenaventura, *Itinerarium...*: «Haec est egitur via trium dierum in solitudine; haec est triplex illuminatio unius diei, et prima est sicut vespera, secunda sicut mane, tertia sicut meridies» (I, 3, p. 28).
- ⁶⁵ Romano Guardini ha escrito un hermoso ensayo sobre el papel y la significación de los ángeles en la *Divina Comedia* «Der Engel in Dantes göttlicher Komödie», ob. cit., pp. 9 y sgtes. Quisiéramos destacar aquí tan sólo que si el ángel aparece provisto de alas, si tiene un cuerpo como el del hombre, pero apto para el vuelo, que es victoria; sobre la gravitación, ello puede ser entendido como la expresión mítica de la reversión del tiempo de que el hombre sólo es capaz en el recuerdo. Según esto, todo aquello que nos proporciona una mejor comprensión e integración de nuestro pasado, y que por ello nos abre el porvenir, puede ser interpretado como visita angélica. Pero hay también los malos ángeles, que son el pasado no asumido, que nos persigue, destruye y paraliza.
- ⁶⁶ Por esto, no nos parece acertado suponer que Dante tuvo efectivamente una «visión» que su poema expresaría. Esta es la opinión de R. Guardini, ob. cit., pp. 16-17 y 97 y sgtes., en especial, pp. 104, 105, 109, 152, 153. Pero se perdería entonces la distinción invocada por el propio poeta entre el nivel literal y el nivel alegórico de interpretación, entre lo visto y aquello que lo visto significa y que es una visión derivada y segunda respecto de la anterior; más aún: el plano literal dejaría de ser entonces una ficción.
- ⁶⁷ *Vita di Dante*, Cap. V.
- ⁶⁸ Scartazzini, *A Companion to Dante*, tr. de A. J. Butler, London-New York, Mac Millan, .1893; pp. 187 y sgtes.
- ⁶⁹ Ob. cit., p. 73; Cf. Masseron, ob. cit., pp. 170 y sgtes.; Guardini, ob. cit., p. 51; C. M. Abad S. J., ob. cit., p. 95; Fr. Flamini, *Il significato...*, p. 157; Bruno Nardi, ob. cit., pp. 38-39.
- ⁷⁰ Inf., II, 61; Purg., XXVII, 34-47; XXX, 40-42; Par., XVIII, 16-21; XXII, 1-12; XXIII, 70; XXX, 16- 31; XXXI, 91-93.
- ⁷¹ Cf. Gilson, ob. Cit., Cap. I y Premier Eclaircissement; véase también, sobre identidad y significación de Beatriz, E. R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle-Ages*; New York, Pantheon Books, 1953, pp. 372 y sgtes.
- ⁷² San Buenaventura, *Itinerarium...*, II, 7 y 11, pp. 50 y 56; sobre el amor: Santo Tomás *Sum. Teol.*, 2ª parte, S. II, qu. 26 y sgtes.
- ⁷³ Dentro de esta concepción erótico-poética, no es de extrañar que Dante designe a Dios como *Sire della cortesia* (*Vita nuova*, XLII). En su ensayo «Dante et les troubadours», A. Jeanroy observa que lo *nuovo* del *dolce stil* consistía precisamente en ser *dolce*, es decir, amante, noble, suave y melancólico (*Recueil d'études pour le centenaire*, p. 14). Sin embargo, en algunos poetas contemporáneos de Dante, como Guido Cavalcanti, a quien dedica la *Vita Nuova*, se acentúa el carácter irracional, violento y destructivo de la pasión amorosa. Cf. «Filosofia dell'amore nei rimatori italiani del duecento e in Dante», de Bruno Nardi, in ob. cit., pp. 1 a 92, en especial pp. 18, 29-30, 35-36; la obra de Dante es, en este sentido, una rectificación de la posición de su «primo amico», para aproximarse, en cambio, a la de Guido Guinizelli; ibíd., pp. 41 y sgtes.; cf. del mismo: «Di un nuovo commento alla canzone del Cavalcanti sull'amore», in ob. cit., pp. 130 a 152; y Michele Barbi, «Razionalismo e misticismo in Dante» in *Studi danteschi*, XVII, 1933, pp. 13 a 18. Recuérdese que la imagen con que se clausura la Segunda Parte del Fausto de Goethe se encuentre ya en el último soneto del Cap. XLI de la *Vita nuova*: la mujer amada es lo que atrae al espíritu peregrino «siempre hacia arriba», «más allá de la esfera que gira más lejos».
- ⁷⁴ Fr. Flamini, *Avviamento...*, pp. 6 y 7; *Il significato...*, p. 151.
- ⁷⁵ «Todo acontecimiento verdaderamente grande de la vida del hombre, observa Gilson, ya sea feliz o trágico, tiene por sí mismo un sentido sagrado; es, pues, lícito expresarlo en un lenguaje sagrado para señalar su alcance verdadero» (ob.cit., p.73).
- ⁷⁶ La fe es, para San Buenaventura, la contemplación de las cosas en el curso integral del tiempo (*Itinerarium...*, I, 10, p. 36 y n. 1 de la p. 37). Este sentido, de la fe, presenta una extraña analogía con la razón hegeliana.
- ⁷⁷ *Nam ex memoria oritur intelligentia ut ipsius prole*, escribe San Buenaventura, *Itinerarium...*, III, 5, p. 68. *El intelletto d'amore* parece haber sido precisamente lo que Dante echaba de menos en su amigo Guido Cavalcanti, y que en Inf., X, 61-63, Dante explica como «disdegno» suyo hacia Virgilio. Cf. Bruno Nardi,

- «Filosofia dell'amore...», in ob. cit., pp. 83-84; Masseron, ob. cit., pp. 178 a 192, en especial 181 a 185.
- 78 Como lo dice Vossler: «si Dante se decide por Virgilio y no por Aristóteles, por Beatriz y no por alguna Sibila, sólo hay para ello un motivo: la preferencia de su corazón —su afecto por Virgilio, su amor por Beatriz» (ob. cit., t. I, p. 87).
- 79 Cf. Vossler, ob. cit., t. I, pp. 63 y sgtes., en especial p. 68, y también pp. 310 y sgtes.
- 80 Par., XXXI, 101: *i' sono il suo fedel Bernardo*.
- 81 *Storia della letteratura italiana*, Roma, Armando Curcio, 1955, p. 128. En el mismo sentido Masseron, ob. cit., pp. 97, 150 y 290.
- 82 La misma empresa que Dante cumple con su vida al transfigurarla para que alcance el nivel de la universalidad, lo realiza con el lenguaje, al elevar al rango de *vulgare illustre* su toscano natal, enriquecido con voces de los dialectos vecinos, del provenzal y del latín.
- 83 *Confesiones*, Libro X, 27.
- 84 Hauvette, ob. cit., p. 92.
- 85 Masseron, ob. cit., p. 76.
- 86 Por cierto, erraríamos en la recepción del poema, si no comprendiéramos que nos incita a llevar a cabo la *identificación mítica* de nuestra experiencia con sus personajes y situaciones, más bien que una simple comparación exterior. Que tal era el espíritu de Dante, queda comprobado con la lectura de ese célebre pasaje de la *Vita nuova*, en que afirma que el número *nueve fue Beatriz* y que sólo por ello tiene este número la virtud de representarla (XXX). En este sentido, y en otros que examinaremos, nos parece equivocada la interpretación de Fr. Flamini, quien ve en los elementos del poema «pure figurazioni di concetti astratti» (*Il significato...*, p. 169). Véase infra nuestro Apéndice III.
- 87 *La voluntad de poder*. Libro VI, pensamiento 59; 1881-82 (XII, Primera Parte, 124).
- 88 *De consolatione philosophiae*, Libro V, Pr. 6, 4 a 8; Cf. *Convivio*, II, 15 y 16, 1-10. Véase también Plotino, *Ennéada* III, 4 y 7.
- 89 *Confesiones*, XI, II. Cf. In *Joan Evang.*, XXXVIII, 10: «Piensa en Dios y encontrarás *es donde ha sido y será* no pueden ser». Véase también Santo Tomás, *Sum. contra gent.*, I 14, 15.
- 90 *Timeo*, 37 d. Dante conoció esta obra platónica en la traducción de Calcidio y además el comentario de éste. Véase Br. Nardi, ob. cit., pp. 327 y sgtes.
- 91 R. Guardini, ob. cit., p. 73.
- 92 Por esto puede decir Santo Tomás que el puesto del hombre está en el deslinde u horizonte del tiempo y la eternidad (*Sum. contra gent.*, II, 81; III, 61); y San Buenaventura es aún más claro al invertir la proposición usual, que afirma la eternidad de Dios, por esta obra: *omme autem quod est aeternum, est Deits, vel in Deo* (*Itinerarium...*, II, 9, p. 52).
- 93 De la *cheerfulness*, como dice T. S. Eliot, Dante, Londres, Faber and Faber, 1930, p. 48.
- 94 IV, 28.
- 95 Supra § 1, N° 8.
- 96 Ob. cit., t. II, p. 217.
- 97 Ver supra, nota 79.
- 98 Véase Ananda K. Coomaraswamy, *Time and Eternity*, Assona, Artibus Asiae Publishers, 1947 (Artibus Asiae —Supplementum octavum).
- 99 El sentido temporal de la expresión es destacado también en Par., XXXIII, 94-96.
- 100 *Confesiones*, X, 24 y 25.
- 101 *Itinerarium...*, III, 2, p. 62.
- 102 Fr. Fergusson sostiene que prevalece el sentido literal en el Infierno, el alegórico y el moral en el Purgatorio y el anagógico en el Paraíso (ob. cit., pp. 180 y sgtes.). Pensamos, por nuestra parte, que los cuatro sentidos están presentes a lo largo de toda la obra, si bien el alegórico y el moral se acentúan en el Purgatorio y el anagógico sólo se descubre plenamente en el Paraíso.
- 103 Casi todas las grandes religiones erigen el momento de la muerte en una instancia decisoria que viene a fijar el sentido del vivir que le precede. La calidad de la muerte depende, según una tradición de múltiples manifestaciones, en saber asumir los propios actos y trascender los signos hacia el Significado. Así, el *Libro tibetano de la muerte*, ese conjunto de exhortaciones que, según la práctica del budismo del Tíbet, son leídas al moribundo, nos advierte que la faena de morir consiste ante todo en asumir y reconocer: «Con el estampido de mil truenos vendrá a ti la Realidad... ¡Oh, bien nacido! Si no reconoces las formas de tus propios pensamientos, las luces te engeguercerán, los sonidos te intimidarán, los rayos te atemorizarán» (*Le livre des morts thibétains —Bardo Thödol*, Paris, ed. Maisonneuve, 1933). El origen de este libro se hace remontar al siglo VII D. C. (Véase *Der Thibetanische Totenbuch*, Zürich, Rascher Verlag, 1953, p. 76). Claro está, es poco probable que Dante haya podido conocer esta tradición religiosa: pese a que ya el monje flamenco Guillermo de Rubruquis visitó Karakoram, capital de Mongolia, en 1253, sólo a partir de 1624 se establece un contacto más permanente a través de las misiones de los jesuitas. Cf. Sir Charles Bell, *The Religion of Tibet*, Londres, Clarendon Press, 1931, pp. 215-216. Pero no era necesario que Dante supiera nada del budismo del Tíbet, puesto que, según su propia tradición religiosa, la vida de cada hombre es calificada por el acto mortal que la clausura. «La voluntad queda fija en aquello en que se encontraba al punto de morir», había de escribir Santa Catalina de Génova en su *Tratado del Purgatorio*, unos dos siglos después de la muerte de Dante (México, ed. Séneca, 1941,

- p. 26). Véase también *Afonía del tránsito de la muerte* del Maestro Alejo Venegas, Santiago de Chile, ed. Cruz del Sur, 1948, obra que constituye un equivalente cristiano del *Libro tibetano de la muerte*.
- 104 Cf. Erich Auerbach, *Dante als Dichter der irdischen Welt*, 1929, pp. 18 y sgtes., 79 y sgtes., citado por Guardini, ob. cit., p. 154.
- 105 San Pablo expresa dubitativamente un pensamiento análogo en la Ep. a lo# Filipenses, I, 21-22.
- 106 Ob. cit., p. 154. A la luz de este concepto de la gloria, se comprende que el «cuerpo glorioso» sea el cuerpo perfectamente cumplido en la memoria de todos sus momentos.
- 107 Ver supra, en nuestra nota 76, la definición que San Buenaventura ofrece de la fe como esta visión total. Ella es el *vital nutrimento* que Dante pretende ofrecer (Par., XVII, 131).
- 108 XLII, 1.
- 109 Es, por cierto, una simplificación sostener que la filosofía de Dante era la de Aristóteles, dilucidada y explicada por Santo Tomás, como hace Fr. Flamini, *El sificicato...*, p. 3.
- 110 Bruno Nardi, «L'averroismo del "primo amico" di Dante», in ob. cit., pp. 93 y sgtes., en especial, p. 103.
- 111 *Ibid.*, pp. 99, 113 y 128.
- 112 B. Nardi, «Filosofia dell' amore...», in ob. cit., pp. 30, 35 y 36.
- 113 «L'averroismo...», ob. cit., pp. 127 y 128.
- 114 *Decameron*, VI, 9.
- 115 II, 8. B. Nardi, «L'immortalità dell'anima» in ob. cit., pp. 284-285.
- 116 «Filosofia dell'amore...», in ob. cit., pp. 49 a 51 y 72-73.
- 117 *Ibid.*, p. 47.
- 118 B. Nardi, «La canzone del Cavalcanti» in ob. cit., p. 151.
- 119 Las interpretaciones en esta dirección han proliferado desde aquellas propuestas por Marchetti en su libro *Della prima e principale allegoria del poema di Dante*, Bologna, 1819. (Cf. Masseron, ob. cit., pp. 158-159) y las de Gabriel Rossetti contenidas en su obra *La Divina Commedia di Dante con commento analitico*, Londres, 2 vols., 1826-1827. Véase el ensayo de Gabriel Maugain, «L' orthodoxie de Dante et la critique française de 1830 à 1860» in *Dante, recueil d'études pour le centenaire*, pp. 192 a 195 y 204-205. Fr. Flamini destaca este aspecto tal vez en exceso en su interpretación del *sovrassenso* o *anagogia: Avviamento...*, Cap. V, pp. 75 y sgtes.; *Il significato...*, II, p. 317. Véase infra nuestro Apéndice III.
- 120 «La teoría política aparece incluida en la moral y subordinada a ella», observa Vossler, y agrega «los propósitos políticos (de la Comedia) no son autosuficientes, sino subordinados e incidentales...» (ob. cit., t. I, p. 352; ver también p. 353).
- 121 Sobre la importancia que tuvo en la vida de Dante la empresa de Arrigo VII, ver Masseron, ob. cit., pp. 273 a 275; en cuanto al enigma del DXV, vinculado al Veltro, *ibid.*, pp. 253 a 285, en especial p. 256. Véase, sobre las ideas políticas de Dante y el *De monarchia mundi*, el ensayo «Le gibelinisme de Dante; la doctrine de la Monarchie universelle» in *Dante, recueil pour le Centenaire*, pp. 61 a 91. Dentro del simbolismo laxo que atribuimos a la obra, nos parece que cada tiempo tiene su DXV, su Veltro. En lo que a nosotros concierne, ya hemos elegido el nuestro.
- 122 Cf. B. Nardi, «Dante profeta» in ob. cit., pp. 358-359, 362.
- 123 *Itinerarium...*, Prol., 1; IV, 2; VI, 1; pp. 20, 74 y 100 de la edic. citada.
- 124 III, 14, 10.
- 125 Cf. Fr. Flamini, *Il Significato...*, II, p. 317.
- 126 Muchos de los mejores intérpretes han insistido sobre el carácter *personal* de la *Divina Comedia*. Michele Barbi la llama, por esto, una *Danteida* (*Life of Dante*, tr. de Paul G. Ruggiers, Univ. of California Press, Berkeley / Los Angeles, 1954, p. 97). Nosotros hemos ido más lejos en esta dirección al conferir a la experiencia de Dante el rango de un nivel específico de interpretación. Sobre la diferencia de la exégesis aquí propuesta con la que ofrece Francesco Flamini, véase infra nuestro Apéndice III.
- 127 Sobre la fecha precisa en que comienza y se desarrolla la acción ficticia del poema, Véase supra nuestra nota 22. Parece altamente probable que Dante haya querido indicar el viernes santo del año 1300, que fue el 8 de abril. Y es seguro que Dante quiso indicar una fecha en la que en efecto tenía cerca de treinta y cinco años de edad, y por ende que su relato comienza por aludir a una experiencia vivida por él en ese momento de su existencia.
- 128 En este punto nos separamos de la interpretación de R. Guardini que supone la efectividad de una visión espiritual como tema de la obra: véase supra nota 66.
- 129 Véase la *Vita di Dante* de Boccaccio, 14. Aunque es dudoso el incidente relativo a la pérdida de los trece últimos cantos del Paraíso, es muy probable que sólo poco antes de su muerte terminara Dante su poema. Véase también K. Vossler, ob. cit., I, pp. 353-354; II, p. 204.
- 130 Epist. X, 16, 271-275, p. 417.
- 131 *Ibid.*, 15, 264-270, pp. 416-417. Véase supra nota 28.
- 132 *Convivio*, II, 1, 25 a 34 de la edición citada.
- 133 Singleton, ob. cit., p. 71.
- 134 *Convivio*, II, 1, 24-25.
- 135 Francis Fergusson, ob. cit., p. 130.
- 136 Singleton, ob. Cit., «The Substance of Things Seen», pp. 61- 83.

- ¹³⁷ Véase Fr. D'Ovidio, «L'epistolola a Cangrande», in *Studii sulla Divina Commedia*, 1901; y como resumen del debate en torno a la autenticidad de la carta, G. Boffito, «L'epistola di Dante Alighieri a Can Grande della Scala», *Memoria della R. Acad. delle Scienze di Torino, Classe di Scienze Morali*, etc., Serie II, vol. 57, pp. 5 a 10; citados por Singleton, ob.cit., pp. 95-96; nota 5.
- ¹³⁸ Véase Singleton, ob. cit., pp. 87 y sgtes.; Fergusson, ob. cit., pp. 103 y 126 y sgtes.
- ¹³⁹ Por ejemplo, a una aseveración de carácter general sobre las virtudes de la sabiduría, como en la interpretación que ofrece Dante del pasaje de Ovidio que cita en el *Convivio*. Puesto que esta obra había quedado inconclusa y Dante la daba tal vez por perdida, se comprende que el autor no se preocupara de rectificar o alterar las opiniones que allí había expresado.
- ¹⁴⁰ Está en la razón Singleton cuando observa que en la llamada «alegoría de los poetas» se da «esto por aquello», mientras que en la de los teólogos se da «esto y aquello», (ob. cit., p. 89). Pensamos que, en cambio, se equivoca cuando pretende fundar la distinción en el carácter del relato literal, que sería ficticio en la alegoría de los poetas, real en la de los teólogos, lo cual lo lleva a afirmar el carácter no ficticio de la acción narrada en primer término por la *Divina Comedia*. Véase supra la nota 5 de este Apéndice.
- ¹⁴¹ Etienne Gilson, op. cit., «Deuxième éclaircissement: sur deux familles de symboles dantesques», pp. 289 y sgtes.
- ¹⁴² Tales son, por ejemplo, las alegorías que el *Roman de la rose* puso en boga. Inútil es insistir en el tedio que provocan los diálogos de Loca Disipación, Vergüenza, Hipocresía, Peligro, etc.
- ¹⁴³ Y al revés: a menudo encontraremos en las obras de los teólogos esa clase de alegoría racionalista y abstractiva que Dante atribuye a los poetas.
- ¹⁴⁴ *Vita di Dante*, Florencia, ed. Macri-Leone, Sansoni, 1888, pp. 48 a 56; la conclusión que de ello desprende es que «la teología e la poesia son quasi la stessa cosa». Lo mismo había dicho antes Petrarca, *Epist. fam.*, X, 4; cita Francesco Flamini, *Avviamento...*, p. 19, n. 1.
- ¹⁴⁵ Op. cit., p. 52.
- ¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 65.
- ¹⁴⁷ R. Guardini, ob. cit., pp. 20, 43, 150, 181 y 194-195.
- ¹⁴⁸ *Ibid.*, pp. 45 y 190 y sgtes.
- ¹⁴⁹ Ver Purg. XXVI, 53-60: Subo por este camino para no seguir en la ceguera.
- ¹⁵⁰ Livorno, R. Giusti, 1916, 2 vols.
- ¹⁵¹ Séptima edición, Livorno, R. Giusti, 1937.
- ¹⁵² *Avviamento...*, p. 1 (nosotros traducimos).
- ¹⁵³ *Ibid.*, pp. 24-25. En el mismo sentido, *Il significato...*, pp. 152-153.
- ¹⁵⁴ *Avviamento...*, p. 1.
- ¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 75.
- ¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 24.
- ¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 25. Nosotros subrayamos. En el mismo sentido, *Il significato...*, p. 316.
- ¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 55. Nosotros subrayamos.
- ¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 25.
- ¹⁶⁰ Loc. cit.
- ¹⁶¹ *Il significato...*, p. 317.

LA NOVELA ESPEJO (A PROPÓSITO DE UN LIBRO SOBRE EL QUIJOTE)

*A la memoria de don Federico de Onís, de quien recibí palabras memorables, que
conservo como un precioso obsequio.*

1. Por largo tiempo busqué el libro de Marthe Robert *L'ancien et le nouveau; de Don Quichotte a Kafka*¹, cuya importancia me había sido señalada. Cuando di al fin con un ejemplar, su lectura no me decepcionó: por el contrario. La tesis principal que allí defiende la autora sobre el *Quijote* es nueva, seductora, convincente. Bajo el velo del proyecto manifiesto, ostensible, que el hidalgo ha formado a lo largo de sus lecturas solitarias: recrear la Orden de la Caballería Andante, restablecer por las armas esa Edad de Oro en que las armas no eran necesarias, se encuentra encubierta, en efecto, otra empresa: es la que consiste en poner a prueba el sentido y el valor de la palabra escrita, de los libros y de la tradición que instauran. En último término, el propósito fundamental de Don Quijote, viene a decirnos Marthe Robert, «consiste en llegar a saber, viviendo rigurosamente como un libro, qué es la literatura, si ella es verdadera o falsa, útil o superflua, digna o indigna de confianza; en suma si está o no provista de un valor real que la justifique»². Puesto que la ausencia de normas ha llegado a ser normal, el protagonista hará del libro de Amadís «una pauta para vivir, una autoridad escrituraria de reemplazo, a la que puede remitirse con entera confianza en los momentos críticos...»³ y a la que recurre «cada vez que necesita encontrar precedentes para adoptar una decisión»⁴.

Tal viene a ser, según Marthe Robert, el problema que el *Quijote* plantea: «¿Qué lugar ocupan los libros en la realidad? ¿En qué sentido importa su existencia para la vida? ¿Son absolutamente verdaderos o lo son sólo de un modo relativo? Y, en uno u otro caso, ¿cómo prueban su verdad? Estas preguntas, y todas las que se les asocian, constituyen el punto de partida y el fin de la novela quijotesca... Pues si los libros son verdaderos, no pueden serlo sin consecuencias: deberán imponer de un modo u otro su realidad y demostrarla alterando la vida. Si son falsos, su seducción misma los convierte en inútiles y hasta perniciosos; habrá que tenerlos por nulos y no nacidos; más aún: quemarlos. Tal es el sentido del *auto de fe* con el que se abre el *Quijote* y que, en la vida de Kafka, llegará a ser un sacrificio real»⁵. Marthe Robert sostiene que las dos novelas —el *Quijote* y *El castillo*— son análogas en cuanto ambas tratan de una inquisición, de «una pesquisa»⁶. Ocurre, empero, que su tesis misma incita a inquirir si no hay siempre un libro, nombrado o implícito, que inspira las ilusiones, las actitudes y los actos del protagonista de novela. Es, ante todo, *Amadís de Gaula* para Don Quijote; es el *Memorial de Santa Elena* para Julián Sorel; y Flaubert dice de Ema: «Había leído *Pablo y Virginia*»; por fin, sabemos de los problemas y trastornos que le creó a Raskolnikov la lectura de cierto ensayo, cuyo título

Dostoyevski se reserva, pero que es probablemente *El único y su propiedad* de Stirner. Los ejemplos podrían multiplicarse. La literatura nace de la vida, por cierto, pero también de la propia literatura; o mejor: nace de una vida vista en perspectiva literaria. Ello es verdad sobre todo para la novela, libro a la segunda potencia, libro cuya pretensión es acaso la de resguardarnos contra las ilusiones que las novelas pudieran hacernos concebir, y que, por esta vía, negativa y positiva al par, viene a afirmar el valor de la literatura, puesto que precisamente es una novela la que viene a purificarnos de los excesos literarios. El *desengaño* sobre el libro como modelo de vida sólo destruye el *engaño* en que los malos libros o las novelas mal entendidas nos hacen caer⁷, y nos remite, por tanto, a su uso adecuado y su acertada intelección.

De este modo, con sólo prolongar la tesis de Marthe Robert, nos vemos conducidos a ver en el *Quijote* algo más que una advertencia en contra del *libro-modelo*, vale decir: a la tentativa de ofrecer un libro que pudiese constituirse en figura de la vida humana, en cuanto ella es flujo y reflujo de ilusiones.

2. Esta interpretación no es la de Marthe Robert: «Don Quijote *sale* para huir deliberadamente de la vida...», escribe⁸. Empero, es pertinente formular esta pregunta: si «durante cincuenta años Don Quijote ha vivido como contemplativo», si «ahora quiere introducirse deliberadamente en las cosas de la vida», como lo expresa Marthe Robert⁹, ¿no debería verse en su «salir» un *nacimiento*? La irrupción de la locura es una crisis, en el sentido de corte con el pasado; es, pues, también un comienzo. El protagonista se arranca como de una tibia matriz de la vida inauténtica que hasta entonces vivió sin nombre ni hazañas. ¿Quién era antes de que los libros de caballerías trastornaran su mente? El autor nos dice que vivía como cualquier otro hombre de su condición, que comía lo que era costumbre comer, que se vestía como un noble pobre de provincia (I, 1). Si se le tenía por «bueno» era sólo, al parecer, por el hecho mismo de su insignificancia, porque «incapaz de matar una mosca», como dice la gente, a nadie hacía daño. Cervantes lo define sólo por caracteres genéricos: lo sitúa en un cierto medio social —es un hidalgo—, en un marco geográfico —la Mancha—, en una época —la suya propia— (*ibíd.*). Mas no ha podido retener su nombre, puesto que ningún hecho notable se le asociaba: ¿se llamaba acaso Quijana, Quijada o Quesada? Por lo visto, a nadie le importa ello mucho, puesto que más adelante se le nombra a veces con uno de estos apellidos y a veces con otro. Tampoco cree el autor necesario recordar el lugar preciso de su residencia: pudo haber sido un pueblo cualquiera de los confines de Castilla con Andalucía. Antes de convertirse en héroe novelesco era, pues, Fulano o Mengano, un señor Don Nadie o Don Todos —igual da—, cualquiera, abstracto, inexistente, desprovisto de vida propiamente personal. Este sujeto borroso e informe resulta, sin embargo, adicto al vicio impune: a fuerza de devorar esos libros de caballerías que narran fabulosas hazañas, su cómoda sensatez termina por naufragar. El más extraño de los propósitos comienza entonces a germinar en su espíritu: restablecer la Orden de la Caballería Andante, hacerse caballero él mismo a fin de ir, por los caminos de esa España disimuladamente moderna, a demostrar su valor, a imponer la justicia, a ofrecer su protección a los débiles y desvalidos. Al salir de su casa *se da a luz*, se arranca del ámbito en que sus proyectos germinaron, entra en el mundo y, excluido ahora de la sociedad aldeana —el ama, la sobrina, el cura, el barbero—, queda expuesto a los fracasos que duelen, a los grandes ventarrones de una vida vivida por vocación.

El desvarío de Don Quijote es el del hombre, es esa locura que llamamos «vivir»; consiste en negar lo que es en favor de lo que pudiera ser, en desrealizar lo dado por el anhelo de un futuro que imaginamos más rico, más verdadero que el triste presente que hoy vivimos; es la voluntad de darse un mundo, y de instituir en él un orden, con algo que ahora falta, pero que podemos aportar. Sólo cuando se dé la visión retrospectiva del desengaño tal proyecto exhibirá su condición de insania.

Nadie duda que, en grado variable pero nunca ausente, toda novela refleja la experiencia del autor y que, al reflejarla, la altera. Historia de una decepción que se repite y se propaga, que se despliega y afirma como un tema musical, tímido al comienzo, luego avasallador, el *Quijote* es la obra de un hombre cuya vida estuvo marcada por la decepción. Cervantes cortesano, Cervantes combatiente heroico en Lepanto, Cervantes cautivo y rebelde en Argel, soñará con un regreso glorioso a su patria, para luego, desconocido, olvidado ya por sus contemporáneos, ignorado por los poderosos, obligado a vivir de oficios odiosos y crueles, condenado a prisión por sus deudas, compelido por la pobreza a adoptar posiciones ambiguas y sórdidas, volverse por entero hacia la literatura. Al hacerlo evita, por la virtud de un acto de creación reflexiva, el rencor que habría amenazado amargar su vejez si se hubiera complacido en comparar los grandes proyectos de su juventud con lo que la vida a la postre le había dado. En esta perspectiva, el *Quijote* es la historia de un fracaso: el fracaso de las ilusiones del autor. Mas es legítimo suponer que Cervantes reconoció en su propia trayectoria la de su nación. Sus infortunios personales se le aparecieron tal vez como una manifestación particular, individualizada, de un malestar colectivo. Lo que en verdad fracasó fue una gran iniciativa histórica: la de reconstruir una Europa católica, esta vez de inspiración española. Dos fechas, dos acontecimientos en los que Cervantes participó de un modo u otro, son hitos de esta ilusión: 1571, 1588, Lepanto y la derrota de la Armada Invencible. Tal proyecto era, pues, quimérico, tan quimérico como querer renovar la institución de la Caballería Andante en los tiempos modernos.

Mas el *Quijote* sería un pobre libro si se limitara a dar cuenta de unas desventuras personales o aun nacionales. Cervantes hará de la decepción una constante de la vida del hombre al convertirla en el signo peculiar del tiempo humano, orientado hacia la decrepitud y la muerte. Quienes se presentan como victoriosos fracasan y decaen tanto más cuanto que fingen ignorarlo. Pues saberlo, comprenderlo y expresarlo es triunfar de esta ley que parece gobernar nuestra vida. Es convertir nuestra derrota por el tiempo en victoria por un acto de genuina comprensión.

Este libro que nos divierte oculta a medias una radical melancolía. Pero la tristeza que desprende recubre a su vez una alegría más honda, un entusiasmo que la desesperanza no carcome ya, pues resulta de una asimilación de la tristeza por el júbilo. La mueca de la risa es también la del dolor, acaso porque aquélla y ésta se dan en inevitable interacción; pero el dolor aceptado, superado, se expresa en la sonrisa de una paz conquistada. La obra es el acto que realiza esta paz y, para cumplirla, se sustituye a la vida de que emana, borra sus orígenes en la anécdota. Las decepciones de Cervantes poco pueden ya interesarnos, puesto que poseemos su *Quijote*. Como antecedentes del libro atrajeron nuestra atención; gracias al libro, podemos prescindir de ellas. En rigor, el autor del *Quijote* no es el hombre que vivió esos episodios. Por la obra, el autor se purifica, se constituye en otro. También a nosotros, sus lectores, nos altera y purifica. Sólo en este nuevo plano que el arte instituye

podemos, pues, establecer con él una efectiva comunicación, encontrar el autor de verdad. Cualquier otro intento sería a tal fin superfluo y engañoso.

Como todo gran artista, Cervantes hizo del proceso de creación artística uno de los temas dominantes de su obra. Se le encuentra, por ejemplo, en el modo como Dorotea transforma en fábula su experiencia de joven seducida y abandonada, a fin de presentarse ante Don Quijote como la infanta Micomicona a quien un gigante usurpó su reino (I, 29)¹⁰. Por ampliación de este tema, el autor llegará a tratar el de toda existencia humana: las relaciones complejas que en ella establecen lo imaginario y lo dado, y el modo como la fantasía choca con la realidad que, al succionarla, la amenaza de asfixia, para lograr negarla a veces y así, insertándose en ella, cambiarla y cambiarse, conferir y adquirir una forma.

3. En su hermoso libro sobre el *Quijote*, observa Joaquín Casaldueiro que la novela de Cervantes tiene una composición circular¹¹.

Con lo dicho antes, resulta claro que cabe ver en cada uno de los periplos del caballero un ciclo vital cuyo término es un modo de desencanto. Tenemos, así, una mocedad, una madurez y una senectud de la locura que corresponden a la mocedad, a la madurez y a la senectud del hombre que con la locura nació; y también a la mocedad, a la madurez y a la senectud del libro.

Por esta estructura de la novela, adquiere la casa una importancia singular; de ella sale Don Quijote, a ella vuelve; en ella el protagonista forja su proyecto o lo revigora por asimilación de la derrota sufrida, luego de los dos primeros regresos; a ella llegará a morir al término del libro. Centro de gestación, de reflexión y de muerte, matriz, prisión y sepultura, se constituye en foco del relato. Otros centros acogen al caballero en el curso de su andar: son las ventas, en las dos primeras salidas, lugares de enlaces y desenlaces, en que los personajes de las aventuras se encuentran. Será, en la tercera, el palacio de los duques y luego la ciudad de Barcelona. Mas estos lugares en que Don Quijote se detiene son precisamente esto: detenciones momentáneas, acaso ineludibles en una vida itinerante, regida por el imperativo de avanzar. En este sentido, puede decirse que estos pretendidos «centros» en que las intrigas se anudan *descentran* a nuestro protagonista de su destino de *homo viator*: «Cuando Don Quijote se vio en la campaña rasa, libre y desembarazado de los requiebros de Altisidora, le pareció que estaba en su centro y que los espíritus se le renovaban para proseguir el asunto de sus caballerías...» (II, 58).

Cada una de estas salidas tiene una tonalidad propia. En la primera —juventud de la locura, del hombre, del libro—¹² todo es preparativo, fundación del mundo nuevo por el acto de nominarlo; todo está volcado hacia el porvenir. La imitación de las figuras ofrecidas por los libros de caballerías es casi servil. Cuando al fin de ella, apaleado, Don Quijote es socorrido por un labrador que insiste en hacerle confesar la identidad que se le reconoce en el lugar, el caballero invocará en su respuesta la inmensidad y variedad de su futuro: «Yo sé quién soy, y sé que puedo ser no sólo los que he dicho, sino todos los doce Pares de Francia y aun todos los nueve de la Fama, pues a todas las hazañas que ellos todos juntos y cada uno por sí hicieron se aventajarán las mías» (I,5). Su ser consiste aún por entero en un *poder ser*. Nacido de su propia decisión, Don Quijote no tiene pasado; sólo tiene modelos con los que espera forjar el porvenir aún impreciso de lo que puede cumplir.

La serie de las aventuras se despliega a partir de la segunda salida, para encontrar luego en el yelmo de Mambrino un hilo conductor. Pero es sobre todo la presencia del

escudero lo que confiere a este segundo ciclo su carácter específico en relación al primero. Don Quijote se impone el deber de persuadir a Sancho: si bien se amolda a la visión de su interlocutor, si bien cede en los detalles, en lo que no afecta a su concepción general del mundo, va a desplegar, en cambio, una más convincente elocuencia, una intransigencia más pronunciada, cuando se trata de defender el núcleo mismo de esta concepción. Con todo, la locura quedará ahora sometida a la ley del diálogo, pues ha surgido una pareja¹³ en que cada miembro es testigo de los mismos hechos y puede confrontar con el otro sus juicios e interpretaciones. La memoria colectiva de ambos toma razón de los fracasos sucesivos y, por tanto, del tiempo como progresivo envejecer, como erosión del impulso vital primigenio.

Al comenzar la segunda parte del libro, publicada en 1615, por tanto, diez años después de la primera, Don Quijote está todavía sujeto al efecto de la decepción que le ha causado la intriga de sus amigos, el cura y el barbero, para que regrese a casa. Su conversación adquiere un tono amargo, irónico a ratos: «Y a vuesa merced ¿quién le fía?», pregunta, impertinente y triste, al cura que pretende avalar la palabra del barbero (II, 1). Aparece entonces Sansón Carrasco, bachiller por la Universidad de Salamanca, quien ha traído a la aldea la noticia de que la historia de las grandes hazañas de Don Quijote circula por el mundo en forma de libro. Por el renombre que ello aporta a Don Quijote y su escudero, por el conocimiento que las personas que ahora encuentren tendrán de ese pasado que han podido leer, ambos se verán situados en un más dilatado espacio social. Los fracasos, las burlas de que serán víctimas tendrán, por ello, un campo de difusión y resonancia mucho mayor. Esta socialización acentuada de la persona y sus actos, y la acción propia del bachiller, que conduce a Don Quijote hasta la muerte, es lo que en mayor medida distingue esta última salida de las anteriores.

4. Si consideramos la obra en su conjunto, comprobamos, pues, que lo que se nos ofrece es la historia de una vida, guiada por un propósito fundamental, que a lo largo de ella irá debilitándose, que sufrirá el desgaste del tiempo, para resurgir a veces bajo formas renovadas, pero que termina por extinguirse al morir el protagonista.

Ahora bien, de aquí nace precisamente mi desacuerdo con algunas de las tesis secundarias del libro de Marthe Robert. Si hubiéramos de aceptarlas, resultaría que no hay progreso ni decadencia en la vida de Don Quijote: la ley épica lo protegería contra todo lo que en la vida nos hace desfallecer: trabajo, fatiga, dolor¹⁴. De creer a Marthe Robert, el *Quijote*, como la *Odisea*, podría ser leído en cualquier orden¹⁵, pues en él ella ve sólo una «ausencia total de evolución de los personajes y de progresión de los acontecimientos»¹⁶; las peripecias de Don Quijote, como las de cualquier héroe de epopeya no se encadenan: «Se repiten y acumulan sin graduación, de modo tal que pueden sustituirse las unas a las otras y que, lejos de concurrir al desenlace, más bien parecen destinadas a diferirlo»¹⁷. En el *Quijote*, como en la *Odisea*, «no hay paso gradual de una aventura a otra, sino repetición de vicisitudes idénticas que condenan literalmente al héroe a girar en círculo. En este ciclo perpetuo de sucesos equivalentes nada se agrava ni se intensifica, la última prueba a que es sometido [el caballero] no es más grave que la primera, *ni siquiera está marcada por el tiempo transcurrido* y, aunque esté más próxima del fin, no es más útil que otra para la resolución del drama. Por su movimiento específico, la epopeya no tiende a concluir, se abandona al encantamiento de su propio movimiento circular, que sólo un acto súbito,

único en su género, suficientemente radical para escapar a la repetición mágica, puede romper. Por esto la muerte de Don Quijote o el regreso de Ulises *sobrevienen en cierto modo de improviso*... Son un fin, no porque hayan llegado a ser inevitables, sino por no tener en el relato continuación posible ni precedente alguno»¹⁸.

Sin embargo, habría que distinguir en el libro por lo menos dos niveles de lectura, según el principio de los tópicos, que los autores de la época aceptaban¹⁹. En el primero de ellos, el *Quijote* es sólo una parodia de los libros de caballerías, que a su vez imitan a las grandes epopeyas anteriores: es verdad, en este nivel, que el protagonista de Cervantes participa de la intemporalidad épica, que la serie de aventuras no sigue un orden de sucesión irreversible, que se podrían leer los episodios en sentido inverso; Don Quijote mismo, al menos en la primera parte, podría interpretar de este modo los hechos de su vida, puesto que se esfuerza por reconocer en ella la de un héroe de epopeya. En el segundo nivel, la historia que se nos ofrece es precisamente la de la destrucción de esta interpretación heroica. Ella es sustituida por la conciencia que tendrá Don Quijote de vivir un tiempo humano, en que cada hecho, cada acción, se sitúa en un proceso orientado hacia un término; destinado, por tanto, a acabarse, puesto que, a medida que transcurre, lo vivido adquiere mayor peso, y el futuro, en que nuestras ilusiones pudieran buscar refugio, se hace más estrecho y restringido hasta desaparecer por completo en el instante del morir²⁰.

Este tiempo es también el de nuestra propia vida. Nos reconocemos, pues, en el héroe del libro, no en cuanto héroe, sino en cuanto hombre grande y miserable, heroico y común a la vez; en cuanto hombre a secas. Tal es el carácter distintivo del género que Cervantes creó. Al menos es lícito requerir que se deje de ver en la novela una suerte de saco sin fondo en el que se arrojan todos los relatos largos en prosa, destinados a la lectura, de hechos ficticios pero que pudieran ser reales; que se reserve este nombre, en cambio, para aquellos que, además, corresponden al propósito específico —patente en algunos de tales relatos, en la secuencia al menos que va del *Quijote* a *En busca del tiempo perdido*— de ofrecer la historia de un proyecto que se malogra y en que la comprensión de ello por el protagonista, o por el lector que en él se reconoce, altera a ambos, o sólo a éste. En tal sentido, podría verse en la novela la epopeya del fracaso, pero de un fracaso por cuya comprensión se enriquece nuestra vida, aunque más no sea al terminar. Flaubert escribió: «Mi pobre Bovary llora sin duda en veinte pueblos de Francia a la vez en este instante mismo»²¹; pero dijo también «Madame Bovary soy yo». Todos somos Madame Bovary, Raskolnikov, Julián Sorel o Don Quijote, seres que desrealizamos un presente que nos parece falto para imaginar otro en su reemplazo y que, en esta empresa, siempre más o menos malograda, aspiramos a esa visión global, en que aun el presente que recusábamos pueda justificarse al mostrarnos su función en el desarrollo completo. No se trata, claro está, de estadísticas, como observa Marthe Robert²², en cuanto a la cantidad de situaciones similares a las que la novela presenta. Se trata de identificación metafórica de cada lector con el personaje, de analogía que nos descubre aspectos no conscientes de nuestra propia vida.

Es verdad que Cervantes hace pasar a Don Quijote de aventura en aventura siguiendo un orden alterable y reversible. Ello es verdad, al menos respecto de la primera parte de su novela. Pues a medida que el protagonista avanza por el tiempo de su vida, las aventuras van perdiendo su carácter episódico: ya no son aislables unas de otras, siguen

un curso trazado por las que les preceden; en suma, se integran en una estructura, llegan a constituir *el organismo de lo vivido*. Sobre todo: tales aventuras son la manifestación de un designio que consiste en buscarlas. Cada una es un modo de respuesta a lo que este designio reclama, y por ello sufren la ley que él les impone. De otra parte, su desenlace no es indiferente al propósito que encarnan, en cuanto contribuye a fortalecerlo o desgastarlo. Pero aun el término favorable de una aventura, aun el éxito y la gloria, contribuyen al envejecer, es decir, a este fracaso más fundamental que es el hecho de que nuestro tiempo pasa: consume futuro y se hace pasado.

5. Si se ignora el principio mismo que gobierna la construcción del *Quijote*, la muerte del personaje no puede aparecer provista de sentido; será un hecho cualquiera por el que, a falta de otro, el autor resolvió terminar su libro. Esto es, en efecto, lo que piensa Marthe Robert: «Así muere —escribe— como el intratable individualista que siempre fue: en su cama, inútilmente, y demasiado tarde para reconciliarse con el mundo que desafió. No es una muerte, es un escamoteo, una desaparición sin consecuencias, que anuncia, no ya el término normal, sino una cruel refutación de su vida»²³.

Se desconoce así que esta muerte viene anunciada ya por todo el curso vivido en el que Don Quijote llega a comprender y a comprenderse, por el continuado retroceso de la insania que fue el proyecto de su vida. Las alucinaciones, tan frecuentes al comienzo, se hacen cada vez más escasas a medida que avanzamos en la lectura. En su lugar, va acentuándose una interpretación voluntaria de situaciones y personajes. Ya hacia la mitad de la primera parte, Don Quijote le pregunta a Sancho: «¿Piensas tú que las Amarilis, las Filis, las Silvias, las Dianas, las Galateas, las Fílicas, y otras tales de que los libros, los romances, las tiendas de los barberos, los teatros de las comedias están llenos, fueron verdaderamente damas de carne y hueso, y de aquellos que las celebran o celebraron?» Y contesta él mismo: «No, por cierto, sino que los más se las fingen por dar sujeto a sus versos y porque los tengan por enamorados y por hombres que tienen valor para serlo. Y así, bástame a mí pensar y creer que la buena Aldonza Lorenzo es hermosa y honesta; y en lo del linaje, importa poco, que no han de ir a hacer información dél para darle algún hábito, y yo me hago cuenta que es la más alta princesa del mundo... Y para concluir con todo, yo imagino que todo lo que digo es así, sin que sobre ni falte nada, y píntola en mi imaginación como la deseo, así en la belleza como en la principalidad...» (I, 25). En la segunda parte, ya no toma las ventas por castillos: las reconoce como tales (II, 25, 26, 59). Y dirá a la duquesa que no es lícito indagar demasiado sobre la existencia de la mujer que ama: «Dios sabe si hay Dulcinea o no en el mundo, y si es fantástica o no es fantástica; y éstas no son de las cosas cuya averiguación se ha de llevar hasta el cabo» (II, 32).

El proceso de *desencanto* por el que la locura se reduce y, al par, se agota el propósito que es su sustancia, adquiere en la segunda parte un carácter reflexivo muy pronunciado. Ello deriva, en primer término, de que muchos de los personajes que Don Quijote y Sancho encuentran pueden tener de ellos, por haber leído ya la primera parte, una imagen más o menos verdadera o deformada que proyectan hacia el porvenir; lo que equivale a decir que la comunidad a la que pertenece Don Quijote imagina a su vez una prolongación posible de lo que ya sabe o cree saber sobre lo que lleva vivido.

El caballero deberá, pues, afirmar el modo como desea vivir frente al que los otros quisieran imponerle. Tal es precisamente la función que Cervantes atribuye a ese

libro, cuyo autor verdadero no conocemos, y que, publicado algunos años después de la primera parte, se presentaba como su continuación, parodiando su asunto y estilo. Cervantes hace que Don Quijote visite la imprenta en que se le está editando en Barcelona. El protagonista puede apreciar entonces, a través de los procedimientos mecánicos de la imprenta, el modo como la fantasía social le atribuye una vida ficticia, aún no vivida por él. Y tiene la experiencia dramática de que la velocidad de esta fantasía ajena no puede ser alcanzada por el despliegue de su propia libertad. Sabe, pues, que está socialmente *fijado*, que no tiene ya un futuro abierto, puesto que se ve obligado a ser fiel o rebelde, por confirmación o rectificación, frente a los juicios que los otros han formado y de los que, en cierto inevitable grado, es deudor.

6. El bachiller Sansón Carrasco acentúa, en la segunda parte del libro, esta progresión reflexiva de la obra y la vida del personaje. Pues no sólo trae al pueblo la noticia de que la historia de Don Quijote ha sido escrita y puede ahora ser leída por todos, sino que concibe un proyecto tan extravagante como el de Don Quijote mismo: disfrazarse de caballero andante a fin de combatirlo, vencerlo e imponerle, a manera de sanción, pena o rescate, ese regreso a la casa al que atribuye la virtud de curarlo. Lo tenemos así constituido en *doble* de Don Quijote, en espejo que, al devolverle su propia imagen, lo obliga a tomar conciencia de sí. Tal es el carácter que expresan los nombres que Don Quijote le atribuye en los encuentros preliminares de los dos combates que con él sostiene: Caballero de los Espejos, Caballero de la Blanca Luna, en ambos casos alusiones a elementos de sus atavíos, pero referencia también a su función de reflejar y duplicar la figura de Don Quijote ante la conciencia de éste²⁴. Nuestro héroe, vencedor en el primer combate, será derribado a la postre en la playa de Barcelona y suplicará a su enemigo que le quite la vida, puesto que le ha arrancado el honor. A lo que nuestro bachiller-caballero responderá con esta exigencia: «que el gran Don Quijote se retire a su lugar un año, o hasta el tiempo que por mí le fuere mandado, como concertamos antes de entrar en esta batalla» (II, 64).

La norma caballerescas que sólo admite el combate singular entre pares, entre iguales, significa, si llevamos su aplicación al extremo, que en rigor sólo podemos enfrentarnos en duelo con nuestro doble, o sea que al luchar con otro lo erigimos en otro yo mismo; que en rigor luchamos con nosotros, contra el que somos. Por su naturaleza, el duelo tendrá, pues, un carácter reflexivo, puesto que el *alter ego* que es el adversario opera como espejo que revela el propio *ego*. Verse a sí mismo, reflexionar, volver en sí, es para Cervantes sanar de la locura. «El principio de la salud está en conocer la enfermedad...», dice Don Quijote (II, 60). Pero conocer nuestra enfermedad psíquica es reconocernos. De otra parte, si definimos la locura en el sentido más amplio que Erasmo y Cervantes atribuyen al vocablo y, más exactamente, como el impulso vital mismo que nos lleva a negar lo dado, a desrealizarlo para que surja una realidad nueva, sanar de ella será comenzar a morir. El bachiller Sansón Carrasco, que en una primera instancia aparecía como un llamado a la conciencia reflexiva, nos libra ahora el verdadero sentido de su misión, se nos presenta como heraldo de la muerte²⁵. Don Quijote, vacío ya de su proyecto, vuelve a su casa, vuelve a sí mismo. El tenaz caminante que fue sabe que, junto con renunciar a su marcha y recuperar la salud mental, ha de morir. Así lo saben también sus amigos: «...una de las señales por donde conjeturaron que se moría fue el haber vuelto con tanta facilidad de

loco a cuerdo» (II, 74). Esta muerte-salud será también su salvación. A quienes quieren reanimarlo con nuevos proyectos, contesta con noble dignidad: «...yo, señores, siento que me voy muriendo a toda priesa... ya en los nidos de antaño no hay pájaros hogaño. Yo fui loco, y ya soy cuerdo; fui Don Quijote de la Mancha, y soy agora, como he dicho, Alonso Quijano el Bueno» (*ibíd.*).

7. La crítica irracionalista del libro ha protestado siempre con vigor contra esta muerte de Don Quijote. Según ella, el *Quijote* sería —o debería haber sido— una defensa de los fueros de la fantasía y la invención paranoica: y Cervantes habría estado por debajo de su personaje —y del gran tema en que habría dado casi por azar bajo el influjo del «genio de la raza»— al escribir el capítulo final en que Don Quijote muere renegando de su pasado, despeñándose «en el abismo de la sensatez», según la expresión de Unamuno²⁶. Ello es desconocer el principio fundamental que guía la construcción del libro. Antes que elogio de la locura, éste es, en efecto, la historia de su progresivo reflujo ante una razón que poco a poco se fortalece. Ignorar el curso subterráneo, pero en aumento, de esta razón, frente al más visible, pero decreciente, de la insania, es violentar la estructura misma de la novela. En verdad, en ella asistimos a un prolongado proceso de *deslocura*, que se extiende a lo largo de toda la obra y sólo *culmina* en la muerte. Mas, aun en el caso de que este morir en razón pudiese entenderse tan sólo como una infortunada ocurrencia de última hora, por no haber encontrado Cervantes otro modo de poner fin a su libro, no sería lícito a crítico alguno amputar el texto de algo tan esencial como el término que el autor le diera, sólo porque ello no se aviene con su personal filosofía. Sobre todo, y atendiendo ahora el sentido mismo del libro, esta interpretación peca por atribuir la función última y decisoria al impulso vital imaginante, que sólo puede tener la de una penúltima y preparatoria instancia. En verdad, imaginar es buscar, es interpelar. La imaginación se rige por la ley del diálogo, que aproxima y liga en estrecha solidaridad la búsqueda y el encuentro, la inquisición y la respuesta. Por esto, bueno es entender rectamente la afirmación tan repetida de que al morir Don Quijote «reniega» de su pasado. Ya su locura era una negación del pasado embrionario vivido por el hidalgo aldeano; cuando, al término de la novela, el protagonista, libre ahora de ilusiones, niega su locura, esta segunda negación, esta *re-negación*, vendrá a ser un remate dialéctico del proceso todo. En este sentido, la cordura conquistada es deudora de la locura que niega, puesto que sin ella no habría llegado a ser, y, por esto, aunque similar en apariencia al sentido común inicial, difiere en calidad de éste, precisamente por haber asimilado la locura y los hechos que por ella se cumplieron.

Es más significativo de lo que a primera vista parece el que, en castellano, la salud psíquica, en cuanto es algo más que el simple sentido común, se designe con la voz *cordura*, que es un derivado regresivo del arcaico *cordado*, a su vez descendiente regular del latín *cordatas*. Pues éste nos remite a *cor*, *cordis*, corazón, vale decir, al centro afectivo y voluntario de la persona, a su ánimo o entraña espiritual. Dicha voz está emparentada también, a través de la genealogía indicada, a *recuerdo*, que en un sentido hoy arcaico significa despertar («recuerde el alma dormida», escribe Manrique en sus *Coplas*) y que en su acepción usual denota el acto por el que la conciencia rememora, se *acuerda*, es decir, actualiza el pasado. Ella se vincula, por fin, a *acuerdo*, que es consentimiento, conciliación, y al par volver en sí («le volvió en su acuerdo», «despertó en su acuerdo»,

leemos en el *Quijote* II, 12 y 60). La palabra *cordura* abre, pues, un campo semántico en que la salud psíquica se asocia a un despertar y a una recuperación del pasado, sometido ahora al *acuerdo* interior de un yo auténtico, a la *concordia* de una vida bien vivida, cuya conclusión revela su razón de ser y su sistema.

Las cosas y personas de nuestra experiencia sólo pueden exhibir su esencia o naturaleza verdadera en función de ese *todo* de la vida que las alberga y de la que se nutren. Mientras vivimos, nada está dado entero, en su completud, en la perfección que es su forma final. Por estar sujeto a eventuales enmiendas sucesivas, cada hecho, cada cosa, cada persona, tiene su sentido postergado, en suspenso. Sólo en el término de la experiencia será posible descubrirlo. Este proceso de desvelamiento que a veces se cumple al vivir puede ser también el cumplimiento del sujeto mismo que vive, y justificar así retroactivamente la pesquisa que ha sido esa experiencia suya. El *hecho* verdadero, antes que el sustantivo con que suele designarse el polvo de nuestras vivencias, es el participio pasado de que el sustantivo emana: *lo hecho*; vale decir: es lo que queda cuando, llegados a ese deslinde de nuestro tiempo en que no caben ya rectificaciones o desengaños ulteriores, sólo procede comprender y, comprendiendo, aceptar.

8. Por la acción del bachiller, Don Quijote es restituido a esa casa de la que por dos veces logró arrancarse y a la que regresa por fin a morir. ¿Es éste un triunfo del ama y la sobrina, del cura y el barbero, de esa sociedad-naturaleza que el héroe —éste ha sido su heroísmo— quiso negar? Por cierto, Don Quijote no logró su propósito, al menos como él lo concebía: el mundo sigue falto. «Todos los Juan Haldudos de la Tierra seguirán azotando niños», escribe Américo Castro²⁷, aludiendo al odioso personaje que fustiga a uno de sus jóvenes pastores. Pero entre la casa inicial y la que acoge al caballero hay la distancia que separa la sensatez y la cordura por mediación de la insania individualizadora. Llegará a ser su *lugar natural*. Tras de sí está lo único que nadie puede arrebatárle: un pasado, vivido según su voluntad, que ha sido una inserción en el mundo, una tentativa de alterarlo, una acción social y una fama. Tiene no sólo un *pathos*, sino un *ethos* —palabra vinculada por su origen a morada o residencia—²⁸ y por esto la muerte, que puede ser privación, se convierte para él en *muerte-consumación*. Del loco se dice que está «fuera de sus casillas». La cordura es, por tanto, un regreso a casa, o mejor: es constituir una casa, que en cierto modo se identifique con aquella de que se salió, pero que ahora sea *nuestra*. «Mucho me pesa, Sancho, que hayas dicho y digas que te saqué de tus casillas, sabiendo que yo no me quedé en mis casas», dice Don Quijote (II, 2). La misma y otra, la casa expresa una vez más los términos de este despliegue, cuyos términos son: sensatez, locura, razón.

Los reencontramos en el tema del *nombre*. Marthe Robert escribe al respecto: «Es sin duda por inadvertencia que al final lo llama Quijano»²⁹. No resulta posible aceptar la hipótesis de esta pretendida inadvertencia. La novela de Cervantes ha de ser leída, por el contrario, como una búsqueda y conquista por el protagonista de su propio nombre, condensación de su yo genuino tras la dispersión de los yo falsos³⁰.

En una conferencia que pronunció hace años en la Universidad de Puerto Rico, observaba Américo Castro que el nombre «español» no es español, que es tal vez provenzal o catalán y debió de usarse para designar a los que viven «allá lejos» —en Castilla o Asturias, en la lejana Galicia. Todos llevamos nombres que nos ponen, que corresponden a la mirada que los demás dirigen hacia nosotros, a lo que quieren que seamos y al aprecio o desprecio

que nos tienen, nombres a los que «obedecemos», con que otros, a cuyas voces hemos de acudir, nos «llaman». Es, pues, comprensible que queramos liberarnos de ese nombre adjetivo y postizo, y darnos uno que exprese lo que queremos ser, con el que podamos llamarnos a nosotros mismos para las tareas y empresas que nos proponemos. Don Quijote de la Mancha, el Caballero de la Triste Figura, el Caballero de los Leones, son algunos de los que el hidalgo se atribuye. Mas, cuando su tiempo llega a término, se capta a sí mismo en la retrospectiva con el nombre que recibió y el renombre —ese nombre famoso ya y que corre de boca en boca— por sus trabajos conquistado. No hay ya vacilación: deja caer la máscara de Don Quijote y acepta ese nombre que le dieron y que ahora, concluido el camino y bien recorrido por él, puede expresar su esencia individual³¹.

El epíteto *bueno* que le agrega contribuye a precisar esta esencia. Foco antes, cuando don Álvaro Tarfe lo había llamado «Don Quijote el bueno», el caballero había corregido: «No sé si soy bueno» (II, 72). Al término, en cambio, podrá exclamar: «Dadme albricias, buenos señores, de que ya no soy Don Quijote de la Mancha, sino Alonso Quijano, a quien mis costumbres me dieron renombre de Bueno» (II, 74)³². De ello se hace cargo el cura, después de haber recibido su confesión: «Verdaderamente se muere y verdaderamente está cuerdo Alonso Quijano el Bueno» (*ibíd.*). A lo que el autor agrega su propio, ambiguo, testimonio: «En tanto que Don Quijote fue Alonso Quijano el Bueno a secas y en tanto que fue Don Quijote de la Mancha fue siempre de apacible condición y de agradable trato...» (*ibíd.*). Queda así sentado que la bondad, que era ya una característica acaso germinal del hidalgo, cubre también la personalidad del loco y alcanza a la postre la calidad de una virtud esencial, precisamente por la conciencia que de ella logra al morir el caballero³³. Mas, ¿cómo afirmar que éste fuera de «apacible condición»? ¿Apacible, quien detenía a los mercaderes toledanos y «con ademán arrogante» los interpelaba; «Todo el mundo se tenga, si todo el mundo no confiesa que no hay en el mundo toda doncella más hermosa que la Emperatriz de la Mancha, la sin par Dulcinea del Toboso» (I, 4)? Apacible, si, en el sentido de llevar a cabo una guerra con miras a la armonía y la justicia, en el de poseer una «condición» vale decir, una fuente de actos, pacífica, orientada hacia la generación de la paz, verdadero fin de las armas (I, 37). Precisamente, Dulcinea encarna para Don Quijote —su nombre mismo lo indica—, a más de la suprema belleza, esta paz, esa justicia y esa armonía. Mas, en ese primer estadio de su locura en que ocurre el episodio de los mercaderes toledanos, el caballero no podía comprender aún que la superior idealidad de su amada no fuera evidente para todos.

También en relación a la bondad asistimos a un despliegue: del «honrado hidalgo del Señor Quijano» (I, 5), como si dijéramos: del bueno de Quijano, del «buen hombre» (I, 17), a Alonso Quijano el Bueno, por mediación de Don Quijote. La decisión de vivir según un patrón de exigencia y nobleza, ya derogado por la sociedad, permite que se revele, tras el valor, tras el coraje, tras el carácter esforzado, tenaz y belicoso, que fueron las virtudes más destacadas del caballero, una condición secreta que las sustentaba: la bondad, entendida ahora no ya como mera abstención de esas conductas inusuales que la sociedad reprueba, sino como actitud militante orientada a instaurar en ella la paz de una convivencia-armoniosa, de una reconciliación.

Esta paz, Don Quijote no la implanta en el mundo, no la obtiene para la sociedad, al menos en la medida en que la conquista para sí, como su perfección última y su reposo. Termina «vencido por brazos ajenos, pero vencedor de sí mismo», como dice

Sancho (II, 72). Y aun esta victoria personal sólo quedará consumada, sellada, en la proximidad de la muerte. Cabe ver en ello una consecuencia de la naturaleza propia de la experiencia temporal. Nuestro impulso vital nos arranca del presente hacia un futuro que imaginamos y esperamos, y, por ello mismo, ese presente, que de este modo vamos abandonando, se degrada en pasado. Hay, sin embargo, en dicho impulso, un elemento contradictorio; pues aquello que anhela, y por cuyo anhelar se empobrece el presente y se genera el pasado, lo quisiera tener en la permanencia de un presente pleno, vale decir en la permanencia de este presente contra el cual conspira y que contribuye a corroer. Mas al acto mortal le es dado superar la contradicción: el pasado, construido con esos presentes sucesivos de que la imaginación y la espera nos distrajeron, puede recuperar su condición de presente, puesto que no hay ya un futuro hacia el que la imaginación y la espera pudieran proyectarse. Se cumple así lo que don Lorenzo de Miranda requería en esos densos versos que Don Quijote tanto alabara: «Sin esperar más será, lo que fue se torna en es» (II, 18).

Está en la verdad —no podía dejar de estarlo— el bachiller Sansón Carrasco, administrador y oficiante del morir de Don Quijote, cuando, en los versos que escribiera a manera de epitafio para su sepultura, expresa que «la muerte no triunfó de su vida con su muerte» (II, 74). Lo está porque, llegado al «paradero de la muerte» (II, 19), sabe el caballero que sus andanzas tocan a su fin, que ya no es pastor u otra cosa «por andar» (II, 73); y al contemplar, tras sus aciertos y desaciertos, el empeño que animó sus días, puede decir: *era bueno*. A la postre, tras la imaginación, órgano exploratorio, instrumento sutil del hacerse a sí mismo y condición del desengaño final, queda el hombre-yo que es merecedor ahora de su nombre, frente a Aquel para quien no hay pasado ni porvenir, pues «todo es presente» (II, 25). El itinerario del protagonista es un modo de plegaria dirigido a *El que es*, para que le muestre y le otorgue el nombre con que participará de su presencia.

¿Pero es tan sólo una victoria personal, privada, íntima, de Don Quijote? No: ella es la de Cervantes sobre sí al escribir el libro y alterarse con ello; es también la nuestra, si hemos sabido seguir a Don Quijote y reconocernos en él. En este sentido, no queda igual el mundo después que Cervantes publica su libro; no quedamos nosotros iguales después de leerlo si lo leemos bien. Don Quijote logra, a la postre, alterar el mundo y la sociedad, aunque de un modo diferido y más secreto, complejo, difícil, que aquel que creyó factible. Lo logra a través de cada lector, por enseñarnos que nuestra vida llega a valer en su acto final, cuando hemos tenido la locura de querer cambiar el mundo, cuando hemos luchado por la paz con el coraje de una combativa bondad, única virtud que al morir nos salva.

9. Si un símbolo pudiera resumir eficazmente la novela de Cervantes sería el del espejo, no sólo por la serie de desdoblamientos en que el autor se complace —recuérdense los relatos dentro del relato, la secuencia de narradores—, no sólo porque el bachiller es espejo de Don Quijote como éste lo es de cada penetrante lector. Sobre todo, porque el espejo expresa de un modo privilegiado la concepción que Cervantes tiene del morir reflexivo como dador de bienaventuranza. Ese que veo allí, reflejado en el espejo, soy yo, tal como me ofrezco a la mirada ajena, hecho objeto; pero soy yo también mirándome en el ser mirado, rescatándome de la condición de objeto inerte, de eventual cadáver,

constituyéndome a mí mismo, como sujeto, por esta mirada reflexiva que al reflejarse me es devuelta. Pero hay también esto, y es más: el espejo es un muro, una frontera, un límite que detiene mi marcha, tal como la muerte detiene mi tiempo; y, sin embargo, más allá se ve un espacio que, mirado con atención, resulta ser el que está detrás de mí y que ya he recorrido.

Reencontramos aquí la tesis de Marthe Robert. La literatura tiene por misión, según Cervantes, ponernos «un espejo a cada paso delante, donde se ven al vivo las acciones de la vida humana» (II, 12). Mas nadie sabe tan bien como él que los libros pueden suscitar sueños disparatados, ilusiones, proyectos irrealizables. «La verdad obliga a Cervantes a decir, por ejemplo —escribe Marthe Robert—, que lo maravilloso es una mentira; el amor platónico, una hipocresía; la novela afeminada, un veneno; el orgullo feudal y la manía caballeresca, anacronismos; pero todo esto, de que hay que despojarse y que, por lo demás, muy pronto va a morir, ejerce sobre él un atractivo de que ni la rectitud de su espíritu, ni su respeto por lo real, ni su amor a la verdad, pudieron jamás curarlo»³⁴. Por esto, la aversión de Cervantes hacia esos libros de caballerías que dice abominar resulta a la postre hartó más ambigua de lo que parece ser cuando atendemos sólo a sus declaraciones al respecto. Puesto que lo hicieron soñar y actuar en su juventud, habrá de aceptarlos como incitadores de este elemento imaginario que todo vivir lleva consigo y por cuya virtud algunos hombres forjan proyectos de hazañas, en rebeldía contra el mundo que recibieron. Empero, los libros deberían enseñarnos también que sólo el despertar permite juzgar el sueño, que el valor de la acción se mide por sus resultados para el mundo, para la sociedad, para nosotros mismos, que la imaginación negadora de lo dado sólo adquiere validez cuando logramos renegarla en favor de una visión que supera lo que ella pretendía mostrarnos³⁵.

Si Cervantes entra a polemizar con estos libros no es porque aparten a los hombres de la vida; es porque sólo la muestran bajo sus aspectos gloriosos, es porque promueven deseos que ocultan el fracaso siempre al acecho: en suma, es porque apartan a los hombres del morir, única experiencia que puede dar a cada vida humana esa forma que la confirma y acaso la salva. El *Quijote* se sitúa, pues, en el mismo plano que esos libros de caballerías contra los que pretende luchar, pero aportándonos lo que a ellos les faltaba: la enseñanza de que hemos de vivir según este *ars moriendi* que está presente en la más grande literatura. Junto con destruir el favor con que estos libros contaban, Cervantes los renueva en un género diferente de que puede ser tenido a justo título por inventor³⁶.

Al escribir Stendhal en *El rojo y el negro* que la novela es un espejo que se pasea por un camino, nos invita a agregar que el espejo nos ofrece la imagen del camino y del caminar por él. Este camino es el nuestro, es nuestra vida, somos nosotros. Sólo que el novelista no puede decirle al lector: mira en este espejo; ves a alguien; ése soy yo, pero yo soy tú. No se lo puede decir porque entonces el lector no lo seguiría, dejaría caer el libro. No nos es grato mirar en nosotros mismos. Pascal llama *diversión* todo aquello que nos distrae del deber de reflexionar que como hombres debemos asumir: espectáculos, juegos, negocios o búsqueda de prestigio y aplausos. Pero el novelista es este hombre sagaz y astuto que promete divertirnos a fin de conducirnos, sin que lo advirtamos siquiera, a la reflexión. Para obviar nuestra resistencia, para sorprendernos indefensos, nos hace creer que habla de un extraño situado en circunstancias ficticias. Cervantes nos aleja de su personaje al hacernos reír a costa suya, al exhibir su carácter ridículo por esta toma de distancia que

es la risa. La comicidad aporta a la ficción un suplemento de extranjería, por así decirlo.

Al leer el *Quijote*, confiados en nuestra normalidad, en que somos según la norma de ese sentido común que la comunidad aprueba, si se nos permiten estas redundancias, nos reímos del pobre loco y sus extravagancias. Y de pronto, tras varias lecturas — acaso al llegar a los umbrales de la vejez—, comprendemos por fin: la ventana por la que creíamos mirar era un espejo; el loco que nos divirtió y del que reíamos de tan buena gana, era nuestro doble: éramos nosotros mismos. Aprendemos entonces que nuestro corazón no era tan puro como nos complacíamos en creer, y éste puede ser el primer paso hacia ese *morir en bondad* con que Cervantes favorece a su personaje³⁷.

APÉNDICE I
QUIJOTE Y TAUROMAQUIA

La interpretación más lúcida y profunda que conocemos de la lidia de toros es la que ofrece Paul L. Landsberg en su libro *Experiencia de la muerte* (§ 8)³⁸. Los diversos estadios del acto ritual taurino son asimilados por este autor a las etapas sucesivas de la vida humana. El toro escapa hacia la plaza desde el toril tenebroso, dice Landsberg, del mismo modo que el niño sale del claustro materno y se regocija en un mundo luminoso que le oculta su destino y sus peligros. «Los primeros adversarios no hacen sino intensificar su vitalidad, hasta que comienzan a exhibir la fuerza que les da su astucia. Pero las fatigas de la juventud no son graves. Para el toro lo serio empieza cuando aparecen sus enemigos centauros, los picadores. El toro arranca y su furia se transforma y se trasciende. Ahora es una cólera doliente, magnífica, ciega, en la que el colmo del frenesí procede secretamente de la desesperación vital... Quien sufre las consecuencias de este encarnizamiento es el inocente, el penco miserable. El picador astuto se va después de cumplida su misión sangrienta. Así, el hombre penetra en la lucha seria de la vida. Nunca podrá vencer al mal. Si destroza a uno cualquiera de sus adversarios, no habrá hecho sino destrozar a un inocente. No hay sino inocentes, y nuestros enemigos no son otra cosa que las máscaras de ese Mal que nunca podremos matar. El toro sigue siendo fuerte todavía; pero empiezan a menguar sus reservas; parece más fuerte de lo que en realidad es. La vida en él comienza a dudar de sí misma. Los ojales abiertos por los picos son anchos y la sangre corre a raudales. En este momento un *intermezzo* va a retardar la acción. Le vestirán galas mientras le hieren. Este luchador intrépido resultará glorificado y vejado al mismo tiempo en una especie de coronación. Se le ponen las banderillas y la fiera heroica deberá servir de pretexto casi ridículo para la danza elegante del hombre que le coloca este atavío punzante; el banderillero logra colocar sus armas a pesar de su miedo, gracias al tamaño y a la pesadez de la fiera. Así, el hombre maduro llega al éxito y a la gloria en el momento mismo en que las heridas de la vida le han menoscabado. Y la gloria de este mundo no es sino una herida más honda y penetrante, un atavío tradicional y casi ridículo, un disfrazarse de victoria. El hombre no ha vencido, nadie puede cantar victoria en este mundo. Se hace como si se tratara de un vencedor, como si la verdadera gloria estuviera en manos de los hombres... Con el matador, gran sacerdote mistagógico de la fiesta, la muerte hace su aparición en la plaza. ¡Hela ahí! En forma de una espada flexible, bella, inexorable, oculta tras el rojo alarmante de la muleta, pero oculta sólo para su víctima. Porque los espectadores la ven, y el toro, debilitado, entra en angustia y, trascendiéndola, penetra en el segundo acto serio, el de la seriedad definitiva después del intermedio tragicómico: la hora de la verdad. La tragedia comienza, mejor dicho, por fin se descubre el carácter trágico de todo lo que está pasando. Un buen toro sigue siendo un luchador digno hasta el último momento... Afirmándose en su voluntad, el matador trata

de dirigir a la fiera, de dominarla, de colocarla en suerte para que el golpe sea mortal. De pronto, el toro se derrumba. Por unos instantes parece resistir todavía. Pero la muerte se cumple, esta muerte presentida hace tiempo, identificada con la espada, idéntica a su fuente, el espada que la maneja... En las corridas de toros el animal desempeña el papel del hombre y éste el de una divinidad arcangélica: el demonio. Se venga de hallarse bajo el yugo de la fatalidad, coinvirtiéndose a sí mismo en fatalidad de alguien. Por esta vez es él el que sabe y el que prevé; él, el ejecutor de la suerte. Durante dos horas se oculta a sí mismo su propia muerte, que no podrá quitar, haciéndose el amo de la muerte de un sustituto... Pero en el fondo de su alma sabe muy bien que él mismo es el toro, que la superhombría estoica del matador es ficticia y que este combate, cuyo resultado se halla trágicamente prefijado, es su propio combate».

El lector encontrará por sí solo las analogías de la tauromaquia, vista en esta perspectiva, y la novela de Cervantes. Sólo he de mencionar que esta antigua fiesta mediterránea sufrió en España diversas transformaciones; así, hasta el siglo XVIII, la suerte de matar era privilegio de caballeros y se llevaba a cabo por el jinete desde el caballo con una lanza o rejón («cuando el caballero da una buena lanzada al toro en la plaza...», leemos en el *Quijote*, II, 13). Del emperador Carlos V se dice que «alanceaba y rejoneaba los toros con mucha habilidad». Y es conocida la afición a los toros de don Juan de Austria³⁹.

Cabe destacar que la tauromaquia (*tauro kataptein*) tiene su origen probablemente en Tesalia; que, sin embargo, el toro es un animal de alto valor mítico en la cultura de Creta y, por herencia, en la griega y en toda la costa del Mediterráneo.

También debe señalarse que el matador refleja la figura del toro; desde luego, porque la muleta roja reproduce la sangre de éste, que corre abundante; sobre todo por su atavío — el traje de luces—, ornado de pequeños y relucientes espejos. El matador, como nuestro bachiller, es la reflexión que mata.

Claro está que la analogía aquí indicada tal vez no correspondiera a un propósito deliberado de Cervantes. Ella resulta sólo del hecho de haber expresado el poeta en su obra el drama del tiempo humano orientado a un término y de tener la lidia de toros idéntica virtud expresiva.

APÉNDICE II

EL PENSAR DE CERVANTES

El problema de si las significaciones varias de la obra fueron o no «pensadas» por Cervantes es un falso problema. Ante todo, porque la expresión «pensar» es equívoca. Cervantes pudo no haber pensado tales significaciones de un modo expreso y conceptual, y haberlas pensado, sin embargo, en otro más comprensivo sentido de la palabra. En todo caso, puesto que pensar es también expresar, pocas dudas pueden haber en cuanto a que Cervantes trascendió en su pensamiento el propósito declarado de la obra, entendida como sátira a los libros de caballerías.

Desde luego, nos parece metodológicamente acertado atender a lo que Cervantes dijo, como aconseja Casaldueño, para de allí desprender que lo pensó⁴⁰. Más aún: es probable que Cervantes pensara mucho más de lo que en definitiva quedó expresado en el libro, como sugiere el célebre pasaje en que Cide Hamete pide que «se le den alabanzas no por lo que escribe, sino por lo que dejó de escribir», pues «se contiene y cierra en los estrechos límites de la narración, teniendo habilidad, suficiencia y entendimiento para tratar del universo todo» (II, 44).

Siempre se percibió en el *Quijote*, dice Francisco Ayala, «la presencia de un algo descomunal, secreto, insondable, que falta en la gran turbamulta de las figuras inventadas por la imaginación literaria»⁴¹.

Claro está, no podemos, al tratar este tema, eludir la inmensa y tan fértil obra de Américo Castro titulada precisamente *El pensamiento de Cervantes*. Mas la indagación de Castro en ese libro, a diferencia de la que lleva a cabo en algunos de los ensayos reunidos bajo el título *Hacia Cervantes*, busca encontrar en nuestro autor las concepciones de los humanistas del Renacimiento⁴², como si Cervantes sólo se hubiese formado un «bagaje ideológico»⁴³ sin haber pensado por sí mismo. No es posible negar, por cierto, la influencia directa o indirecta que en Cervantes ejercieron las obras de Lorenzo Valla, Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola, Pomponazzi, Telesio, Castiglione, León Hebreo y, sobre todos ellos, Erasmo de Rotterdam. La filosofía que en tales obras está presente es un neoplatonismo que ve el mal en la violencia ejercida sobre la esencia de las cosas y situaciones a que nos enfrentamos, sobre la de las personas con quienes tratamos y, ante todo, sobre la nuestra propia. «En conjunto, la doctrina naturalista en Cervantes podría resumirse así —escribe Américo Castro—: la naturaleza, ama de Dios, ha formado los seres, poniendo en ellos virtudes o defectos, que imprimen en cada individuo huellas imborrables y determinadoras de su carácter, cuya realización será el tema de la vida de cada cual... Cada uno ha de conocerse a sí mismo y no intentar romper su sino natural, su inmanente finalidad. En la relación con los demás, los afines se atraen con energía invencible, guiados fundamentalmente por el amor (neoplatonismo); los dispares se estrellan trágicamente, procurando armonías vedadas por la naturaleza, alta deidad»⁴⁴. Y

en otra parte: «Cada persona dará aquellos frutos que están en armonía con su naturaleza, en lo cual Cervantes está de acuerdo con la doctrina de la inmutabilidad del carácter individual que claramente formula Telesio... De esta concepción de los caracteres deriva que cada uno deba permanecer, según Cervantes, en la condición que por naturaleza le corresponde: el canónigo de los duques, sin meterse a aleccionar príncipes; Sancho siendo lo que es; Don Quijote, en su locura...»⁴⁵. Esta doctrina está presente, por cierto, en la obra de Cervantes. Queda expresada bastante bien en *El coloquio de los perros*: «apode el truhán, juegue de manos y volteee el histrión, rebuzne el pícaro... y no lo quiera hacer el hombre principal». Pero no es aplicable al *Quijote*. Desde luego, ¿acaso habría aparecido Don Quijote en su locura si el hidalgo manchego no se hubiese rebelado contra su primitiva condición de hombre sensato? La concepción que inspira al *Quijote* es que cada cual es «artífice de su ventura» (II, 66), que nuestra esencia hay que descubrirla laboriosamente en una penosa sucesión de engaños y desengaños; que ella está al fin y no al comienzo, si bien una vez descubierta parece que siempre hubiese sido la nuestra. Este elemento ideológico y revolucionario del *Quijote* contradice aquella norma del *Laberinto de amor*:

*el mundo hemos de dejar
del modo como le hallamos;*

y también la moraleja de *La entretenida*:

*Y está muy puesto en razón
que el que quiere porfiar
contra su estrella, ha de dar
coces contra el aguijón.*

El sentido del *Quijote* en su conjunto indica que no hay certeza previa en cuanto a esas pretendidas esencias de personas, cosas o situaciones. Toda esencia queda problematizada por la locura, por los anhelos, por los entusiasmos y arrebatos, por los designios y proyectos de las diversas personas. La existencia concluida, en su interna coherencia, pasa a ser lo decisorio. Américo Castro reconoce que ese llamado «pensamiento de Cervantes» que expone, y que en verdad es más bien lo que Cervantes recibiera de otros, no es aplicable al *Quijote*, y en especial a su protagonista⁴⁶. Pero no me parece legítimo ver en el *Quijote* una excepción y no más bien la expresión privilegiada del pensar de Cervantes.

Por fin creo ilícito considerar a Cervantes, según hacen algunos críticos, como un mero artista que no hubiese pensado, pues naturalmente toda gran obra de arte es también un pensamiento en obra.

Claro está, no se puede exigir al pensamiento que se vierte en arte que posea la claridad y coherencia propias del pensamiento conceptual. Quien opta por un decir sugestivo, incitante, lanza una invocación para que el lector crítico piense con él y diga a su vez, acaso conceptualmente, lo que él dijo de otro modo. No obedecer a este llamado, quedarse en una interpretación literal de la obra, sería desatender el llamado que ella contiene.

La regla de oro de la crítica literaria consiste en reconocer que sólo es buena cuando, sin perder pie en la obra misma, en su estructura interna y su sentido más obvio, inmediato

y directo, y obedeciendo a lo que ella sugiere y acaso reclama, se acrecienta su decir, se la hace más significativa.

Federico de Onís observa que el *Quijote* «viene a ser como una piedra de toque que hace que cada hombre revele lo más hondo de su carácter y naturaleza»⁴⁷. Pero el lector contribuye a revelar a su vez el carácter y naturaleza del *Quijote*. Aquellos a quienes nombramos como autores, sólo son iniciadores de las obras que les atribuimos. En verdad instituyen una colaboración con todos los lectores que quieran pensar seriamente sobre sus escritos, cada uno de los cuales aporta un elemento personal y corrige perspectivas anteriores. Sean estas palabras expresivas de mi disposición a recibir enmiendas y rectificaciones respecto de la interpretación que he propuesto.

APÉNDICE III

PARA UNA EVENTUAL INDAGACIÓN SOBRE EL SENTIDO DEL NOMBRE DEL BACHILLER

En mi libro *El Quijote como figura de la vida humana*, publicado por la Editorial de la Universidad de Chile en 1965, se dedican páginas en exceso a una indagación sobre los antecedentes bíblicos y mitológicos del nombre que lleva el bachiller Sansón Carrasco. Ello se nos aparece hoy, a veinte años de la publicación de ese libro, como una farragosa digresión respecto del tema central, el que, al ser recogido en este ensayo, no sólo anula ese libro como antecedente, sino también y, sobre todo, tales disquisiciones.

Necesario es consignar, sin embargo, que el punto queda pendiente para que algún estudioso de las lecturas de Cervantes busque en ellas una fundamentación seria de la hipótesis sugerida.

Cabe reiterar tan sólo ahora que Carrasco ha servido para designar al habitante de un carrascal, lugar donde abundan las carrascas o encinas con que suelen hacerse las lanzas, y «bachiller», según la etimología que Cervantes pudo conocer, derivaría del bajo latín *baccalarius* que da *baccalaureatus*, voz que solía vincularse a laurel, a ese laurel con cuyas hojas era trenzada la corona de los poetas. No resulta, por tanto, demasiado aventurado ver en el bachiller Sansón Carrasco una unión de las armas —ya que se enfrenta por dos veces a Don Quijote en combate singular— con aquellas letras que, según Cervantes, «poniendo un espejo a cada paso delante», permiten ver «al vivo las acciones de la vida humana», representándonos «lo que somos y lo que debemos ser» (II, 12).

Si ahora tomamos el nombre en su conjunto, podemos ver dos árboles —el laurel y la encina— y entre ambos Sansón, como si estuviera entre las columnas con cuyo derrumbe se causa a sí mismo y causa a sus enemigos la muerte. De otra parte, el héroe del *Libro de Jueces* no sólo tiene el carácter de personaje sobrenatural —como lo comprueba el hecho de que su nacimiento sea anunciado por un ángel (c. XIII, 6), de que esté sujeto a ciertas prohibiciones (*ibíd.*, 5) y también el que su nombre, que los lingüistas vinculan a *shemesh*, lo señale como un héroe de la luz—, sino que su representación plástica ha cumplido una función histórica singular, convirtiéndolo en una suerte de embajador entre el mundo antiguo y el medieval. Herakles-Hércules, a base de cambiar su nombre por el de Sansón, sobrevive en el cristianismo, conserva su *status* y su mito de hombre fuerte que triunfa sobre todos los obstáculos y sólo es vencido por el destino⁴⁸. Cervantes parece haber sido consciente de esta identificación y de los diversos significados míticos de su personaje: «el nuevo Sansón» lo llama en II, 7, y luego, cuando como Caballero del Bosque el bachiller da cuenta de los trabajos que le ha impuesto su amada, Casildea de Vandalia, le hará decir: «Esta Casildea, pues, que voy contando, pagó mis buenos pensamientos y comedidos deseos con hacerme ocupar, como su madrina a Hércules, en muchos y diversos peligros...» (II, 14).

Digamos, por fin, que Herakles tiene entre sus atributos el laurel de tres raíces llamado trípode⁴⁹, vinculado al don de adivinación. Además, su vida está sometida a la influencia de la luna, que será luego la insignia de combate de nuestro bachiller: precisamente al héroe se le llama trisélenos por haber sido concebido en una prolongada noche de tres lunas⁵⁰. Pero, sobre todo, está en una relación estrecha con la muerte, contra la que lucha y sobre la que triunfa a través de sus varios trabajos⁵¹, por lo que merece el nombre de Kallinikos⁵²; es, al par, mensajero del mundo subterráneo, reino de los muertos, de donde arranca el cancerbero⁵³; y es, por fin, dador de muerte, matador⁵⁴. A este complejo de significaciones debe vincularse el que se le atribuya la erección de las llamadas «columnas de Hércules», coronadas por el célebre rótulo «Non plus ultra»⁵⁵. Pero más allá, hacia el poniente de este pórtico, quedaba el jardín de las Hespérides-Harpías, diosas mortales, ligadas por su nombre mismo a la caída del sol y a la noche⁵⁶.

Acaso resulte, pues, verosímil vincular los dos árboles —el laurel y la encina— que enmarcan el nombre de Sansón, en una primera lectura a las columnas que el héroe bíblico derriba, y en una segunda, a las de Hércules⁵⁷. Ahora bien, la divisa «Non plus ultra» de los Reyes Católicos pasa a ser, después del descubrimiento de América, al privársela de su negación, «Plus ultra». Por ende, el nombre Sansón-Hércules había de resultar a principios del siglo XVII alusivo a la vez al límite, al término de la vida y a lo que el límite nos promete; en suma, al modo, como el aquí y el allí se contraponen, complementan y llaman⁵⁸.

NOTAS

¹ París, Bernard Grasset, 1963.

² *Ibíd.*, p. 9. Traducción mía de los textos citados de este libro.

³ *Ibíd.*, p. 161.

⁴ *Loc. cit.* Esta tesis sobre el *Quijote* es defendida también en otro contexto por Michel Foucault en su libro *Les mots et les choses*, París, Gallimard, NRF, 1966. Allí se lee, en efecto, que para Don Quijote «el libro es menos su existencia que su deber. Constantemente debe consultarlo para decidir qué hacer y qué decir, qué signos debe dar a sí y a los otros para demostrar que es de la misma naturaleza que el texto de que emana» (p. 60; traducción mía).

⁵ *Ibíd.*, p. 11.

⁶ *Ibíd.*, p. 12.

⁷ *Ibíd.*, p. 247.

⁸ *Ibíd.*, p. 166.

⁹ *Loc. cit.*

¹⁰ En su libro *Sentido y forma del Quijote (1605-1615)*, Madrid, Ediciones Ínsula, 1949, Joaquín Casaldueiro nos recuerda que en el español del siglo XVI seducir a una joven mediante promesas engañosas se decía «dar mico» (p. 139), y observa también: «Cada palabra de Dorotea es una alusión a su destino. Dorotea vuelve a vivir su vida en palabras» (p. 141). Sobre la proyección de la vida de Dorotea en el relato que fabrica, véase, además, de Francisco Ayala, *La invención del Quijote*, Universidad de Puerto Rico, Editorial Universitaria, 1950, p. 14.

¹¹ *Op. cit.*, p. 21.

¹² Como el protagonista de su novela, Cervantes al principio vacila e imita, camina a tientas. Ramón Menéndez Pidal ha mostrado que los primeros capítulos del *Quijote* siguen de cerca *El entremés de los romances* («Un aspecto en la elaboración del *Quijote*», en *De Cervantes y Lope de Vega*, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, Argentina, 1943, pp. 9 y ss.). Por lo demás, abundaban en el siglo XVI las sátiras a los libros de caballerías. Véase al respecto Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes*, Madrid, Ed. Hernando, 1925, p. 26, número 2.

¹³ Tras la viril amistad de Don Quijote y Sancho es legítimo descubrir la oposición sutil de la pareja humana. En Sancho, figura femenina, está arraigada una concepción cíclica de la temporalidad, en que los momentos se repiten una y otra vez, en que los períodos vuelven a su comienzo y se inician de nuevo, tal como ocurre con los procesos de la naturaleza y con las labores agrarias que antes han ocupado su vida. Pero esta vivencia queda perturbada por la inmensa fascinación que sobre él ejerce el resuelto rumbo vital de Don Quijote, tiempo arrojado hacia adelante, en que el caballero proyecta la

fama y la gloria, y el escudero, incitado por aquél, la ínsula que espera gobernar; en última instancia, y en compleja relación con estos fines, ambos personajes habrán de vislumbrar el morir como término y eventual cumplimiento del proceso todo. Don Quijote es frente a Sancho el instaurador del tiempo varonil progresivo de la empresa, a veces tiempo veloz de la acción, otras, tiempo sosegado de la reflexión y el habla. Sancho, en cambio, aun sometido a los fines que Don Quijote ha propuesto, vive un tiempo que tiende a cerrarse sobre sí, a formar círculos, a repetirse. Esta comprensión de los dos personajes me parece más acertada que aquellas que contraponen un Don Quijote «idealista» y un Sancho «realista» (o «materialista»). Cf. en esta última dirección Mario Casella, *Cervantes: II Chisciotte*, Florencia, Felice Le Mournier, 1938-46, p. XII.

¹⁴ Marthe Robert, op. cit., p. 171.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 125

¹⁶ Loc. Cit.

¹⁷ Loc. Cit. En el mismo sentido. Michel Foucault, en el libro citado, ve en Don Quijote «el héroe de lo mismo».

¹⁸ *Ibíd.*, p. 126; cursivas mías

¹⁹ El bachiller Juan Pérez de Moya invoca este principio al exponer la mitología grecolatina en su *Philosophía secreta* (primera edición, Madrid, 1585; segunda, Zaragoza, 1599; tercera, Alcalá, 1611, etc.), Madrid, Colección «Los clásicos olvidados», Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 1928, 2 vols., t.1, pp. 10-11. Esta doctrina había sido invocada y expuesta por Santo Tomás de Aquino como la única que permite comprender todos los sentido de las Santas Escrituras (*Suma teológica*, I, qu. 1, art. 10). Dante la hace suya en su *Convivio* y también en su célebre carta a Can Grande della Scala. Véase también Boccaccio, *Genealogie deorum gentilium*, I, IV, Proem., 8, quien aproxima a este respecto los escritos teológicos y los poéticos.

²⁰ «El pasado engruesa con lo que pierde el futuro, hasta que, agotado el porvenir, todo no es sino pasado», escribe San Agustín en sus *Confesiones*, libro XI, 27.

²¹ Cita Marthe Robert, op. cit., p. 131.

²² Loc. cit.

²³ *Ibíd.*, pp. 127-8.

²⁴ En un trabajo inédito sobre este tema que presentó en el curso de una tutoría que me fue confiada en 1982 por el Programa de Estudios de Honor de la Universidad de Puerto Rico, el distinguido estudiante señor Leo Cabranes, indica con acierto hacia las vivencias tan diferentes de Don Quijote en cada uno de los lances. Respecto del primero dice: «Imaginemos a Don Quijote de pie ante su rival, en el claroscuro del alba, viéndose a sí mismo repetido de manera múltiple y en ángulos varios por las lunas pequeñas de la casaca, forzado a verse el rostro y el cuerpo una y hasta diez veces, sumido sin quererlo en una inevitable autocontemplación por la mirada de tantos ojos». Y en cuanto al encuentro del capítulo LXIV: «En esta ocasión, Carrasco, en lugar de muchas junas de pequeños espejos, traerá en el escudo una sola luna resplandeciente. Es ahora el Caballero de la Blanca Luna. La pluralidad de ojos queda sustituida por un ojo único, el del espejo definitivo».

²⁵ Véase *infra* el Apéndice I, «Quijote y tauromaquia».

²⁶ *Vida de Don Quijote y Sancho según Miguel de Cervantes*, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe, 1943, p. 265.

²⁷ «Los prólogos del Quijote», en *Hacia Cervantes*, Madrid, Taurus, 1957, p. 227; alusión a los capítulos 4 y 31 de la primera parte de la obra.

²⁸ J.L. Aranguren, *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, pp. 24-5.

²⁹ Op. cit., p. 121, n. 1.

³⁰ «Aquel hombre de carne y hueso que al aparecer en el primer capítulo no sabíamos si se llamaba Quijada, Quesada o Quejana, y que bajo el nombre de Quijote ha vivido las innumerables aventuras de su vida, contadas en esta gran novela «sin apartarse un punto de la verdad», tenía su nombre verdadero y definitivo que aparece en la hora de su muerte», escribe Federico de Onís en «Cervantes», ensayo incluido en el volumen titulado *España en América; estudios, ensayos y discursos sobre temas españoles e hispanoamericanos*, de Federico de Onís, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1955, p. 338 (en el estudio preliminar sobre Cervantes y el Quijote en la edición W.M. Jackson de esta obra, Buenos Aires, 1948, t. 1); pero ése es el nombre aún impersonal, anterior a la locura por la que el hidalgo se arranca de la realidad cotidiana y común. Más adelante hablará Don Quijote de la triste suerte de los linajes que «tendrán fin sin nombre» (II, ó) y dirá que ninguna muerte se iguala al no tener «buen nombre» (II, 3). Por fin, recordemos que en el *Persiles* aparece un poeta que quiere escribir una obra con las aventuras de Periandro: «Pero no acertaba —dice Cervantes— en qué nombre le daría, si le llamaría comedia o tragedia o tragicomedia, porque si sabía el principio ignoraba el medio y el fin, pues aún iban corriendo las vidas de Periandro y Auristela» (ed. Schevile-Bonilla, IV, p. 69).

³¹ En *El licenciado Vidriera* encontramos, junto con una imagen invertida de Don Quijote —aprensión de la herida en vez de impulso a las armas— una manifestación más de la preocupación de Cervantes por la conquista del nombre propio, a través de las tres variantes: Tomás Rodaja, licenciado Vidriera, licenciado Rueda, de las que la última recoge y reúne elementos de las anteriores. Cf. Francisco Ayala, op. cit., p. núm. 4. Pero más conmovedor es encontrar esta preocupación en el término de la propia vida del autor cuando escribe el prólogo de *Persiles* con la certeza de la muerte próxima («puesto ya

el pie en el estribo»). Imagina que un estudiante aludiera a él en estos términos: «—Sí, sí, éste es el Manco Sano, el famoso todo, el escritor alegre y, por fin, el regocijo de las musas», lo que él rectifica, digno: «...yo, Señor, soy Cervantes, pero no el regocijo de las musas, ni ninguna de las demás baratijas que ha dicho».

32 Marthe Robert escribe al respecto: «Don Quijote, habiendo reconocido finalmente su cualidad principal, se llamó cual un rey Don Quixano [*sic*] el Bueno...» (*op. cit.*, p. 168).

33 La obra combina un perspectivismo múltiple con la afirmación de que el juicio interior tiene prioridad sobre cualquier otro: «Ruin sea quien por ruin se tiene», dice Don Quijote (I, 21).

34 *Op. cit.*, p. 76.

35 Como es sabido, este Lema del *Quijote* adquiere en un momento dado la forma de un debate entre las armas y las letras. Don Quijote asume en él la defensa de las armas, pero con excepción expresa de las letras que llama «divinas». Pienso que es su pretensión incluir entre éstas las grandes obras poéticas y, por ende, la que él mismo escribe.

36 Cf. el ensayo citado de Federico de Onís en *op. cit.*, p. 333.

37 El bachiller Sansón Carrasco, ese personaje clave de la novela, que la crítica se ha complacido en ignorar, afirma respecto de la primera parte de la obra cuya publicación anuncia a Don Quijote: «Los niños la manosean, los mozos la leen, los hombres la entienden y los viejos la celebran» (II, 3). Queda establecido así que el penetrar en su sentido es paralelo al madurar de la propia vida del lector. No es inútil agregar que la obra misma contribuye a esta maduración. Es la virtud de toda gran literatura leída en profundidad.

38 Versión española de Eugenio Imaz, publicada a continuación de *Piedras blancas*, del mismo Landsberg. Editorial Séneca, sin indicación de año, pp. 116 a 123.

39 Cf. *El espectáculo más nacional*, por el conde de las Navas, Madrid, 1900, p. 135. Confróntese ahí también, respecto de Cervantes, pp. 248-9 y 305-6.

40 *Op. cit.*, p. 64.

41 *Op. cit.*, p. 27.

42 *Op. cit.*, pp. 162-3.

43 *Ibíd.*, p. 157.

44 *Ibíd.*, p. 171.

45 *Ibíd.*, pp. 329-30.

46 *Ibíd.*, pp. 132, 143, 169, 177, etc.

47 Ensayo citado, *op. cit.*, p. 334.

48 Véase la obra de Kenneth Clark, *The Nude*, Nueva York, Doubleday and Co., 1959, pp. 253 y ss. Observa Clark que los artistas del Renacimiento convertían con frecuencia la representación de uno de estos héroes en la del otro (p. 279) y que, por lo demás, dada la similitud de sus hazañas, acaso ambos hayan tenido el mismo origen mesopotámico (p. 255).

49 Cf. Boccaccio *Genealogie, deorum gentilium*, L, II, C. IX.

50 *Anthologia Palatina*, 9, 441; cita C. Kerényi, *The Heroes of the Greeks*, trad. H. J. Rose, Nueva York, Grove Press, 1960, p. 131.

51 C. Kerényi, *op. cit.*, pp. 141, 175, 183.

52 *Archilochus lyricus*, 119; cita Kerényi, *op. cit.*, p. 183.

53 C. Kerényi, *op. cit.*, pp. 177 a 182, 186 y 198.

54 Esto queda acreditado con sus diversos trabajos. Acaso tenga alguna pertinencia considerar aquí su lucha con el toro de Minos. Cf. *supra* el Apéndice I, «Quijote y tauromaquia».

55 Las serpientes, cuyo estrangulamiento es la primera hazaña de Herakles aún niño, tal vez puedan tenerse como anuncios de estas columnas.

56 Píndaro, *Nemea*, 3, 21; 4, 69.

57 C. Kerényi, *La mythologie des grecs. Histoire des dieux de l'humanité*, trad. de Henriette de Roguin, París, Payot, 1952, p. 56.

58 El bachiller Juan Pérez de Moya, en su *Philosophia secreta*, edición citada, dice lo siguiente: «...quisieron que por Hércules se entienda el tiempo, el cual vence y doma y consuma todas las cosas. Coronábanlo con ramas de olmo blanco, y a esta corona la llamaban los poetas Hercúlea Fronde, y denotaban, por los dos colores que tienen las hojas de este árbol, dos partes del tiempo: el uno blanco, que denota el día, el otro oscuro, que denota la noche» (vol. II, p. 103).

MUERTE Y SALVACIÓN EN EL *FAUSTO* DE GOETHE

1. Si hubiéramos de preguntarnos qué significa el *Fausto* de Goethe, nuestra primera y más obvia respuesta sería que ello es algo que a Goethe le ocurre. Obsérvese bien: no es sólo algo que a Goethe «se le ocurre», en el sentido que esta expresión tiene en el lenguaje corriente para mentar una producción de ingenio ocasional. Quiero decir que el *Fausto* le *acontece* a Goethe. Y ello no sólo porque dedicara a escribir, pulir, corregir, refinar y completar esta obra gran parte de los ochenta y dos años de su pletórica existencia, sino porque en ella está reflejada ante todo la vida vivida por el hombre Goethe, una vida que dedicó a escribir, ya lo sabemos, pero también a aquello de lo cual escribió: a anhelar, a proyectar, a amar, a dejar de amar, a amar de nuevo, a recordar, a protestar y denunciar, a ceder y claudicar, a viajar, a ejercer funciones públicas, a leer e indagar, a jugar, a conversar, a meditar sobre sí, sobre su tiempo y la historia, sobre el hombre y su destino; una vida, en suma, con aspiraciones y fracasos, con miserias y grandezas, como todas, pero acaso provista más que otras de variada musicalidad, pues en ella los solos silvestres del oboe, las llamadas de las trompetas y los cornos, con sus evocaciones de ejercicios de guerra o montería, el timbre grave y lírico de los cellos, culminan en un todo sinfónico que armoniza, que actualiza, lo anterior, que lo hace de nuevo presente, patente.

2. El *Urfaust*, expresivo de los afanes titánicos y desmesurados del *Stürmer* juvenil, el *Fragmento* de 1790 en que aquellos impulsos aparecen ya un tanto aplacados, pero en que otras escenas completan el diseño original, el *Faust eine Tragödie* de 1808, concebido como parte de una obra más vasta por desarrollar, sometido ya a la influencia serenadora de todos los años vividos en el ambiente cultivado y quieto de la corte de Weimar, por fin, precedido de varios fragmentos, el *Faust, der Tragödie Zweiter Teil*, en que Goethe recoge su concepción final de esa vida suya, y por tan suya ejemplar de toda vida humana, terminado hacia 1831 y publicado, por disposición expresa del autor, después de su muerte: todo ello puede ser visto en función de lo que Goethe iba viviendo y experimentando¹. La aversión hacia el saber libresco y abstractivo, por ejemplo, tan acentuada ya en el *Urfaust*, y conservada, con mitigaciones, en las versiones sucesivas: ¿cuál es su raíz? En 1771, a los 21 años de edad, Goethe es enviado por sus padres a seguir estudios de Derecho en la Universidad de Estrasburgo; escucha las disertaciones eruditas de sus maestros y experimenta, con una violencia prójima a las náuseas, la insuficiencia de todo aquello que le proponen como ciencia. El Doctor Fausto, que la leyenda popular, más algunas obras literarias y los *Puppenspiele* le han dado a conocer, servirá de vehículo expresivo a esta rebeldía. Su fámulo Wagner será el representante del pedantesco y estéril conocimiento universitario². Entre Fausto y él habrá, al comienzo de la obra, una imposibilidad de comprensión. Cuando el primero clame por las fuentes de la vida, Wagner entenderá que es necesario examinar las fuentes textuales, literales. A lo que el

protagonista contestará con indignación vehemente: «¿Crees tú que un árido pergamino es la fuente sagrada que, con sólo beber una gota de ella, pudiera apagar nuestra sed para siempre?...» (v.566-80)³. Y más adelante: «¡Lo que llaman saber! Mas ¿quién se atreve a nombrar al niño por su verdadero nombre?» (v.588-9). Habrá una actitud ambigua ante el lenguaje: un desprecio hacia «el tráfico de huecas palabras» (v.385), esas monedas falsas que corren de boca en boca y que nada designan; un anhelo de encontrar los nombres verdaderos que, por apuntar hacia lo que la cosa nombrada es, la llaman eficazmente, la hacen acudir, aquellos a los que la cosa «obedece» porque la orden que con el nombre le damos coincide con la orden que ella se da a sí misma, con el orden interno que gobierna su existencia. La identificación del joven Goethe con su protagonista queda atestiguada por un pasaje de *Poesía y verdad*: «Yo también había probado todas las ciencias y había descubierto demasiado temprano su carácter vacuo. Del mismo modo, en la existencia había ensayado experiencias varias que me habían dejado más inquieto y perturbado que antes» (2a. Parte, L, X). Se refiere a las ciencias ocultas, a los experimentos cabalísticos, que practicaba ya en la mansarda de la vieja casa familiar de Frankfurt, que continúa en Estrasburgo a espaldas de Herder, a sus lecturas de Nostradamus, Paracelso y Giordano Bruno, a sus estudios de demonología. Se refiere sobre todo a sus primeras experiencias amorosas. Por tanto, lo que el Goethe de aquellos años contrapone al triste saber de biblioteca es un saber más rico y misterioso, que penetra en los arcanos de las cosas mismas, de la vida común del común de las gentes: obreros, sirvientas, estudiantes, soldados; que se integra con la pasión amorosa en el anhelo superior de una existencia plena. Habrá de concebirse a sí mismo habiendo cumplido ya una carrera universitaria y académica; se ve en un imaginario futuro profesoral, preso sin embargo de la nostalgia de aquello a lo que habría tenido que renunciar; anhelante de estar «desprendido de todo saber nebuloso para renacer a la salud del rocío lunar» (v.396-7). «Con ardiente afán, ¡ay!, estudié a fondo filosofía, jurisprudencia, medicina y también, por desgracia, teología; y heme aquí ahora, pobre loco, tan sabio como antes. Me titulan maestro, me llaman hasta doctor, y cerca de diez años hace ya que llevo de las narices a mis discípulos de aquí para allá, a diestra y siniestra, arriba y abajo, y veo que nada podemos saber. Verdad es que soy más entendido que todos esos fatuos doctores, maestros, escritoruelos y predicadores; no me atormentan escrúpulos ni dudas, no temo al infierno ni al diablo...; pero, a trueque de eso, me ha sido arrebatada toda alegría. No me imagino saber cosa alguna razonable, no creo poder enseñar nada capaz de mejorar y convertir a los hombres» (v.354- 373). Y luego de contemplar sus libros, sus redomas e instrumentos: «He aquí tu mundo. ¡Y a eso le llaman un mundo!» (v.409). Para conjurar esta nostalgia de la vida no vivida, de la vida consumida en tediosas lecturas y en experimentos que a nada conducen, contempla, en el libro de Nostradamus, la imagen del Espíritu Universal: pero es sólo un espectáculo para ser admirado, no aprehendido, y Fausto no quiere sólo ver, quiere participar, quiere vivir⁴. Decepcionado, invocará al *Erdgeist*, al espíritu telúrico, el *archeus terrae* de Giordano Bruno, el que anima las cosas sensibles, el que circula como sangre cálida por los cuerpos, en suma, según sus palabras, el que «trabajando en el zumbador telar del tiempo teje el viviente ropaje de la divinidad» (v.508-9). Éste, empero, lo rechaza: «te igualas al Espíritu que tú concibes, no a mí». Poco después aparecerá Mefistófeles y más adelante, tras el pacto, en la escena de *Bosque y caverna* (*Wald und Höhle*), oiremos a Fausto dirigirse a un «Espíritu sublime» (*Erhabner Geist*) para agradecerle que le haya dado todo cuanto

pidió. Ello permite ver en Mefistófeles un agente o delegado del *Erdgeist*, y en éste, a la postre, una vía para alcanzar el Espíritu Universal en la propia existencia, no como mero espectáculo. Esta participación en el principio que «mantiene unido el Universo» (v.382-3) a la que Fausto aspira desde el comienzo de la obra, será la culminación de su búsqueda al término de la misma. Según esto, podríamos ver una jerarquía que sitúa a Mefistófeles por debajo del *Erdgeist-Erhabner Geist* y a éste como servidor y revelador al par del Espíritu Universal. Fausto pasando de uno a otro, de arriba hacia abajo, a través de sucesivos rechazos, al comienzo de la Primera Parte; de abajo hacia arriba, en forma eficaz a partir del pacto, cumplirá así su itinerario de héroe inquisidor⁵.

Pero no anticipemos. Basta evocar aquí a Mefistófeles vestido de toga y expresando en forma ambigua, ante un estudiante estupefacto, todas las burlas que la ciencia oficial le merece, para comprender lo que fue la experiencia de Goethe en sus años de Universidad. «Ateneos a las palabras», dice, «entonces entráis en el templo de la certeza por la puerta segura». El estudiante: «Pero la palabra debe entrañar un concepto...». Mefistófeles: «¡Desde luego!, pero no hay que apurarse mucho por eso, pues precisamente allí donde faltan los conceptos se presenta una palabra en punto y sazón. Con palabras se puede vencer en cualquier disputa; con palabras es posible erigir un sistema. En las palabras se puede creer a ciegas; de las palabras no se puede quitar ni un ápice» (v.1990-2000). El pasaje debe ser aproximado a este pensamiento de Mefistófeles en la cocina de la bruja: «De ordinario cree el hombre, cuando oye alguna palabra, que en ella debe haber también un pensamiento» (v.2565-6). Luego de los cínicos consejos sobre las artes del médico para sacar provecho de los encantos de sus jóvenes pacientes, la conclusión de Mefistófeles expresa bien el sentir del joven Goethe en aquellos años: «toda teoría es gris, querido amigo, pero verde es el árbol dorado de la vida» (v.2037-8).

Antes de llegar a un acuerdo con Mefistófeles, que hasta ahora es sólo una suerte de doble burlón del solemne profesor que Goethe imagina que podría llegar a ser con sólo seguir el curso que para su vida han trazado sus padres, antes de la intervención mefistofélica en su existencia, digo, Fausto ha estado tentado por el suicidio. Sabemos que el propio Goethe sintió esta inclinación y que, al menos en una oportunidad, logró conjurarla con el solo poder de la literatura, haciendo que por él se suicidara el joven Werther. A diferencia de este suicidio de amor, de este suicidio por pérdida del objeto, que los freudianos dirían, el que Fausto proyecta es un suicidio titánico, por el que el hombre ha de probar que no es inferior a Dios, que es Dios. Esta ambición, que reencontramos en el Kirilov de *Los Endemoniados* de Dostoyevsky, queda bien expresada en estos versos: «Ha llegado el momento de probar que la dignidad del hombre en nada cede ante la de Dios» (v.712-3). Pero el tañido de las campanas que anuncian la fiesta de Pascua, le trae el recuerdo de su piedad infantil. «Una lágrima corre, la tierra me recupera», dice Fausto (v.784). El pasaje es sugestivo: lo que recupera a Fausto no es el Cielo, es la tierra; no se trata para él de un regreso a las formas tradicionales de piedad; su camino hacia lo alto —ya lo veremos— ha de pasar por lo bajo, ha de ser el que Mefistófeles, delegado del *Erdgeist* le indique. Luego vendrá la fiesta popular con sus danzas bajo los tilos, con su alegría aldeana. Estos elementos simples, rústicos e inocentes, curan al pretendido Titán de su tendencia al suicidio prometeico. Hay en Goethe una veneración fraternal hacia la sencilla vida de los niños y los humildes, tan fuerte como su aversión por los dómines pedantes de universidades y academias.

Siguiendo la trayectoria que Goethe le atribuye a Fausto, nos hemos alejado de Goethe mismo que es entonces, cuando por primera vez escribe estas escenas, no lo olvidemos, un joven estudiante. Pues allí está Mefistófeles —más adelante hablaremos de su múltiple significado y la naturaleza del pacto que celebra con Fausto— para devolverlo a su edad real, para despertar en el maduro e imaginario profesor Fausto ese interés por la mujer que no abandonó jamás a Goethe ni aún en sus últimos años. Cuando la bruja le da de beber el licor mágico, Mefistófeles comenta, aparte: «Con esa bebida en el cuerpo, pronto verás una Helena en cada mujer» (v.2603-4).

Ciertamente, se amalgaman en la Margarita de Fausto múltiples figuras femeninas, que en su juventud despertaron los sentimientos de Goethe, desde una Gretchen temprana de Frankfurt, pasando por Lotte Buff, hasta Lili Schoenemann; pero es sobre todo el recuerdo del amor vivido durante sus años de estudio en Estrasburgo con la hija del pastor de Sesenheim, lo que en mayor medida plasma en estos episodios. Friederike Brion, enamorada, acaso seducida por Goethe, luego abandonada por él, lo amó al parecer hasta el fin de su vida. Por cierto, no contribuyó a la muerte de su propia madre y de su hermano ni ahogó al hijo que de estos amores pudo haber nacido ni fue condenada a muerte para luego enloquecer en la cárcel⁶. Siguió viviendo su ordenada vida de pequeña burguesa, admirando de lejos a su antiguo amante, famoso ahora, recordando, acaso con melancólica dulzura, la breve irrupción de genialidad que en un período amenazó su juventud modesta y ordenada⁷. Aquí, como al desplegar la continuidad de la carrera iniciada hacia el papel de un profesor maduro, que no ha podido resignarse con el solo conocimiento libresco, como al imaginar el suicidio del joven Werther, Goethe promueve con su fantasía poética futuros eventuales, remates dramáticos de situaciones vividas por él. El porvenir que no vino, pero que pudo venir, va creando la trama de sus obras que son, por ello, algo más que testimonios biográficos, evocaciones, más bien, en que lo ocurrido se incorpora lo que pudo ser, formando con ello la superior unidad de la vida posible, más real que la vida llamada «real»⁸. Sobre todo, el acto mismo de imaginar y describir lo imaginado es una parte esencial de la vida del poeta que contribuye a formar su existencia en medida no menor por cierto al conjunto de acciones exteriores y mundanas que él llevó a cabo.

3. El tema nos lleva a decir algunas palabras sobre lo que fue la mujer en la vida de Goethe. En este espíritu inconforme, nunca resignado con lo que el curso normal de la vida podía ofrecerle, hay una secreta atracción por la joven simple, que reproduce, con orden y exactitud, a través de los sencillos menesteres domésticos, la periodicidad de los ciclos naturales: Margarita en *Fausto*, Carlota en *Werther*, Teresa en *Los años de aprendizaje de Guillermo Meister*, encarnan con variantes este tipo femenino. Es como la delectación que genera una visión de movimiento uniforme y regulado, evocador de quietud y reposo, en quien siente el hechizo de los caminos y los puertos, de las fugas hacia lo imprevisible. A Napoleón Bonaparte se le atribuye la frase según la cual en la guerra del amor no hay para el hombre más victoria que la fuga. De claustro que protege contra un destino demasiado azaroso, la mujer suele convertirse en prisión que impide aquella viril aventura que hace emerger a veces los mundos nuevos⁹. Mujer —naturaleza— vida, hombre —espíritu— creación: esta oposición tan fundamental en Goethe vuelve a resonar, como un eco ampliado, en la obra de Thomas Mann, otro poeta sensible al carácter daimónico, si no demoníaco, del creador de cultura. ¿Acaso no haya para este hombre, seducido por lo simple e incapaz de resistirlo, solución amorosa satisfactoria?

Tal vez la vislumbremos si pensamos que a veces la oposición se aquieta y temple porque la cultura superior queda naturalizada o la naturaleza culturizada —es igual— en esos modos de vida que Ernst Robert Curtius, en su bello libro sobre Francia, llama *civilización*¹⁰. La mujer pasa a ser entonces la que inicia al hombre en ese conciliador saber vivir, que abarca desde la cortesía hasta el erotismo en la ternura; ella pasa a ser la tranquila organizadora de la vida de creación, la que sabe conferirle una superior eficacia, en suma: la sacerdotisa de esta civilización que es cultura y naturaleza al par. Tal es el papel que, después de la penosa y vacilante separación de Lili, llegará a desempeñar para Goethe, durante su estada en Weimar, la baronesa Von Stein, gracias a cuya influencia, temperante y cultivada, el poeta pudo aceptar y sobrellevar su unión primero, su matrimonio luego, con la tan sensual, abnegada, popular y tosca, en suma, «natural», Cristina Vulpius. De este modo, por este influjo femenino que «civiliza» la desmesura bárbara del genio, sin contradecirla del todo, más bien encauzándola, no menos que por las responsabilidades cortesanas que acepta, Goethe va evolucionando, como tan agudamente lo ha observado Miguel de Ferdinandy, de la esfera de Hermes, dios de viajeros y de pícaros, de burlas y de fugas, hacia la tranquilidad solemne, armoniosa de Zeus¹¹. El *Stürmer* de los primeros años sigue vivo, pero es como si sobre él hubiese caído un manto de serenidad. Ello se manifiesta ya en la escena que Goethe agrega en el fragmento de 1790 bajo el título de *Bosque y Caverna*. Fausto dice allí su gratitud por lo recibido: «Espíritu sublime, tú me lo otorgaste, y me otorgaste todo cuánto pedí. No en balde volviste hacia mí tu faz en medio de la llama. Me diste por reino la espléndida naturaleza, y el poder de sentirla y gozarla. No sólo me permites visitarla con frío asombro, sino que me concedes la facultad de mirar en su profundo seno como en el corazón de un amigo» (v.3217-3224).

A la postre tendremos, en la Primera Parte, el recuerdo conmovido de Fausto por el amor de Margarita, durante su ascenso al Brocken, en la noche sabática de Walpurgis, suerte de purgatorio dantesco; la visión anticipada de su decapitación; su regreso apresurado para proporcionarle la fuga; por fin, el rechazo de estos planes por Margarita, al divisar a Mefistófeles, su entrega a Dios y el anuncio de su salvación. *Sie ist gerichtet* —está juzgada— dirá Mefistófeles; a lo que una voz de lo alto responde: *Ist gerettet* —está salvada. Sin duda pierde con ello dramatismo el fin de la Primera Parte. Pero es éste un sacrificio que el plan general de la obra impone, puesto que, en la Segunda, el alma penitente de Gretchen habrá de interceder en favor de la salvación del propio Fausto. Esta salvación, a pesar del pacto diabólico —en que se refleja la influencia que sobre Goethe ejerciera el fragmento de Lessing¹²— es lo que en mayor medida habrá de ocuparnos más adelante.

Pero antes de llegar a ello, necesario es aludir brevemente a los episodios principales de la Segunda Parte y al significado que ellos tienen en la experiencia del propio Goethe.

4. Gracias a los llamados *Paralipómenos*, ordenados por Lichtenberger y Castle, podemos reconstruir el plan de conjunto de la obra tal como Goethe lo concebía en 1797¹³. En el primero de ellos, dice que *Fausto I* expresa, bajo un aspecto exterior, el goce de la vida en la pasión y la confusión, al tiempo que la Segunda Parte expresará el goce consciente de la belleza y el de la acción sobre el mundo. En suma, tanto el escenario como la acción se amplían: pasamos de la vida individual a la actualización del pasado del hombre y a la acción colectiva. En una suerte de *sístole*, la Primera Parte nos llevó del drama del

conocimiento a la tragedia, no por cotidiana menos conmovedora, de una joven aldeana seducida y abandonada. La Segunda Parte es la expansión diastólica del *kleine Welt* hacia el *grosse Welt* (v. 2025) de la historia¹⁴. Fausto llevado, por su afán de conocer y vivir, de conocer viviendo y de vivir conociendo, va a evocar el pasado medieval primero, la Grecia antigua luego, para regresar al imperio Romano Germánico y, por fin, a su propio tiempo. «Sabía desde antiguo, ha escrito Goethe, lo que yo anhelaba y como lo quería, y llevaba mi drama conmigo desde tantos años como visión interior, que escribía en tal o cual momento favorable las escenas que entonces me seducían particularmente. Pero esta Segunda Parte no podía ser tan fragmentaria como la Primera. La inteligencia debía tener en ella una mayor importancia...»¹⁵. También escribe a Guillermo de Humboldt, al terminar la obra: «La inteligencia elige de la Segunda Parte más que de la Primera»¹⁶.

En los comienzos de esta Parte Segunda, Fausto dormido es despertado por un coro de Elfos: «El sueño es una cáscara. Arrójala lejos» (v.4661). Todo este comienzo está dominado por el *leitmotiv* del despertar, del revivir, de la resurrección de su *Streben* a una vida más rica y grande¹⁷.

Siguiendo las huellas de los *Volksbucher*, Goethe hace que su personaje, guiado por Mefistófeles, llegue a la corte del Emperador Maximiliano. Pero el descenso a este estrato histórico es seguido de otro, pues el Emperador, conocedor de los extraños poderes de Fausto, expresa el deseo de ver a Paris y Helena. Mefistófeles es impotente frente a la antigüedad clásica: «Ellos poseen su propio infierno», dirá en el verso 6210; y más adelante expresará su desprecio por los griegos: «nunca valieron gran cosa, pero os deslumbran con su libre sensualidad y seducen el corazón humano con pecados risueños» (v.6972-3-4).

Para calmar las ansias de Fausto, empero, lo lleva al laboratorio de Wagner. Y resulta que éste, ridículo y pedante en la Primera Parte, ha obtenido, a fuerza de paciencia, en la Segunda, dar con la fórmula para fabricar un *Homúnculo*, un pequeño hombre químico, que vivirá encerrado en una bombilla de vidrio, pero que conoce toda la historia de la humanidad y puede viajar por ella¹⁸. Este pequeño ser habrá de aniquilarse cuando procure acceder a la verdadera vida mediante su unión amorosa con Galatea. Pero el *Homúnculo* es, en verdad, un segundo vehículo. La evocación de Helena va unida antes a otro recurso, que Mefistófeles indica en la escena de la Galería Oscura: es el descenso al dominio de *las Madres*, diosas desconocidas de los hombres, que reinan más allá del espacio y el tiempo (v.6213-14; cf v.6218). «¡Las Madres! ¡Las Madres!», exclamará Fausto, «¡Suena eso de un modo tan extraño!» (v.6217). ¿Qué son? Arquetipos platónicos de todas las cosas, fiadores solitarias de las formas, entidades metafísicas de que lo existente germina, «imágenes de todas las criaturas» (v.6289)¹⁹. «En esa Nada espero hallar mi Todo», dirá Fausto en el v. 6256. Ellas le permiten reencontrar el pasado histórico. Mefistófeles lo exhortará: «Huye de todo lo que tiene existencia, lánzate a los libres, ilimitados campos de las imágenes. Deléitate en lo que desde hace mucho tiempo no existe» (v.62746). Fausto va en busca de Helena, de una Helena que no existe ya, que es sólo una visión del pasado susceptible de enriquecer el presente. Pero Helena, a su vez, es un símbolo de lo helénico, de esa Grecia antigua que Goethe descubre en las vivencias de su viaje a Italia, perenne nostalgia germánica, en donde encuentra encarnadas sus ensoñaciones de hombre septentrional. Tal estado de ánimo queda bien expresado en el comienzo de la Quinta Elegía Romana:

*Ahora, inspirado y alegre, me encuentro en el clásico suelo;
Aún más excitante y sonora es la voz con que me hablan pasado y presente*

*Acato el antiguo consejo y hojeo las obras antiguas
Con mano hacendosa y placer renovado.*

*Mas de otra manera me tiene el Amor ocupado
y aunque sólo a medias me instruyo, es doble mi gozo,
pues ¿no aprendo acaso espionando las formas .amables del busto
o cuando mi mano se posa sobre sus caderas?
Entonces alcanzo el sentido del mármol, y pienso y comparo
y contemplo con ojos que tocan y toco con ojos que ven.
Aunque algunas horas del día me robe mi amada
me paga con creces de noche las horas del día.*

*No siempre besamos es todo, también conversamos con juicio,
y si el sueño la vence y se duerme, ¡qué bien reflexiono a su lado!*

20

El viajero está, por definición, fuera de sí, de su contorno habitual, de su presente laborioso, de su ejercicio cotidiano: está en la aventura, en lo insólito, con medio cuerpo en la realidad y el otro en la fantasía. Así es también la evocación de Grecia que Fausto provoca. Su matrimonio con Helena es una boda simbólica del espíritu germánico con la antigüedad clásica. El hijo que nace de esta unión es también un símbolo. A través de la figura de Euforión, Goethe rinde un homenaje a Byron, al par que insinúa una crítica sutil al filohelenismo y sus excesos románticos: queriendo ascender cada vez más alto, hacia las zonas etéreas, Euforión, fruto de la unión mística del genio nórdico y la belleza griega, termina por caer y matarse. La fantasía, desembarazada de las exigencias del presente, incuba penosas decepciones; los ardores que nacen del solo amor imaginario terminan en caídas mortales. Junto con morir Euforión, su madre Helena regresa al dominio de las sombras. Y entonces reaparece en su antiguo vigor el recuerdo de Margarita, ese «mirar primero» que Fausto hubiese debido «retener fielmente», pues es aquello que de él obtiene «lo mejor» (v. 10062-66)²¹. De regreso a la Corte del Emperador, nace en Fausto el anhelo de acción y el modo mismo como se genera nos permite comprender lo que tal palabra significaba para Goethe: no es la sola búsqueda de la satisfacción, no es tampoco un mero movimiento, aunque pudiese ser eficaz; es la condensación de un pasado vivido para que se haga proyecto, es la reunión prospectiva de las instancias temporales. En las posesiones del litoral que el Emperador le ha concedido, como recompensa por la ayuda que le prestara en su lucha contra el Anti-César, Fausto va a emprender una vasta labor de reconquista de la tierra que las aguas inundan o erosionan²². Para ello, al igual que para la evocación de Grecia, de poca ayuda es Mefistófeles: sólo destruye, es ajeno al orden de la acción. El inútil asesinato que provoca de Baucis y Filemón determinará su ruptura con Fausto²³.

Pero esta ruptura es sólo la consumación de un proceso que a lo largo de la obra ha venido cumpliéndose: la desdemonización de Fausto, la progresiva conquista de su independencia frente a Mefistófeles, o si se prefiere: su absorción de Mefistófeles. Sí hubiéramos de aceptar la tesis sostenida por el Dr. Schajowicz, en una conferencia pronunciada en la Universidad de Puerto Rico sobre *La trinidad fáustica*, para quien Mefistófeles es el *id*, el *ello* de Fausto, podríamos decir que el protagonista de Goethe se impone el célebre imperativo de Freud: *que allí donde hubo el ello, reine ahora el yo*. Schiller le había escrito a Goethe, en una carta de 27 de marzo de 1801, que «la labor del poeta consiste en hacer consciente lo inconsciente», y éste hablará a menudo de la necesidad de integrar estos dominios en lo que llaman *bewusste Bewusstlosigkeit*, una inconsciencia consciente²⁴. Fausto, tras el desgraciado fin de los ancianos Baucis y Filemón, rompe con la magia, prescinde de Mefistófeles. Puede ahora desechar sus servicios, porque lo lleva dentro de sí, porque se lo ha incorporado. Quiere llevar a término su obra. Pero ha envejecido. Tiene ahora cien años. Cuatro mujeres aparecen: son la Pobreza, la Deuda (o culpa: *Schuld*), la Escasez y la Angustia (*Sorge*). Las primeras nada pueden contra Fausto, que es un hombre rico. Pero la Angustia o Cura, la *Sorge*, se introduce por la cerradura. Es una antigua compañera de Fausto. Al comienzo de la Primera Parte leemos: «La angustia en el fondo del corazón engendra secretos dolores y se agita inquieta turbando placer y reposo. Cúbrese sin cesar de nuevos disfraces y puede aparecer ora como hacienda y hogar, ora como esposa e hijo, o bien como fuego, agua, o veneno» (vv.646 a 650). Por esto está segura de su influencia sobre Fausto: «A aquel que está una vez en mi poder, de nada le sirve el mundo entero... todo lo remite al día de mañana; sólo está atento a lo porvenir, y así no acaba nunca» (vv. 11453 a 11466). Pero Fausto la expulsa (v.11469), conjura el dominio que sobre él pretende ejercer (v.11494) y con ello la acción de Mefistófeles que a través de ella llegó a tentarlo. A la angustia sólo le queda un recurso: lo enceguece. Esta ceguera física puede tenerse por un modo de visión superior hacia las realidades espirituales —como en Tiresias, como en el viejo Edipo. Fausto, privado ya de la vista, ordena que continúen los trabajos, que se siga cavando el nuevo canal proyectado. Oye las palas y los picos. Son los Lémures que, por orden de Mefistófeles, abren la tumba que le está destinada. ¿Recuerdo acaso de la escena de los sepultureros de Hamlet? Sea como fuere, Fausto pronuncia las palabras que según el pacto han de poner fin a su vida: muere. A esta muerte sigue la ascensión del alma de Fausto, guiada por la de Margarita, hacia Dios.

5. Tendremos que ocuparnos del sentido de esta muerte más adelante. Por ahora quisiera destacar lo siguiente: cuando Goethe termina en 1831, a los ochenta y dos años de edad, esa obra que lo ha ocupado desde su juventud, puede ver en ella una imagen de su propia vida, un vasto panorama de sus experiencias individuales, de sus lecturas y pensamientos, de sus recuerdos y ambiciones, de su naturaleza hecha cultura, de las grandes tradiciones, germánica y helénica, de que se ha nutrido, de la significación que atribuye a esta misma obra para la historia. Ella es, en suma, una recapitulación totalizadora de su existencia y una expresión metafórica de su proyecto más esencial, variado, contradictorio, y, sin embargo, coherente: contribuir al despliegue de la gran ola romántica, para luego recogerla en clásica armonía.

En alguna ocasión dijo Goethe, a propósito de los versos que a menudo se le encargaban en la corte de Weimar para encomiar a algún personaje o conmemorar un hecho, que toda

su poesía, y no sólo aquella que escribió bajo estas presiones, lo era de *circunstancias* y que el papel específico del poeta era *encomiar*, en el sentido propio de la voz griega *enkomion*, que significa celebrar²⁵. Así, fue arrojando sobre el papel experiencias, esperanzas, temores y recuerdos que constituían su personal circunstancia, para celebrarla. En el caso del *Fausto* da testimonio de ello la Dedicatoria, escrita en el verano de 1797, cuando Goethe tiene 48 años, animada de una añoranza rememorativa hacia las «imágenes vacilantes» que antes inspiraron sus cantos y en un intento de retenerlas: «Traéis con vosotras los recuerdos de placenteros días y se alzan muchas sombras amadas; igual que una añeja leyenda medio olvidada, resurgen con ellos el primer amor y la primera amistad; renuévase el dolor, el lamento vuelve a seguir el laberíntico y extraviado curso de la vida, y nombra a las almas amadas que, privadas por el destino de horas risueñas, desaparecieron antes que yo» (vv. 10 a 17). Se asombra luego de que el público que ahora le escucha sea ajeno a aquellos seres para quien escribió antes: «No oyen los siguientes cantos aquellos para quienes yo entoné los primeros; desperdigada está la multitud amada; extinguido el primer eco. Mi canción resuena para una muchedumbre desconocida, cuyo aplauso inquieta a mi corazón, y aquellos que en otro tiempo se deleitaron con mi canto, si viven aún, vagan por el mundo dispersos» (vv.17 a 24). Había leído largos pasajes de su obra en gestación a grupos de amigos, a personas prójimas, en Frankfurt y Weimar. A ellos, que antes le inspiraron y aplaudieron, que fueron su circunstancia y a quienes celebró, dedica su gran tragedia. La dedicatoria termina afirmando la mayor presencia del pasado respecto del llamado presente: «lo que poseo me parece lejano y lo desaparecido se me vuelve realidad» (vv.31-32).

Sigue el Prólogo en el Teatro, escrito probablemente entre 1797 y 1802. Obsérvese que Goethe echa mano de este recurso tan usual en el teatro de hoy: hacer que la preparación de la obra se haga en presencia de los espectadores: hacer teatro del propio quehacer teatral. Dialogan, claro está, tres personificaciones de Goethe mismo: el Director (Goethe dirigió durante años el teatro de Weimar), preocupado principalmente del éxito que la obra pueda tener ante el público; el Poeta, enamorado de la belleza sublime, que sostiene el Olimpo y reúne lo múltiple, reflejo acaso de la influencia que sobre Goethe ejerciera Schiller, con quien se liga de amistad ya en 1794²⁶; por fin, el actor, el bufón o gracioso, que reclama para la obra un grano de locura (v.88), que aconseja: «meted la mano en plena vida humana; todos la viven, pero pocos la conocen» (vv.166- 167). Aquí se expresa tal vez mejor que en parte alguna la concepción que Goethe tiene de su obra: no se trata sólo de entretener, como afirma el Director; no se trata sólo de enseñar y elevar, como quiere el poeta; se trata de dar a conocer lo vivido por cada cual, a través de su imagen, a través de su *representación*. Esta palabra, que usamos en español para toda ejecución teatral, resulta en este contexto doblemente sugestiva. El poeta, anticipando uno de los sentidos del pacto, le ha dicho al actor, cuando éste hace la apología del hombre que está en vías de hacerse y no «hecho»: «Devuélveme la juventud» (v.197). Pero, en verdad, sólo es posible volver a ser joven re-actualizando lo vivido, recuperándolo, mediante un acto del espíritu, haciendo que se torne de nuevo presente, *representándolo*. La obra de arte, la obra de Goethe en este caso, es una *re-presentación* por la que Goethe mismo en primer término, y todos los hombres que sepan verla y leerla, no sólo viven el acto teatral, sino que en un vasto despliegue metafórico-rememorativo, reviven lo vivido antes por ellos y de este modo lo *conocen* (v.167).

El todo quedará situado en un marco teológico convencional. Al Prólogo en el Teatro sigue el Prólogo en el Cielo (inspirado por cierto en el *Libro de Job* y acaso en *El mágico prodigioso* de Calderón), donde el Señor autoriza a Mefistófeles para tentar a Fausto; Mefistófeles apuesta por la perdición de éste. El otro extremo del marco es la escena final de la apoteosis de Fausto, en que se observa la influencia preponderante de los últimos cantos de la Divina Comedia. Entre ambos extremos se juega el drama de la vida y la muerte de Fausto.

6. Pero, ¿cuál es la palabra esencial que de la obra se desprende? ¿Cuál es la razón por la que Fausto, a pesar del pacto, se salva? ¿La sola misericordia divina hacia ese *Streben* suyo, hacia ese impulso por el que Fausto busca siempre sin interrupción ni descanso? Aceptar tal interpretación sería conformarse con la lectura literal; sería quedarse en el aparato escénico con el que Goethe quiso enmarcar su obra. Sería, sobre todo, prescindir de pasajes esenciales de la obra misma y de la filosofía que el propio Goethe fue elaborando a lo largo de su vida. De desentrañar el sentido de la salvación de Fausto nos ocuparemos ahora.

Ante todo, es necesario recordar que Goethe ha hecho del demonio un colaborador de Dios. El viejo problema de la teodicea, a saber: cómo se explica la presencia del mal en un mundo que depende de Dios y que Dios no sólo crea, sino que dirige a cada instante, lo resuelve Goethe como Leibniz, como Descartes, como Jacob Boehme y tantos otros, haciendo del mal una falsa apariencia del bien, una vía indirecta, acaso torcida, hacia el bien; la caída resulta ser, en esta perspectiva, condición para el ascenso, y el demonio queda incluido en el plan del Creador. Por esto, al presentarse ante Fausto, Mefistófeles podrá definirse no sólo como anterior a la presencia divina —«soy una parte de las tinieblas de las cuales nació la luz» (v.1350)— sino, además, como un genio benéfico *malgré lui*: «soy una parte de aquel poder que siempre quiere el mal y siempre produce el bien» (vv.1335-6). En suma, es el espíritu que niega (v.1337) y que con ello, por aquella dialéctica que reúne lo positivo a lo negativo, crea la posibilidad de la más definitiva afirmación.

De aquí resultan ciertas peculiaridades del pacto que habrán de celebrar Fausto y Mefistófeles. En primer lugar, no es una venta: en momento alguno cede Fausto su alma a Mefistófeles; es una apuesta²⁷, tiene carácter condicional: «Si jamás me tiendo descansado sobre un lecho ocioso, perezca yo al instante; si jamás con halagos puedes engañarme hasta el punto de estar satisfecho de mí mismo, si logras seducirme a fuerza de goces, sea aquél para mí el último día... Si digo al fugaz momento “Detente, eres tan bello”, puedes entonces cargarme de cadenas...» (vv.1692 a 1706).

De esto mismo fluye otra diferencia con la concepción tradicional, del destino de Fausto: el plazo durante el cual Mefistófeles ha de servirle, al término del cual podrá reclamar su alma, no es de veinticuatro años, como en la tragedia de Marlowe; queda sujeto a la expresión por Fausto de una vivencia de satisfacción con el instante: «entonces consentiré gustoso en morir; puede doblar la fúnebre campana; quedarás eximido de tu servicio; puede pararse la manecilla y finalizar el tiempo para mí» (vv.1694 a 1697).

Al mentar en el pacto la satisfacción con el instante, Mefistófeles tiene en vista el solo placer que es contentamiento con una fracción del tiempo, renuncia, por ende, a la totalidad del mismo. Pero Fausto apunta más allá del placer, desde luego, hacia la

exaltación: «...no se trata de placer», dirá, «sino de vértigo» (vv.1765-6); y más adelante, en el Acto Cuarto de la Segunda Parte: «El placer degrada» (v.10259). Cuando Fausto lo anhele, será siempre unido a su contrario: hablará de «el amargo goce, el odio amoroso, la adversidad incitante» (vv.1765-6); pero antes había expresado el deseo de que alternaran «uno con otro ... como puedan, el placer y el dolor, la suerte próspera y adversa» (vv.1756 a 1758); para agregar, por fin: «curado ya del afán de saber, no quiero cerrarme ahora a sufrimiento alguno, y lo que está repartido entre la humanidad quiero en mi interior gozarlo y conocerlo; quiero abarcar en mi alma lo más alto y lo más profundo, abrazar en mi pecho el placer y el dolor...» (vv.1766 a 1773). No: no se trata sólo de placer, sino también de dolor, de odio; de lo bueno y lo malo unidos, de todo aquello que es propio de la humana condición. Se trata, en suma, de cumplir lo que en el Prólogo en el Teatro dice el Bufón, de «meter la mano en plena vida humana» (v.167), o —si se quiere— de esa «honda, dolorosa felicidad» de que allí mismo habla el Poeta (vv.195-6). Y es lo que obtiene: el placer, sí, con la joven bruja del Blocksberg, el amor y el dolor con Margarita; la actualización del pasado clásico a través de sus arquetipos intemporales, por su descenso al reino de las Madres; la evocación del Imperio Romano Germánico; por fin, la acción con proyecciones históricas; en suma, la vida en su totalidad, en la medida en que un hombre puede alcanzarla.

En verdad, el vivir humano nada sería si estuviese sujeto a pasar y perderse, si no pudiese ser aprehendido y fijado en sus «modos vacilantes» —son palabras de la dedicatoria (vv. 1 a 3)—, si el infinitivo, por su naturaleza indefinido, no pudiese ser sustantivado en una *vida*. Tal estabilización del tiempo todo implica que se le recoja en un solo instante que no pase y se pierda, un instante que sea por sí mismo, precisamente porque no hay otro que, al venir después, lo empuje hacia el pasado. Alcanzar, realizar tal instante es, precisamente, el imperativo de la buena muerte. Ya al pactar con Mefistófeles, Fausto había anhelado una muerte *consentida*, aceptada (v.1694) en que el tiempo *finalizara* para él (v. 1697). Y esto significa, para el buen entendedor, un tiempo llevado hasta su fin, hasta sus telas, hasta su *forma*. En una carta a Zelter de 30 de octubre de 1808, Goethe dice que la más alta operación de la naturaleza y el arte es la *formación* (*Gestaltung*). Ello rige, ante todo, por cierto, para aquello que recoge en sí la naturaleza y produce el arte: la existencia humana individual²⁸.

Así, cegado físicamente por la Angustia despechada, pero apto ahora para una más aguda visión interior, ve su acción presente, generada desde su pasado, disparada hacia el futuro, e imagina una libre muchedumbre viviendo, gracias a tal acción suya, una vida libre. Puede entonces exclamar: «En el presentimiento de tan alta felicidad, gozo ahora del momento supremo» (vv.11585-6). El término del pacto queda sellado: cae muerto.

Pero Fausto no ha perdido su apuesta: no es el fugaz momento (v.1699), el instante malo del pasaje, lo que quiere retener: es el *instans*, en el sentido del ser interior del tiempo, coincidente con el *nunc stans*, el *ahora quieto*, de los místicos. No queda añorante de un momento que se le va de las manos precisamente por su expectativa de otros, «clavado en su desesperación», según la expresión de Kierkegaard, «preparado para el Infierno» como anunciaba la Angustia (v.11486). Al morir, llega a ser, alcanza el Ser. El cumplimiento textual del pacto rompe el sortilegio del pacto. Éste era el modo como el pasado lo aprisionaba. Pero al comprender y aprobar tal pasado se libera de él; ya no añora ni pospone: posee su tiempo como totalidad conclusa en un instante que es

eternidad. La salvación consiste precisamente en poder eternizar nuestra propia vida, reuniéndola toda en un acto de bendición. «Lo temporal es sólo signo, figura», cantará el Coro místico al término de la obra (v.12105). La existencia humana se cumple cuando alcanza, tras los signos, el *Significado*.

Otros textos de Goethe apoyan esta interpretación. En uno de los *Zahne Xenien* se nos exhorta a «amar nuestra propia vida». Y hay otro que lee así: «No pierdas una palabra en las cosas que deben pasar. Hacernos eternos, tal es nuestra tarea»²⁹. No menos sugestiva es esta estrofa del poema titulado *Vermaechtnis* (Testamento):

*Goza con medida, plenitud y bendición.
Que la razón esté en todas partes
donde la vida disfruta de la vida.
Entonces el pasado es presente
el porvenir, por anticipado, vivo.
El instante es eternidad*³⁰.

Para designar el alma, Goethe solía emplear la expresión aristotélica *Entelequia*, que literalmente significa lo que lleva su fin —o *telos*—, en sí mismo. En la conversación con Eckermann de 11 de marzo de 1828, dice Goethe: «Cada *Entelequia* es un pedazo de eternidad». Y el 4 de febrero de 1829: «El hombre debe creer en la inmortalidad; tiene un derecho a esta creencia; ella corresponde a las exigencias de su naturaleza, y le está permitido dar fe a las promesas de la religión. Pero si el filósofo trata de deducir la inmortalidad del alma de una leyenda, ello resulta débil e ineficaz. Para mí, la existencia de mi alma en eternidad se prueba por mi idea de la acción. Si trabajo incesantemente hasta mi muerte, la naturaleza está obligada a darme otra condición de existencia puesto que la actual ya no me es suficiente».

Acaso en el *Fausto* de Goethe se haga presente una influencia de la tragedia de Marlowe que consista en invertir lo que él decía: pues si es verdad que el Infierno es esto en que estamos, como afirma allí Mefistófeles (Acto II), ¿porqué el Paraíso no podría ser esto mismo poseído en plenitud simultánea? Y cuando al fin de la obra de Marlowe, ruega Fausto al tiempo: *Stand still, you ever moving spheres of heaven, that time may cease* ¿por qué no admitir que ello pudiese ser concedido al hombre para salvarlo? «Aportad el paraíso a aquel que reposa», canta el Coro de ángeles en la Apoteosis final (vv.11708-9) de la obra de Goethe. Si «en el principio era la Acción», como escribe Fausto al traducir el Evangelio según San Juan, en el fin es el Reposo en que la Acción queda cumplida.

La frase ritual del pacto ha sido dicha por Fausto, pero tiene un sentido diferente del que preveía la otra parte: es coincidencia consigo mismo que resume, que re-asume lo vivido. Si Fausto detiene el tiempo y, a la vez, pese al pacto, se salva, es porque ha logrado poseer en la plenitud del instante final todo lo que en el tiempo estaba distendido. Con razón está inquieto Mefistófeles, con razón pide a los Lémures que vigilen la sepultura: «Tienen ahora tantos métodos de robar un alma al diablo... ya no puede uno fiarse de nada... La vieja muerte ha perdido su rápido poder» (vv.11615 a 11632). Quiere decir: de nada sirven los pactos, aun firmados con sangre, desde que se han introducido estas innovaciones, estos «modernismos»: la interioridad espiritual, la reflexión³¹. Por ellas, la vida entra en razón,

vale decir: participa el hombre de Dios, para quien, como afirmaba Leibniz, es verdad de razón lo que para nosotros es verdad de hecho.

Vemos en ello, además, el reflejo de otro pensar filosófico que tuvo sobre Goethe poderosa impronta. Es el de Spinoza para quien Dios y Naturaleza es lo mismo y tiene como atributo fundamental la eternidad³² definida como el goce infinito del existir (*existendi*)³³. Que el hombre puede elevarse a este goce, según Spinoza, queda comprobado con esta proposición de la *Ética*: «La bienaventuranza no es el premio de la virtud: es la virtud misma» (Parte V, Prop. XLII); lo que equivale a decir que ella no nos viene de fuera, que está en nosotros. Goethe, por su parte, en una carta a Jacobi de 9 de junio de 1785 escribe: «Spinoza no demuestra la existencia de Dios; la existencia misma es Dios»³⁴. La gracia divina que, según expresa a Eckermann en conversación del 5 de mayo de 1831, es necesaria para la bienaventuranza humana, puede concebirse, por tanto, como inmanente al hombre mismo, ya que el Dios-eternidad que Goethe concibe no le es exterior ni ajeno. En su *Ensayo sobre Spinoza* dice: «entiendo por realidad y perfección la misma cosa».

Mas a la concepción de una suprema quietud como culminación de esta vida en perfección y realidad, parecen oponerse todas aquellas palabras en que Goethe hace la apología de la acción por sí misma. Citábamos algunas hace poco de un significativo pasaje de la conversación sostenida con Eckermann el 4 de febrero de 1829. Hay otras particularmente categóricas en una carta al Canciller de Müller del 23 de septiembre del mismo año: «Yo no sabría qué hacer con una beatitud eterna», dice allí Goethe, «si no me ofreciese tareas que cumplir y dificultades que vencer». Pero hay también una carta a Zelter de 19 de marzo de 1827 en que, después de reiterar pensamientos análogos a los anteriores, agrega: «el recuerdo de lo justo y bueno que aquí hemos querido y cumplido, nos permite insertarnos más rápidamente en los rodajes de la actividad del universo».

Esta imagen de la rueda tal vez nos proporcione la clave del enigma; pues la rueda es, desde luego, movimiento y, sin embargo, en el punto central —en el *Mittelpunkt*—³⁵ hacia el que cada otro punto de ella converge, hay una perfecta quietud; no una quietud opuesta al movimiento; antes bien: una quietud que contiene el movimiento todo, que recoge el girar en simultánea inmovilidad.

La rueda es una imagen recurrente en la obra de Goethe en general, en el Fausto en particular. Recordemos lo que el Erdgeist dice: «así trabajo yo en el zumbador telar del tiempo tejiendo el viviente ropaje de la divinidad» (vv.508-9). La rueca —rueda tejedora—, en cuanto vuelve sobre sí, es símbolo de la vida ordenada, apacible y doméstica de Margarita, y a la vez en cuanto produce y avanza, de su destino —caída y salvación. Por fin, la obra toda es como el girar de una rueda: del mero saber existiendo al existir sabiendo, de este existir, mediante la recolección del pasado más significativo, hacia la acción y la salvación por comprensión³⁶. Esta comprensión es lo que da forma a lo vivido, es —para usar una de las expresiones de Goethe— la forma interior en que todas las formas se recogen³⁷. En las últimas palabras que escribiera, habla el poeta de esa sabiduría que consiste en conducir nuestros espontáneos impulsos a través del pensamiento hacia la plena realización de la forma inherente de nuestro ser³⁸.

En la misma dirección, cabe observar que, cuando Fausto declara esa satisfacción con el instante, que lo mata e inmortaliza al par, se encuentra en plena actividad, y que esta actividad trasciende su vida individual, va a promover la actividad de otros hombres, es, en suma, *histórica*. «En el *presentimiento* de tan alta felicidad», dice textualmente, «gozo

ahora del instante supremo». Obsérvese que la alta felicidad que con su obra cree llegar a promover es presentida, anticipada, pero que el instante supremo es *ahora*. Este gozo del instante es tal por incorporación, no sólo del pasado, sino de un futuro que trasciende los límites de su existencia individual. Dicho de otro modo: cada vida se constituye y adquiere un mayor sentido en el instante que la clausura en la medida en que se proyecta hacia lo colectivo y social. Para Goethe la salvación personal, si bien ocurre en la intimidad de una conciencia recoleta, ha de estar, si no condicionada, al menos nutrida, vigorizada, por la inserción creadora en lo histórico, en la acción que busca beneficiar a otros hombres, crear para ellos condiciones propicias para que desenvuelvan en forma óptima sus propias existencias individuales. En este sentido, prever el girar futuro de la rueda es parte del acto mismo por el que Fausto se sitúa en su centro inmóvil. Y no importa que se equivoque, que la acción prevista no sea viable o a la postre no se cumpla. No importa que los Lémures no estén cavando un foso, sino la *fosa*. Es un imperativo de la mejor vida humana el estar vocada hacia la eficacia histórica y la liberación de otros hombres. Pero depende de circunstancias múltiples e incalculables el que esa eficacia sea tal, el que esta liberación se realice como queríamos. El solo aspirar a ella, empero, como posibilidad realizable que compromete nuestros actos, confiere al presente individual grandeza y dignidad.

Goethe vivía la historia por milenarios y preveía el incesante giro de la rueda. Cuando Coudray, director general de edificaciones en Weimar, le da cuenta, en 1827, de que quiere proteger la tumba de Wieland con una reja de hierro, Goethe comenta con Eckermann: «Para quien, como yo, vive a través de las edades, siempre resulta algo extraño oír hablar de efigies y monumentos. No puedo pensar en la estatua que se levanta en honor de un hombre de mérito sin imaginarla en el suelo, destruida por guerreros. Veo ya la reja que Coudray desea colocar en torno de la tumba de Wieland convertida en herraduras, brillando bajo los pies de una caballería futura»³⁹. Y en otra parte afirmará que un hombre que no sea capaz de dominar en espíritu por lo menos tres mil años de historia quedaría sin experiencia, «en las tinieblas»⁴⁰.

7. Estas últimas palabras nos remiten a una de las más significativas oposiciones en el Fausto de Goethe: la de oscuridad y luz, la de lo turbio y lo claro.

En el Prólogo en el Cielo dice el Señor: «Aunque ahora me sirve en medio de su *turbación*, pronto le guiaré hacia donde todo es *claro*» (vv.308-309, nosotros subrayamos). La turbación de que aquí se habla está vinculada al afán, al aspirar, a los impulsos, al *Streben* «El hombre yerra mientras tiene aspiraciones», agregará el Señor después (v.317), y un poco más abajo afirma que el hombre bueno «en su oscuro impulso» (v.328) puede discernir el camino recto. Así, esta oposición corresponde a la de acción y superior reposo que antes mencionamos. En numerosas otras ocasiones ha hablado Goethe de la alternancia necesaria de los momentos de oscuridad con las iluminaciones⁴¹.

Este antiguo simbolismo, que tal vez traicione una influencia gnóstico-maniquea en el pensamiento de Goethe, tiene acaso otra manifestación en el nombre mismo del agente diabólico que pacta con el doctor: Mefistófeles, según algunas versiones, derivaría del griego *photophilos* con el prefijo negativo *me*, y vendría a significar, según esto, *el enemigo de la luz*⁴². Pero no olvidemos que este personaje es un servidor del ángel que antes de su rebelión y caída, mereció llamarse Lucifer: *el portador de la luz*, el que conduce hacia

la luz. Y Goethe le devuelve esta función, al hacer de él un elemento positivo en el plan divino, un colaborador del Señor. Por tanto, no se trata para él de que lo claro sustituya a lo oscuro, sino más bien de saber marchar de lo turbio hacia la luz, de una conquista progresiva de la serenidad y el orden. «Ante mí, el día; detrás de mí, la noche», dice Fausto al comienzo de la obra (v.1087). Mefistófeles, mismo, ya lo sabemos, se define como una parte de las tinieblas de las que nace la luz (v.1350). Y más adelante, Pluto le enseñará al Mancebo conductor que «sólo allí donde con ojo sereno mires *en la dulce claridad*, donde te pertenezcas a ti mismo y en ti sólo confíes, allí donde sólo te deleites en lo Bello y lo Bueno... podrás crear tu mundo» (vv.5693 a 5696; nosotros subrayamos).

Al final, los ángeles noveles celebran que las nubes se aclaren (v.11970), y una penitente, en otro tiempo llamada Margarita, ruega: «Permite que yo le instruya; la nueva luz le deslumbra todavía» (vv.12092-3)⁴³.

8. El mismo simbolismo es expresado por Goethe a través de la oposición de las aguas turbulentas, torrentosas, de una parte, y de las aguas quietas, diáfanas, sojuzgadas, de otra. En el Prólogo en el Cielo, vemos al Arcángel Gabriel celebrar «el mar que salta espumante en anchas oleadas al batir los profundos cimientos de las rocas» (vv.255 y sgtes.). En la Primera Parte, poco después del pacto, Fausto se compara a sí mismo con «una catarata, cuyas aguas mugen y espuman de roca en roca, corriendo furiosas hacia el abismo» (vv.3350-1). Al comienzo de la noche de Walpurgis, habla de las aguas que surgen siempre borbotantes de la fuente (v.3843). En la Segunda Parte, el ataque en la batalla que libra Fausto en favor del Emperador es comparado a un torrente que «se precipita como cascada, extendiéndose sobre una vasta llanura, y espumea fragoroso corriendo de aquí para allá y de grado en grado» (vv.10727- 10730). «¿Qué aprovecha una heroica resistencia?» pregunta Fausto. «La potente oleada corre veloz para arrastrarlos; yo mismo me estremezco ante una tan furiosa inundación» (vv.10730 a 10733). Pero, al término de la obra, Fausto habita un palacio cuyo jardín es cruzado por un ancho canal rectilíneo. Y toda la empresa en que Fausto está empeñado ha consistido en dominar el agua turbulenta, en hacerla retroceder, para que sólo quede en medio de la tierra el agua quieta, que sirve, que beneficia a los hombres. Goethe manifestó a menudo un interés especial hacia las obras de canalización e irrigación, y en una conversación con Eckermann de sus últimos años expresa su pesar de no poder vivir tanto tiempo como para conocer el Canal de Panamá, el de Suez y la unión del Danubio con el Rhin⁴⁴.

Las aguas, elemento vital pero caótico, una vez canalizadas, vienen a ser como las pasiones vencidas porque asumidas. En Fausto, anciano ya, el gran canal de su palacio es como la representación visible de un pasado turbulento ahora ordenado, apaciguado y comprendido.

Alcanzar este orden, esta paz por la comprensión, viene a ser aproximarse a Dios. Para Goethe, Dios es el sistema del tiempo todo y el universo. Pero el sistema es tal por su virtud de limitar. Átropos, la más vieja de las Parcas, después de exhortarnos a discurrir, a meditar sobre el tenue hilo de la vida, dice: «pensad en el límite de este hilo» (v.5315). El deslinde final de nuestra existencia es como el dique de las aguas: es lo que, al contenerlas, les confiere una *forma* y por ello un sentido.

9. Acaso no sea una exageración ver en el *Fausto* de Goethe la mayor tentativa poético-filosófica de la época contemporánea por superar un debate que había agitado a la

conciencia europea en los siglos anteriores. Iniciado en la Edad Media y continuado con denominaciones diversas en la Moderna, la disputa de los universales sigue vigente aún hoy día, porque sus cuatro soluciones eventuales representan actitudes arquetípicas del hombre. Sin embargo, cabe sospechar que cada una de ellas se funde en un malentendido de las otras. Cuando los *realistas* dicen *universalia sunt realia*, no pretenden atribuir a las ideas *la misma* realidad que el empirismo, latente bajo las posiciones nominalistas, puede atribuir a las cosas sensibles: es una realidad superior para ellos, pero diferente en cuanto condensa, concentra, reúne, rasgos dispersos en lo sensible. Cuando los más extremos dicen *universalia ante rem* y los moderados corrigen *universalia in re*, aquellos afirman ante todo la autonomía de la idea, respecto de lo sensible, y la posibilidad consiguiente de pensarla con independencia, de pensar, por ejemplo, la idea de triángulo, y todos los caracteres que la geometría atribuye a esta forma, sin atender a un determinado objeto triangular; en cambio, los moderados destacan que la idea la encontramos en las cosas sensibles singulares. Los unos aluden a una condición específica de la relación que la mente puede establecer con los objetos ideales; los otros a la raíz de esta relación. Los nominalistas insisten en llevar nuestra atención hacia lo sensible, aunque ello implique tener las ideas por meros productos de la mente (*nomina*), elaborados a partir de lo singular sensible (*post rem*); y los conceptualistas corrigen, a su vez, esta posición extrema, al señalar que, si las ideas son «mentales», en todo caso la mente no dispone de ellas, no puede alterarlas en sus caracteres definitorios, con lo que de nuevo insisten en la autonomía de la idea defendida, acaso con exageración polémica, por los realistas platónicos, pero afirmada esta vez no ya respecto de las cosas sensibles, sino respecto del sujeto pensante.

El «panteísmo» de Goethe responde, de una parte, a este llamado hacia lo sensible, hacia el *hic et nunc* múltiple y vario, que inspira la actitud nominalista; responde, de otra, a la aspiración de alojar esa diversidad en un *todo* estructurado. Es un modo de reivindicar lo presente en su realidad corpórea sin renunciar a trascenderlo y, a la vez, es un modo de trascenderlo sin recurrir a *otro mundo* y *otra vida* cuya sola admisión desvalorizaría el mundo y la vida en que efectivamente vivimos. Trascender la vida quedándose en la vida, podría ser el imperativo que Goethe nos propone. Claro está, transcendencia e inmanencia resultan en esta perspectiva conceptos inadecuados, salvo que se les tenga por complementarios y que el sentido del uno integre el del otro. La pura transcendencia nos conduce al «Dios de los filósofos y los sabios», que Pascal rechaza, pues nada tiene que decimos, pues no nos incumbe, por falta de una encarnación mediadora. La sola inmanencia, en cambio, nos abandona en lo inmediato, nos priva del sentido, nos arroja en el caos de los datos desordenados.

Goethe ha querido conservar los dos términos del conflicto y se comprende, por ello, el carácter casi titánico de su empresa. «Lo perecedero es sólo signo», desde luego; pero el Significado sólo se descubre en los signos, por los signos y gracias a ellos. Lo plural, lo total tienen iguales títulos, puesto que el todo lo es de una pluralidad. Por esto, acaso la religiosidad de Goethe no pueda describirse mejor que como un resuelto politeísmo que, sin embargo, se resuelve en un monoteísmo por incorporación, en caso alguno por eliminación, de la pluralidad de veneraciones a que somos vocados⁴⁵.

En conexión con ello, debe destacarse el esfuerzo de Goethe por lograr la *coincidentia oppositorum*, por expresar los contrarios simultáneamente⁴⁶, echando mano por igual de

todos los modos de experiencia y conocimiento: magia, mito, religión, artes, ciencias y filosofía⁴⁷. Tal esfuerzo resulta fructífero precisamente en la medida en que las cosas y nosotros mismos no estamos *dados*, no somos *datos*, sino procesos creativos que apuntan hacia una unidad ulterior. Es lo que indica el énfasis del *eins* en la conocida carta que Goethe escribe a Herder en julio de 1772: *das ist alles, un doch muss das Alles eins sein*⁴⁸. Pero esta unidad es la unificación de *esto mismo*. El «más allá», si cabe usar esta expresión, está implícito en el *acá*. «Poco me inquieta el más allá», dice Fausto, «De esta tierra dimanan mis goces y este sol alumbra mis pesares» (vv.1660 a 1664).

Toda la obra de Goethe constituye una incitación a salvar las apariencias, lo fugaz y contingente en lo eterno, en la *sosegada actividad*⁴⁹ del centro de la rueda que siempre gira. Esta búsqueda, Fausto la lleva a cabo a través de una larga peregrinación que lo conduce del espíritu abstractivo a la existencia concreta en el mundo y la historia, de esta existencia hacia su posesión en lo íntimo de un alma eternizada.

Si hubiéramos de resumir en muy pocas palabras lo que nos parece ver en el *Fausto* de Goethe, diríamos que es un intento por resacralizar el mundo y salvarlo haciendo de él *alma*:

*Ich schau' in diesen reinen Zügen
Die wirkende Natur vor meiner Seele liegen.*

(Yo contemplo en estos rasgos puros
La Naturaleza creadora ante mi alma tendida) (vv.440-1)

Son palabras que Fausto pronuncia ante el signo del Macrocosmos. La obra toda es el cumplimiento efectivo de lo que este signo, por ser tal, no pudo proporcionar: la conversión del tiempo en contemplación eterna, la consumación del macrocosmos universal e histórico en el microcosmos de un alma, forma de una vida vivida con valor hasta el fin.

NOTAS

¹ Cf. Conversación con Eckermann del 6 de mayo de 1827: «...tenía la vida de Tasso y tenía mi propia vida y, al reunir estas dos extrañas figuras con sus peculiaridades, surgió la imagen de Tasso en mi mente... » etc.

² El Proctofantasmista ofrecerá, más adelante, otra caricatura del hombre teórico, que no vive por pretender «conocer» la vida.

³ La aversión violenta que Fausto siente por Wagner en este estadio inicial de la obra revela el parentesco estrecho que los une: en verdad, Wagner es como un espejo que devuelve a Fausto su imagen desfigurada, vale decir: sin la figura de lo que Fausto aspira a ser. La deformación se atenúa luego en la Segunda Parte, quedando Wagner en la posición de un científico respetable. Ello da testimonio de la evolución posterior del propio Goethe, quien había de dedicar gran parte de su tiempo al cultivo de las ciencias.

⁴ Jorge Millas, en Su pequeño y tan sugestivo libro sobre *Goethe y el espíritu de Fausto* (Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico, 1949), ha mostrado que cada término de esta oposición —conocimiento y experiencia vivida— requiere al otro, es una exigencia de que el otro se cumpla, de modo tal que el desear este llamado, el pretender situar nuestra vida en uno solo de estos extremos, es sufrir una penosa mutilación «... A la larga, el pensamiento, sustituto de la experiencia, es un llamado a ella—escribe Millas—. Todo concepto, todo juicio, todo razonamiento es verdaderamente un proyecto intemporal de posibles situaciones reales» (pp. 45-46). Ello corresponde a lo que Goethe llama la ley

de la alternancia necesaria o del cambio exigido y que aplica en su teoría de los colores. Según tal ley, toda forma de existencia remite necesariamente a su contrario. Por esto, el mero conocer apunta hacia la vida en que lo conocido se cumple, y el mero vivir requiere el acto por el que lo comprendemos y justificamos. La alternancia se producirá en Fausto, según mostraremos más adelante, primero del saber de escritorio o laboratorio a la experiencia de participar más plenamente en lo vivido, y luego de lo que se vive efectivamente hacia su comprensión. Conocimiento abstractivo, vida, comprensión de lo vivido son los tres términos de esta secuencia dialéctica en que la trayectoria de Fausto se resume. Claro está, en cada etapa de esta secuencia hay interacción con las otras: no hay vida humana que sólo sea conocimiento sin acción, sin vivencia inmediata; no hay acción o vivencia inmediata que no implique en mayor o menor grado el conocimiento. Se trata de una predominancia que da el *timbre* de cada estadio. Fausto, en su juventud, intervino con su padre en una acción destinada a detener los estragos de la epidemia que afectaba a la región y por ello recibe los elogios de los aldeanos reunidos bajo el tilo. Pero él sabe, en su interior, que no merece esos elogios y que el pósito que administraba causaba tantos estragos como la peste misma (v.1050-1052.). Sabe, sobre todo, que esa acción, a más de ineficaz, era inauténtica, en el sentido literal de no ser en rigor la suya, de no haber emanado de sí, sino de la iniciativa de otros, equivocados y sometidos a la presión de exigencias sociales. Como escobe Ludvig Schajowicz con acierto: «...no es suficiente lamentar nuestras malas acciones?, sino que es preciso arrepentirse también de aquellas “buenas” que no resultan ser *nuestras* acciones» (*Mito y existencia*, Ediciones de La Torre, Universidad de Puerto Rico, San Juan, 1962, n. 288).

- ⁵ Es notable la similitud con el itinerario del peregrino en la *Divina Comedia*, en cuanto éste queda detenido en su intento de acceder a la montaña iluminada y ha de descender hasta lo más bajo para que le sea dada la posibilidad de un efectivo ascenso, primero por la montaña del Purgatorio, similar a la que vio al principio, por fin, por las esferas celestiales. Si a esto se agrega el papel análogo de intercesoras ante la divinidad que tienen Margarita y Beatriz, no es exagerado ver en el *Fausto* la *Comedia* de Goethe. Sobre Fausto como *héroe inquisidor*, véase el ensayo de Howard Nemerov, «The Quester Hero Myth as Universal Symbol in the Works of Th. Mann», en *Der Zauberberg* de Mann, Stockholm, 1939, t. II, p. 139, citado por Miguel de Ferdinandy, *En torno al pensar mítico*, Berlín, Colloquium Verlag, 1961, p. 128. Dice allí Nemerov: «Su más célebre forma de aparición alemana (del Quester Hero) es el Fausto de Goethe ... entrando en pacto con lo secreto, lo morboso, lo malvado, la muerte; con el “otro mundo”, el de lo oculto...». Sobre la relación del Erdgeist con el Erhabner Geist del verso 3217 y con Mefistófeles, véase de H. Lichtenberger la *Introduction a la Première Partie de Faust*. París, Aubier, t. I, p. LV, y la referencia allí contenida al libro de Kuno Fisher sobre el tema; véase también el ensayo «Faust, A Mythological Approach» en el libro de Elizabeth M. Wilkinson y L. A. Willoughby, *Goethe. Poet and Thinker*, New York, Barnes and Noble, 1962, pp. 110 a 117.
- ⁶ Numerosos autores han señalado que muchos rasgos de la figura del Gretchen tienen su modelo en Friederike Brion. Hermann Grimm observa que Goethe continuó imaginativamente en *Fausto I* el posible destino de Friederike hasta sus consecuencias extremas (citado por Theodor Reik, en «Goethe's Romance with Friederike», incluido en el libro titulado *Fragment of a Great Confession; a Psychoanalytic Autobiography*, New York, Farrar, Strauss and Co., 1949, p. 74).
- ⁷ Goethe estuvo en Estrasburgo en 1775, pero no se decidió a visitar la casa de la familia Brion: sólo dio este paso en 1779 para encontrar la misma cordial acogida de años anteriores, pese a la grave enfermedad que Friederike sufrió tras la partida de su amante. De todo ello ha dado cuenta Goethe en *Dichtung und Wahrheit* y también en carta a la Sra. von Stein. Hubo luego una correspondencia; el 13 de marzo de 1780, Goethe escribe en su diario: «Carta buena de Riekchen B.». En la sepultura de Friederike en Sesenheim hay un epitafio que reza: «Cayó sobre ella un rayo del sol de un poeta, tan poderoso que le dio inmortalidad».
- ⁸ «La creación poética es la celebración del pudo-haber-sido», escribe Reik (*Ibid.*, p. 74), quien cita también unas palabras del propio Goethe en *Poesía y verdad*: «nuestra anticipación apasionada convierte las posibilidades en imaginadas realidades» (*Ibid.* p. 83).
- ⁹ Teodoro Reik, en el ensayo citado, indaga, con los métodos propios del psicoanálisis, por qué abandonó Goethe a Friederike Brion. Tal estudio contiene penetrantes visiones de la personalidad del joven Goethe. Hay en él pasajes, no sólo ingeniosos y sugestivos, sino lúcidos y aparentemente certeros sobre muchas actitudes del poeta en esos sus años de estudiante, sobre su disfraz, por ejemplo, en el momento de presentarse ante la familia Brion, y sobre el significado del cuento que dice haber narrado a las jóvenes hijas del pastor y que habría de titular *La Nueva Melusina*. Pero estos méritos mismos del ensayo de Reik hacen resaltar aún más la pobreza de lo que parece ser su conclusión: Goethe habría sufrido, según el autor, un temor compulsivo hacia la relación sexual y la castración que a ella asociaba. «En otras palabras —escribe Reik con crudeza—, Goethe confesó inconscientemente su temor de ser impotente» (p. 168). En primer lugar, es necesario indicar que el problema mismo que Reik se plantea podría no ser tal, si deja de admitirse como obvio que el amor sexual haya de conducir, casi por el juego de una ley natural, a uniones perdurables. Si desechamos este supuesto, si vemos en tales uniones, más que una pretendida «normalidad», productos de la cultura y la paciencia, de victorias a veces penosas sobre sí, el problema no radicaría en por qué los amantes se abandonan, sino más bien en por qué ocurre el hecho extraordinario de que a veces no lo hagan. Pero este cambio de perspecti-

va implica que desechemos la tendencia, presente en Freud mismo por cierto, pero que el freudismo popular y callejero hoy en boga exagera hasta la caricatura, de reducir todas las vivencias humanas a impulsos sexuales que serían su causa última y cuyo descubrimiento las iluminaría de un modo plenamente satisfactorio; tal cambio de perspectiva obliga también a ver en la sexualidad no tanto una causa, sino más bien uno de los términos de una metáfora, de modo que así como vivencias que le son aparentemente ajenas remiten a ella, por su parte ella puede *representar* la vida psíquica más compleja del hombre, sus añoranzas y proyectos. Todo ello apunta, además, hacia algo que Freud buscó a lo largo de su obra, y es la trascendencia del plano meramente psicológico, a que el psicoanálisis nos ha habituado, en demanda de una *metafísica de los sexos*. Los pasajes que signen sólo pretenden ser meras indicaciones en esta dirección, en espera de un desarrollo ulterior por quien tenga competencia para llevarlo a cabo: El sentido corporal-existencial que tiene el sexo para la mujer es el de constituirla como un ámbito o contorno, vale decir, como un vacío que lleva en sí y que la hace sentirse ella misma vacía, más aún: necesitada de algo ajeno que la colme. De aquí —de esta necesidad de que otro *la habite*, de que otro se constituya en su interno *habitante*— deriva la condición ontológicamente humillada de la feminidad, en mayor medida por cierto, que de la comparación episódica y casual, tan subrayada por Freud y sus discípulos, que la niña suele hacer de sus genitales con los del niño varón. Ahora bien, lo que para la mujer es ámbito vacío, aparece ante el hombre como gruta, caverna, casa, que promete *acogerlo*, pero que amenaza *cogerlo*. Lo que delimita tales espacios es *pared*. Surge, por ende, el conjunto de valencias que José Ricardo Morales señalaba, a propósito de la arquitectura, en una conferencia, aún inédita, que dictó en la VIII Escuela Internacional de Verano de la Universidad de Concepción, Chile (1963). Estas valencias se dan en dos series contrarias cuando se trata del modo como el hombre se representa el sexo opuesto, es decir, constituyen en rigor la «ambivalencia» propia de esta representación: de una parte, la pared *depara* tranquilidad, seguridad, sosiego, orden; *ampara* contra riesgos y peligros; repara los daños sufridos; de otra, se da ante el hombre como un peligro que amenaza su vivencia corporal-existencial: ser proa, requerimiento de exploración y avance, proyecto; la pared, en efecto, *para* o detiene este proyecto, *paraliza*, impidiendo la marcha, *separa*, aísla del resto del mundo por conquistar. A este respecto, vale la pena recordar que el cuarto de Margarita se le aparece a Fausto, desde el comienzo, pese a su amor, como una «prisión» (v.2694). La caverna, gruta o casa se convierte, en esta perspectiva, en celda, acaso en cámara mortuoria, y como el hombre se siente mutilado en ella, castrado *en* un sentido metafísico, del que la posibilidad de castración física en tan sólo figuración dramática, su amor por la mujer se tiñe de odio y entonces comienza a conspirar secretamente para liberarse del encierro a que ha sido sometido. Pero, como en caso de que él cumpliera este propósito la mujer quedaría devuelta a su vacío primero, con el agravante de la pérdida de lo que tuvo y el rechazo del don que hizo, como esta eventualidad la destruye en su mito de ser amparo y protección del hombre que acoge «en su seno», desacralizándola, convirtiéndola en objeto manual que el hombre usa y bota, habrá de recurrir a toda suerte de defensas para evitar que ocurra este hecho para ella horrible que acentúa la originaria humillación por la que su condición misma se definía; creará, pues, cámaras familiares, sociales, culturales, a través de hábitos y recurrencias cíclicas, condicionando reflejos de regreso, y logrará que se establezcan sanciones contra el desertor. El hombre, por su parte, usará de su astucia para evadirse de tales cámaras, para conjurar el maleficio del círculo que impide su aventura, para evitar las sanciones con que se le sujeta. La vida sexual es una pugna trágica en el sentido hegeliano del término: cada protagonista tiene su justificación, tiene su razón particular a la que no puede renunciar sin anularse, salvo que ambos logren la universalidad que supera el conflicto. Cuando uno solo de estos principios llega a prevalecer, hay una víctima. Por ejemplo: cuando el hombre se resigna al propósito secreto de la mujer, ésta llega a no ver en su relación con él sino una suerte de embarazo en sentido inverso, que ha de terminar en la disolución del feto, en la muerte del hombre que al penetrar en ella se *desnació*. O bien, tenemos al hombre que logra efectivamente romper el sortilegio, desmitificar a la mujer, conferirle una condición cotidiana, profana y prosaica, y, en el extremo, hacer de ella un objeto de cambio, de comercio, para su propio beneficio. Claro está, en los seres cultivados, precisamente por serlo, la agudeza y crueldad del conflicto queda templada por la piedad recíproca y el sentido de un proyecto común, dentro de aquello que cabe llamar *civilización*, según explicaremos más adelante. Tras estas breves observaciones, podemos comprender mejor la tesis de Reik para resumir el sentimiento de Goethe, al negarse a entregar su vida en matrimonio a Friederike. ¿Temor a la impotencia? Sí, pero a la impotencia de realizar su proyecto vital, de penetrar en el *gran mundo* de la historia, de la acción, de la creación, porque corría el riesgo de quedar aprisionado, succionando en ese *pequeño mundo* provinciano que bajo aspectos tan seductores y amables se le presentaba. La impotencia sexual es sólo símbolo, y acaso consecuencia, de esta otra más fundamental impotencia ante el futuro que anhelamos, de este no-poder-ser el que queremos. Tal *conflicto* Goethe había de vivirlo sucesivamente con las mujeres que amó en su juventud. La fuga fue siempre para él la solución. Cabe relacionar esta experiencia del autor con los célebres versos de *Wald und Hohl*: «¿No soy un fugitivo? ¿Un hombre sin casa? ¿Un monstruo sin meta ni reposo?» (*Fausto I*, vv. 3348-9).

¹⁰ *The Civilization of France, An Introduction by Ernst Robert Curtius*, traducción al inglés de Oliver Wyon, New York, The Macmillan Company, 1932, Véase, en especial, el capítulo I: The Conception of Civilization. En la p. 39 leemos: «...It has (the French idea of civilization) the same breadth of view which

extends from material things up to ideal standards, from the technical to the moral. We may indeed assert that in France civilization begins with food. Gastronomy is part of civilization. So is fashion. Politeness forms part of it. In short, all forms of life share the glory of civilization». Más adelante agrega: «...the ordering of the day, conversation, correspondence and sociability are all regulated: all functions of life are subordinated to an aesthetic order. The name of this is: *les manières*. "Manners", in the French sense of the word, should mean not only the rules of external behavior, but the experience of aesthetic-moral cultivation. According to the classical conception they form part of morality. Joubert, one of the finest moralists of France, defines politeness as the flower of humanity, and adds: "Qui n'est pas assez poli, n'est pas assez humain". The system of these aesthetically regulated forms of life is so important for the significance of the idea of civilization that it is often absolutely identified with it. Civilization means the taming of raw nature, the refinement of customs, the humanizing of barbarism (pp. 39-40). Por fin, en otro capítulo, el autor observa la tendencia francesa a identificar la civilización con Francia misma y a representar a ambas, así reunidas, bajo la figura de una mujer (pp. 243-4). A la vez, para la concepción francesa, que la Ilustración difunde por toda Europa, la mujer es la transmisora de esta civilización que integra desde el saber vivir cotidiano hasta elementos espirituales-religiosos. Todo ello debe ser vinculado a la tradición del amor cortés, que tiene su origen en el lirismo erótico provenzal, acaso como derivación de la religiosidad cátharo-albigense, no menos que el consiguiente culto a María, que encuentra en las grandes catedrales góticas del norte de Francia su expresión monumental, y por fin a la función salvadora, de intercesora entre el hombre y Dios, que Goethe, siguiendo las huellas de Dante, influido a su vez por el movimiento poético provenzal, atribuye a la mujer amada. Cf. F. Melian Stowell y G. Lowes Dickinson, *Goethe and Faust, an Interpretation*, New York, The Dial Press, 1929, pp. 256-7.

- ¹¹ Ensayo titulado «Lo demoníaco en *Poesía y verdad* de Goethe» en el volumen *En torno al pensar mítico* ya citado; véanse especialmente pp. 150 a 155.
- ¹² A esta concepción de Lessing, muy característica de la Aufklärung, según la cual el anhelo de saber asegura la salvación, sucederá la rehabilitación de Satanás por el romanticismo para el cual la rebeldía es un acto esencialmente ético en contraposición al conformismo.
- ¹³ *In Goetheskeist*, Viena-Leipzig, 1925, p. 147.
- ¹⁴ Cf. Wilkinson y Willoughby, ensayo citado, op. cit., pp. 100-101, 110 y 129.
- ¹⁵ Referencia de H. Lichtenberger, Introducción citada, p. LII.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. LIV.
- ¹⁷ Charles Dédéyan, *Le Thème de Faust*, París, Lettres Modernes, 1956, t. III-1, pp. 47-48.
- ¹⁸ Paracelso en su libro *De generationibus rerum naturalium*, libro I, había hablado de los *homunculi* artificiales, que tienen por sí mismos el arte «de realizar prodigios» y «de conocer las cosas ocultas y secretas que los otros hombres son incapaces de captar». Referencia de Dédéyan, op. cit., t. III-1, p. 59. Ha debido de influir también en Goethe el *Frankenstein* de la Sra. Shelley: cf. *ibid.*, p. 120.
- ¹⁹ Goethe ha sufrido aquí la influencia de Plutarco, quien habla de las *Madres* como imágenes originarias de todas las cosas que han existido o existirán (véase el Cap. XX de su *Vida de Marcellus* y el XXII del *Tratado sobre la decadencia de los oráculos*). La palabra «idea» suele ser usada por Goethe para aludir a una abstracción simplificadora, por ejemplo, refiriéndose a la imposibilidad de reducir el *Fausto* a una sola «idea», en su conversación con Eckermann del 6 de mayo de 1827. Pero, en otras ocasiones, la misma palabra le sirve para designar la realidad fundamental transfenoménica. Así, en la conversación con el historiador Luden de 19 de agosto de 1806, refiriéndose también a *Fausto*, dirá que hay en la obra una «idea» que le inspiró y «que reúne en un todo las partes individuales del poema, proporcionando la ley para todas y cada una y aportándoles la importancia que en propiedad les corresponde» (*Goethes Gespräche*, ed. Biedermann, I, 427; referencia en el ensayo citado de Wilkinson y Willoughby). En esta misma dirección, debe citarse la concepción goetheana de la *Urpflanze* que viene a ser la esencia de «la plantidad», por así decir. Estas aparentes contradicciones en el sentido atribuido a la palabra «idea» se vinculan a la tentativa que la obra de Goethe representa de superar los planteamientos que provoca la disputa de los universales, según diremos más adelante.
- ²⁰ Versión española de Ezequiel Martínez Estrada, algo modificado por nosotros. Véase el texto de esta traducción de Martínez Estrada en el número que *Babel, revista de arte y crítica*, N° 51, tercer trimestre de 1949, Santiago de Chile, dedicara a Goethe; p. 138.
- ²¹ La analogía con la *Divina Comedia* es obvia en tales pasajes.
- ²² Tal vez Goethe haya tenido presentes la canalización de Weser o los proyectos relativos a la construcción de un canal en Panamá; más probablemente ha debido de pensar en la conquista de Zuider Zee en Holanda. De todos modos, según veremos, el tema de las aguas turbulentas dominadas por la acción del hombre tiene en la obra de Goethe un significado mítico-simbólico que rebasa la facticidad de cualquier episodio histórico.
- ²³ Wilkinson y Willoughby observan con finura que la aversión de Fausto hacia Baucis y Filemón no se basa sólo en que su *Hütte* y el empeño que ponen en conservarla son impedimentos para la realización de sus planes. La raíz profunda de tal sentimiento habría que buscarla, según esta interpretación, en que Fausto ve en ellos lo que él y Gretchen podrían haber llegado a ser: «What we witness through the brief appearance of these figures, and their rapid destruction, is a symbolic reenactment of aspects

of Faust he had long ago destroyed in himself, aspects related to innocent wandering and the haven of domesticity» (ensayo citado, op. cit., p. 106). Claro es, Mefistófeles será el realizador de los secretos deseos de Fausto, lo cual nos conduce al tema que en el texto tratamos inmediatamente después, a saber el de Mefistófeles como expresión de aquellos impulsos que Fausto no se confiesa a sí mismo. En esta dirección, podría verse en la relación, compleja e íntima de los dos personajes una suerte de polaridad de contrarios: así como Mefistófeles hace a la postre el bien queriendo hacer el mal, en este caso Fausto, que quiere el bien, causa el mal por la intervención de Mefistófeles.

²⁴ Véase, en especial, la reseña del libro de Fr. Rochlitz *Für Freunde der Tonkunst* (1824); *Jubiläums Ausgabe*, Stuttgart-Berlin, vol. XXXVII, p. 282; citado por Wilkinson y Willoughby en el ensayo «Unity and Continuity in Goethe», op. cit., p. 227.

²⁵ Cf. El hermoso ensayo de Ernst Robert Curtius «Goethe critique» en *Essais sur la littérature européenne*, París, Grasset, 1954. Luego de las referencias a los pensamientos de Goethe sobre el tema, comenta Curtius: «La poesía de circunstancias... es una poesía vinculada al curso del mundo» (p.51). Y más adelante: «Enkomión... La alabanza es el oficio del poeta de corte. Pero, al par, la palabra “alabanza” pasa a ser la cifra secreta que expresa para Goethe la esencia de toda poesía. Más aún. Esta palabra reviste para Goethe, en sus últimos años, un contenido solemne —llega a ser abreviatura de una visión transfigurada del mundo. Deja de estar vinculada al leguaje poético, se aplica al ser mismo» (pp. 54-55). Nosotros traducimos.

²⁶ Sobre el modo como esta amistad y correspondencia pudiera haber influido en la elaboración del *Fausto*, véase el libro citado de Dédéyan, t. II, pp. 112-113.

²⁷ Cf. Dédéyan, op. cit., t. III-I, p. 141; y la edición en inglés *Faust, Parts One and Two*, Nueva York, Knopf, 1957; Introduction by George Madison Priest, p. XIX.

²⁸ Abundan en las obras, las cartas y la conversación de Goethe las referencias a este imperativo de totalizar y dar forma. Precisamente llama *morfología*, la ciencia que pretendía fundar (*Vorwort zur Morphologie*, *Jubiläums Ausgabe*, vol. XXXIX, p. 251). En una carta a Frau von Stein de 18 de abril de 1787 escribe desde Italia: «meine Reise nimmt eine Gestalt» (mi viaje va adquiriendo una forma). Por fin, en *Ausgabe Briefftasche*, ed. cit., vol. XXXVI, p. 115. habla de «diese innere Form, die alle Formen in sich begreift». Cf. el ensayo de Wilkinson y Willoughby, «Goethe's Conception of Form», op. cit., pp. 167 ss.

²⁹ Nichts vom Vergänglich,
Wies auch geschah!
Uns Zu verewigen
Sind wir ja da!

(Citado por Melian Stowell y G. Lowes Dickinson, op. cit., p. 19; la cita del verso mencionado antes en el texto está en la p. 237).

³⁰ Nosotros traducimos y subrayamos el último verso. El texto alemán reza así:

Geniesse mussig Full und Segen!
Vernunft sei uberall zugegen,
Wo Leben sich des Lebens freut!
Dann ist Vergangenheit beständig,
Das Künftige Voraus lebendig.
Der Augenblick ist Ewigkeit.

Este poema fue escrito el 12 de febrero de 1829.

³¹ «Mefistófeles sólo puede ganar a medias», escribe Goethe a Schubarth el 3 de noviembre de 1820, pues «el viejo Señor» (des alten Herrn) puede ejercitar su «derecho de gracia».

³² *Pensées métaphysiques*, Cap. IV.

³³ Carta XII, a Meyer, del 20 de abril de 1663.

³⁴ Cf. también la carta muy spinoziana a Knebel de 8 de abril de 1812, en que Goethe dice: «Quien no pueda entender la verdad de que Espíritu y Materia, Alma y Cuerpo, Pensamiento y Espacio... fueron, son y serán los dos aspectos constitutivos del Universo, que ambos tienen iguales derechos y que, por ende, ambos pueden ser considerados como representativos de Dios, el que no pueda elevarse a la altura de este pensamiento, debería haber renunciado hace largo tiempo a pensar».

³⁵ Cf. *Goethes Gespräche*, ed. Biedermann, vol. I, n. 427. En un *Autorretrato* de 1797, Goethe habla del *Mittelpunkt* de su existencia. Wilkinson y Willoughby, en el ensayo que titulan «Unity and continuity in Goethe», comentan: «Mittelpunkt... is in Goethe's language the organic center, whether in a plant, a poem or a human being, from which everything radiates, the unity from which all variety proceeds, the focal point which, once discovered, illuminates all the parts» (op. cit., p. 215). Sostenemos en el texto que la buena muerte de Fausto consiste en que alcanza al morir su *Mittelpunkt*.

³⁶ Cf. Wilkinson y Willoughby, en el ensayo citado en la nota, anterior: «*Weben* is the image which from the beginning came spontaneously to his mind whenever he thinks of ceaseless activity, whether of man, nature, or art. In his vocabulary, so influenced by Luther's bible, *weben* and *leben* are synonymous, and it is natural that Gretchen's busy daily round, her “hausliches Beginnen”, should be symbolized by the picture of her at the spinning-wheel... The Erdgeist embraces both the Creative and the destructive aspect, “geburt und grab”, in a pictorial elaboration of the whirling loom of time, weaving “the living

- garment of God'...» (op. cit., p. 219).
- ³⁷ *Aus Goethes Bieftasche*, edición citada, p. 115.
- ³⁸ Carta a Humboldt del 17 de marzo de 1832, comentando una carta suya anterior del día 1º de diciembre de 1831 sobre la necesidad de dirigir la inspiración.
- ³⁹ Conversación del 5 de julio de 1827.
- ⁴⁰ Citado por Curtius en sus *Essais sur la littérature européenne*, p. 43.
- ⁴¹ Cf. Curtius, *Ibid.*, pp. 34 a 36.
- ⁴² Charles Dédéyan, op. cit., Vol. I, p. 15.
- ⁴³ Podrían asociarse a este tema mítico-simbólico las palabras que, según la tradición, habría dicho Goethe antes de morir —Licht! Mehr Licht!—y que vendrían a expresar su ansia de afirmación y plenitud en los postreros instantes de su existencia.
- ⁴⁴ Conversación del 21 de febrero de 1827. Cf. Curtius, *Essais...*, p. 41.
- ⁴⁵ Es obvio que el *Fausto* de Goethe debe ser interpretado como una tentativa de autenticidad religiosa, en caso alguno por reducción al solo plano estético. Goethe destina al ateísmo de su contemporáneo Nicolai algunas de sus más crueles sátiras. En el *Fausto* mismo véanse los versos 4169, 4267 y 4319. Cf. la edición citada de George Madison Priest, p. 374, nota al verso 4169. Veremos, más adelante, que el sentido de la obra magna de Goethe viene a consistir en dar cumplimiento a un pensamiento que expresa Sari Buenaventura (*Breviloquium*, II, 9, 2; y antes que él el Pseudo Dionisio, *De ecclesiastica hierarchia*, V, IV, y *De coelesti hierarchia*, IV, iii): el alma humana vendría a ser el vehículo a través del cual el mundo, inclusive la materia, regresa a Dios.
- ⁴⁶ Véase al respecto el ensayo de 1820 que tituló *Bedenken und Ergebung, Jubiläums-Ausgabe*. XXXIX, pp. 34 a 36.
- ⁴⁷ Cf. Wilkinson y Willoughby, «Goethe's Conception of Form» op. cit. p. 167. En otro ensayo del mismo volumen, «The Poet as Thinker», observan los autores sagazmente: «Goethe's injunction to man develop all his faculties into a unity is no injunction to return to primal oneness, but to press forward to a new kind of unity in the other side of specialization» (pp. 149-150).
- ⁴⁸ Véase el ensayo recién citado, op. cit., p. 138.
- ⁴⁹ Son expresiones de una carta que le escribe a Eckermann el 14 de agosto de 1823 y que éste transcribe en sus *Conversaciones*.

LAS FIGURAS DE LO DIVINO EN EL *FAUSTO* DE GOETHE*

A Giannina Braschi

1. Hace ya muchos años dicté una conferencia sobre la muerte y la salvación de Fausto en la obra de Goethe, la que fue publicada en la revista *Diálogos* de la Universidad de Puerto Rico¹. He revisado ahora, al cumplirse siglo y medio de la muerte del poeta, ese texto antiguo. Nada cambiaría a lo que entonces dije. Pero siento, sí, la necesidad, la urgencia casi, de decir más, de abundar en lo ya escrito, introduciendo una distinción, que espero nítida, entre las diversas figuras que lo divino adquiere a lo largo de la obra. El tema es tan vasto y complejo que me arredra abordarlo. Impútese a mi *Streben*, a mi fáustico y denodado impulso —por no decir de una vez a mi atrevimiento— el tratarlo en este breve estudio, que aspira a ser sólo un complemento o apéndice del ya publicado años atrás.

2. Hay, por cierto, una analogía entre los dos prólogos del Fausto de Goethe. El papel que en el primero desempeña el director de escena respecto de la obra teatral que va a representar corresponde, en el del Cielo, al del Dios creador y organizador del gran teatro del mundo que la obra aspira a exhibir². Tras haber visto que lo hecho era bueno, acaso cansado ya, Dios «se pasea para coger fresco» según la expresión del Génesis (III, 8), y conversa familiarmente con un diablillo menor. Es el Dios de la tradición cristiana, Dios de bondad, de justicia y misericordia, poseedor, claro está, de la omnisciencia y la omnipotencia, aunque aquí no lo ostente. Es el Dios de los simples de corazón, el Dios en que Margarita cree. Para distinguirlo de otras figuras de lo divino que luego vendrán, llamémosle el *Buen Dios*. Lo volvemos a encontrar al avanzar en la obra. Cuando Margarita le pregunta a Fausto si es o no es creyente, ante las respuestas inquietantes de su enamorado («¿Quién puede confesar “creo en Él”? ¿Quién, sentirlo? ¿Quién puede atreverse a exclamar “no creo Él”?...», etc., para terminar: «...el sentimiento es todo. Ruido y humo es el nombre que ofusca la lumbre del Cielo»), ella prefiere hacer como si no entendiera: «Poco más o menos es lo que también dice el cura, sólo que con palabras algo diferentes» (3431 a 3458)³. A este Dios remite la plegaria de Margarita encinta a la Mater Dolorosa y, para Fausto mismo, ha operado antes como un escrúpulo que le enturbia primero el propósito de seducirla (3326 a 3329), que lo hostiga y remuerde luego, en la Noche de Walpurgis, como memoria del infortunio que ha acarreado a la joven piadosa y sencilla (4183 a 4188). Por fin, la función de intercesora privilegiada que la Mater Gloriosa del apoteosis final concede a «una penitente antes llamada Margarita» revela que esta religiosidad no ha sido abandonada por el poeta, sino acaso transmutada en otra. Observemos que, cuando Fausto experimenta la tentación del suicidio, es un coro

pascual de ángeles, que canta «Cristo ha resucitado», lo que detiene el gesto de llevar a su boca la copa de veneno: «estos acentos a que estoy habituado desde mi niñez me llaman ahora de nuevo a la vida», confía a Wagner. Y agrega: «Tal recuerdo, impregnado de sentimiento infantil, me impide ahora dar el último, el más grave paso. ¡Ah! Seguid sonando, dulces cantos celestes. Una lágrima corre, la tierra me recupera» (757 ss y 781 ss). La religiosidad del cristianismo tradicional popular queda reafirmada tras la alegría de la rústica fiesta. «Oigo ya el barullo de la aldea», dirá Fausto. «Aquí está el verdadero cielo del pueblo; llenos de alborozo todos, grandes y pequeños, lanzan gritos de júbilo. Aquí soy hombre; aquí me permito serlo» (937 a 940). Podríamos reconocer la vigencia en Fausto de esta religiosidad en su terminante negativa a jurar en falso en la Primera Parte de la obra (3039); y también, hacia el fin de la Segunda, en su pesar y arrepentimiento por la expoliación y el asesinato que Mefistófeles lleva a cabo respecto a los ancianos Baucis y Filemón. Como Yahvé con el Adversario en el Libro de Job (I, 8 a 12), hace el Buen Dios con Mefistófeles una apuesta. Pero, a diferencia de este Libro, en que Yahvé da licencia al Adversario para privar a Job de todo cuanto constituía su dicha, aquí Mefistófeles es autorizado a servir a Fausto en su «oscuro impulso» (328) hacia el placer y el poder, sin que el Señor renuncie a guiarlo alguna vez desde su «turbación» hacia la «claridad» (308-309), esto es, a alejarlo de Mefistófeles⁴. En rigor, Mefistófeles está sometido a la ley del Buen Dios, puesto que, según habrá de declarar después a Fausto, él es «una parte de aquel poder que siempre quiere el mal y siempre produce el bien» (1335-36).

3. En el libro de Nostradamus ve Fausto el signo del Macrocosmos, esto es, del universo que como espectáculo lo deja insatisfecho, pues él aspira a participar, no sólo a contemplar (430 a 459). Mas, luego, el libro le permite invocar y hacer aparecer el Espíritu de la Tierra, el *Erdgeist*, el *Archeus Terrae* de Paracelso, quien «en el zumbador telar del tiempo teje el viviente ropaje de la divinidad» (505 a 509), esto es, el mundo mismo en constante hacerse y deshacerse en el tiempo. No es equivocado, a mi parecer, ver en este espíritu, la segunda figura que lo divino adquiere en el Fausto de Goethe. Pero Fausto no llega a compenetrarse con él; es rechazado. «Te igualas al Espíritu que tú concibes, no a mí» (512-13). Por lograr participar en lo que llama «los arroyos de la vida, más: la Fuente misma de la vida» (1200-201), celebrará Fausto el pacto con Mefistófeles. Los términos de este pacto son claros: Mefistófeles se obliga a servir a Fausto *aquí* en todo lo que éste le requiera, sin darse paz ni reposo. Pero agrega: «cuando nos encontremos otra vez *más allá*, tú has de hacer otro tanto conmigo» (1656 a 1669). Ello no inquieta a Fausto en demasía: frente al *aquí* tan real, tan existente, el *más allá* se le aparece remoto y conjetural: «De esta tierra dimanan mis goces y este sol alumbra mis pesares», dice (1663-64). Y tal *aquí* no le ofrece sólo alegría, sino el vértigo de la alternancia de placer y dolor, de acción y destrucción, de suerte próspera y adversa (1750 a 1759 y 1765-66). Pese a los términos tan inequívocos del pacto (yo te sirvo *aquí*, tú eres mío *más allá*), falta aún un elemento esencial para su validez: determinar el plazo, el tiempo que durará el *aquí*, el momento en que será sustituido por el *más allá* y podrá Mefistófeles cobrar lo suyo. En las versiones anteriores, en los *Volksbücher*, en el *Dr. Faustus* de Marlowe, en las *Puppenspiele*, se fijaba un plazo de veinticuatro años⁵. Goethe introduce, en cambio, lo que los juristas llaman una *condición suspensiva*, en este caso, una condición que suspende el paso del *aquí* al *más allá*, y éste apuesta que tal condición no se dará, pues confía en el vigor de su *Streben*, vale decir de su energía, de su voluntad de

vivir. Las palabras que entonces pronuncia deben leerse con extrema atención, pues de su comprensión depende, a mi parecer, la del sentido de la obra misma. Son estas: «Si un día le digo al fugaz momento: “¡Detente, pues, eres tan bello!”, puedes entonces cargarme de cadenas; entonces consentiré gustoso en morir. Entonces podrás doblar la fúnebre campana; entonces quedarás eximido de tu servicio; podrá pararse el reloj, caer la manecilla y finalizar el tiempo para mí» (1699 a 1706).

No me detendré en las peripecias de la obra que el lector ha de conocer. Lo que debo, sí, subrayar es que la participación en este nuevo modo de divinidad es la *causa* —en el sentido jurídico de finalidad que opera como motivo para contratar— del pacto con Mefistófeles.

4. ¿Cómo caracterizar esta segunda figura de lo divino?

La palabra misma que suele emplearse para definir su ámbito —«panteísmo»— nos ofrece un esbozo de respuesta, pues *παν* neutro de *παρ*, significa lo todo, mas *Παν*, hijo de Hermes y servidor de Dionysos, es el dios de los pastores, de los ganados, de los campos y de las montañas, vale decir, se identifica con la naturaleza primigenia, aún no cultivada. Según esto, como es obvio, *panteísmo* viene a significar la divinización del todo, de un todo que se identifica con la naturaleza.

La aproximación a esta postura religiosa conlleva abolir el antiguo dualismo platónico y cristiano de alma y cuerpo, y con éste el de un *más allá*, morada última del alma, y un *aquí* en que el cuerpo se disuelve y descompone. Implica, por tanto, el abandono de la afirmación de una realidad trascendente a esta vida y este mundo, la adopción, en cambio, de una posición resueltamente inmanentista.

Es sabido que, hacia fines de 1784 y comienzos de 1785, Goethe dictó a la baronesa von Stein un corto ensayo, resumen de las lecturas que ambos habían hecho de la obra de Spinoza. La frase inicial de este ensayo lee así: «El concepto de existencia y el de perfección son idénticos». En carta que escribió a Jacobi el 9 de junio de 1785, defiende Goethe a Spinoza contra sus detractores con estas palabras: «Él no demuestra la existencia de Dios: sostiene que la existencia misma es Dios». Sin embargo, las afinidades de Goethe con el panteísmo parecen tener un pasado más remoto: en la carta de *Werther* de 18 de agosto (Libro I), se lee que «lo infinito no es un *más allá*, sino la vida íntima, ardorosa, santa, de la naturaleza»; lo que concuerda con el sentido mismo de la búsqueda de Fausto orientada, según se dijo, a «aquello que en lo más íntimo mantiene unido al universo» (385). Claro es que esto no debe entenderse como una sacralización de las cosas en su facticidad. Goethe hizo suya, por cierto, la distinción spinoziana entre *Natura naturata* y *Natura naturans*⁶. Tampoco debió de escapársele el que, dentro de tal concepción, la posibilidad de otorgar una recompensa a la virtud carece de sentido: «La bienaventuranza no es premio de la virtud, sino la virtud misma...», escribe Spinoza⁷⁻⁸.

No basta señalar, empero, el carácter holístico e inmanente de esta figura de lo divino. Necesario es destacar que Goethe —acaso por influencia de Leibniz— ve en ella una potencia activa. El *Erdgeist*, según se dijo, es quien «en el zumbador telar del tiempo teje el viviente ropaje de la divinidad» (508 a 509). Su acción, por tanto, se despliega en el tiempo, como un constante y vertiginoso nacer y germinar de nuevas formas que luego se aniquilan para ser sustituidas por otras en secuencia sin fin, lo que aparece vívidamente expresado en el soliloquio con que se inicia la escena de «Bosque y caverna» (3217 a 3239).

Hay una perspectiva para considerar el *Erdgeist* que yo no sé si ha sido explorada ya, pero

que, en todo caso, no está demás dejar aquí consignada. Si planteamos la pregunta por su nombre en esa Segunda Parte, de la que no sabemos bien si es sueño o vigilia (7271 y 7275-76), si urgimos una respuesta cuando ya Fausto, por intercesión de las Madres, ha logrado resucitar el mundo helénico y sus mitos y participar de él, no podemos menos de sospechar que el Espíritu de la Tierra de los alquimistas europeos sea, además, en el *Fausto* de Goethe, el espíritu dionisiaco que de Tracia se introduce en la religión griega como un culto popular avasallador y que tan decisivo resulta en el nacimiento y desarrollo de la tragedia⁹. Es Dionysos, en efecto, quien en esas escenas de la Segunda Parte de *Fausto* parece reinar sobre la gran cohorte de sirenas y nereidas, de ninfas, tritones, dóridas, forkíadas, esfinges y pitonisas. Pues es el dios de la vida exuberante y violenta, del torrente caótico y rugiente de la naturaleza, de las metamorfosis. Descuartizado en su infancia por los titanes, hecho pedazos, según el mito, sus órganos y miembros enterrados pugnan por volver a la luz, y reaparecen en la vegetación, en árboles, frutas y flores, en la vida con que los hombres se embriagan a fin de que, desdibujadas sus individualidades circunscritas en el frenesí de la fiesta ritual, pueda el dios seguir viviendo en orgánica colectividad.

Ciertamente, no fue ajena a la sensibilidad de Goethe la acción de tal dios, a quien a veces invoca bajo una u otra de sus denominaciones¹⁰. Mas sólo a Nietzsche le estaba reservado el descubrir a nuestro tiempo la función primordial y unificante que Dionysos cumple en la religiosidad griega. Que Goethe desconoció esta función, parece atestiguarlo la conversación con Eckermann del 28 de febrero de 1831. Dice allí: «La religión de los griegos, tan cultivados, no pasó de expresar sensiblemente, por medio de divinidades concretas, algunas manifestaciones de lo indescifrable. Pero como estas manifestaciones eran seres limitados y el conjunto quedaba lleno de lagunas, inventaron la idea del destino que flotaba sobre todo; mas como el destino era, a su vez, indescifrable en muchos sentidos, lejos de resolver el problema, lo que hicieron fue dejarlo a un lado». Sin embargo, aunque Goethe hubiese ignorado la función totalizadora de Dionysos, su pensar la reclama hasta el punto de que la hace presente y sólo parece faltar el nombre¹¹. Sea como fuere, nosotros, gracias a Nietzsche, podemos suplir este nombre. ¿No nos estaremos tomando, al practicar este injerto de Nietzsche en Goethe, una libertad excesiva y censurable? No me parece, en todo caso, que Goethe la hubiese censurado, puesto que, para él, toda gran obra es cosecha de elementos que el poeta encuentra en otras ya producidas, al par que esbozo que se completará con producciones del futuro. «En el fondo, todos somos seres colectivos», le dice a Soret poco antes de morir¹².

Sería un error, claro está, pensar que el mundo helénico y sus dioses hayan sido para Goethe cosas del pasado. Abundan, por el contrario, los testimonios de la vigencia que tenían para él en su vida misma, por lo que no es una exageración, sino un acierto, afirmar, como lo hace Miguel de Ferdinandy en este mismo volumen, que Goethe, como muchos hombres superiores de Europa, participó con plena lucidez y sinceridad de dos religiones a la vez. Testimonio privilegiado de ello es la importancia que concede al tema de lo demoníaco. En ciertos casos usa esta expresión en su sentido usual y cristiano, como sinónimo de diabólico¹³. Mas, en general, ella tiene para él un sentido muy diferente, portador de valores positivos, como influencia que uno venera sin osar explicarlo¹⁴, como inefable y poderoso enigma¹⁵. «Gusta de adherirse a personalidades importantes —dijo Goethe—. También suele elegir épocas de oscuridad y confusión. En una ciudad clara y prosaica como Berlín, apenas tendría ocasión de manifestarse»¹⁶. Y en otra conversación:

«Lo demoníaco es aquello que no puede resolverse por entendimiento ni razón», dice. «No reside en mi naturaleza, pero estoy sometido a él». —«Napoleón», le observa Eckermann, «parece haber tenido una naturaleza demoníaca» — «Lo era completamente —respondió Goethe—; lo era en grado superlativo, tanto que apenas hay otro que pueda comparársele en este sentido»¹⁷. Algo similar dirá de Byron¹⁸. «Mefistófeles —pregunta Eckermann— ¿no tiene también rasgos demoníacos?— No —replicó Goethe (obviamente satisfecho de desconcertar a su discípulo—, Mefistófeles es un ser demasiado negativo, y lo demoníaco se manifiesta siempre en una actividad completamente positiva»¹⁹. Lo encuentra en la poesía, «especialmente en la inconsciente que no puede explicarse por entendimiento ni razón y que, por tanto, sobrepasa a todos los conceptos»²⁰. Lo mismo rige en grado sumo en la música, agrega, y en el culto religioso²¹. A manera de exploración, Eckermann indaga: «En la idea de la divinidad no parece entrar esa fuerza activa a la que llamamos lo demoníaco». A lo que Goethe responde: «Mi querido amigo, ¿qué sabemos de la idea de la divinidad?...»²².

Acaso el lector habrá anticipado que aquello que Goethe tiene en vista debe, en verdad, llamarse «lo daimónico» antes que «lo demoníaco». Pero ¿qué es, en rigor, un δαιμων? Según Diótima, en *El banquete* platónico, lo daimónico es un nivel intermediario que, al permitir el comercio de lo divino con lo humano, por medio de oráculos, sueños e inspiraciones, colma el vacío entre uno y otro plano, opera como un vínculo que une el Todo a sí mismo (202d a 203a)²³.

Puede verse claramente así que, en la medida en que el Espíritu de la Tierra admita la identificación con Dionysos, necesitará del elemento daimónico para penetrar en la vida de los hombres como amor, genialidad o destino.

5. Al avanzar en la lectura de la Segunda Parte, tras la gran excursión por la Grecia antigua y el Medioevo germánico, encontraremos ya a Fausto en la ingente empresa, propia de la época moderna, de arrancar a las aguas del mar un territorio fértil en que unos hombres renovados puedan desplegar una vida más libre, fecunda y rica. Mas, como otras veces ya en la trayectoria de Fausto, como ocurrió antes con la muerte de la madre y el hermano de Margarita, y hasta con la propia seducción de ésta y su condena a muerte, Mefistófeles introduce el crimen con el despojo y asesinato de los ancianos Baucis y Filemón. Poco después surge al lado de Fausto, en Fausto mismo, la preocupación, el desvelo, la *Sorge*, que lo ciega. Sospecho que cabe vincular esta ceguera con el término del *Edipo rey* de Sófocles. Si así fuera, la pérdida de la vista sería como el castigo que Fausto se impone por todos los crímenes de que su trayectoria ha estado jalonada desde que pactó con Mefistófeles y revelaría, ante su conciencia, el carácter maléfico y criminal del pacto mismo. Mas, de otra parte, no olvidemos que, en la tradición helénica, la ceguera para lo inmediato era evidencia para lo remoto y secreto y que *Edipo rey* se prolonga en *Edipo en Colonos* en donde el protagonista ha adquirido la sabiduría que lo conduce a una bella muerte. El propio Fausto, privado de la vista, declara: «en mi interior brilla una luz clara» (11500). Sea como fuera, Fausto ordena continuar los trabajos comenzados para abrir un foso que es, en verdad, como indica Mefistófeles, sarcástico, su propia fosa (11558). Vienen entonces sus últimas palabras, que he de transcribir aquí para que las tengamos bien presentes. Tras imaginar que esas tierras conquistadas al mar serán habitadas por un pueblo audaz y laborioso, exclama «Quisiera ver una muchedumbre

así en continua actividad, hallarme en un suelo libre en compañía de un pueblo también libre. Entonces podría decir al fugaz momento: “¡Detente, eres tan bello!”. La huella de mis días terrenos no puede borrarse en el transcurso de las edades. En el presentimiento de tan alta felicidad gozo ahora del momento supremo» (11579 a 11586). Cae muerto.

Obsérvese que la satisfacción con el instante es expresada aquí dos veces: primero, en un futuro hipotético, «podría decir» (*dürft ich sagen*); mas este «presentimiento» (*Vorgefühl*) de un término a su obra, este anticiparse al resultado, aún incierto, de su última tarea, es traído al instante presente, del mismo modo que el fin colectivo e histórico de la empresa nutre la vida personal que a él aspira; el «presentimiento» se convierte en sentimiento, en un disfrute presente (*geniess ich jetzt*). Con esto, queda cumplida la condición del pacto.

Mefistófeles comenta: «El último, el mísero momento, desea retenerlo ese infeliz. Aquel que tan tenaz resistencia me opuso queda dominado por el tiempo: el viejo yace ahí en la arena. Párase el reloj...» (11589 a 11593). Lo cual comprueba el coro: «¡Se para! Callado está cual medianoche. Cae la manecilla!» (11594-95). Las expresiones son las mismas que al celebrar el pacto se pronunciaron. Mefistófeles, como lo previó (331), ha ganado la apuesta.

Tiempo es ya de plantear una de las preguntas principales para cuya dilucidación me he permitido retener la atención de mis eventuales lectores: ¿Por qué, en virtud de qué principios, decide Goethe que Fausto se salve, pese al pacto diabólico y pese a que Mefistófeles ha ganado la apuesta?

6. La respuesta más sencilla consiste, por cierto, en recurrir a la misericordia divina, que puede siempre intervenir, a última hora, pese a pactos solemnes y a apuestas perdidas. Veamos esta respuesta en función de las figuras de lo divino que antes destaqué. Habíamos contrapuesto el Buen Dios del teísmo tradicional, presente en el Prólogo en el Cielo y otras escenas ulteriores, Dios de bondad, que impone orden, que gobierna el universo y exige obediencia de los hombres, a un Dios naturaleza, el Espíritu de la Tierra, aproximado a Dionysos, que es incesante actividad, creación y rebeldía. Pues bien, la pretendida solución consiste en admitir que el Buen Dios, desde la Edad Media, pasando por el Renacimiento, por el Iluminismo, y por el anti-iluminismo rebelde del *Sturm und Drang*, ha progresado, se ha hecho ahora, cuando Goethe escribe, más comprensivo y tolerante hacia el genio del *Streben* y sus excursiones en la heterodoxia y la magia. No faltan en la Apoteosis final pasajes que pudieran dar crédito a esta solución. El coro de los ángeles que llevan a Fausto hacia lo alto canta: «Rescatado está el muy noble de las maquinaciones del Malo. A aquel que se esfuerza siempre podemos nosotros salvarle; y si además, desde las alturas ha sido favorecido por el Amor, el bienaventurado coro le acoge con cordial bienvenida» (11934 a 11941). La importancia de este cántico fue subrayada por el propio Goethe, quien le dice a Eckermann el 6 de junio de 1831: «En estas líneas está la clave de la salvación de Fausto: en Fausto mismo una actividad cada vez más alta y más pura, hasta el fin, y desde arriba el eterno amor viene en su auxilio». Y luego: «Esto está en armonía con nuestras ideas religiosas, según las cuales nos salvamos, no sólo por nuestro esfuerzo, sino con el complemento de la gracia divina». Agreguemos a esto lo que, poco después, piden en coro las tres penitentes a la Madre Gloriosa: «Tú que no impides que se acerquen a ti las grandes pecadoras y que acrecientas en la eternidad el fruto del arrepentimiento, a esta alma buena que sólo una vez se olvidó, sin saber que transgredía, no le niegues tu perdón» (12061 a 12068). No cabe, pues, sino concluir que,

según lo que en la obra está escrito y según el modo como el propio autor la interpreta, el pacto que le permitió a Fausto realizar su gran periplo y participar del Espíritu de la Tierra, fue una falta, que, sin embargo, en vista del esfuerzo desplegado por Fausto hasta el fin, Dios puede perdonar. ¡Goethe no se ha separado de lo que él llama «nuestras ideas religiosas», salvo acaso en cuanto atribuya al Buen Dios a la postre una benevolencia excesiva en favor del genio del *Streben*!

Parece difícil no estar de acuerdo con esta solución que el propio Goethe avala, y sin embargo no lo estoy.

Ante todo, la obra no se cumpliría a cabalidad si rematara en un regreso hacia un modo de religiosidad que en el curso de ella ya aparece superado y no fuese el progreso hacia una síntesis. Es verdad que ese modo sigue operante hasta el fin. Así lo sugiere el arrepentimiento de Fausto ante el asesinato de Baucis y Filemón y su propósito de alejar la magia y olvidar del todo los conjuros; pero aun en este pasaje, Fausto anhela enfrentar como un hombre, no al Buen Dios, sino a la Naturaleza (11404 a 11407). De otra parte, el marco escénico de la apoteosis final, si bien aparece inspirado en la escatología cristiana tradicional, y reproduce en parte el del Prólogo en el Cielo, no es, como éste, sino un recurso teatral, esta vez inspirado en la Divina Comedia como aquel lo estuvo en el Libro de Job²⁴. Sabemos que Goethe tuvo grandes dificultades para escribir las últimas escenas de su obra: «El final», le confía a Eckermann el 6 de junio de 1831, «cuando se trata de la ascensión del salvado, era muy difícil de hacer y yo, ante cosas tan suprasensibles y apenas adivinables, habría podido muy fácilmente perderme en vaguedades, si no hubiera dado a mis intenciones poéticas una forma y una firmeza benéficamente limitadoras, gracias a las figuras y nociones del cristianismo eclesiástico de dibujo tan tajante». Ello corresponde bien al modo como el gracioso o bufo (*Lustige Person*) del Prólogo en el Teatro zanja la discusión entre el director y el poeta: afirma el derecho del público a ver «abigarrados cuadro» (176) —¡para eso ha ido al teatro y ha pagado su entrada!—, pero agrega que en ellos puede haber una «chispita de verdad» (171), en medio de mucho error. El que la apoteosis de Fausto esté inspirada en los últimos cantos de la *Divina Comedia* confiere a la obra una ilustre prosapia, pero no ha de ser óbice a que se destaquen las diferencias entre ambos finales, así como también, más adelante, sus coincidencias. En la obra de Dante, Beatriz guía a su amado desde el paraíso terrenal a través de las esferas celestiales, pero a la postre es sustituida por San Bernardo, doctor mariano, y es la Virgen quien intercede ante Dios para que acoja al peregrino. El plan que Goethe impuso a la escena de la salvación de Fausto es del todo diferente. Intervienen diversos padres, alternándose sus voces con los de coros de ángeles y de niños bienaventurados. El último de estos coros hace la apología de Fausto: «Una vida sagrada (*heiliges Leben*) le ha hecho bello y grande», cantan (11987-88). Sólo entonces, interviene el Doctor Mariano, quien invoca a «la Gloriosa Reina del Cielo» (11993 a 11995) como «de condición igual a los dioses» (12012). Quienes luego interceden en favor de Fausto no son, como Beatriz, mujeres «puras», de resplandeciente virtud, sino, al contrario, tres penitentes: *la magna peccatrix*, de quien se lee en el Evangelio de San Lucas que «sus muchos pecados le son perdonados porque amó mucho» (VII, 47); *la mulier samaritana*, que, según el Evangelio de San Juan vive en concubinatos sucesivos y a quien Cristo da de beber el agua que puede saciar de verdad porque surge de una fuente que salta hasta la vida eterna (IV, 7ss., en esp. 13 a 18); por fin, *Maria Aegyptiaca*, la prostituta santificada según los *Acta Sanctorum*²⁵. Pero

estas tres pecadoras (así aparecen denominadas), no hacen sino anunciar la intercesión decisiva, que es la de Margarita, amante de Fausto, culpable de la muerte de su hijo recién nacido, e indirectamente de la de su madre y de su hermano, condenada a muerte por un tribunal, envilecida ante su comunidad. Lo que Goethe parece querer decirnos es que el amor, y desde luego el amor erótico-pasional, que un rigorismo ortodoxo tacha de impuro, salva siempre. No puede eludirse el carácter fuertemente sexuado de esta apoteosis. ¿Y ante quién interceden por Fausto estas mujeres? No es ante Dios, sino ante la Mater Gloriosa, a quien el Doctor Mariano da el nombre de Diosa (*Göttin*) (12103). ¿Es también esta Diosa-madre una intercesora?²⁶ El texto no lo dice, por lo que cabe ver en esta lectura una inconsciente adaptación al poema de Dante. Antes bien, parece decir lo contrario: lo que nos atrae hacia lo alto, el motor hacia el que los hombres y el mundo se mueven, aparece nombrado en el último verso de la obra como lo Eterno femenino: *Das Ewigweibliche/zieht uns hinan* (12110-11). Si comparamos este fin con el comienzo, vemos que en éste está el Dios Padre, principio masculino que irradia hacia el exterior en el acto de creación, y que al término está la Diosa Madre, que acoge y protege al que hacia ella llega, en este caso el héroe inquisidor, el *Gottsucher* que ha sido Fausto. Mas si consideramos tal comienzo y tal fin en conjunto, en este conjunto que resulta de la contracción final del tiempo de la obra, acaso veamos un Dios, que no carece de sexo (¿cómo podría Dios carecer de algo?), sino que reúne en unidad los dos que conocemos y acaso otros también que ni siquiera sospechamos.

Preciso es tener en cuenta, de otra parte, que la divinidad que salva a Fausto lo hace aprobando su esfuerzo, vale decir ese *Streben* que ha animado la rebeldía y, en general, toda la empresa del protagonista (11936-37). La aspiración expresada por Fausto en la Primera Parte es la de dar vida en lo íntimo de sí a lo que está repartido entre los hombres, en la historia y la naturaleza, es la de convertirse en un microcosmos (1770 a 1778 y 1802), gracias a la participación en el Espíritu de la Tierra, ya que el Signo del Macrocosmos sólo puede ofrecerle un «espectáculo». Mefistófeles objeta que tal aspiración es propia de un dios (1781), mas, ante la obstinación de Fausto («¡yo lo quiero!» —1784) le aconseja que para conseguirlo se asocie a un poeta (1789), y es, en efecto, el poeta Goethe quien se asocia al Fausto legendario, transformándolo. De aquí se desprende que la misión que Goethe atribuye a la poesía es la de reunir lo diverso para alcanzar de este modo la unidad superior que todo lo incluye (*Allverein* —11807). La empresa del Fausto de Goethe deja, pues, de estar orientada por el sólo placer sensual o el poder; o mejor: éstos quedan incorporados al propósito poético de vivir una vida bella en el disfrute de la espléndida naturaleza (3220-21). Esta vida, que el coro de ángeles declara «sagrada», tiene a la postre la virtud de conferir a Fausto «belleza y grandeza» (11887-88). Y culmina cuando Fausto expresa su satisfacción con el instante declarándolo *bello* (11582) y *supremo* (*höchster* — 11586).

Se observó ya que al Buen Dios se le atribuyen por lo común, elevadas al infinito, las virtudes de bondad, justicia, omnisciencia, omnipotencia. De aquí deriva que para merecer su aprobación debemos, ante todo, ser «buenos». Mas con esta calificación la moral común no apunta tanto a una ética combativa, como la del Cristo que expulsa a los mercaderes del templo y que dijo traer, antes que paz, guerra y espada, sino a aquella bondad que sólo consiste en tender la otra mejilla, que es un modo de consolidar el poder de quien dio el primer golpe, llámese este golpe conquista, usurpación o acumulación

originaria. Gracias a su omnisciencia, que le permite penetrar en los rincones más secretos de nuestro corazón, donde se forjan oscuramente los motivos de nuestra conducta, este Dios nos juzga, y con su omnipotencia accede a nuestros ruegos o los rechaza, nos premia o nos castiga o, en el mejor de los casos, tiene la misericordia de perdonarnos. ¿Qué es, pues, aquello que se omite y por cuya omisión lo divino se nos miniaturiza en el Buen Dios, padre y gobernante de la tribu humana, censor de la moral vigente, guardián del orden social y las costumbres de conformismo llamadas «buenas costumbres»? Pienso que lo omitido, por incómodo, por peligroso, podemos nombrarlo, en una primera aproximación, como *lo bello*, esa belleza cuya aprehensión y contemplación procuran placer y júbilo. Si Dios es bello, toda belleza en nuestra experiencia será palabra suya. Si con su belleza nos da sumo placer y máximo júbilo, todo placer y júbilo de nuestro vivir temporal habrá de prefigurarlo; y el hombre que dedica su tiempo a celebrar la belleza en todo su esplendor y a determinar con su acción que ella sea y se acreciente, esto es el artista, el poeta, deberá ser tenido por un hombre sagrado, por un privilegiado servidor de Dios. Karl Barth, en su *Dogmática eclesial*, ha tratado con cautela, pero con firme decisión este problema teológico. «Debemos destacar», escribe, «el hecho puramente filológico de que el significado de la palabra “gloria” y sus equivalentes en hebreo, latín y hasta alemán, por lo menos incluye y expresa lo que acostumbramos llamar belleza. Cada vez que aparece la idea de gloria, podemos hacer la prueba y veremos que nunca puede ser interpretada como algo neutro, que excluyera las ideas de lo placentero, deseable y deleitable y, por ende, de lo bello... Debemos, sin embargo, preguntarnos en qué medida es propio decir de Dios que puede ser objeto de este *frui*, de este placer, deseo y júbilo cumplido o por cumplirse. ¿No estaremos diciendo algo excesivo o extraño cuando afirmamos que Dios irradia este júbilo porque es hermoso?»²⁷. Tras citar a Santo Tomás, para quien lo hermoso genera el placer (*Pulchra sunt quae visa placent*²⁸), concluye Barth que, por el contrario, «Dios sólo es Dios por ser también bello, de modo que El es la base y medida de cada cosa que es bella y de todas las ideas de lo bello»²⁹. Mas ¿si lo bello se dice también «bonito», no deberemos preguntarnos si aun con este atributo no estaríamos empujando a Dios? Nos sale aquí al paso el recuerdo de aquellos versos de la Primera Elegía de Duino de Rilke: «Pues lo bello es tan sólo la iniciación a lo terrible». Habría que elevarnos a esa *coincidentia oppositorum* que, según Nicolás de Cusa, es la definición menos imperfecta de Dios. Según esto, el Dios bello sería también terrible, sería ese *mysterium tremendum*, que dice Rodolfo Otto³⁰. Tras la Iglesia Católica *aggiornata* de Vaticano II, cabe abrigar todavía la esperanza de que, acaso en algún eventual Vaticano XV, veamos canonizados junto a San Luis Gonzaga a San Luis Beethoven, junto a San Carlos Borromeo a San Carlos Baudelaire. Este último escribe en alguna parte que debemos agradecer a Edgar Poe lo mucho que sufrió por nosotros. Nunca ha faltado en los mayores poetas la conciencia de lo sagrado de su oficio, pues, aunque bajaran al hades de los sentidos desordenados, procuraban a la postre lograr que del mal brotaran flores, devolver más puras las palabras de la tribu y darnos el nombre exacto de aquellas cosas que sin ellos no sabríamos nombrar.

En suma, como era de esperarse, ocurre que no reconocemos en la divinidad final el Buen Dios de los inicios. ¿Acaso podía ser de otro modo? Si no fueran diferentes, la participación de Fausto en el Espíritu de la Tierra, gracias a Mefistófeles, habría sido sólo un infortunado episodio, una caída de Fausto que requiere, en efecto, ser perdonada.

No habríamos avanzado respecto de esas versiones, del *Faustbuch* del *Doctor Faustus* de Marlowe, etc., anteriores al fragmento de Lessing, que sólo ven en Fausto el réprobo tenebroso³¹. Pero Goethe, por el contrario, habrá de ver en esta participación de Fausto en lo terrestre un enriquecimiento, una potenciación de la vida.

7. Por cierto la divinidad del término tampoco puede identificarse con el Espíritu de la Tierra. Ello no es posible por ser el tal Espíritu dios de la *physis*, de la rueda que gira sin cesar, el de la perpetua repetición, y excluir, por tanto, precisamente la posibilidad de un término.

Se requiere, por tanto, una tercera figura de lo divino y algo ha de contribuir a ella el paso de Fausto por la segunda. Esta contribución consiste ante todo, a mi parecer, en la exclusión del dualismo del alma y cuerpo, de un *más allá* y un *aquí*, en impedirnos, por tanto, el refugio en las posibilidades de salvación que el teísmo tradicional ofrece. Si no hay un alma que en la muerte, separándose del cuerpo, pudiese emigrar hacia otro mundo, si no hay tampoco tal mundo trascendente respecto de éste, sino sólo un recomenzar indefinido de los procesos cósmicos, ¿cómo hablar todavía de salvación personal?

En un libro que en su tiempo fue poco leído y que hoy, por lo que creo, nadie recuerda ya, G.F. Nicolai escribe estas palabras a mi parecer notables: «la física nos enseña que toda se mueve en círculos; es decir, que en el tiempo todos los procesos son reversibles; y como respecto de lo que siempre vuelve no tiene sentido hablar de fin o de finalidad, los físicos nos dicen que no hay finalidad en el mundo. ¡Tienen razón los físicos! —Sin embargo, han olvidado la muerte, que es un fin. En tanto que hablamos de muerte, podemos hablar también de finalidad»³². Mas si la muerte es la cesación de la vida y, por ende, la aniquilación de la persona, ¿qué solución puede obtenerse de ella para entender el remate del Fausto de Goethe? Tal es ahora nuestro problema.

8. Acaso sea conveniente recordar en este punto cuatro aforismos póstumos de Vicente Huidobro, que él no consideraba contradictorios entre sí, sino complementarios: «El poeta dice lo que quiere decir» —«El poeta dice lo que no quiere decir» —«El poeta no dice lo que quiere decir» —«El poeta no dice lo que no quiere decir».

Si eliminamos, por demasiado obvio, el último de estos aforismo, y consideramos el gran poema de Goethe según los tres primeros, podremos afirmar que este poema dice y sin embargo no dice del todo lo que el poeta quiere decir y que también acaso diga lo que él no quiso decir, lo que al escribirlo no pensó, o en todo caso no pensó de un modo conceptual, pero no obstante dejó allí inscrito para que otros, más tarde, al leerlo, lo pensarán y dijeran. Todo esto equivale a admitir que puede haber en un poema un decir secreto que en el pensamiento conceptual sólo estuvo en estado de latencia, pero que logra, pese a la voluntad más explícita del autor, manifestarse³³.

Desde luego, Goethe aspiraba a un tiempo de vida más allá de la muerte. Así lo expresa en la conversación con Eckermann de 4 de febrero de 1829, y también en diversas cartas³⁴. Pero también hay textos en que dice aspirar a un instante de perfección que sea síntesis de lo vivido. Fueron citados por Manfred Kerkhoff en el estudio que se incluye en este volumen. Uno de ellos es el poema *Testamento* cuyos últimos versos son: «Entonces el pasado es presente, / el porvenir, por anticipado, vivo. / El instante es eternidad»³⁵. Mas ¿cómo decir que el instante es eternidad, si transcurre y se fuga y otro viene a sustituirlo? El

título mismo *Testamento* sugiere una respuesta que el otro texto aludido viene a confirmar. En el Fragmento de Prometeo, Goethe hace decir a éste: «hay un instante que cumple todo lo que hemos deseado, soñado, esperado... es la muerte»³⁶. Por cierto, no la muerte como acontecimiento del mundo, antes bien la vivencia de la muerte, vale decir: el *morirse*. Mostré ya cómo se cumple en el morir de Fausto lo que expresa el verso penúltimo de *Testamento*: en él da vida al porvenir anticipándolo. Cabe examinar ahora, en el verso antepenúltimo, la frase «el pasado es presente». Esto significa que Goethe concibe el instante de eternidad como una incorporación del pasado en el presente del morir y ¿qué otra cosa es, a la postre, el Fausto de Goethe sino un vasto proceso rememorativo, una ingente actualización del pasado vivido para con éste dar contenido al instante final? Al decir esto, no tengo sólo en cuenta los pasajes de la Segunda Parte que evocan el pasado histórico. Lo que afirmo vale, creo, para la obra toda, y así lo atestigua su Dedicatoria, escrita en el verano de 1797. Bastará recordar aquí dos pasajes del primer párrafo: «¡Otra vez próximas, sombras vacilantes, que una vez hace mucho os mostrasteis a mi turbada vista! (1-2)... Estáis pugnando por acercaros a mí. Pues bien: podéis prevalecer, tal como del seno de los vapores y la niebla os alzáis en torno mío. Mi pecho se siente juvenilmente estremecido por el aliento mágico que envuelve vuestro desfile», (5-9). Termina: «Lo desaparecido ahora llega a ser» (32). El pasado hecho presente, el porvenir anticipado, dan sustancia al instante del morir en la conciencia del moribundo. Lo expresa bien, asimismo, el célebre imperativo del *Diván occidental-oriental*: *Stirb und werde!* Al traducirlo al castellano, adquiere un sentido aún mayor, equivalente al inglés *to become*, que el que pueda tener en lenguas que disponen de verbos como *werden* o *devenir*, con sus connotaciones de tiempo que fluye, pues ha de decirse: «¡Muere y llega a ser!», lo que es igual a «¡Muere y llega al ser!».

Comprendemos también por esta vía el enfado de Mefistófeles cuando el coro, al comprobar que Fausto ha muerto, dice: «Es pasado» (11594), puesto que la expresión misma implica que, como pasado, es. Responde Mefistófeles con enojo: «... ¡Necia palabra! ¿Por qué pasado? Pasado y pura nada son exactamente lo mismo... En su lugar, prefiero yo el vacío» (11595, 11597 y 11603).

La condición para que Mefistófeles ganara la apuesta se ha cumplido, pero en un contexto en que la pierde: Fausto ha consentido gustoso en su morir; al término de su tiempo está satisfecho de su vida, la aprueba y la bendice. Por esta razón, inmanente a la vida misma, alcanza al instante de eternidad bienaventurada; su *in-stans* es un *nunc stans*. Las escenas del apoteosis que siguen sólo son, en esta perspectiva, el despliegue dramático de algo que se decidió en la conciencia de Fausto al morir.

A esta tercera figura de lo divino en el Fausto de Goethe, remate dialéctico de la oposición entre el teísmo del Buen Dios y el panteísmo del *Erdgeist*, me permito llamarla, con un neologismo, el *instanteísmo*.

En la perspectiva que queda abierta por la identificación del *Erdgeist* con Dionysos, postulada antes, cabe afirmar que este dios reclama la reconciliación con su adversario: Apolo, dios de la individuación, del límite que demarcando da forma³⁷. En la obra de Goethe, Apolo es invocado como aquel que impone una órbita pura a la naturaleza y armoniza todos los mundos (9560-61) y como amigo de lo bello (8695).

Gira indefinidamente la rueda de la naturaleza, continúa el flujo dionisiaco más allá de nuestra vida, pero el hombre, que lo sabe, sabe también que a él no le es dado participar de su perpetuo renacer, sino que ha de morir. Y busca entonces al dios complementario

de Dionysos, Apolo, para con su ayuda dar forma en el límite a aquella porción del flujo cósmico que a él le fue dado vivir³⁸.

Adquieren, así, toda su significación aquellas expresiones que equiparan la muerte de Fausto a una finalización del tiempo (1706), a un retener el instante (11589-90), a un reloj que se para (11593), cuya manecilla cae (11595). Ellas apuntan a una transmutación del tiempo en eternidad, no por cierto una eternidad entendida como tiempo que no cesa, puesto que ha cesado, sino una eternidad cualitativa y puntual, que en su quietud recoge lo que en el tiempo fue movimiento, espera y pérdida.

Esta lectura queda aún mejor confirmada por el cántico del coro místico al término de la obra. Lo que en el vivir, a fuer de pasajero, nos dejaba insatisfechos, se vuelve al fin lo acontecido (*Ereignis*), viene a decir tal coro. Ello era sólo un símbolo (*Gleichnis*), ¿De qué? De lo indescriptible (*Unbeschreibliche*) que, en lo eterno, queda hecho (*ist's getan*).

Sólo me queda agregar que Goethe pudo encontrar en el poema de Dante del que se inspiró para la escena de la apoteosis de Fausto una intuición similar a la suya. En la topología del universo que encontramos al comienzo de *La Divina Comedia*, la Tierra está al centro, inmóvil, y en torno de ella giran las esferas celestiales, siendo la más veloz aquella que todo lo envuelve y que Dante identifica con Dios. Empero, ya en el *Infierno* se menciona el *punto* como aquello que del futuro cierra la puerta (X, 107 108); vale decir que así como el punto, en cuanto signo gramatical, al terminar la frase revela su sentido, del mismo modo el punto del morir, como instante final, al clausurar el tiempo vivido, revela lo que ha sido nuestra existencia. También habla Dante del punto con que el sastre pone fin a su obra (Par. XXXII, 139-141). Pero más decisivo aún es el hecho de que, hacia el fin del Paraíso, la topología geocéntrica mencionada es sustituida por otra en la que Dios es el centro en torno del cual se sitúan las almas según la mayor o menor participación que tienen en su Ser; en este cántico, se le nombra como *punto*, hacia el que convergen, como hacia su centro, todas las direcciones y todos los momentos, *ogni ubi ed ogni quando* (Par. XXXIX, 12)³⁹. No hay razón para suponer que Goethe, al leer la *Comedia*, sólo viera en ella su sentido literal y no lograra discernir tras éste el sentido anagógico en que podía encontrar más de una similitud con su propia búsqueda poético-religiosa.

9. El peligro de un ensayo sobre una obra poética radica principalmente en que, si se la convierte en un enunciado conceptual, se termine matando o apagando la poesía. Se trata, en verdad, de dos modos de pensamiento diferentes. El poético procede a través de símiles, de metáforas y analogías, se expresa en relatos míticos, en fábulas y parábolas o también como música, gesto o danza, que enriquecen cada vivencia individualizada asociándola a otras que, a menudo, constituyen la experiencia más arcaica y decantada de la humanidad. El pensar conceptual es, por el contrario, una adquisición relativamente reciente de la especie⁴⁰. Homogeneiza lo diverso bajo una misma etiqueta. De aquí que, al procurar traducir en conceptos lo que la poesía dice, se corra el riesgo de confirmar el conocido juego de palabras *traduttore-traditore*. Mas, si este riesgo se toma en cuenta, es legítima la pretensión de un decir conceptual al servicio de lo poético, orientado a ponerlo de mayor resalto. Y ello es particularmente necesario en aquellos casos en que el pensar conceptual del propio poeta se revela demasiado corto o timorato para la plena comprensión de lo que su poesía en efecto logra expresar.

En el genio multifacético de Goethe se da, por cierto, más de una conexión entre su

pensamiento científico —el de la *Morfología* y la *Metamorfosis de las plantas*, por ejemplo— y su poesía. Esto no significa que no hubiera en él también desajustes al respecto, ni que siempre pudiese traducir con fidelidad en conceptos lo que como poeta venía diciendo.

Mas no se trata sólo, en el caso de Goethe, de la contraposición de dos modos de pensar, sino de la coexistencia en él de dos personalidades disímiles. Una era la que se sometía a su daimon, ya se tratara de poesía, o de dejar a Friederike, de romper con Lili, de partir súbitamente a Italia abandonando sus responsabilidades aúlicas, o de unirse a la sensual y abnegada, pero primitiva y tosca, Cristina Vulpius y procrear en ella. Otra la del hombre prudente y cauto, cuidadoso de no comprometer en demasía la posición social de que disfrutaba en Weimar y en la que veía una condición de su libertad interior. Acaso no quiso este hombre decir ni siquiera pensar en forma expresa hasta qué punto su poesía se apartaba de lo que, en la ya citada conversación con Eckermann, llama «nuestras ideas religiosas». El contraste entre estas dos personalidades de Goethe queda de manifiesto en el hecho de que como poeta salvara y como consejero de Estado condenara a muerte —recalcando su convicción con las palabras «Yo también» escritas sobre su firma— a una joven infanticida⁴¹. El severo consejero Goethe dijo alguna vez que era preferible una injusticia a un desorden, sin reparar en que la injusticia es, para que la sufre, el peor de los desórdenes⁴². Viene ahora a mi recuerdo la carta que Beethoven escribió a Betuna Brentano el 15 de agosto de 1813. Narra él allí que la víspera iba de paseo con Goethe cuando vieron venir la familia imperial hacia ellos. Goethe soltó de inmediato el brazo de Beethoven y, poniéndose de lado, inclinó la cabeza en respetuosa venia. Beethoven, tras procurar disuadir a su amigo de esta actitud, se caló el sombrero, abrochó la levita, cruzó las manos tras la espalda y embistió sin mirar hacia el grupo de los príncipes, quienes le abrieron paso y se descubrieron ante él⁴³. Al recordar esta anécdota algo penosa, he querido poner de relieve la paradoja de que Goethe, tan deferente, tan obsequioso ante el poder y los títulos nobiliarios, tan distinto del recio y digno Beethoven, Goethe, inclinado al borde del camino con su sombrero en la mano, es, a pesar de todo y con independencia de ello, junto con Dante, el autor de uno de los dos mayores poemas cósmicos que Europa ha producido⁴⁴.

NOTAS

¹ Texto de una conferencia dictada en noviembre de 1982 con motivo del 150º aniversario de la muerte de Johann Wolfgang Goethe.

¹ *Diálogos* 7, enero-julio 1967, pp. 53-83.

² Cf., en el citado número de *Diálogos*, «La trinidad fáustica» de Ludwig Schajowicz, en especial pp. 33-36.

³ Los números entre paréntesis remiten a las líneas del texto de Goethe en la *Jubiläumsausgabe*, indicados también en algunas traducciones, como la de George Madison Priest al inglés (*Faust — Parts One and Two*, New York: Knopf, 1957), que he tenido a la vista.

⁴ En el *Volksbuch* de 1587, editado por Johann Spiess en Frankfurt sobre el Mein, Mefistófeles aparece nombrado como Mephostophiles, lo que ha sido aproximado al griego «enemigo de la luz». Cf. Charles Dédéyan. *Le Thème de Faust dans la littérature européenne*, t. I., París: Lettres Modernes, 1954, p. 15. Sobre la vinculación eventual de tal nombre con la oposición de luz y oscuridad, tan significativa en la obra de Goethe, véase mi ensayo publicado en *Diálogos*, 7, pp. 78-79.

⁵ Dédéyan, ob. cit., t. I, pp. 15, 43 y 142.

- ⁶ El 11 de abril de 1827, le dice Goethe a Eckermann: «En la naturaleza hay una parte asequible, otra inasequible... el que lo sepa se atenderá a lo asequible y, a fuerza de recorrer por todos lados esta región y dominarla, logrará alcanzar algo de lo inasequible».
- ⁷ *Ética*, Libro V, proposición XLII.
- ⁸ Sobre la influencia de Spinoza en Goethe, ver el ensayo de Wilhelm Dilthey «Goethe y Spinoza» en *De Leibniz a Goethe*, edición de Eugenio Imaz, México: Fondo de Cultura Económica, 1945, pp. 363 ss. Ver también la Introducción de Henri Lichtenberg a su propia traducción al francés de *Faust I*, París: Montaigne, s.d., LXXIII a LXXV.
- ⁹ Sobre Dionysos, como dios de la tragedia, véase, además de la conocida obra de Nietzsche, *El origen de la tragedia*, trad. de Eduardo Ovejero y Maury, Buenos Aires-México: Espasa Calpe, 1943, la de William Chase Oreen, *Moirra-Fate. Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1948, en especial, pp. 176, 210 y 217 n. 193.
- ¹⁰ Véase, por ejemplo, el «Himno del caminante» que Miguel de Ferdinandy cita en su estudio publicado en este número. Fausto mismo manifiesta en la Primera Parte, en especial en el soliloquio inicial de la escena «Bosque y caverna» (3217 ss.) una aspiración báquica que cabe aproximar a lo que el coro expresa en el tercer estásimo de *Las bacantes* de Eurípides (862 a 911).
- ¹¹ Véase, en especial, el pasaje final de la conversación con Eckermann del 20 de febrero de 1831; y también las del 28 del mismo mes y año, en que se habla de un dios que «penetra» en la naturaleza, y del 29 de mayo de 1831, con su referencia a «una fuerza divina por doquier extendida».
- ¹² Eckermann, *Conversaciones con Goethe en los últimos años de su vida*; el t. III incorpora las conversaciones de Goethe con Soret. Lo que se cita es del 17 de febrero de 1832. Conviene aproximar a lo que Goethe dice a Eckermann el 18 de enero de 1825 sobre su deuda con Shakespeare.
- ¹³ Ver las conversaciones con Eckermann del 2 de abril de 1829 y del 11 de marzo de 1828.
- ¹⁴ *Ibid.*, del 18 de febrero de 1831.
- ¹⁵ Cf. las conversaciones con Eckermann del 28 de febrero y del 18 de marzo de 1831.
- ¹⁶ Conversación del 30 de marzo de 1831. Cf. con la del 15 de febrero de 1824.
- ¹⁷ 2 de marzo de 1831.
- ¹⁸ *Ibid.*, 8 de marzo de 1831.
- ¹⁹ *Ibid.*, 21 de marzo de 1831.
- ²⁰ *Ibid.*, 8 de mayo de 1831.
- ²¹ Loc. cit.
- ²² Loc. cit. Sobre lo demoníaco en el amor, ver la conversación de 5 de marzo de 1830 (t. III).
- ²³ 23 Ver sobre este tema «Lo demoníaco en Poesía y verdad de Goethe» en *En torno al pensar mítico* de Miguel de Ferdinandy, Berlín: Colloquium Verlag, 1961, pp. 135 a 163, en especial, 140 a 148. También Rodolfo Otto, *Lo santo —Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, trad. de Fernando Vela, Madrid: Revista de Occidente, 1925, pp. 189-192.
- ²⁴ Manuel Sacristán observa con razón: «sin duda, la imagería medioeval del final de Fausto es estrictamente poesía.... La "teología" final no es ni conversión ni fatuo juego inauténtico: es poesía» (*Goethe-Heine*, Madrid: Ciencia Nueva, 1967, p. 58).
- ²⁵ Véase *La légende dorée*, París: Garnier, t. II, pp. 64 a 67.
- ²⁶ Así lee el texto George Madison Priest: «The Eternal-Womanly leads us upward and on, closer and closer to God», comenta al término de su traducción ya citada (p. 423).
- ²⁷ *The Church Dogmatic, The Doctrine of God*, vol. II, T. and T. Clark, 1957, p. 653.
- ²⁸ S. Th. I, qu. 5, art. 4, ad. 1.
- ²⁹ Ob. cit., p. 656.
- ³⁰ Ob. cit., pp. 18 ss. Cf también p. 62: «infinitamente horrible e infinitamente admirable... es el *mysterium*».
- ³¹ Cabe sospechar que, en *The Tempest*, Shakespeare haya querido ofrecer un paralelo *diurno* del sombrío *Dr. Faustus* de Marlowe. Así lo sugiere el parentesco semántico de las palabras «fausto» y próspero. En tal caso, Ariel sería el genio benéfico que Shakespeare contrapone a Mefistófeles.
- ³² *El mundo físico y moral en su concepción científica*, Buenos Aires: J.L. Rosso, 1931, pp. 149-50.
- ³³ Se adopta aquí la posición exegética según la cual la labor del crítico consiste en descubrir y exhibir lo que el poema efectivamente dice, con independencia de que el poeta lo haya pensado o querido decir. Cf. la conversación con Hackermann del 4 de mayo de 1827 en que Goethe dice: «...llegan y preguntan qué idea pretendí encarnar en mi Fausto, ¿como si yo mismo lo supiese y pudiese declararlo!» (t. III).
- ³⁴ No queriendo reiterar aquí lo que expresé en mi ensayo anterior ya citado sobre *Fausto*, me abstengo de referirme a tales cartas y a la relación de la rueda que gira con el *Mittelpunkt* inmóvil, así como a la de las aguas tormentosas con su aquietamiento en el canal que aparece al término de la obra. Véanse, en tal ensayo, los Nos. 6 y 8, pp. 76-77 y 79-80.
- ³⁵ Cf. mi ensayo precedente sobre *Fausto*, No. 4, p. 74.
- ³⁶ *Schadervaldt Goethestudien*, Zürich y Stuttgart: Artemis Verlag, 1963, p. 445.
- ³⁷ Sobre la contraposición y complementariedad de estas dos divinidades, véase, a más de la obra de Nietzsche ya citada, William Chase Green, op cit., pp. 51, 162, 169, etc., y Werner Jaeger, Paideia —*Los ideales de la cultura griega*, trad. de Joaquín Xirau, México: Fondo de Cultura Económica, t. I, 1942, pp. 188-89. Obsérvese que es Apolo quien somete a Dike la venganza mediante la *lex talionis*; que él

auspicio y promueve el modelo helénico de la perfección, tal como se manifiesta en la estatuaria y la arquitectura; que sus oráculos configuran los destinos individuales, y que, bajo el nombre de Febo, se le identifica con el sol cuya luz exhibe los perfiles precisos de las cosas. Parece claro que la apología de la medida y el límite es lo que, en mayor medida, separa a Goethe de los románticos y lo aproxima a los clásicos.

- ³⁸ Es obvia la influencia de Nietzsche en los pasajes que preceden del texto. Necesario es, empero, advertir que mi pensamiento lleva una dirección opuesta a la del suyo. Mientras Nietzsche, al avanzar en su obra, aboga en favor de una disolución dionisiaca del elemento apolíneo, tengo yo en vista, por el contrario, un aquietamiento apolíneo en el instante del morir del caos dionisiaco de que toda vida individual participa. En la cultura griega es Apolo quien parece, a la postre, prevalecer sobre Dionysos. *Edipo en Colonos* podría invocarse en este sentido, no menos que las formas de la escultura y de la arquitectura clásicas. Hay también textos en los que Dionysos rinde culto a Apolo (Véase, al respecto, la referencia a Eratosthenis Catasterismi, 3, 26, 8, que hace C. Kerenyi en *The Heroes of the Greeks*, tr. de H.J. Rose, New York: Grove Press, 1959, pp. 284-85). Sobre la posibilidad de que Nietzsche haya invertido su tendencia a sacrificar lo apolíneo a lo dionisiaco, en el último período de su vida lúcida, cf. mi ensayo sobre la influencia que Dostoyevski ejerció en su pensamiento, titulado «El superhombre y el idiota», *Diálogos*, 38, 1981, p. 131.
- ³⁹ Cf. mi ensayo «La Divina Comedia y sus múltiples sentidos» en el volumen *Dante*, Universidad de Chile, Departamento de Extensión Universitaria, 1965, en especial pp. 30-31 y 38-39.
- ⁴⁰ Es improbable que su uso pueda remontarse a un período anterior al año 1.000 A.C. Sin desconocer las peculiaridades del pensamiento conceptual de la India y del Extremo Oriente y su posible antelación respecto del griego, como tampoco las modalidades propias del pensamiento americano precolombino, cabe admitir, a título de conjetura verosímil, que el modo de pensar conceptual hoy prevaleciente haya tenido sus inicios en el Asia Menor helenizada, hace unos tres milenios, y que se propagara desde Grecia al mundo europeo y al árabe y luego al resto de la Tierra. Si adoptáramos un calendario cósmico similar al de Carl Sagan (citado por José Ferrater Mora, *De la materia a la razón*, Madrid: Alianza Editorial, 1979, pp. 65-66) y asignáramos 24 horas a la presencia del hombre sobre la Tierra, la historia del pensamiento conceptual difícilmente alcanzaría a un minuto. Acaso este dato contribuya a que se comprendan sus limitaciones, pese a sus hazañas científico-técnicas, cuando se le compara con el pensar poético. Es notable también el que haya marcadas diferencias en las aptitudes individuales para expresarse en uno u otro de estos dos registros. Cabe recordar al respecto la pugna, que la amistad supo aplacar, entre Schiller y Goethe. Aquél aconsejaba a éste en su correspondencia que escribiera un Fausto filosófico y racional, en que se hiciera presente la dualidad auténtica de la naturaleza humana, distinguiendo «el elemento divino y el elemento físico que componen al hombre». Para apreciar el poco caso que Goethe hizo de tales consejos basta remitirnos a lo que le dice a Eckermann el 23 de marzo de 1829 a propósito de Schiller: «Le ocurría lo que a todos aquellos que parten de la idea», para agregar, poco después, «mi papel consistía en mantenerme firme». Ver Goethe y Schiller, *La amistad entre dos genios*, Buenos Aires: Ed. Elevación, 1946, Cartas 328 a 331, pp. 457 a 463.
- ⁴¹ Cf. Thomas Mann, «Goethe como representante de la época burguesa» en *Cervantes, Goethe, Freud*, Buenos Aires: Losada, 1943, p. 114.
- ⁴² Cf. conversación con Eckermann de 19 de febrero de 1831.
- ⁴³ *Les romantiques allemands*, París: Desclée De Brouwer, 1963, pp. 637-38.
- ⁴⁴ En un ensayo sobre Sainte Beuve y Baudelaire, observa Proust que hay escasa reacción entre el genio y el pobre hombre que sobrelleva difícilmente el fardo de esa genialidad. Abona su tesis con ejemplos de la vida de Baudelaire, tal vez por no querer ilustrarla con los de su propia vida. Ver *Contre Sainte Beuve*, París: Gallimard, 1954, pp. 176-177 ss.

:: ESCRITOS FILOSÓFICOS LITERARIOS ::
LITERATURA CONTEMPORÁNEA

EL CANTAR Y EL DECIR FILOSÓFICO DE ANTONIO MACHADO¹

A Aurora de Albornoz, amiga en Antonio Machado y otras peripecias.

1. Nadie, a mi parecer, podría hoy desmentir con fundamento la afirmación de que Antonio Machado es un poeta-filósofo: poeta de la filosofía no menos que filósofo de la poesía, sin por ello dejar de ser en momento alguno un poeta a secas.

Su filosofía no se presenta, claro está, como un sistema ni se expresa en la forma más usual del tratado o el ensayo. Está — lúdica, equívoca y en apariencia contradictoria— en sus cantos y decires, en las lecciones, los sofismas, las burlas y los donaires de Juan de Mairena y en lo que éste atestigua que pensaba y decía su maestro Abel Martín².

Una de las obras que Mairena, según información de Machado, atribuye a Martín se titula *De lo uno a lo otro*. El autor habría pretendido en ella dar respuesta a esta pregunta, enunciada de manera kantiana: *¿cómo es posible el objeto erótico?*³ En efecto, más allá de la belleza de los cuerpos y de su atractivo, más allá también del poderoso instinto genésico, descubre Martín, como gran incentivo de Eros, «la sed metafísica de lo esencialmente otro»⁴. El uno está solo sin otro que lo complementa. Necesita de lo ajeno, de lo diferente de sí. Pero, en la empresa de alcanzar este otro-que-sí, ocurre que, al menos en un primer momento, fracasa. Agotado su impulso por llegar a ese otro en que habría podido trascenderse, y que resulta a la postre no ser tal o inasequible, el uno ha de imputar la figura del otro a su propio pensamiento, a su representación, acaso a su ilusión, a su delirio; vuelve, triste, sobre sí, se hace reflexivo. Se ve a sí mismo como no más que tensión erótica sin objeto. El uno deja de contraponerse a ese segundo, a ese dos que ahora se le exhibe como inmanente respecto de su conciencia, como espejismo suyo, como una varia proyección de sí fuera sí⁵. Por este regreso hacia sí el uno se convierte ahora en un sujeto consciente de sí; llega a ser yo, *uno mismo*.

2. Aquí podría terminar un brevísimo esquema del itinerario ontológico de Abel Martín. Algunas palabras de su discípulo Juan de Mairena sugieren este término: «Porque Abel Martín no ha superado ni por un momento el subjetivismo de su tiempo —leemos—, considera toda objetividad propiamente dicha como una apariencia...»⁶. Pero estas palabras son deliberadamente ambiguas: sólo rigen, como ya se dijo, para un primer tramo de tal itinerario e inducen a error con la locución «ni por un momento». En ánimo de jugar con el lector y desconcertarlo, simula Machado que Mairena no ha comprendido bien el pensamiento de su maestro, que no ha captado el carácter provisional del subjetivismo de Martín, a la postre superado por él mismo.

Ante todo, aun derrotado en su intento de conquistar lo otro, adquiere el uno, constituido ahora como *uno mismo*; un nuevo territorio para el despliegue de su propia subjetividad. Pues descubre que él es, o puede ser, o debe ser, para sí mismo, otro, que no se muestra a la primera mirada⁷. Descubre, en otras palabras, que es, para sí, apócrifo, en el sentido etimológico de distante y oculto⁸. El poeta aprende que él no se agota en el hombre que desempeña el papel atribuido a Antonio Machado, que tras él, como revelación de tendencias secretas y de impulsos inconfesados, están Juan de Mairena, Abel Martín y muchos más, todos interpelándose en dramático diálogo o conjugándose en jubilosa algazara. La dimensión de la propia otredad es indispensable para dar sentido a nuestra identidad⁹.

Además, el otro que quedó inalcanzado en el primer intento de aprehenderlo, se enriquece en la ausencia, en la nostalgia que el uno padece en soledad todavía anhelante. Vaya como ejemplo esta sentencia de Abel Martín que Mairena juzga no del todo feliz, mas sí interesante:

*...Aunque a veces sabe Onán
mucho que ignora Don Juan¹⁰.*

Este último no ve en la mujer aquello por lo cual es ella misma y ninguna otra: única. Cada mujer se le aparece, por el contrario, como ejemplar de un género, del género femenino¹¹.

Según Abel Martín, este pensar homogeneizante nos aparta del ser, que es heterogéneo. Mairena es, como siempre, el portador de este pensamiento de Martín: «una vez convictas de oquedad, las formas de lo objetivo no sirven ya para pensar lo que es»¹².

3. El hombre pierde el ser, que es uno y otro, que es uno con otro, al distribuir sus experiencias en especies y géneros, al clasificarlas, pues por esta vía se reencuentra solo con su acción de distribuir y clasificar. Abel Martín supone entonces un don divino que salva al hombre, tras esta caída en las abstracciones de sus propios espectros hipostasiados: el de la nada. No encuentra Martín suficientes razones para imputar a Dios la creación del mundo. Pero sí piensa, o finge pensar, que debemos agradecerle, como fruto de su misericordia hacia nosotros, la génesis de la nada:

*Dijo Dios: «Brote la Nada».
Y alzó la mano derecha,
hasta ocultar su mirada.
Y quedó la nada hecha¹³.*

«Es un portento digno de asombro este poder de aniquilación, este poder desrealizante», comenta Mairena. La nada es amiga del hombre. Ante ella, cobra el hombre conciencia de que su saber es nada, de que no hay leyes causales definitivas ni normas compulsorias; de que es libre, en suma, para hacer esto o lo contrario.

«En memoria de Abel Martín», escribe Mairena un poema del que extraigo unos pocos versos:

[...]
honremos al Señor

[...]
*que ha dictado el silencio en el clamor.
 Al Dios de la distancia y de la ausencia,
 del áncora en el mar, la plena mar...
 Él nos libra del mundo —omnipresencia—,
 nos abre senda para caminar*¹⁴.

La nada, para Machado, se condiciona recíprocamente con nuestra libertad y es, por ende, también fuente de su inevitable acompañante: la angustia. Refiriéndose a ésta, escribe el poeta en *Soledades*: «Sí, yo era niño, y tú mi compañera»¹⁵.

«Tan grande hazaña como sería haber sacado el mundo de la nada es la que mi maestro atribuía a la divinidad: la de sacar la nada del mundo», leemos en *Juan de Mairena*. «Dios sacó de la Nada el mundo —agrega más adelante— para que nosotros pudiéramos sacar el mundo de la nada»¹⁶. Y en otra parte de la misma obra, se describe la labor del hombre «como un hacha que se abre paso a través de un bosque», precisando luego Machado que «no hay tal hacha ni semejante tala» y que «la arboleda subsiste intacta». Concluye: «Incumbe al poeta admirarse del hecho ingente que es el pensar, ora lleno, ora vacío, el huevo universal...»¹⁷. El movimiento pendular entre lo vacío y lo lleno queda bien expresado en uno de los dos poemas metafísicos de Machado, del que ahora he de ocuparme.

Al Gran Cero

*Cuando el Ser que se es hizo la nada
 y reposó, que bien lo merecía,
 ya tuvo el día noche, y compañía
 tuvo el hombre en la ausencia de la amada.*

*Fiat umbra! Brotó el pensar humano.
 Y el huevo universal alzó, vacío,
 ya sin color, desustanciado y frío,
 lleno de niebla ingrátida, en su mano.*

*Toma el cero integral, la hueca esfera,
 que has de mirar, si lo has de ver, erguido.
 Hoy que es espalda el lomo de tu fiera,
 y es el milagro del no ser cumplido,
 brinda, poeta, un canto de frontera
 a la muerte, al silencio y al olvido*¹⁸.

En el comentario que sigue a este soneto, hay pensamientos que merecen destacarse: «Dios regala al hombre el gran cero, la nada o cero integral, es decir, el cero integrado por

todas las negaciones de cuanto es». A diferencia del anterior forcejeo con abstracciones y generalidades, buscando en ellas residuos del ser esquivo que no pudo aprehender, ahora el hombre, receptor de este suntuoso don de Dios, sabe que *todo es nada*. «Así, posee la mente humana un concepto de totalidad, la suma de cuanto no es, que sirve lógicamente de límite y frontera a la totalidad de cuanto es: *Fiat umbral* Brotó el pensar humano»¹⁹. Aún aquí se refiere Machado-Martín al pensar homogeneizador: pero esta vez elevado al rango de una categoría que, al abarcarlo todo, abre el camino para pensar el ser. Pues, en efecto, no sólo hay aniquilación en este surgimiento de la nada como totalidad del no yo. Hay también en ella una secreta incitación a rescatar el ser en su heterogeneidad abolida. «Lo otro no se deja eliminar: subsiste, persiste; es el hueso difícil de roer en que la razón se deja los dientes»²⁰. Queda dicho en el soneto transcrito: «Ya tuvo el día noche»; la noche engendra un nuevo día, el que celebramos precisamente porque, tras la noche, es *nuevo*. Sigue: «y compañía tuvo el hombre en la ausencia de la amada». La ausencia sólo es nada en relación a una presencia perdida, como tal susceptible de reencontrarse²¹.

4. Tras el proceso de aniquilación, el impulso hacia lo otro renace purificado, vigoroso. «Ahora se trata [en poesía] —leemos— de realizar nuevamente lo *desrealizado*; dicho de otro modo: una vez que el ser ha sido pensado como no es, preciso es pensarlo como es; urge devolverle su rica, inagotable heterogeneidad»²². Se trata, en suma, de «una nueva dialéctica, sin negaciones ni contrarios, que Abel Martín llama lírica y, otras veces, mágica, la lógica del cambio sustancial y el devenir inmóvil, del ser cambiado o del cambio siendo»²³, sobre lo cual he de volver, bastándome ahora señalar que tiene la virtud de romper el cerco del *solus ipse*.

El hombre, no ya el mero bípedo racional²⁴, no ya el *homo sapiens y faber*, sino el *homo poéticas*, único en quien es de verdad espalda el lomo de la fiera, brinda su «canto de frontera / a la muerte, al silencio y al olvido». Para Machado, lo específico del hombre radica en que «aunque su propia lógica y natural sofística lo encierren en la más estrecha concepción solipsística, su mónada solitaria no es nunca pensada por él como autosuficiente, sino como nostálgica de lo otro, paciente de una incurable alteridad»²⁵. Mónada, sí, pero, a diferencia de la de Leibniz, abierta a lo ajeno, provista de puertas y amplios ventanales²⁶. Por esto, el canto lo es de frontera que se cruza, de despedida al cero, ahora —tras esta etapa— trasmutado en el Gran Pleno o conciencia integral (según reza el título del otro gran poema metafísico de Machado):

*Que en su estatua el alto Cero
—mármol frío, ceño austero
y una mano en la mejilla—,
del gran remanso del río,
medite, eterno, en la orilla,
y haya gloria eternamente.
Y la lógica divina que imagina,
pero nunca imagen miente
—no hay espejo; todo es fuente—,
diga: sea*

*cuanto es, y que se vea
 cuanto ve. Quieto y activo
 —mar y pez y anzuelo vivo,
 todo el mar en cada gota,
 todo el pez en cada huevo,
 todo nuevo—,
 lance unánime su nota.
 Todo cambia y todo queda,
 piensa todo, y es a modo,
 cuando corre, de moneda,
 un sueño de mano en mano.
 Tiene amor rosa y ortiga,
 y la amapola y la espiga
 le brotan del mismo grano.
 Armonía;
 todo canta en pleno día.
 Borra las formas del cero,
 torna a ver,
 brotando de su venero,
 las vivas aguas del ser²⁷.*

Si, como afirma Martín-Mairena-Machado, el hombre sólo se cumple a plenitud en el poeta, por preservar él, tras la decepción, el anhelo de lo Otro, cabe todavía preguntar: ¿quién es el poeta? ¿Se define éste por algo que de hecho produce? ¿O es de su esencia, antes bien, una *actitud*, haga lo que haga, produzca o no produzca aquella obra que es tenida por «poética»? Si nos inclinamos a esto último, y es lo que me parece dar al pensamiento machadiano todo su alcance y sentido, quedará por precisar cuál es esta actitud, que a veces se manifiesta como poema, pues es condición de que los haya, pero en que el poema puede estar sólo latente, como potencialidad de expresar un sentimiento, o mejor: una visión, un acto vidente, que acaso se guarde o se calle²⁸. Encontramos la respuesta en el problema mismo que Abel Martín pretende dilucidar en su obra: *¿cómo es posible el objeto erótico?* La actitud o visión por la que el hombre supera el subjetivismo y se abre paso hacia el otro, un otro que es también vidente, que nos ve a nosotros (fuente y no espejo)²⁹, es Eros, es amor.

Pero cuidado: no se trata de la apetencia primordial de alteridad que, ya se vio, al fracasar refluye bajo el modo de la reflexión constituyendo el sujeto como *uno mismo*; no se trata del amor que la ilusión inspira y la desilusión castiga devolviéndolo a la subjetividad circunscrita del presunto amante entristecido. El Eros que alcanza, que ve, en efecto, el otro, tras la decepción, es aquel que trabaja en la soledad infortunada, mediante la *invención* del objeto erótico, una invención que es, bien lo sabemos, sinónimo de *hallazgo*. Por esta afirmación de un triunfo eventual del yo derrotado, tras laboriosa empresa de recuperación, Abel Martín resulta ser, a la postre, un pensador que *se sale*

de su tiempo y de la tendencia subjetivista que lo marcaba, según opinión equivocada, y destinada a equivocar al lector, que Machado atribuye a Mairena.

5. ¿Cuál es, pues, este objeto erótico por fin conquistado? ¿Es Guiomar, la amada? Sí, en una primera aproximación, pero una Guiomar diferente de la del primer amor, porque este amor ha sido trabajado y perfeccionado por el olvido y el recuerdo, no menos que por la fantasía.

«Los verdaderos amantes —leemos en *Juan de Mairena*— se huyen tanto como se buscan, porque la presencia pone entre ellos un algo irreductible a la imagen erótica»³⁰. Y aun presente, la ausencia los ronda. La amada —explica Abel Martín— es «en la cita ausencia»³¹. En cuanto al poder inquisitivo y alumbrador de la fantasía cuando se pretende licenciar a la memoria, recordemos:

*Todo amor es fantasía;
él inventa el año, el día,
la hora y su melodía;
inventa el amante y, más,
la amada. No prueba nada,
contra el amor, que la amada
no haya existido jamás*³².

Ésta no puede ser, empero, más que una provisional instancia. La amada —o el amado— suele faltar, y además pasa, se va y no vuelve, o se muere: deja de estar allí como el otro. Claro es que hay, en el primer caso, la expectativa, espera del futuro; y queda en el último, el recuerdo, guardián del pasado. Pero, expectativa y recuerdo son, o parecen ser para el sentido común, tan sólo estados anímicos, adscritos a esa subjetividad de que aspirábamos a arrancarnos... En verdad, el Otro, el Tú de Machado, no es el otro ser humano, ni aún ese otro ser humano que el amor destaca entre todos; no puede serlo en los términos de Antonio Machado, pues si lo fuera, la heterogeneidad del ser se reduciría a un vulgar empirismo sensualista, radicaría sólo en la sensación fugaz del instante presente; no abarcaría las perspectivas o dimensiones del tiempo, del pasado que al vivir acumulamos y con el que cargamos; del futuro hacia el que con este fardo nos encaminamos. El «Recuerdo infantil» de Juan de Mairena es ilustrativo al respecto:

*Mientras no suena un paso leve
y oiga una llave rechinar,
el niño malo no se atreve
a rebullir ni a respirar.
El niño Juan, el solitario,
oye la fuga del ratón,
y la carcoma en el armario,
y la polilla en el cartón.*

[...]

*El niño está en el cuarto oscuro,
donde su madre lo encerró;
es el poeta, el poeta puro
que canta: ¡el tiempo, el tiempo y yo!*³³

No cantaría el poeta niño «el tiempo y yo», si no viviese un pasar sonoro (ratón, carcoma, polilla) a la espera de un desenlace (el sonido del paso leve, la llave que rechina y, por fin, la puerta que se abre), ambos anudados en el presente. Cuando en «Al Gran Pleno» leemos que «nunca imagen miente», hemos de entender que el poeta alude a la veracidad de lo que se presenta, ya como percepción, ya como recuerdo o expectativa para atestiguar lo otro, y la reiteración en este poema de la palabra «todo» («todo el mar en cada gota, / todo el pez en cada huevo / todo nuevo / lance unánime su nota. / Todo cambia y todo queda, / piensa todo...») apunta a este desparramo del ser en el tiempo, no menos que al poder de recogerlo como un todo simultáneo y denso.

Si hubiéramos de esquematizar el pensamiento filosófico de Machado, diríamos que él se da según la forma de la letra Z, siendo la línea horizontal superior de esta letra la marcha del uno al otro-dos guiada por el impulso erótico originario; la oblicua regresiva, el movimiento de la decepción, esto es, del otro-dos al uno mismo, y la línea horizontal inferior el paso del uno mismo a lo Otro-Tú, bajo la inspiración del erotismo poético. Mas hay aquí un problema que Machado no dilucida con claridad. ¿No podría esta última apetencia de alteridad provocar una nueva decepción que nos devolviera a la reflexión solipsista y al mundo de las meras representaciones, continuándose así la Z en un indefinido zigzaguo hacia abajo? La respuesta a tal pregunta es, a mi parecer, que, en efecto, tal segundo o tercer o cuarto regreso puede darse como repetición del primero (por lo que estando ya contenido en éste no es necesario volver a mentarlo como zigzaguo); puede darse en la medida en que el impulso se detiene en *algo* que es otro, en cosas, en entes, en objetos o sujetos- objetos mudables, inconstantes y perecibles, como tales propensos a decepcionarnos. Pero lo propio del acto poético vidente es alcanzar la «conciencia integral», vale decir, no las cosas otras, sino *la otredad* misma en ellas, que es *telos* de todo el proceso. Y de este punto ya no hay regreso, porque de él no cabe decepción, ya que la decepción está incorporada en el acto mismo de alcanzarlo. «Sí, pero no», viene a decir, cuantas veces sea necesario, el tramo horizontal superior de la letra con su caída en línea oblicua hacia atrás. «No, pero sí», es el sentido del tramo final³⁴.

A mi ver, el existir humano es para Machado la coexistencia de dos centros o polos de imputación: yo-lo Otro (conviene, en definitiva, designar así este último, con artículo neutro, no sólo para evitar la particularización en un género, masculino o femenino, sino por respeto a su misterio y potencia; por lo cual, además, la mayúscula); cuando unas vivencias se imputan al yo, como en el caso de ilusiones, alucinaciones, sueños, fantasías y delirios o tan sólo representaciones, es porque otras, que las contradicen, reclaman su mejor derecho a ser imputadas a lo Otro. De este modo, ocurre que yo he de absorber como propio, algo que tal vez hubiera aspirado a que fuera de lo Otro, pero que lo Otro rechaza, sin que se pierda, no obstante, el vínculo yo-lo Otro que constituye la radical y siempre renovada heterogeneidad del ser. Lo Otro no se identifica, desde este punto

de mira, con ninguna de las vivencias que hacia ello apuntan, si bien está en todas ellas («todo el mar en cada gota»)³⁵.

El existir (según la etimología cara a Heidegger que remite a «estar fuera de sí»)³⁶ es, pues, como un diálogo en que aquello que nos ocurre, los encuentros y desencuentros, las dichas y los quebrantos, son a modo de palabras de lo Otro, presente en todo lo que es otro, palabras a las que respondemos con las nuestras, con actos de arrojo o de huida, de rechazo o de celebración³⁷.

6. Mas si anhelamos lo Otro y, según indica Machado —ya lo veremos—, lo Otro «no parece necesitar de nadie»³⁸, ¿no deberemos dar a éste un nombre diferente? Mairena atribuye a Martín estas palabras: «Dios revelado, desvelado en el corazón del hombre, es una otredad muy otra, una otredad inmanente, algo terrible, como el ver demasiado cerca la cara de Dios. Porque es allí, en el corazón del hombre, donde se toca y se padece otra otredad divina, donde Dios se revela al descubrirse, simplemente al mirarnos, como un *tú de todos*, objeto de comunión amorosa, que de ningún modo puede ser un *alter ego* —la superfluidad no es pensable como atributo divino— sino un *Tú* que es *Él*»³⁹.

Cada hombre, cada mónada humana, cada yo en activa apetencia del *Tú que es Él y que es de todos*, es, pues, receptor de la palabra que este *Tú* le reserva, pero, a la vez, es él mismo palabra del *Tú* para otros que no son él aunque sean como él. Tremenda responsabilidad es la que emana de la ética que de esta metafísica deriva: ser cada hombre un interlocutor único y privilegiado de Dios al par que palabra con que Dios se dirige a otros hombres. En el imperativo de esta ética de fraternidad—«ama a tu hermano que es igual a ti, pero que no eres tú»⁴⁰— ve el poeta lo esencial de la palabra de Cristo, no la del Cristo que se ha pretendido enterrar en Aristóteles, agrega⁴¹, sino del que (a la manera de Dostoyevski, del Schatov de *Los endemoniados* al menos) vive en el alma del pueblo, vale decir en esta Tierra, como el otro hombre. En la tregua del eros genesiaco, que sólo aspira a perdurar en el tiempo, de padres a hijos, leemos en *Juan, de Mairena*, proclama el Cristo la hermandad de los hombres, emancipada de los vínculos de la sangre y de los bienes de la tierra, el triunfo de las virtudes fraternas sobre las patriarcales⁴². Es un triunfo que presupone «la existencia en sí del otro yo» y que, además, no aniquila al vencido, no anula al padre. «Si todos somos hijos de Dios —hijosdalgo, por ende, y ésta es la razón del orgullo modesto a que he aludido alguna vez— ¿cómo he de atreverme, dentro de esta fe cristiana, a degradar a mi prójimo tan profunda y sustancialmente que le arrebatase el ser en sí para convertirlo en mera representación, en puro fantasma mío?», escribe Machado⁴³. Y en otra parte, tras mentar la «sutil dialéctica del Cristo que revela el objeto cordial y funda la fraternidad de los hombres emancipada de los vínculos de la sangre», agrega que «una nueva fe... se ha iniciado ya»⁴⁴.

7. En el ser heterogéneo no están de partida el uno mismo frente a lo Otro, su contrapolo dialogal, en actitud estática, inmóvil, definitiva. La apetencia de alteridad que mueve al yo hacia lo ajeno se despliega en un tiempo, tiempo de conquistas efímeras, de derrotas penosas y, a veces, de reconquistas eficaces. «Nada» es precisamente el nombre que damos a esta falta de ser, a este no-ser-aún-del-todo: ella es este tiempo de olvido y espera, de impaciencia y angustia, de imperfección, y, si sabemos vivirlo bien, de cumplimiento del ser. Si bien el tiempo huye, como dice el latín *fugit irreparabile tempus*, a la vez adelanta y realiza, y es lo que comprueba el imperativo castellano de «darle tiempo al tiempo», esto es, de darle ese tiempo que necesita para que la tarea de indagar y comprender y de

transmutar conceptos en sentimientos pueda llevarse a cabo⁴⁵. Es poeta quien, cantando el «cuarto oscuro» del tiempo, lleva este a su desenlace. Tras el poema del niño malo encerrado por su madre, agrega Machado unas preguntas que son asertos: ¿cantaría el poeta si no tuviera que esperar «a que se abra una puerta»? ¿Cantaría «sin la angustia del tiempo, sin esa fatalidad de que las cosas no sean para nosotros, como para Dios, todas a la par, sino dispuestas en serie y encartuchadas como balas de rifle, para dispararlas unas tras otras»?⁴⁶ No, viene a responder Machado, no cantaría. Vivir «es devorar tiempo» y es poeta quien siente y celebra este acto devorador y nutricional, que salva el tiempo intemporalizándolo.

Surge aquí la más radical interrogación que cabe dirigir a Machado: la espera de que la puerta se abra, ¿no es acaso espera de que las cosas, los otros seres, las experiencias vividas se nos den, no ya «en serie», «unas tras otras», como ocurrieron en nuestro tiempo, sino «todas a la par», en el término de este tiempo, en nuestra muerte vivida que es el acto de *morirse*?

La respuesta afirmativa es dada expresamente por Machado. El «Arte poético» de Juan de Mairena enseña que el poeta —esto es, el hombre en su anhelo de cumplir la heterogeneidad del ser— alcanza una vivencia que trasciende en unidad los momentos del tiempo. Así leemos: «precisamente, es el tiempo (el tiempo vital del poeta con su propia vibración) lo que el poeta pretende intemporalizar, digámoslo con toda pompa: eternizar»⁴⁷.

Por cierto, para Machado, el tiempo vivido no es sólo el de la vigilia, sino también el de los sueños que la complementan de modo privilegiado:

*Y podrás conocerte recordando
del pasado soñar los turbios lienzos,
en este día triste en que caminas
con los ojos abiertos.*

*De toda la memoria, sólo vale
el don preclaro de evocar los sueños*

había escrito en *Soledades*⁴⁸.

Mas en *Proverbios y can tares* aclara que los sueños sólo adquieren su pleno valor cuando los evocamos despiertos:

*Tras el vivir y el soñar,
está lo que más importa:
despertar*⁴⁹.

Obsérvese que el despertar aludido aquí viene «tras el vivir», esto es, tras el tiempo de esperas, de búsquedas, como lo que le pone fin. Y esto lo confirma una lección de Juan de Mairena, en la que la palabra «sueño» está tomada en su otro sentido, como sinónima de dormir: «Yo os aconsejo la visión vigilante, porque nuestra misión es ver e imaginar despiertos, y que no pidáis al sueño sino reposo»⁵⁰.

Todo ello significa, a mi parecer, que el vivir temporal —velar y soñar— está vocado hacia la posibilidad de revelar plenamente su sentido en la vivencia de su clausura, si sabemos vivirla bien por haberla venido viendo e imaginando; y esta vivencia que convierte al infinitivo sustantivado en el sustantivo genuino, que en otras palabras, transmuta el *vivir* en *una vida*, se nos aparece como un *despertar*; y su anticipación, mientras vivimos, que es nuestra misión, por conferir profundidad y sentido al vivir, es lo que el poeta llama *visión vigilante*.

Lo dicho aparece confirmado por las diversas figuras que el tiempo adquiere en la obra de Machado.

Ante todo, el tiempo vivido es visto por el poeta según la imagen de un *camino* cuyo término, al principio, se desconoce:

*Yo voy soñando caminos
de la tarde. ¡Las colinas
doradas, los verdes pinos,
las polvorientas encinas!...
¿Adónde el camino irá?*⁵¹

Luego advierte el caminante que el camino no está trazado, que él lo crea libremente:

*Caminante, son tus huellas
el camino, y nada más;
caminante, no hay camino,
se hace camino al andar*⁵².

El peregrino del tiempo no sólo hace el camino al caminar: se va haciendo a sí mismo: «el caminante es la suma del camino». Pero en esta suma de su tiempo está con él, como en un jardín —¿el paraíso reconquistado?— lo que en el camino vio; por lo que leemos a continuación:

*Y en el jardín, junto del mar sereno,
le acompaña el aroma montesino,
ardor de seco henil en campo ameno*⁵³.

Esto es así porque al llegar al término del tiempo-camino, el caminante vuelve la vista hacia atrás, hacia lo recorrido ya, hacia su pasado —y no puede hacer otra cosa puesto que el camino ha terminado y no hay ya futuro que proyectar o esperar—:

*Al andar se hace camino,
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.*⁵⁴

¿Está perdido lo que en la senda se vio? Machado parece responder que no, que todo está allí, resurrecto, en el jardín al que accede:

*Tú sabes las secretas galerías
del alma, los caminos de los sueños,
y la tarde tranquila
donde van a morir... Allí te aguardan
las hadas silenciosas de la vida,
y hacia un jardín de eterna primavera
te llevarán un día⁵⁵.*

En la misma dirección se orienta el elogio que hace Machado-Mairena de la posada-verdad a que se llega tras el caminar buscándola. «Que el camino vale más que la posada; que puestos a elegir entre la verdad y el placer de buscarla elegiríamos lo segundo... Todo eso está muy bien —decía Mairena—; pero ¿por qué no estamos ya un poco de vuelta de todo eso? ¿Por qué no pensamos alguna vez cosa tan lógica como lo contrario de todo eso?»⁵⁶.

Sí, Machado da la respuesta que de él esperábamos. Mas es como si, junto con decir la palabra esperada, arrojara sobre ella un velo de escepticismo para templarla. El poema que comienza indicándonos el jardín a que llega el camino se continúa con las palabras «Esto soñé», las que constituyen además el título del poema mismo, el cual luego apostrofa al tiempo como «homicida / que nos lleva a la muerte o fluye en vano»⁵⁷. Hay que leer también este «Consejo», como pérdida de toda esperanza de reencuentro con lo vivido:

*Este amor que quiere ser
acaso pronto será;
pero ¿cuándo ha de volver
lo que acaba de pasar?
Hoy dista mucho de ayer.
¡Ayer es Nunca jamás!⁵⁸*

Y en el poema titulado «Otro clima» que comienza:

*¡Oh cámaras del tiempo y galerías
del alma, tan desnudas [...]!*

leemos más adelante:

*¿Un mundo nuevo para ser salvado
otra vez? ¡Otra vez! Que Dios lo diga.
Calló el poeta, el hombre solitario [...]
¿Qué ve el poeta?
[...] un nihil de fuego escrito [...]⁵⁹*

Por fin, en *Juan de Mairena*, el profesor apócrifo enseña que la idea de la muerte, *a priori* de la vida humana, lo es de la muerte que todo lo apaga⁶⁰. En la misma vena escéptica y triste cabe invocar:

*Y todo en la memoria se perdía
como una pompa de jabón al viento*⁶¹.

Otra figura del tiempo que se encuentra en Machado es la del río:

*Nuestras vidas son los ríos
que van a dar a la mar,
que es el morir. ¡Gran cantar!*

*Entre los poetas míos
tiene Manrique un altar.
Dulce goce de vivir:
mala ciencia del pasar,
ciego huir a la mar.*

*Tras el pavor del morir
está el placer de llegar.*

*¡Gran placer!
[...]*

En este punto, el poema parece concordar con lo que Machado escribe en «Al Gran Pleno»: allí «el alto Cero» se quedaba «en la orilla del remanso del río» para que hubiera gloria eterna. Pero no falta en la «Glosa» de Manrique ese escepticismo que antes nos salió al paso. Termina el poema así:

*¡Gran placer!
Mas ¿y el horror de volver?
¡Gran pesar!*⁶²

¿Volver de qué? La respuesta parece ser: volver de la ilusión de ese río que desemboca en el mar, en el mar en que el río cumple su destino y que, según «Al Gran Pleno», está presente ya en cada gota y es a la postre «armonía» que «borra las formas del cero» en «las vivas aguas del ser»⁶³.

La oscilación entre el escepticismo y la esperanza se expresa también en este cantar:

*¿Cuál es la verdad? ¿El río
que fluye y pasa
donde el barco y el barquero
son también ondas del agua?
¿O este soñar del marino
siempre con ribera y ancla?*⁶⁴

Empero, el escepticismo, reverso del saber, con que Machado atenúa su afirmación del mar-pleno —escepticismo que cumple en el ámbito gnoseológico una función análoga a la que en el ontológico corresponde a la nada, reverso absoluto del ser, queda a la postre sujeto a un escepticismo de segundo grado. «Yo os aconsejo, dice Mairena a sus alumnos, una posición escéptica frente al escepticismo»⁶⁵. Y esto equivale a dudar de la propia duda, «que es el único modo de empezar a creer en algo», agrega en otra parte⁶⁶. El escepticismo, en vez de un afán de negarlo todo, se revela, por el contrario, cartesianamente, como el único medio de defender algunas cosas⁶⁷, de llegar a ciertas convicciones. ¿Qué cosas? ¿Cuáles convicciones?

8. Hay, de una parte, el *factum* de que no nos resignamos ni a morir nosotros ni al morir de nuestras vivencias:

*¿Y ha de morir contigo el mundo mago
donde guarda el recuerdo
los hálitos más puros de la vida,
la blanca sombra del amor primero,

la voz que fue a tu corazón, la mano
que tú querías retener en sueños,
y todos los amores que llegaron al alma, al hondo cielo?*

*¿Y ha de morir contigo el mundo tuyo,
la vieja vida en orden tuyo y nuevo?
¿Los yunques y crisoles de tu alma
trabajan para el polvo y para el viento?*⁶⁸

Hay también, de otra parte, la certeza de la muerte que nos aguarda y que es aniquilación respecto de un mundo que sigue su curso sin nosotros:

*Al borde del sendero un día nos sentamos.
Ya nuestra vida es tiempo, y nuestra sola cuita
son las desesperantes posturas que tomamos
para aguardar... Mas Ella no faltará a la cita*⁶⁹.

¿Habrá que sacrificar aquel anhelo nuestro de ser en favor de la dura realidad de que no seremos? ¿O habrá que aplacar la dureza de esta realidad con alguna ilusión consoladora, como la perduración de nuestra alma en «otro mundo»? ¿Hay alguna otra posibilidad?

No parece convencer a Machado-Mairena la lectura parcial que hace de la carta de Epicuro a Meneceo: «De la muerte decía Epicuro que es algo que no debemos temer, porque *mientras somos, la muerte no es, y cuando la muerte es, nosotros no somos*. Con este razonamiento, verdaderamente aplastante —decía Mairena—, pensamos saltarnos la muerte a la torera con helénica agilidad de pensamiento. Sin embargo... eso de saltarse la muerte a la torera no es tan fácil como parece, ni aun con ayuda de Epicuro, porque en todo salto propiamente dicho la muerte salta con nosotros. Y esto lo saben los toreros mejor que nadie»⁷⁰. Digo que es esta una lectura parcial de la citada carta de Epicuro porque, tras esto que en ella se lee relativo a *la muerte* (του θανάτου) va a mencionar el filósofo del Jardín, como algo serio, que no admite bromas o chanzas, el cuidado de *bien morir* (του χαλῶς αποθνησχειν) y, por cierto, no se comprende que debamos cuidar de hacer bien, o mal, algo que no puede concernirnos, puesto que para nosotros no es. Dicho de otro modo, Epicuro, bien leído, parece coincidir con Machado en que hay la muerte como acontecer de la naturaleza, como dejar de ser para el mundo, como estado de muerte, pero que hay también la muerte —o mejor: el *morirse*— como acto terminal de la vida y que, como tal, *está en la vida*⁷¹.

Hay versos de Machado que, en contradicción con la lectura parcial citada, reproducen la evidencia epicúrea de que la muerte, como no ser ya más, nos es ajena por la ausencia de sensación que pueda atestiguarla ante nosotros. Citaré aquí ante todo, del poema XXI de *Soledades*, estos dos versos:

*tú no verás caer la última gota
que en la clepsidra tiembla.*

No podemos ver esta caída porque estamos en la gota, porque para la simbología de Machado, somos la gota que cae, como se dice claramente en el poema XIII del mismo libro:

[...]
(¡Yo pensaba: el alma mía!)
Y me detuve un momento,
en la tarde, a meditar...
¿Qué es esta gota en el viento
que grita al mar: soy el mar?

Esta identificación de sí con la gota, ahora unida a la identificación del mar con el morir, se reitera en los primeros versos de uno de los «Proverbios y cantares» (XXXVI) de *Campos de Castilla*, que lleva el número XLV:

*Morir... ¿Caer como gota
de mar en el mar inmenso?*⁷²

Así, abundando en esta interioridad vivencial del morirse, vemos Machado-Mairena, después de traducir un hexámetro de Homero —«Como la generación de las hojas, así también la de los hombres»—, comentar ante sus presuntos estudiantes: «Homero habla aquí de la muerte como un épico que la ve desde fuera del gran bosque humano. Pensad que cada uno de vosotros la verá un día desde dentro y coincidiendo con una de esas hojas»⁷³. Más adelante habla de la muerte como tema de la autosuficiente e inalienable intimidad del hombre, y dice que hay que aprender a mirarla de frente⁷⁴. Ve entonces en ella, no aniquilación, sino figura, la «figura final»⁷⁵ del tiempo que vivimos, consumación del todavía en un ahora, sosiego a que nuestro movimiento aspira: «A última hora [lo cual parece equivaler a *la hora última*], siempre habrá un alguien enfrente de un algo, de un algo que no parece necesitar de nadie»⁷⁶. Reencontramos, pues, en la vivencia del morirse, la heterogeneidad del ser: el uno mismo con lo Otro, el yo frente al Tú. Ni aun en el morir estoy solo. No hay allí un espejo de ojos ciegos que miran los ojos con que los veo⁷⁷: «no hay espejo, todo es fuente», canta Machado en «Al Gran Pleno» cuando se alcanzan «las vivas aguas del ser»⁷⁸.

Recoge también Machado de Jorge Manrique la concepción del morir como *trago*?⁷⁹ Es lícito decir que, para Machado, en concordancia con su concepción del ser como yo-lo Otro, el morirse, en cuanto vivencia, se traga el poder aniquilador de la muerte, del mismo modo y por la misma razón que la armonía del Gran Pleno borra la forma del cero: se incorpora la nada y es. Por esto, el título completo del poema metafísico citado de Machado es «Al Gran Pleno o conciencia integral».

¿Qué es lo que en este pleno se integra como conciencia? El tiempo vivido del pasado hasta el presente del morirse. No el pasado como fue, sino enmendado por actos subsiguientes, recreado por la actividad de la memoria. «Lo pasado es lo que vive en la memoria de alguien —escribe Machado— y en cuanto actúa en una conciencia, por ende incorporado a un presente y en constante función de porvenir...», agregando el poeta que este «pasado vivo, que por sí mismo se modifica», lo debemos convertir en una verdadera creación nuestra⁸⁰.

Cuando un pasado tal se hace instantáneo, en el límite del morirse, ya no se da a la conciencia como flujo de episodios sucesivos, retenidos como recuerdos: adquiere carácter de totalidad simultánea. «Lo pasado es aquello que no pasa»⁸¹, pues los hechos, al pasar de la percepción al recuerdo, llegan a ser inmutables en esa «figura final» que Machado dice⁸².

Del mismo modo que contrapone el tiempo psíquico vivido al tiempo cósmico de los relojes⁸³, hace suyo Machado el concepto metafísico de eternidad como condensación del tiempo, devenir inmovilizado, *duratio tota simul* que decían los escolásticos, en oposición al del sentido común, que es tiempo que no se acaba⁸⁴. Cuando en aquella eternidad se integra un pasado digno de ser aprobado, resulta de ello la armonía en que «todo canta», en que todo lo vivido lanza «unánime su nota», según se lee en «Al Gran Pleno». El carácter sincrónico de la armonía nace precisamente de esta unanimidad simultánea de las voces.

Parece haber sido propósito filosófico de Machado conciliar el llamado fluir heraclítico del tiempo, que se suele designar también como *devenir*, con el ser eleático eterno⁸⁵. Sabemos hoy que la pretendida oposición entre Heráclito y Parménides, y en especial la supuesta refutación de Parménides a Heráclito, son frutos de interpretaciones dudosas

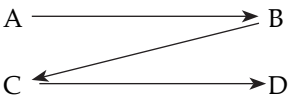
y de lecturas descuidadas de los textos⁸⁶. Subsiste, empero, que hay fragmentos de Heráclito que parecen apuntar hacia un movimiento, el del río (49 y 91), el del fuego vivo que se prende y apaga según medida (30) y otros que contienen una apología de la espera, para alcanzar, como murientes, lo inesperado (18 y 27) y que mientan a Dios como síntesis de contrarios (67) en lo que se muestra lo mejor, lo más hermoso y lo más justo de todas las cosas (102). Según esto, la conciliación que Machado buscaba parece innecesaria, por encontrarse el ser ya también en Heráclito como término posible del flujo temporal que vivimos. Ello se ve claro en nuestro idioma con sólo sustituir el común galicismo «devenir», derivado, creo yo, de las traducciones al español de las obras de Bergson (equivalente del alemán *werden*), por el buen castellano: *llegar a ser*. Comprendemos así, que, si es verdad, como dice Machado en «Al Gran Pleno», que «todo cambia y todo queda», ello es porque el cambio accede al ser, desemboca en ser, del mismo modo que el camino conduce a la morada y el río va a dar en el mar. Según esto, nuestro tiempo requiere ser vivido por nosotros, en la medida de nuestras posibilidades, aspirando a que se dirija hacia el equivalente del punto que, al poner fin al verso o al poema, nos permite comprender retroactivamente el sentido que tuvo el despliegue de éstos en palabras, frases, pausas y silencios. El punto ortográfico es figura del punto final del vivir temporal.

En suma, he pretendido acreditar esto, que me parece corresponder al cantar y al decir filosófico de Antonio Machado: la carrera de nuestro tiempo tiene para nosotros una meta, que podemos anticipar, tiene un fin que recoge en unidad los pasos que fueron en el tiempo sucesivos; sea cual fuere el curso ulterior del mundo, importa vivir con miras a alcanzar esta meta, a coincidir con nosotros y lo Otro en el fin.

9. Mas cabe ahora preguntar: si ésta es la palabra filosófica de Machado, ¿por qué no le ha sido atribuida como suya?, ¿por qué no la ponen de manifiesto los muchos excelentes autores que se han ocupado del pensamiento de Machado en busca de genuina significación?

Dos son las razones, a mi entender, que explican este fracaso: la primera radica en el objeto de estos estudios; la segunda, en los enfoques que hacia Machado dirigen quienes lo examinan como pensador.

Respecto de la primera de estas razones, puede decirse que Machado no indicó con precisión su itinerario ontológico-epistemológico, no quiso dar el orden de sus momentos, tal vez para reservarnos el placer de descubrirlos nosotros mismos como él los había descubierto. Conviene volver a nuestro esquema que asimila este itinerario a una zeta mayúscula, poniendo ahora letras en los extremos de sus líneas. Tendríamos:



Se dijo ya que la horizontal A-B representa la apetencia originaria de conocer y poseer lo ajeno y que B-C es el movimiento de la decepción o del escepticismo que nos deja solos con nuestras representaciones o conceptos. Hasta aquí no parece surgir dificultad. Machado, identificado en apariencia con Martín, maestro de su maestro Mairena, no

habría superado «ni por un momento» el subjetivismo de su tiempo. Hay excelentes motivos para sospechar que esto no es verdaderamente así, que hay aquí un equívoco deliberado del poeta; vale decir que *C* no es el término del itinerario filosófico de Machado: uno de estos motivos es que este pretendido «subjetivismo» no se compadece bien con el título de una de las obras atribuidas a Martín —*De lo uno a lo otro*— que implica un trascender del sujeto hacia lo que le es ajeno, ni tampoco con la afirmación de «la heterogeneidad del ser», que tiene las mismas connotaciones⁸⁷, por lo que cabe ver en tal pretendido «subjetivismo» una interpretación errada del discípulo; otro motivo para desconfiar de esta afirmación de Mairena sobre la doctrina de su maestro, es que aquél enseña en un tiempo posterior al de Martín; por esto, desde la perspectiva abierta ya en este nuevo tiempo de Mairena, y *a fortiori* desde la del propio tiempo de Machado, se puede lamentar que Martín, al parecer, no lograra esta superación, ahora posible, pensable, vivible, gracias al nuevo trazo *C-D* que nos arranca de la decepción, que nos libera del escepticismo y del Cero, conduciéndonos a la conciencia integral del yo con el Otro-Tú, que es la armonía anhelada y, por fin, cumplida. Si nos quedamos en el punto *C*, pierden su sentido todos los cantares y decires de Machado que afirman *D*. Si, por otra parte, no se comprende que *C* precede a *D*, que es etapa en el camino hacia *D*, esto es, si se entremezclan los cantares y decires tristes de la decepción, del dolor de la pérdida, del escepticismo, con los cantares y decires triunfales del encuentro postrero, del gran *Magnificat* final, resulta un discurso incoherente y no sabemos ya a qué atenernos. Lo mismo ocurre si no se distinguen claramente el encuentro primero que pone fin a la línea horizontal superior, del último que está al término de la línea horizontal inferior, esto es, si se confunde *B* con *D*, lo efímero y contingente con lo definitivo y necesario. Esto último aparecerá entonces amenazado de pérdida, igual que lo primero: *D* estará sujeto a la negatividad que afecta a *B*, y no habrá habido ese progreso que confiere su fisonomía propia al pensar de Machado y el carácter específico y único de su religiosidad tan arduamente conquistada.

Respecto a la razón por lo que se malentiende a Machado derivada de los enfoques que hacia su pensamiento se han dirigido, pienso que éstos pecan por el anhelo de *clasificar* a Machado, de hacerlo entrar en un redil ya conocido, negando su radical originalidad filosófica. ¿Fue Machado creyente —en el sentido del dogmatismo católico— o fue ateo? Por cierto, la respuesta es que Machado no fue ni lo uno ni lo otro. Nos quedan entonces otras posibilidades dentro del catálogo de las posturas conocidas: Machado pudo haber sido panteísta... o acaso teósofo.

Es claro que Machado no fue católico, en el sentido riguroso de la palabra. Y no es sólo que no lograra serlo, que le resultara difícil aceptar ciertos dogmas. Hubo en él, como es comprensible en un hombre de su generación, educado en la tradición liberal española, una voluntad explícita de rechazo frente a esa catolicidad que, en España, en mayor grado que en otros países europeos, fue durante siglos un instrumento de opresión cultural y de coerción social y política. Para reconocer esta voluntad en Machado, basta recordar el elogio que hace, en Juan de Mairena, del modo cómo murió Valle-Inclán: «Olvidemos un poco la copiosa anecdótica de su vida —escribe refiriéndose a éste— para anotar un rasgo muy elegante y, a mi entender, profundamente religioso de su muerte: la orden fulminante que dio a los suyos para que lo enterraran civilmente. ¡Qué pocos lo esperaban! Allí, en la admirable Compostela, con su catedral y su cabildo, y su arzobispo

y el botafumeiro... ¡Qué escenario tan magnífico para el entierro de Bradomín! Pero Valle-Inclán, el santo inventor de Bradomín, se debía a la verdad antes que a los productos de su fantasía. Y aquellas últimas palabras a la muerte, con aquella su impaciencia de poeta y de capitán: ¡Cuánto tarda esto! ¡Oh, qué bien estuvo D. Ramón en el trago supremo a que aludía Manrique!»⁸⁸.

Obsérvese que Machado tiene por un rasgo *profundamente religioso* el que Valle-Inclán haya rechazado los sacramentos y la liturgia del catolicismo en el momento de morir. Esto significa que Machado, aunque haya querido no ser católico, se consideraba a sí mismo como un hombre religioso, que por ende sabía perfectamente lo que era, para él, religión. Queda con esto desvirtuada la afirmación de Adela Rodríguez Forteza en su libro —por lo demás excelente— *La naturaleza y Antonio Machado*: «Sabemos que Machado carecía de una fe religiosa definida y que oscilaba entre la creencia, la duda y la negación». Y también: «...a pesar de la fuerte nota de laicismo que inclina el movimiento oscilatorio de Machado la mayor parte de las veces hacia la duda, éste no puede evitar que el cristianismo se cuele en su obra»⁸⁹.

Por cierto, no hay tal cristianismo «colado», sino un cristianismo pensado por el poeta, aceptado por él a plena conciencia, que exalta, según se dijo, los valores fraternos sobre los patriarcales y, por ende, que identifica a Cristo con el otro hombre y, a la postre, con el pueblo⁹⁰.

Tal cristianismo en manera alguna puede aproximarse a un *panteísmo*, posición filosófico-religiosa que tiende a la unificación, por ende, a la homogeneización, la cual no se compadece con la heterogeneidad del ser ni con el dualismo de lo uno y lo Otro. Aunque hay pasajes en la obra de Machado que se prestan para una interpretación panteísta de su pensamiento⁹¹, prevalecen aquellos en que Dios no es el Todo-Naturaleza, sino el Tú frente al yo, el Tú que es El, objeto de eventual comunión amorosa como *figura final* del vivir.

Es mi opinión que muchos de los problemas con que la crítica forcejea en relación a Machado se deben a que, cuando no se le ignora del todo, se alude o distorsiona el sentido del poema «Al Gran Pleno», que es, a mi parecer, junto con las *Coplas* manriqueñas, uno de los dos mayores poemas metafísicos de la literatura castellana⁹².

Para Cerezo Galán, la «conciencia integral» que este poema mienta no es más que «la forma fantástica, casi onírica, de un mundo atravesado por el flujo de la temporalidad, que se deshace y rehace de continuo porque nunca cesa de manar la diferencia en el seno de todo ni se sacia la sed de alteridad de cada una de sus partes». Acierta, sin embargo, este autor poco después al afirmar que, para Machado, el tiempo queda consumado «en el instante de la totalización de su transcurso». Mas desvaloriza esta afirmación suya al reprocharle a Machado el no haber salido del «otro inmanente» hacia lo que él llama «el otro trascendente y real». Esto equivale a ignorar la génesis en Machado de una nueva religiosidad, de esa «filosofía cristiana del porvenir» en que Mairena dice creer, y no ver en ellas más que lo que este crítico llama una «interpretación secularista del cristianismo», que resulta para él equivalente a una «fe nihilista» por la ausencia de una «explícita esperanza escatológica»⁹³. En suma, es reclamarle a Machado el *Credo* católico...

Por su lado, Antonio Sánchez Barbudo, comenta «Al Gran Pleno» con estas palabras: «Es el mundo visto —imaginado— desde un punto de mira que no es el propio del hombre. No es el mundo tal como realmente se ve, desde la conciencia angustiada ante

el pasar de las cosas y ante su propio e irremediable caminar hacia la muerte; no es el mundo mirado, como en verdad se mira, desde la frontera de la nada, de la noche, como el propio Machado dice en el poema «Al Gran Cero»; sino *como se vería* desde fuera de uno mismo, impersonalmente, intemporalmente, esto es, *como lo vería Dios*, a plena luz»⁹⁴. Por cierto, este exégeta tendría razón si el tiempo sólo fuese para Machado lo que él se empeña en que sea: un caminar irremediable hacia la muerte concebida como un *dejar de ser*; no la tiene si el caminar lo es hacia un *morirse* que vence a la muerte, hacia una vivencia final en la que, como recapitulación del tiempo sido, el ser se sobrepone a la nada, y es lo que crea la posibilidad del enlace dialéctico entre los dos poemas «Al Gran Cero» y «Al Gran Pleno» —que Machado ofrece sucesivamente—. Sigue Sánchez Barbudo: «El poema es una visión cósmica, panteísta, del mundo concebido como «gran pleno o conciencia integral», como un todo, serie de apariciones y desapariciones, a través de las cuales la unidad permanece. Esas desapariciones, importantísimas desde el punto de vista de la conciencia individual, son insignificantes desde el punto de vista de la «conciencia integral» que es la que, no sin cierta sorna [*sic*] aquí se considera...»⁹⁵. Más adelante, en la misma vena, dice este autor que «Al Gran Pleno» es sobre todo una fantasía, una *broma (sic)*⁹⁶, y afirma también que, «por el asunto de este poema, que supone una visión desde fuera del mundo, necesita él [el poeta] imaginar a Dios, siquiera provisionalmente», pero que, «por muchos caminos, llegamos siempre a descubrir la misma desolada situación del hombre, la falta de Dios, la nada»⁹⁷. En suma, y pese a sus méritos evidentes, la tentativa de interpretación de Sánchez Barbudo, al igual que otras muchas, no sigue hasta el fin el itinerario filosófico de Machado, nos abandona en el cero (en el punto C de mi esquema⁹⁸, por no ver la línea C-D, por voluntad de ignorar que hay para Machado D), todo ello con menoscabo, no sólo del poema «Al Gran Pleno», sino de la expresa declaración ya mentada de Machado, que Sánchez Barbudo cita⁹⁹, en orden a que es el tiempo vital lo que se ha de procurar eternizar.

A la postre, la lectura predominante de la obra de Machado —de que los textos citados son sólo ejemplos— nos deja con un poeta solitario, escéptico y desencantado, con el «buen don Antonio», serio y tristón. Con ella se exorciza el león que Machado dijo llevar dentro del pecho¹⁰⁰. Con ella se niega su ardua y laboriosa hazaña.

APÉNDICE I

LOS NOMBRES DE ANTONIO MACHADO

1. El acto de leer una obra literaria o filosófica de calidad no acaba por cierto cuando, llegados a la última página, cerramos el libro para dejarlo en el anaquel. Cabría afirmar, antes bien, que sólo entonces comienza ella a vivir, que sólo entonces inicia su secreto itinerario y el lento despliegue de las significaciones de que es portadora y que librerá a nuestro más personal pensamiento.

Hacia fines de 1945, leía yo en las costas de Chile las sentencias, los donaires y recuerdos apócrifos de Juan de Mairena, y se sellaba entonces para mí la alianza por contraste entre una cierta vida intelectual española, al par provinciana y cultivada, sosegada y tensa, y ese océano que, como para recusar el adjetivo con que se quiso exorcizar su terrible potencia, prosigue sin tregua, ante unas rocas despavoridas, su milenario trabajo de horadar nuestra tierra.

He vuelto hace poco a este libro, a sus páginas, intocadas desde entonces, manchadas ya por los aires salinos, yodados y húmedos que han sido los míos. Lo he leído ahora en playas tibias, ante el mar amigo de una segunda patria. He reencontrado en sus márgenes amarillentos mis notas y observaciones de entonces, que hoy me parecen casi extranjeras, por rústicas y primitivas. Y he visto con asombro que nada anoté ni observé respecto de aquello que en el libro de verdad importa, de aquello al menos que hoy me parece que en él importara.

Mi asombro ha subido de punto cuando he advertido que mucho de aquello en que entonces no reparé, o en que no reparé con una atención tan vigilante como para subrayarlo y comentarlo, es en considerable medida lo que yo he pretendido expresar en mis propios escritos. ¿Coincidíamos ya entonces el libro y yo, y era mi falta de respuesta consecuencia de una lectura distraída y presurosa? Es posible, puesto que, según mis recuerdos, en esos años solía yo leer en polémica, animado por el propósito semiconsciente de oponerme al autor, de distinguirme de él —lo que equivale a decir que aún no sabía leer. Sin embargo, me inclino más bien a pensar que el libro creció en mí, sin yo saberlo siquiera, pese a mi inatención y a mi olvido, favorecido acaso en su crecimiento por esta inatención y este olvido míos, gracias a los cuales podía atribuir a mi invención lo que el poeta, y con él tantos otros, ya habían creado y descubierto.

Quienquiera que se proponga pensar por sí mismo lleva a cabo un acto de ruptura con los pensamientos que hasta entonces aparecían ante él acreditados por la aprobación común. Y funda en esta ruptura el sentimiento, no exento de soberbia, de su propia originalidad. Pero esta experiencia no completa su ciclo propio y peculiar sino cuando comprendemos que aquellos contra quienes pretendimos pensar habían consumado también en su hora el mismo acto de ruptura, y que, por tanto, lejos de distinguirnos de ellos, más bien nuestra pretensión nos abrió el acceso hacia una más plena inteligencia

de sus vidas y sus obras, de sus trabajos y sus días. Al sentimiento inevitablemente pobre de la mentida originalidad, sucede entonces el de haber logrado participar con nuestras escasas fuerzas en una vasta empresa colectiva de pensadores, artistas y poetas, el de haber podido establecer con ellos una cierta, imperfecta comunión en lo originario, el de pertenecer, como vástagos indignos por cierto de tan ingente legado, a la gran stirpe de quienes aspiraron a ser hombres. A la postre, comprendemos que no hay más originalidad que la que consiste en reconocer nuestra débil voz en el coro de los mayores, procurando ella también a su modo y estilo alcanzar ese único punto hacia el que convergen, pese a la diversidad de las situaciones históricas, de las circunstancias personales o de los lenguajes empleados, todas las búsquedas de fundamentos radicales y todos los actos de auténtica celebración.

Pero ¿no será ésta una falsa genealogía, no ocurrirá que esta comunión y este parentesco no son sino el fruto de una retroactiva y presuntuosa atribución de nuestro pensamiento a otros, más grandes, con cuyos nombres y prestigios quisiéramos disimular la cortedad de nuestra propia luz? Así puede ser en efecto. Pero esta posibilidad es el inevitable riesgo del pensar por sí. Pues no hablan para nosotros Platón y Aristóteles, Dante y Goethe, si no comenzamos nosotros por hablarles, si, con el atrevimiento del que aún no sabe, no hacemos primero de sus obras suertes de cajas en que nuestro incipiente decir resuene. Lo que importa es, sin embargo, la ulterior disposición a recibir, a aprender y a enmendarnos, una vez consumado nuestro inicial e iniciático acto de invocación.

Hasta cierto punto toda genealogía es ficticia y todo pasado, apócrifo. Es el acto nuestro de acoger, de recoger y exaltar unos ascendientes lo que les confiere verdadero ascendiente sobre nosotros, lo que nos constituye en sus efectivos y eficaces herederos. Es nuestra decisión de actuar como creadores lo que otorga actualidad a las obras del pasado y convierte esa pretendida creación nuestra en una ritual repetición, en un volver a pedir, a demandar y preguntar lo que el hombre ha querido y requerido a lo largo de su historia.

2. Mas en lo dicho podemos comprobar que nuestra coincidencia con el poeta se extiende hasta el modo cómo él mismo concebía su coincidencia con otros y el acto de creación cultural. Pues, para Machado, para Machado-Mairena-Martín, el hombre cumple la esencia de lo humano en la medida en que es *él mismo*, auténtico, vale decir, original. «Sed originales, yo os lo aconsejo —dirá Juan de Mairena—: casi me atrevería a ordenároslo»¹⁰¹. Pero esta originalidad se da en oposición con la demasiado común novelaría¹⁰². Ella comienza, a menudo, por cierta incompreensión que lleva implícito el deseo de comprender, aunque más no sea el de comprender que no se había comprendido¹⁰³; o bien se inicia con un pensar en rebeldía contra lo que se piensa, por un desaber lo que se da por sabido, única manera de llegar a pensar y saber algo¹⁰⁴. Claro está, al adoptar tal actitud es posible que incurramos en el pecado que más difícilmente se perdona y de que se acusaba a Sócrates: el de introducir nuevos dioses¹⁰⁵. Pero estos dioses que parecen nuevos resultan, a la postre, ser los antiguos, que se había dejado en decoroso olvido y cuyo culto queda ahora reinstaurado¹⁰⁶. El olvido de los dioses antiguos es, pues, condición de que surjan renovados por la invención humana —esa invención sinónimo de hallazgo— y de que se pueda sentir por ellos una espontánea y libre veneración. Todo lo cual se vincula al tema machadiano de la función alumbradora del olvido, potencia activa que genera y depura el recuerdo en que el pasado llega a

consumarse¹⁰⁷. Precisamente porque queremos perfeccionarlo llegamos a captarlo en su realidad. «Tenéis —decía Mairena a sus alumnos— unos padres excelentes, a quienes debéis respeto y cariño: pero ¿por qué no os inventáis otros más excelentes todavía?»¹⁰⁸. Éstos serán, precisamente, los verdaderos padres. Sócrates es una invención del recuerdo amoroso de Platón, más real sin embargo que cualquier otro Sócrates que no tuviera la altura que Platón supo darle¹⁰⁹. El pasado sólo es en cuanto vive en la memoria de alguien, en cuanto actúa en una conciencia que lo incorpora a un presente. Y no importa que la conciencia corrija o aumente¹¹⁰. Pues la grandeza propia del pasado consiste precisamente en su poder para incitarnos a tal operación: «Que después de veintitrés siglos haya quien dicte lecciones de platonismo al mismo Platón, no dice nada en contra, y sí mucho en favor de Platón»¹¹¹. Lo original de un pensador o poeta se revela en el acto original de quien lo lee y, a la postre, pertenece a la comunidad dialogal que ambos instituyen¹¹².

Entre los «*Proverbios y cantares*» de Machado hay uno que dice:

*Para dialogar,
preguntad, primero;
después... escuchad.*

Pero, cuando escuchamos, ¿qué oímos? Preguntas, que acaso llevan en su seno lo que solicitan. La pregunta «es la moneda que vuelve siempre a nuestras manos»¹¹³, porque el hombre es un ente inquisitivo, necesitado de lo otro, paciente de incurable alteridad, que cumple su esencia, y por ende encuentra la única satisfactoria respuesta, en el propio, infatigable preguntar.

En definitiva, Machado viene a afirmar la gran ecuación de pregunta, creación, ficción, realidad y verdad. En versos atribuidos a «un coplero sevillano, que vaga hoy por las estepas de Soria», dirá así:

*Se miente más de la cuenta
por falta de fantasía:
también la verdad se inventa.*¹¹⁴

Es posible, sin embargo, que las ficciones varias sean a manera de tanteos, que no siempre alcanzan su fin, y que, a la postre, muchas hayan de ser desechadas en beneficio de la que nos da acceso a esa velada y última verdad que es raíz de todas y de todas da cuenta.

Lo *apócrifo*, para Machado, no es, pues, lo arbitrariamente falsificado; es más bien un sustrato de realidad, oculto y secreto, al que corresponde en nosotros, como único órgano de aprehensión adecuado, la más perceptiva, la más lúcida imaginación.

3. De acuerdo con estos principios, podemos intentar comprender la relación ambigua, derivada de un complejo de identificaciones y proyecciones, que une a Machado con su principal *alter ego*.

Para ello debemos comenzar por evocar el talante del poeta. Rubén Darío, que en 1902 lo conoció en París, le dedica unos versos en que dice:

*Misterioso y silencioso
iba una y otra vez.
[...]
Cuando hablaba tenía un dejo
de timidez y altivez.¹¹⁵*

Y el propio Machado se confiesa en Soledades:

*[...]
yo sé que es lejana la amargura mía
que sueña en la tarde de verano vieja.
[...]
—Yo no sé leyendas de antigua alegría,
sino historias viejas de melancolía.¹¹⁶*

y en «Autorretrato»:

*Ni un seductor Mañara ni un Bradomín he sido
—ya conocéis mi torpe aliño indumentario—,
mas recibí la flecha que me asignó Cupido,
y amé cuanto ellas pueden tener de hospitalario.*

*Hay en mis venas gotas de sangre jacobina,
pero mi verso brota de manantial sereno;
y más que un hombre al uso que sabe su doctrina,
soy, en el buen sentido de la palabra, bueno.¹¹⁷*

Machado silencioso, serio, nostálgico y melancólico, tímido por altivo. Machado bueno. Así fue, así se veía a sí mismo, así era sin duda en su trato con otros. Poeta en quien «la inspiración corrige»¹¹⁸, poeta reflexivo que canta después de pensar. Sí, pero ¿y las gotas de sangre jacobina? Sabemos que le resultaba difícil no rebelarse contra la monotonía y quietud de una vida provinciana, que la mujer lo perturbaba hondamente, y en alguna parte habla de amores de «tapadillo y atajo» como fueron al parecer algunos de los suyos¹¹⁹. El poema que titula significativamente «*Hacia tierra baja*» es ilustrativo de su íntima contradicción:

*Rejas de hierro; rosas de grana.
¿A quién esperas,
con esos ojos y esas ojeras,
enjauladita como las fieras,*

tras de los hierros de tu ventana?

*Entre las rejas y los rosales,
¿sueñas amores
de bandoleros galanteadores,
fieros amores entre puñales?*

*Rondar tu calle nunca verás
ese que esperas; porque se fue
toda la España de Merimée.*

*Por esta calle —tú elegirás—
pasa un notario
que va al tresillo del boticario,
y un usurero, a su rosario.*

*También yo paso, viejo y tristón.
Dentro del pecho llevo un león.¹²⁰*

Darío había adivinado en él al «pastor de mil leones y de corderos a la vez» que «conduciría tempestades o traería un panal de miel»¹²¹.

Agreguemos aquí el peso del nombre que no sólo indica la pertenencia a una familia y a un grupo social, en el caso de Machado a una clase media docta y cultivada, sino que define además una cierta personalidad, una cierta imagen de nosotros ante los demás, y por ende ante nosotros mismos, derivada de lo que hemos sido y constriñen te en cuanto a lo que podemos ser. El poeta, tan sensible a las palabras, al aura de sus significaciones varias y asociaciones, debió de saber cómo el nombre, y específicamente el suyo y sólo suyo, Antonio Machado, trazaba el cauce de sus posibilidades. Pues llevar como apellido un participio pasado significa que el presente está ya preterido, y que, aunque tengamos, a fuer de vivientes, aún medio cuerpo en el futuro, podemos dar «lo no venido por pasado»; significa, en otras palabras, que hemos de vivir el presente según el modo de lo *sido*, de lo que no volverá a ser —*fugit irreparabile tempus*—, salvo en la experiencia poético-metafísica del recuerdo y en espera de la figura que de nuestra vida forjará el morir. Y es tal vez lo que Machado expresa al suponer que su protagonista llevaba siempre su reloj con veinticuatro horas justas de retraso, a fin de vivir en el pasado y de poder acudir, sin embargo, con puntualidad a cualquier cita¹²².

Pero no olvidemos: Machado posee también cierta connotación de estribillo que nos persigue obcecadamente, que nos machaca y quebranta, «como un hacha que se abre paso a través de un bosque»¹²³, dejándonos para siempre heridos y volviendo siempre a lastimar nuestra herida. Y este sentido doliente y melancólico del apellido es acentuado por el nombre «Antonio», que suena como el bordón de la guitarra, la cuerda de las notas graves que articulan la melodía, nombre que —ya lo vinculemos al primer San Antonio

o a San Antonio de Padua, portugués como era portuguesa por su origen la familia del poeta— evoca, además, una vida austera, reclusa y seria.

Antonio Machado, quien aconsejaba que antes de escribir un poema, se imaginara el poeta capaz de escribirlo, pudo conjurar, sin embargo, la gravedad de su nombre¹²⁴, sin dejar de serle fiel, pudo conjugarla al menos con otros requerimientos de su personalidad, oponiendo a su presente *sido* un ficticio pasado que es, el de un sevillano que vive en su recuerdo, porque fue su maestro, espontáneo decidor de donaires, escéptico, malicioso, rabioso a ratos, cortés, y descortés si hace falta¹²⁵, conversador callejero y aficionado a la gitanería, que tuvo fama de borracho y de loco¹²⁶, pero movido por hondas preocupaciones metafísicas, las de Machado, y como éste, en el buen sentido de la palabra, bueno. Tal personaje —profesor titular de Gimnasia, pero que da unas clases voluntarias y gratuitas de Retórica, Poética y Sofística— es, en una primera instancia, el portavoz de la filosofía cínica de Machado. Recuértese la apología que hace Mairena de Espronceda por haber logrado acercar el romanticismo a la entraña española, «hasta pulsar con dedos románticos, más o menos exangües, nuestra vena cínica, no la estoica, y hasta conmover el fondo demoníaco de este gran pueblo...»¹²⁷. Recuértese, también, como testimonio de la contraposición de cinismo y estoicismo, el gran desprecio que manifiesta Mairena por Séneca: «Un retórico sin sofística, un pelmazo que no pasó de mediano moralista y trágico de segunda mano»¹²⁸. Y estas definiciones: «Por cinismo entiendo..., inclinándome a uno de los sentidos etimológicos que se asigna a la palabra cínico (de *kyon*, *kinós*, perro) una cierta fe en que la animalidad humana, el llamado estado de naturaleza, contiene virtudes más auténticas que los valores culturales; una cierta rebelión de la elementalidad contra la cultura»¹²⁹; rebelión que, por cierto, constituye en cada caso una nueva actitud cultural: «En pleno *Iluminismo*, el cínico Rousseau inicia una cultura romántica al rebelarse contra la cultura clásica —quiero decir lastrada en demasía de razón y de inteligencia—, abogando por los fueros de la sentimentalidad»¹³⁰. Pero la cultura cínico-romántica nos entregará luego lo que durante todo el siglo XIX hemos estado llamando «ideales», y así hoy nos corresponde ser cínicos contra Rousseau y el romanticismo idealizante, que es un modo de ser fieles a Rousseau y sobre todo a nosotros. El cinismo, en este sentido del vocablo, viene a ser una ética que se manifiesta en una marcada aversión por las ilusiones al uso, especialmente cuando ellas pretenden revestirse de un valor ético para encubrir y disimular una realidad que nos duele y humilla. «El más auténtico—dice Mairena—, el que profesaron los griegos en el gimnasio de Cinosargues, es un culto fanático a la veracidad, que no retrocede ante las más amargas verdades del hombre. Os pondré un ejemplo: Si el hombre fuese esencialmente un cerdo —cosa que yo disto mucho de creer— sólo el cínico no se inclinaría —como los pragmatistas— a guardarle el secreto; la virtud cínica consistiría en reconocerlo, proclamarlo y en aceptar valientemente el destino porcino del hombre a través de la historia. ¿Comprendéis ahora por qué en épocas de pragmatismo hipócrita el cinismo es una reacción necesaria?»¹³¹. Pero ¿qué ocurre cuando el cinismo, llevado a su extremo, ataca al propio cinismo? Ocurre que el hombre termina por comprender que en el reconocimiento de su miseria puede radicar una grandeza. Y ésta es, precisamente, la otra vena del genio español: la estoica, que hace de esta conciencia que el hombre tiene de sí, como ente finito y menesteroso, acaso despreciable, destinado a morir, la raíz de la dignidad humana. «En toda gran catástrofe moral sólo quedan en pie las virtudes

cínicas. ¿Virtudes perrunas? De perro humano, en todo caso, sólo fiel a sí mismo»¹³². Tras el cínico Mairena trasluce el estoico Machado.

La tensión polar, que es también un parentesco, entre el autor y su protagonista, se manifiesta en la de sus apellidos. Desde luego porque, pese al idéntico *ma* inicial, Machado da un tono hondo y serio, donde Mairena lo da alegre, liviano y cantarino. Pero también porque Mairena es el nombre de un pueblo andaluz, y deriva del árabe *maharana* que, por significar hatu de pastores, nos remite a una vida nómada, espontánea y libre. Por fin, porque su origen árabe, al igual que su musicalidad propia, vinculan Mairena a Guiomar, la amada apócrifa y real de Mairena y Machado, es decir, a un complejo de experiencias eróticas. Estos sentidos aparecen reforzados por el nombre Juan, que acaso, en una primera aproximación, nos evoque al Bautista, pastor y profeta, no menos que al evangelista del verbo encarnado y al visionario de la isla de Patmos; pero que, en último término, más bien nos obliga a pensar en Don Juan, cuya figura, cuya ventura, tanto preocuparon a Machado¹³³. Y, sin embargo, el «carácter satánico y blasfematorio» de Don Juan no se manifiesta en Juan de Mairena sino como tema de reflexiones o como impulso contenido que se vierte en obras de fantasía. Tendremos que llegar a Abel Martín, cabeza de la estirpe intelectual de Machado, para encontrar este carácter encarnado en la realidad apócrifa que el poeta nos entrega.

Pero antes de abandonar a Mairena, preciso es aludir brevemente al «de» genitivo de su nombre: él arraiga su origen en una zona agraria y al par agrega un matiz de gentilhombría rural, como tal estrechamente vinculada al pueblo, a ese pueblo andaluz, portador de «un escepticismo extremado, de radio metafísico»¹³⁴.

El que Juan de Mairena tenga, a su vez, un maestro cuya memoria venera, permite al poeta efectuar un nuevo desdoblamiento y al par alcanzar estratos más secretos y profundos de su propio ser¹³⁵. En Abel Martín encontraremos acentuada la *oposición* interior de Juan de Mairena, de modo que, para describir a ambos con versos de Machado, podría decirse que Mairena era «de espíritu burlón y de alma quieta»¹³⁶, mientras Martín sería el que afirma: «yo vivo en paz con los hombres / y en guerra con mis entrañas»¹³⁷. La experiencia fundamental, poético-filosófica, de Abel Martín, es la de la heterogeneidad del ser, por lo que cada sustancia es ante todo una apetencia de alteridad. En ello ve nuestro filósofo la raíz de la religiosidad, pero también la del sexo. «No es para Abel Martín la belleza el gran incentivo del amor, sino la sed metafísica de lo esencialmente otro»¹³⁸. Y Eros se le aparecerá como calvario no menos que como guerra¹³⁹. «Que fue Abel Martín hombre en extremo erótico, lo sabemos por testimonio de cuantos le conocieron, y algo también por su propia lírica... hombre mujeriego y, acaso, también onanista; hombre, en suma, a quien la mujer inquieta o desazona, por presencia o ausencia»¹⁴⁰. Onanista aun cuando la mujer está «de cuerpo presente», pues la amada es siempre «en la cita ausencia»¹⁴¹. Onanista sobre todo, porque lo otro, lo heterogéneo, habita en nosotros mismos, porque «yo es otro», según la expresión de Rimbaud, y la guerra erótica es, pues, guerra con las propias entrañas.

De aquí también que la religiosidad suela manifestarse para Martín como pugna o lucha con Dios, como blasfemia, provista de tanta mayor validez religiosa cuanto más franca y declarada sea:

*Hay blasfemia que se calla
o se trueca en oración;
hay otra que escupe al cielo
y es la que perdona Dios.¹⁴²*

En último análisis, la blasfemia sólo pretende degradar porque honra, sólo niega porque implícitamente afirma. Más aún: ella es imprecación violenta a un Dios que no es tal, acreedor por ello de nuestra ira por confrontación con el Dios que es, único que podría aplacar de verdad esta ira. Aquí, como en el pensamiento de Machado en general, la vía hacia el Ser pasa necesariamente por la Nada. «En una Facultad de Teología bien organizada —dice Abel Martín, con el desprendimiento de quien esboza un programa académico—, es imprescindible —para los estudios de doctorado, naturalmente— una cátedra de Blasfemia, desempeñada, si fuere posible, por el mismo demonio»¹⁴³. Mas, tras este aspecto, no ya cínico, sino sacrilego y blasfematorio del personaje, se barrunta, como siempre, a Antonio Machado el Bueno, a un estoico dispuesto a morirse de hambre, sin protestas ni alharacas, antes que hacer algo, no ya contra su conciencia, sino sencillamente contra su carácter¹⁴⁴.

En el nombre mismo de Abel Martín encontramos acentuada la interna tensión de que «Juan de Mairena» daba testimonio. «Abel» expresa la vida inocente del pastor cuyas ofrendas fueron preferidas por Yahvé; y «Martín», tras el sonido inicial *ma* que lo aproxima a Mairena y Machado, evoca desde luego el dios de la guerra, pero en último término al hermano fratricida, a Caín. El largo romance titulado *La tierra de Alvargonzález* confirma esta interpretación. En él Machado nos ofrece el otro aspecto de la vida campesina: codicia, envidia, crimen.

*Mucha sangre de Caín
tiene la gente labriega,
[...]
La codicia de los campos
ve tras la muerte la herencia;
no goza de lo que tiene
por ansia de lo que espera.¹⁴⁵*

El menor de los hijos de Alvargonzález, Miguel, goza de la preferencia del padre («aunque el último naciste / tú eres en mi amor primero»)¹⁴⁶. Pero es quien parte a tierras lejanas, para tornar años después, opulento, a remover la conciencia de sus hermanos asesinos —Juan y Martín—:

*Martín tenía
la sangre de horror helada.
La azada que hundió en la tierra
teñida de sangre estaba.¹⁴⁷*

Resulta así legítimo establecer la conexión de Juan —el Juan de Mairena, Juan de Manara, don Juan— con Martín-Caín, un Caín que es fratricida por la vía del parricidio (emparentada, por cierto con la blasfemia-deicidio); y no lo es menos vincular a Miguel con Abel y Mairena-maharana: inocencia, espontaneidad, vida pastoril.

El poema termina, sin embargo, en una trágica reconciliación de cada personaje consigo mismo, que es una recuperación y una rectificación del pasado. Miguel, nuevo hijo pródigo, continuará la empresa y la vida de su progenitor. Juan y Martín se ahogan en la laguna a cuyas aguas habían arrojado el cadáver del padre, y se identifican así con él en la muerte:

*¡Padre!, gritaron; al fondo
de la laguna serena
cayeron, y el eco; padre!
repitió de peña en peña.¹⁴⁸*

La analogía podría llevarse hasta confrontar esta muerte de los hermanos parricidas con la que Mairena atribuye a Abel Martín. «Mi pobre maestro tuvo una agonía dura, trabajosa, desconfiada... La verdad es que había blasfemado mucho. Con todo, debió de salvarse a última hora, a juzgar por el gesto postrero, que fue el de quien se traga literalmente la muerte misma...»¹⁴⁹.

Podemos concluir: Machado va de sí mismo a Mairena y de Mairena a Martín en obediencia al *nosce te ipsum* délfico. Por este juego de presentaciones y representaciones logra aprehender la contradicción recóndita que acaso en su sobrio vivir, en su convivir, no expresara. Su itinerario resulta así provisto de un ejemplar valor. Pues si es verdad que ante todo debemos ser fieles a nosotros y que toda otra fidelidad nos es dada por añadidura habrá que esforzarse por saber el *quién* que somos, y acaso ello sólo se logre en el extremo de un tiempo laborioso y reflexivo, anticipando ese morir que habría de responder a nuestra pregunta, que apaciguaría nuestras oscilaciones y vacilaciones, que haría de nuestro *vivir siendo* un *vivir sido*, una *vida*.

Martín, Mairena, Machado: tres nombres o tres personas y un solo hombre verdadero. Mejor: una sola persona. Pues la máscara, que parece ser el útil postizo que disimula los rasgos del actor, es, al par, el instrumento por el que sus voces diversas resuenan, persuenan, y sus potencialidades se hacen *acto*, drama. Lo que la máscara oculta es, en verdad, lo que no somos. A última hora, revela y expresa, por nuestro prolongado actuar, por el personar en ella de nuestra palabra, ese rostro que al filo del tiempo nos vamos haciendo para aquello —Aquel— con que el tiempo deslinda.

«Más tarde o más temprano, *hay que dar la cara*», escribe Machado¹⁵⁰.

APÉNDICE II

JUAN DE MANARA Y LA METAFÍSICA DE LOS SEXOS

1. El drama *Juan de Manara*, en tres actos y en verso, escrito por Manuel y Antonio Machado, se estrenó en Madrid en la noche del 17 de mayo de 1927¹⁵¹. Don Juan aparece allí como ese «avivador erótico» que Antonio Machado dice en *Juan de Mairena*¹⁵², como el hombre que combate en la mujer su a veces obstinada inclinación a descansar en la castidad o la frigidez con lo que elude su vocación hacia Eros¹⁵³. Este Don Juan de los hermanos Machado puede realiza) tanto mejor la función social que los autores le atribuyen cuanto que él aparece, de partida al menos, como un frío seductor, inmune a la pasión erótica, aunque anhelante de sentirla. En diálogo con su prima Beatriz, que se dispone a tomar los hábitos, dice Don Juan:

*No queriendo, conseguí,
Beatriz, que se me quisiera.
Pero yo nunca he sentido
amor.*

A lo que Beatriz contesta:

[...]¿Y ellas? ¡Oh dolor!...
Don Juan. — Ellas felices han sido.
Beatriz. — ¿Dónde hay tormento mayor que en querer sin ser querido?
Don Juan. — ¿Dónde? En no poder amar.
*¿Dónde? En no poder sentir; en no darse, en no adorar, en ver sufrir y gozar, sin
gozar y sin sufrir.*
En que se vaya el momento que eterno ha podido ser, alejando el labio ardiente...
*Y peor en no tener
sed. Ese sí que es tormento*
[Acto I, escena VI].¹⁵⁴

El Don Juan de los Machado abandona a la mujer singular porque, según se explicó ya en el ensayo a que este apéndice se agrega, busca en cada una lo genérico, lo que las definiría a todas, sin advertir que ello es sólo un pensar suyo, un concepto de la mujer, no una mujer real. Dice: «Yo he buscado / la mujer en las mujeres» (*Ibíd*)¹⁵⁵.

Este Don Juan, sin embargo, en oposición al de Tirso y al de la tradición en general, tiene escrúpulos religiosos (se pregunta si es pecado un beso —*Ibíd*, escena VII—)¹⁵⁶, y se

siente deudor de gratitud al arrepentirse. A Elvira, la otra protagonista femenina de la obra, dirá Don Juan:

*fui malo contigo, Elvira,
es verdad, pero ahora quiero,
necesito devolverte
en bien el mal que te hice*
[Acto II, escena IV]¹⁵⁷

en otra escena: «no puedo / negar mi deuda contigo / ni quiero» (Acto I, escena VII)¹⁵⁸.

Parte con Elvira para protegerla de una acusación judicial en su contra y en pago precisamente de esa deuda que se imputa, abandonando a Beatriz. Esta hace creer que es ella quien se ha fugado con Don Juan, a fin de protegerlo a su vez a él.

Luego, ya en París, Don Juan verá en Elvira lo que ella aspira a mostrarle: la réplica femenina de sí mismo. Ello determina una no muy convincente conversión de Don Juan: «A mí me ha bastado verte / mala para hacerme bueno» (Acto II, escena IV)¹⁵⁹; y una retirada de Elvira, quien se lo cede a Beatriz, diciéndole:

*[...] ¿Qué haría
usted por él? ¿Sustentarlo
con su sangre noche y día?
¿Velar su sueño?
¿Adorarlo?
¿Darle la vida, arrojarle
a un abismo, disputar
su cariño al fuego, al mar;
morir, matar y matarse?
¿Ser su mujer, su querida,
su esclava, lo que él quisiera?...
¿Ser su almohada, su espejo,
Su sombra, un objeto suyo?
Pues yo hago más: yo lo dejo,
yo —como usted dice— huyo*
[Acto II, escena VII].¹⁶⁰

Nuevamente, escrúpulos morales, que tanto abundan en la obra, apartan a Don Juan de Beatriz, para llevarlo a socorrer a Elvira, quien ha confesado el crimen de que se la acusa —haber dado muerte al que fue su marido— y ha de ser devuelta de Francia a España para ser juzgada. Dice Don Juan: «¿Ella sola? ¡Nunca! / Mío es su crimen» (Acto escena X)¹⁶¹.

Mas, por circunstancias sobre las que no es necesario extenderse, don Juan termina, en el tercer acto, casado con Beatriz. Es ahora penitente ejemplar, benefactor y altruista: «Por santo / lo tiene Sevilla entera», comenta Don Gil, su confesor (Acto III, escena II)¹⁶². Reaparece

una última vez Elvira, absuelta y redimida ya, a manifestarle a Don Juan su gratitud; pero ella es ahora la muerte y, como tal, se lo arrebató al amor de Beatriz. Parte, diciendo de Don Juan, que ha fallecido: «Ya no está aquí. Paso. Sigo su huella» (escena VI)¹⁶³, mientras Beatriz pretende negar el hecho de la muerte, obcecada por retener a su amado.

2. Si esta obra de los hermanos Machado me decepciona, no es sólo por la versificación fácil y pobre, a menudo provista sólo de una función narrativa, ni es tampoco por la poco verosímil conversión de Don Juan en San Juan¹⁶⁴. Ésta no viene a ser, en rigor, más que un remate hiperbólico de la torsión romántico-sentimental a que el personaje había sido sometido ya por Zorrilla¹⁶⁵.

Cabe observar, en cambio, que, aun en la obra de Zorrilla, se conserva el equilibrio de dos momentos que están en casi todas las versiones sucesivas del gran tema de Tirso de Molina, y que se expresan en el título mismo de la obra de éste: *El burlador de Sevilla y Convidado de piedra*. Estos momentos son, primero, el más atrayente para el público, y acaso para el propio fray Gabriel y para los autores que recogen y alteran su legado literario, del libertino en el acto mismo de burlar y abandonar a sus víctimas; y luego, el complemento edificante de la estatua del Comendador tendiendo la mano a Don Juan y arrastrándolo al infierno, expiación y escarmiento necesarios para que la obra resultase social y religiosamente aceptable¹⁶⁶. La innovación de Zorrilla consiste en agregar a este previsible fin, en el último instante de la vida del protagonista, su contrición y esa misericordia divina suplicada por Doña Inés que lo salvan.

Lo que echo de menos, más bien, en el *Juan de Mañara* de los hermanos Machado¹⁶⁷, es el primer momento, el más rico, vivaz y sugestivo, sin el cual el segundo pierde su razón de ser; lo que no encuentro, en otras palabras, en esta obra, es *el burlador*, es *el profanador*, es el elemento lucí ferino que da a la condenación eterna (o, en la obra de Zorrilla, al hecho de obviarla, pese a todo) su condición de desenlace necesario. No se reconoce, por cierto, en este Juan de Mañara de los Machados, compasivo y bondadoso, «buen muchacho» en suma y hasta santurrón, el carácter blasfematorio y sacrílego que confiere a Don Juan su genuina fascinación dramática¹⁶⁸, aquello por lo que la leyenda y la literatura generan ese gran mito de origen español y en particular andaluz, que se propaga luego por el resto de Europa, en versiones varias, según los temperamentos y caracteres de quienes lo tratan, según el ámbito cultural en que ellos están situados y el tiempo en que escriben¹⁶⁹.

3. Para hacerse cargo del enigma que Don Juan plantea y procurar disiparlo, necesario es destacar algunas peculiaridades de su conducta frente a las mujeres.

Ante todo, carece de la vanidad de un seductor: no le importa suplantar a otro y, sin mostrarse, aprovechar para sí los favores que una mujer reserva a aquel que ama. Tal ocurre, en la obra de Tirso, con la duquesa Isabela, primero, y con Doña Ana de Ulloa, la hija del Comendador, si bien no queda en claro si ésta ha sido «gozada» por el burlador. En la misma obra, seduce de verdad, cara a cara, a otras dos mujeres, la pescadora Tisbea, que cree estar libre del amor y se enamora de Don Juan, y la labradora de Dos Hermanas, Aminta; en estos dos últimos casos, consigue su propósito mediante juramentos de matrimonio hechos, a manera jesuítica, con reservas mentales¹⁷⁰.

La acción a menudo clandestina de Don Juan, disimulada tras la apariencia de otro, parece dar fundamento, a esta afirmación suya en la escena I de la Primera Jornada del drama de Tirso ¿Quién soy? Un hombre sin nombre».

Tampoco parece animar el propósito de Don Juan provocar el placer de las mujeres a quienes burla. Urgido como está por abandonar a la ya burlada y encontrar otra víctima, no dispone de tiempo para tal empresa a menudo laboriosa. En el drama de Tirso, sólo Tisbea da testimonio de haber sentido, por obra de Don Juan, el placer erótico. En la escena XVI de la Jornada Primera, dice: «El rato que sin ti estoy / estoy ajena de mí». Y luego: «Ven y será la cabaña / del amor que me acompaña / tálamo de nuestro fuego». Que este fuego se enciende en efecto en ella queda atestiguado por el que abrasa la cabaña, identificada míticamente con su dueña. En la escena siguiente, leemos: «¡Fuego, fuego, que me quemo / que mi cabaña se abrasa!». Y luego: «¡Ay, choza, vil instrumento / de mi deshonor y mi infamia!». Por fin:

*Engañóme el caballero
debajo de fe y palabra
de marido, y profanó
mi honestidad y mi cama.
Gozóme al fin, y yo propia
le di a su rigor las alas
en dos yeguas que crié
con que me burló y se escapa.*

Como término de la Jornada, Tisbea se arroja al mar gritando (y es, a mi parecer, una de las escenas más dramáticas de la obra):

*¡Fuego, fuego, zagales, agua, agua!
¡Amor, clemencia, que se abrasa el alma!*

Tampoco parece inspirar la acción de Don Juan el obtener su propio goce sexual. El placer que una mujer le proporciona no lo detiene en su itinerario de buscar otras a quienes burlar. Más que el de gozar, le guía el propósito de castigar. En la escena XV de la Jornada Primera, le dice Catalinón: «Ya sé que eres / castigo de las mujeres». Y Don Juan ha declarado poco antes que «burlar / es hábito antiguo mío». En el drama anónimo / *¡Cuán largo me lo fíais!* inspirado en el de Tirso, dice Don Juan:

*España a voces
me llama el burlador, que el mayor
gusto que en mí puede haber
es burlar una mujer
[Jornada II, escena VI].*

Todo parece indicar, por tanto, que, más que el placer que de las mujeres obtiene, lo que de verdad persigue Don Juan es la humillación a que las somete y también, como consecuencia (o acaso como fin último de su acción), la que inflige indirectamente a otro

hombre: el novio, el marido, el padre. De aquí la asociación que en el personaje se da del acto sexual con la rivalidad, con el odio cainita, en última instancia con el duelo y, por ende, con la muerte.

«Don Juan, tal como lo escribió Tirso —dice Casaldueño—, pertenece a la familia de Celestina, Don Quijote, Hamlet, Fausto, creaciones que no representan una virtud ni un vicio ni un tipo social dado, sino que pertenecen a la realidad simbólica de la vida humana»¹⁷¹.

Mas poco es lo que se ha hecho para desentrañar el alcance y sentido de este símbolo. Y éste es, precisamente, el problema que aquí se procura, si no resolver, al menos, hasta donde sea posible, aclarar.

4. Antes de abordar el tema de la contraposición sexual en el ser humano, necesario es comenzar por disipar algunos posibles malentendidos.

Señalar y hasta acentuar las diferencias de los sexos en la humanidad en manera alguna implica la pretensión de negar o de atenuar la necesidad de una *igualdad jurídica* entre los miembros de uno y otro ni la de la más plena libertad para todos ellos en el despliegue de sus posibilidades vitales. Del mismo modo que el principio de que todos los seres humanos son iguales ante el Derecho no significa desconocer, por cierto, que hay profundas diferencias entre cada individuo y los demás, así también en el tema de que aquí se trata son compatibles y hasta complementarias la afirmación de la igualdad y de la diversidad de los sexos. Precisamente, porque hay diversidad, no es obvio ni redundante, sino necesario, el que la igualdad jurídica sea proclamada y el que su efectividad sea asegurada por todos los medios posibles. La igualdad lo es de hacer valer, de expresar y obtener que se respete la diferencia.

Es verdad que cierta ideología que hoy circula por el mundo pretende —en su versión más tosca y cruda— que entre hombres y mujeres sólo se dan diferencias anatómicas y fisiológicas; y no lo es menos que, aun cuando las diferencias psicológicas son reconocidas y destacadas, es sólito afirmar que la así llamada «inteligencia» —sea ello lo que fuere— se da en idénticas proporciones, en cuanto aptitudes y orientaciones, en uno y en otro sexo. Esta ideología contemporánea entra, empero, en contradicción con la marcada tendencia de nuestro tiempo a negar o a superar el dualismo tradicional de alma y cuerpo y, por tanto, a arraigar la «inteligencia» en el cuerpo y en particular en el cerebro, el cual es regado, como es obvio, por un flujo sanguíneo en que prevalecen las hormonas masculinas o las femeninas según los casos. Los biólogos han observado, además, cierto dimorfismo neurológico entre los sexos, el que vinculan al hecho de no ser idéntico (desde el punto de vista estadístico) el grado de especialización de los hemisferios cerebrales en ambos, siendo menos acentuada, por regla general, la diferencia entre uno y otro hemisferio en las mujeres que en los hombres. Esto significa que «el cerebro es un órgano sexualizado» que se organiza y funciona diferentemente, según si se trata de varones o de mujeres. Claro está, esta afirmación de que hay diferencias entre los cerebros masculinos y los femeninos, en manera alguna implica que uno de estos tipos de organización cerebral sea superior al otro¹⁷².

Sea como fuere, es algo digno de celebración antes que de pesadumbre, por cierto, el que la especie humana disponga de múltiples puntos de mira coordinables entre sí para aprehender y juzgar lo real: desde luego el de las diferentes personas consideradas como

individuos, además el de las diferentes tradiciones y entidades culturales y, por fin, el de los dos sexos, sin desconocer el hecho de que entre éstos se da, por cierto, una gradación de manifestaciones y posibilidades de conocimiento y expresión.

5. Dejando de lado estas consideraciones previas, cabe ahora concentrar la atención en las diferentes vivencias del propio cuerpo, según si éste sea femenino o masculino.

El sentido corporal-existencial que tiene el sexo para la mujer es el de constituirla en un ámbito o contorno, vale decir, en un vacío que lleva dentro de *sí* y que la hace sentirse ella misma vacía, más aún: necesitada de algo ajeno que la colme. De aquí —de este requerimiento de que otro *la habite*, de que otro se constituya en su interno *habitante*— deriva la condición primera ontológicamente humillada de la feminidad, en mayor medida, por cierto, que de la comparación episódica y casual, tan subrayada por Freud y sus discípulos, que la niña suele hacer de sus genitales con los del niño varón. Ahora bien, lo que para la mujer es ámbito vacío aparece ante el hombre como gruta, caverna, casa, que promete acogerlo, pero que amenaza *cogerlo*. Lo que delimita tales espacios es *pared*. Surge, por ende, el conjunto de valencias que se han señalado alguna vez respecto de este término¹⁷³. Ellas se dan en dos series contrarias cuando se trata del modo como el hombre se representa el sexo opuesto, es decir, constituyen, en rigor, la *ambivalencia* propia de esta representación: de una parte, la pared *depara* tranquilidad, seguridad, sosiego, orden; *ampara* contra riesgos y peligros; *repara* los daños sufridos; de otra, se da ante el hombre como un peligro que amenaza su propia vivencia corporal-existencial de ser proa, requerimiento de exploración y avance, proyecto; la pared, en efecto, *para* o detiene este proyecto, *paraliza*, impidiendo la marcha, *separa*, aísla del resto del mundo aún por conquistar. La caverna, gruta o casa, se convierten en esta última perspectiva, en celda o prisión, acaso en cámara mortuoria, y como el hombre se siente mutilado en ella, castrado en un sentido metafísico, del que la castración física es tan sólo figuración dramática, su amor por la mujer se tiñe de odio, y entonces comienza él a conspirar secretamente para liberarse del encierro a que ha sido sometido. Pero, como en caso de que cumpliera este propósito suyo liberador, la mujer quedaría devuelta a su vacío primero, con el agravante de la pérdida de lo que tuvo y el rechazo del don que hizo, como esta eventualidad destruye la significación que ella se atribuye de ser amparo y protección del hombre que acogió «en su seno», como la desacraliza, convirtiéndola en objeto manual que el hombre usa y bota, habrá de recurrir a toda suerte de defensas para evitar que ocurra este hecho para ella horrible, que acentúa la originaria humillación por la que su condición misma se definía; creará, por tanto, cámaras familiares, sociales, culturales, a través de hábitos y recurrencias cíclicas, condicionando reflejos de regreso, y logrará que se establezcan sanciones contra el desertor. El hombre, por su parte, usará de su astucia para evadirse de tales cámaras, para conjurar el maleficio del círculo que, prometiéndole ventura, impide su aventura, para eludir las sanciones con que se le sujeta, para invertir la imputación de culpabilidad. La vida erótica de la pareja es una pugna trágica, en el sentido hegeliano del término¹⁷⁴: cada protagonista tiene su justificación, tiene su razón particular, a la que no puede renunciar sin anularse, salvo que ambos logren la universalidad que supera el conflicto en mutua comprensión. Cuando uno solo de estos principios llega a prevalecer, hay una víctima. Por ejemplo: cuando el hombre se resigna y acepta el propósito secreto de la mujer, ésta llega a no ver en su unión con

él sino una suerte de embarazo en sentido inverso, que ha de terminar en la disolución del feto, en la muerte, biológica o psíquica, del hombre que al penetraren ella se *desnació*. O bien, tenemos al hombre que logra efectivamente romper el sortilegio, desmitificar a la mujer, conferirle una condición cotidiana, profana y prosaica, y, en el extremo, hacer de ella un objeto de cambio, de comercio, para su propio beneficio. Claro está, en los seres cultivados y superiores, precisamente por serlo, la agudeza y crueldad del conflicto queda templada por la piedad recíproca y, sobre todo, por el sentido de un proyecto común y los deberes que su realización impone.

6. Se ha hablado hasta ahora del hombre y de la mujer indicando sus diferencias biológicas y metafísico-existenciales, con independencia de todo condicionamiento cultural. Tiempo es ya de considerar este último aspecto.

El cristianismo es, de todas las grandes religiones de que sabemos, la que más se ha ensañado contra el sexo. Es verdad que en apariencia lo santifica, dentro de ciertos límites, al elevar el matrimonio al rango de un sacramento. Pero, si bien miramos, más que de una santificación, se trata de una tolerancia, de una condonación de la pena merecida, de lo cual dan fehaciente testimonio las palabras de san Pablo en la Primera Epístola a los Corintios, en especial aquel pasaje que dice a los célibes y a las viudas que, si no pueden contenerse, se casen, puesto que «mejor es casarse que abrasarse» (VII, 8-9).

Mas, como toda represión tiene la virtud de exacerbar lo reprimido en vez de suprimirlo, no es de extrañar que, a partir del siglo XII, en que surgen las primeras versiones escritas de la leyenda céltica de Tristán e Iseo, no menos que la tradición del amor cortés de los trovadores, la pasión erótica sea objeto de un culto específico y se convierta en una suerte de religiosidad paralela y generalmente adversa al cristianismo, aunque deudora de éste en muchas de sus expresiones.

Hay, por cierto, numerosos testimonios de pasión erótica provenientes de culturas no cristianas. Basta mencionar aquí la de Medea por Jasón, la de Fedra por Hipólito, que se exhiben en las tragedias de Eurípides, de Séneca y de los dramaturgos clásicos franceses Corneille y Racine. Pero falta en estos textos la celebración del sentimiento, que llega hasta su divinización, como en la tradición que parte de trovadores y troveros y, pasando por los *stil novisti* y por Dante, va a plasmar en *Romeo y Julieta* y luego en una serie de grandes obras de la literatura de Occidente, que sería largo y ocioso enumerar aquí.

Procede, en cambio, enunciar esta pregunta: Si en la cultura del Occidente europeo cristiano, la pasión erótica —de seguro consustancial al ser humano— es valorada hasta el punto de ser expresada en ingentes obras de arte que la exaltan y tematizada en estudios y tratados en una medida mucho mayor que en cualquier otra entidad cultural histórica, ¿no será porque el acto sexual, que es su propósito y consumación, se vincula a uno de los grandes mitos fundadores de esta cultura que, aunque generado en otra, pervive y es renovado en ella?

7. En una de las *Cartas a la novia*, escribe León Bloy que la mujer vive según el mito de que sus genitales constituyen el Jardín del Edén; agrega allí el autor que esto permite el sentido dramático que para ella tiene la entrega sexual y se extiende luego sobre el modo como los artistas que exhiben desnudos femeninos obtienen precisamente su mayor efecto por virtud de este mito.¹⁷⁵ Acaso este pensamiento de Bloy permita comprender mejor algunas

inconscientes convicciones de la mujer, que a veces el hombre comparte: la de que éste ha de encontrar la dicha en el sexo de ella, por lo que resulta legítimo someterlo a difíciles pruebas antes de admitirlo en tan recoleto y sagrado recinto; la que augura la condenación del hombre que abandona a la mujer a la abyección inexorable y acaso a la muerte, no menos que la ingenua y desechada sorpresa de aquélla cuando comprueba que el varón puede vivir, prosperar y hasta cumplir lejos de ella un destino propio.

A la luz de este pensamiento de Bloy, es posible encontrar la condición que aquí se buscaba para explicar la acción que Don Juan, pese a ser en todos los demás aspectos de su conducta un hidalgo, un hombre de honor¹⁷⁶, cumple, mediante simulaciones y juramentos falsos, con la casi mecánica y fría determinación que cabe atribuir a la ejecución de un ritual necesario. Esta acción consiste en *desmitificar*.

Lo que da sentido a la acción de Don Juan es la obligación que él cree debe cumplir de arrancar a la mujer de su egocentrismo edénico, de enseñarle que es un objeto del mundo y no el sujeto privilegiado en que ella ha pretendido erigirse.

Si completamos ahora lo afirmado por Bloy sobre el carácter mítico que la mujer atribuye a su propio sexo con lo que antes se observó sobre la vivencia corporal-existencial de lo femenino frente al sexo opuesto, se comprende bien que a esta vivencia subyace otra que la contradice: la de que sus genitales están faltos para constituir el Jardín del Edén en su plenitud. Lo que falta en ellos es precisamente ese árbol de la ciencia, cuyo fruto ofreció Eva a Adán en el Paraíso, determinando lo que en la tradición cristiana se llama «la caída». Y es sugestivo el que se emplee una misma palabra (*caída*) para designar el hecho de que Adán y Eva comiesen del árbol prohibido y fuesen expulsados del paraíso y aquel por el que una mujer es «burlada» por un hombre. Al mito femenino que erige su sexo en el Jardín del Edén a que el hombre aspira, cabe contraponer el mito masculino que ve en el suyo el árbol que en ese Jardín arraiga y crece. De aquí la presunción masculina de que la mujer, pasada cierta edad, carece de valor si no dispone de un genital masculino para sí y el desprecio popular generalizado por la mujer que no ha conocido varón. Al igual que la mujer, pero a la inversa, el hombre se imagina, en su inconsciente, que él es quien, por su acto de penetración y arraigo, pone en valor el sexo de la mujer.

La importancia que la cultura occidental cristiana concede al acto sexual y al amor erótico, la razón de por qué ello llega a constituir en este ámbito cultural y en especial en el de la catolicidad una suerte de obsesión, que a veces se sublima en singulares expresiones de la literatura y el arte, radica en que se le vive como la actualización del relato de la caída en el Génesis.

Acaso estas reflexiones nos permitan acceder a otra dimensión del acto que Don Juan ejecuta: al realizarlo se constituye en vengador de Adán y, por ende, de sí mismo que sobrelleva la culpa de aquél; hace pagar a la mujer su deuda por haberlo tentado en el Jardín del Edén; le impone lo que se le aparece como una justa retribución por haber determinado que se le expulsara del Paraíso, que se le condenara al trabajo forzado y a la muerte.

Mas hay en el relato del Génesis cierta sugestiva ambigüedad. Se mientan allí dos árboles: el de la ciencia y el de la vida. El interdicto recae sobre el fruto del primero; pero, después de la transgresión, los hombres pierden el acceso al segundo por interponerse entre ellos y él el Querubín con su ardiente espada. La ambigüedad radica en que ambos árboles aparecen situados en el medio del Jardín, ocupan su centro (II, 9 y III, 3). De ello

deriva acaso que el hombre pueda identificar su sexo con uno u otro de estos árboles: con el de la ciencia, por el que la mujer vuelve a caer una vez más en la vergüenza y la degradación, como cayó ya una vez con Adán, según el Génesis; o con el de la vida que implica el Paraíso reconquistado y la culpa superada.

Los hombres se mueven entre una y otra de estas identificaciones míticas, y a veces exhiben la última para luego sustituirla inesperadamente por la primera. Pero es ésta la que, a la postre, da su tónica al proceder de Don Juan.

8. Si esto es así, ¿no hará falta también un prototipo femenino que disuelva el mito sexual del varón, que desmitifique al hombre como Don Juan desmitifica a la mujer? Hace falta y se da. En una cultura marcada por valores masculinos, se lo describe como la mujer tarántula, como la *femme fatale*, devoradora de hombres, destructora de los que, cediendo a su seducción, le entregan su amor. Ella desacraliza el órgano viril, lo convierte en mero objeto del que obtiene placer y que luego, vacío ya, arroja a los desperdicios. Es interesante comprobar que la literatura, al dar uno de los más conocidos retratos de este prototipo femenino, lo haya situado en España, precisamente en Andalucía y, como para poner de relieve su complementariedad con Don Juan, en Sevilla.

¿Por qué en España, por qué más precisamente en Andalucía y en Sevilla, hace vivir la literatura a Don Juan y a Carmen? ¿Tiene ello algo que ver con el empeño del catolicismo español de combatir la tolerancia, no menos que la inescrupulosa y alegre sensualidad musulmana de la Edad Media, allí donde ella ha sido más persistente, con lo que sólo ha conseguido exaltarla y que se manifieste bajo otras formas? Confieso que no lo sé.

Queden estas preguntas al igual que las notas que preceden, para quienes, con mejores títulos que yo, pudiesen explorar el tema y acaso contestarlas¹⁷⁷.

APÉNDICE III

SOBRE ALGUNOS JUICIOS DE DÁMASO ALONSO¹⁷⁸

1. En su ensayo titulado «Fanales de Antonio Machado», incluido en su libro *Cuatro poetas españoles*¹⁷⁹, Dámaso Alonso sostiene que la grave crisis moral y existencial que fue para Machado la muerte de su esposa Leonor, en 1912, si bien no acabó con el poeta, detuvo el crecimiento normal de su arte¹⁸⁰, hasta el punto de que, trasladado de Soria a Baeza, quiso cantar el campo andaluz que era, después de todo, el suyo, y no pudo hacerlo¹⁸¹. Cita allí Alonso, como una excepción, el poema que comienza con el verso «Desde mi ventana...» y que termina así:

*¡Campo de Baeza,
soñaré contigo
cuando no te vea!*

Pero, agrega, «aparte éste y algún otro acierto, hay que reconocer que su deseo de cantar el campo andaluz resulta fallido»¹⁸².

De 1912, fecha de publicación de *Campos de Castilla*, hasta 1924, en que publica *Nuevas canciones*, no aparece ningún libro de Machado. Este último contiene lo que Alonso llama «poemillas filosóficos», reconociendo en algunos «la finura y la gracia de los mejores *hai-kais* japoneses»¹⁸³. Pero el autor, antes de ver en esto una adición de lo gnómico a lo lírico, insiste en que «algo no funcionaba bien» y en que, a partir de la muerte de Leonor, Machado ya no produjo «obras cuajadas» como *Soledades y galerías* o *Campos de Castilla* y sólo fue un gran poeta «en destellos». ¿Se debe atribuir esto, según Alonso, tan sólo al dolor que le causó la muerte de su esposa? No. «De esa sequedad es consecuencia y, por retruque, también causa, otro hecho... Hacía tiempo que Machado había dado muestras de una afición a la filosofía» y esta inclinación, funesta para el poeta según Alonso, se acentúa en Baeza y lo domina «cada vez más hasta los últimos años de su vida»¹⁸⁴.

2. El que este giro en la producción de Machado haya sido un infortunio, y no, al revés, un crecimiento y desarrollo, depende, por cierto, del juicio que merezca lo que en el ensayo a que este apéndice se añade he llamado «el cantar y el decir filosófico de Antonio Machado».

Dámaso Alonso decide que tal no es su tema, pero, en la misma frase, antes de expresar su decisión, declara que «estos escritos filosóficos» son «siempre asistemáticos», en lo cual acierta, y, agrega, «muchas veces sumamente confusos y hasta caóticos»¹⁸⁵, lo que es sólo una primera apariencia. Y luego precisa su juicio sobre ellos: se trata de un «total escepticismo», de un «humorismo malhumorado» que atestigua una «veta desilusionada, desamorada, agria y escéptica», que acaso estuviera latente, es decir,

oculta en él desde sus años mozos¹⁸⁶. Tal vez, agrego yo ahora, fuera esta veta la que lo llevó a seguir los cursos de Bergson en París, años antes de perder a Leonor, mucho antes también, por cierto, de radicarse en Baeza, o más tarde a seguir estudios regulares de filosofía en Madrid. Estos hechos vienen a exhibir que tal veta no es latente y oculta, como Dámaso Alonso pretende, sino, antes bien, tan patente y manifiesta como la veta poética y complementaria de ella, inextricablemente unida a ella. Ya hay filosofía en la lírica de *Soledades*, de *Soledades, galerías y otros poemas* y de *Campos de Castilla*, y no deja de haber lírica en la obra posterior, que incluye, precisamente, los dos grandes poemas líricos y filosóficos de Machado, «Al Gran Cero» v «Al Gran Pleno o conciencia integral».

Está claro que si no se aprehende el sentido de estos poemas, si sólo se ve en ellos (¡y cómo es esto posible respecto del último!) escepticismo, será lícito exhibir una progresiva decadencia en la trayectoria poética de Machado.

Aunque no logre precisar el sentido de la posición filosófica alcanzada por el poeta, tiene razón Bernard Sesé al escribir: «De esta forma expresa o implícita, de manera directa o con rodeos, y según modalidades diversas, yendo del humor o la ironía a la meditación reflexiva, toda la obra de Machado contiene una interrogación apasionada sobre el misterio de la condición humana. La creación lírica y el discurso filosófico tienen, por lo demás, según él, profundas correspondencias, ya apacibles y armoniosas, ya trabadas en conflicto, desconcertantes y hostiles. Para Abel Martín, poesía y filosofía serían el anverso y el reverso de una misma cuestión sobre el mundo...»¹⁸⁷. Acierta también Sesé cuando califica la vida de Machado como el vaivén incesante entre la actividad poética y la filosófica¹⁸⁸. Yerra, en cambio, al afirmar que ninguna certeza metafísica colmó la espera del poeta-filósofo¹⁸⁹.

Claro es que, como he procurado acreditar en el ensayo principal que antecede, el itinerario metafísico de Machado pasa, ha de pasar necesariamente, por un momento de decepción y escepticismo (el punto C de mi esquema, antes de que pueda trazarse la línea C-D, en el que se añora el punto B perdido); y no es menos claro que este momento corresponde a vivencias por las que el propio poeta-filósofo pasó efectivamente en su vivir itinerante. Esto explica que escriba:

*Poeta ayer, hoy triste y pobre
filósofo trasnochado,
tengo en monedas de cobre
el oro de ayer cambiado.*

Lo que da pie a Dámaso Alonso para escribir que «Machado cambió por cobre filosófico buena parte de su oro poético de ayer»¹⁹⁰. No se observa, empero, como sería debido, que el cobre, en los versos citados, lo es del «filósofo trasnochado», del que ha pasado la noche en vela sin encontrar la evidencia filosófica que buscaba; no es el rico y noble metal que corresponde a la armonía de la conciencia integral, a ese todo que está en cada gota, según canta Machado en «Al Gran Pleno».

3. Es curioso comprobar que, aun dejando de lado aquello que de filósofo tiene Machado, logra Dámaso Alonso, a base de un análisis que sólo pretende dirigirse a su poesía, dar

con la palabra filosófica esencial de aquél. Como he procurado mostrar en el largo ensayo que precede, tal palabra apunta a la intemporalización, a la eternización, de lo vivido en el tiempo, reunido, recogido, al fin, en una vivencia única y plena. A lo que cabe añadir esto: si bien todo espacio es susceptible de ser descompuesto en procesos temporales, no es menos cierto que todo tiempo que se aprehende como *duración simultánea*, según la expresión de los escolásticos que antes cité, se ofrece como espacialidad.

Tiene, pues, razón Dámaso Alonso cuando, tras analizar varios poemas de Machado, deteniéndose en aquel que comienza con las palabras «Esta luz de Sevilla...» y que es una evocación del padre como fue «aún joven», el que logra, sin embargo, mirar en el tiempo al poeta, su hijo, envejecido ya —«mi cabeza cana»—, escribe: «Henos aquí, pues, transportados del tiempo al espacio». Y agrega que, en Machado, la fijación de la intuición vivida, en el tiempo, «se logra mediante una imagen espacial». Esto es, sigue Alonso, «una de las notas casi constantes en el arte de Machado»¹⁹¹.

Lo que habría que declarar es que ésta es una nota constante de toda gran literatura: llegar a ofrecernos una suerte de organismo espacial que integra, como órganos suyos, los distintos momentos del poema, de la novela o del drama.

Y esto es, precisamente, lo que, según lo expuesto antes, cada uno de nosotros ha de procurar realizar en su *morir-se* respecto del propio tiempo vivido.

El poema, la novela, el drama valen para nosotros —y otro tanto puede decirse de la música— por representar nuestro tiempo en busca de la conclusión en plenitud —«El Gran Pleno»— que, al reunirlo, lo consuma¹⁹².

NOTAS

¹ El presente ensayo cumple el propósito que me llevó a escribir otro, titulado «Con Juan de Mairena años después», publicado en *La Torre*, Revista general de la Universidad de Puerto Rico, «Homenaje a Antonio Machado», año XII, No 45-46, enero-julio 1964, pp. 171 a 186; el cual ahora, bajo el título «Los nombres de Antonio Machado» se incluye a continuación como apéndice de éste.

² Cf. Antonio Machado. Antología de su prosa. 3: Decires y pensares filosóficos, *prólogo y selección de Aurora de Albornoz, Madrid*, Cuadernos para el Diálogo, 1976, p. 8 del prólogo. Enrique Anderson Imbert califica el estilo peculiar del decir filosófico de Antonio Machado (en adelante en las notas A.M.) como una «picaresca de la inteligencia», en «El pícaro Juan de Mairena» (*Antonio Machado*, edición de Ricardo Gullón y Allen W. Phillips, Madrid, Taurus, 1973 —en adelante Ant. Gullón- Phillips—, p. 372 y Antonio Sánchez Barbudo (*El pensamiento de AM.*, Madrid, Guadarrama, 1974) lo caracteriza por el humorismo, el desorden consciente, la oscuridad voluntaria (p. 8) y cierto «tono de guasa» (p. 70). A fin de apreciar la vocación de A.M. por la filosofía, es pertinente recordar la carta que escribe a Federico de Onís en 1932, a propósito de los estudios regulares que realizó entre 1915 y 1917, para obtener un título de la Universidad de Madrid. Expresa allí que este título académico fue un «pretexto» para consagrar unos años a una inclinación de toda su vida (cita María Embeita, «Tiempo y espacio en la poesía de A.M.», *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, n.º 304-307, 2 vols., octubre-diciembre 1975 - enero 1976 —en adelante C.H. T y II—, vol. II, p. 723, n. 7). Cf. también la frase del discurso de ingreso a la Academia de la Lengua: «Si algo estudié con ahínco, fue más de filosofía que de amena literatura» (*Obras: poesía y prosa*, edición reunida por Aurora de Albornoz y Guillermo de Torre, con prólogo de este último, Buenos Aires, Losada, 1964 —en adelante OPP—, p. 843).

³ OPP, p. 296.

⁴ OPP, p. 300.

⁵ OPP, p. 305.

⁶ Loc. cit.

⁷ «El hombre quiere ser otro. He aquí lo específicamente humano... el pensamiento del hombre, a juzgar por su propia conducta ha alcanzado esa categoría supralógica del deber ser o *tenar que ser lo que no es...*» (OPP, p. 501).

- ⁸ Cf. *OPP*, p. 426. «Lo apócrifo tiene que ver con la búsqueda de la verdad», escribe Aurora de Alborno en el prólogo de la *Antología* citada *supra* en n. 2.
- ⁹ *OPP*, p. 295. Véase el Apéndice I.
- ¹⁰ Cf. esta copla: «Tres veces dormí contigo, / tres veces infiel me fuiste, / morena, conmigo mismo» (*OPP*, p. 757).
- ¹¹ Véanse, de A.M., «Apuntes sobre Don Juan», y otro texto, que reitera aquél, «Don Juan Tenorio», en *OPP*, pp. 717-18 y 812-13; también pp. 382-83. Cf. de Sören Kierkegaard, *O bien... o bien*, en especial, en la traducción al francés de F. y O. Prior y M.H. Guignot (París, Gallimard, N.R.F., 1943), pp. 53 (sobre el vínculo del erotismo sensual con el cristianismo) y 76 (en la que se lee que «la feminidad abstracta es para él [Don Juan] lo esencial»). Véase: «Sobre el tema de Don Juan en A.M.», de Carlos Feal Deibe (C.H., I, pp. 729 a 740); el autor analiza allí el drama *Juan de Manara* que, en 1927, escribió A.M. en colaboración con su hermano Manuel. Según el autor de este artículo, lo característico de Don Juan para los Machado es una inapetencia hacia el otro concreto, que allí llama «incapacidad de amar» (p. 731), simbolizada en el Acto I, escena 6, como sed que el beber no cancela. En el mismo sentido, en «Recuerdos de sueño, fiebre y duermevera» se lee: «A tu ventana llego / con una rosa nueva / con una estrella roja / y la garganta seca / ...¿Cuál de las tres? Son una: / Lucía, Inés, Carmela» (*OPP*, p., 333). Los versos c tres? Son una: / Lucía, Inés, Carmela» (*OPP*, p., 333). Los versos citados deben aproximarse a estos otros: «¡Ay del que llega sediento / a ver el agua correr / y dice: la sed que siento / no me la calma el beber!» (*OPP*, p. 83). El terna de Don Juan en relación a A.M. y como mito es tratado *infra* en el Apéndice II.
- ¹² *OPP*, p. 310. A esta actividad homogeneizante de la conciencia, que nos aparta del ser-otro, dejándonos solos con nuestros conceptos, alude A.M. en los versos que hablan de la «maldita faena / de ir arrojando a la arena, / muertos, los peces del mar» (*OPP*, p. 205).
- ¹³ *OPP*, p. 449.
- ¹⁴ *OPP*, p. 330.
- ¹⁵ *OPP*, pp. 112 (poema LXXVII) y 564 (con referencias a Unamuno y Kierkegaard).
- ¹⁶ *OPP*, pp. 556 y 521.
- ¹⁷ *OPP*, p. 450. Sobre el valor mítico-simbólico del *huevo cósmico*, véase de C.G. Jung, *Paracelsica*, Zurich, Rasher, 1959, p. 168; de Mircea Eliade, *Traite d'histoire des religions*, París, Payot, 1949, pp. 353-54, y *Forgerons et alchimistes*, París, Flammarion, 1956, p. 123. Hay también referencia al tema en el libro de Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, Bordas, 1965, pp. 289-90. Véase, por fin, el ensayo de Gustavo Correa, «Mágica y poética de A.M.», en C.H., I, p. 470, n. 12, sobre el origen órfico de la imagen del mundo como huevo (citando a W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Londres, 1952).
- ¹⁸ *OPP*, p. 311.
- ¹⁹ Loc. cit.
- ²⁰ *OPP*, p. 357.
- ²¹ Puede advertirse aquí el resabio de la enseñanza de Bergson, cuyos cursos en el Collège de France A.M. había seguido en 1911. En *La pensée et le mouvant* escribe Bergson: «Nunca... nos asombraríamos de que algo exista —materia, espíritu, Dios— si no admitiéramos implícitamente que podría no existir nada» (*Oeuvres*, Édition du Centenaire, París, P.U.F., 1959, con introducción de Henri Gouhier, p. 1.304). Agrega Bergson que «nada», al igual que «desorden», son términos que «designan... realmente una presencia —la presencia de una cosa o de un orden que no nos interesan, que decepciona nuestro esfuerzo o nuestra atención—•. Es nuestra decepción lo que se expresa cuando llamamos ausencia esta presencia» (p. 1.305; trad. mía). Sobre la influencia de Bergson y otros filósofos en la obra de A.M., véase el citado artículo de G. Correa en C.H., I, p. 467, n. 7; sobre la de Bergson en particular, Nigel Glendinning, «The Philosophy of Henri Bergson in the Poetry of A.M.», *Revue de Littérature Comparée*, XXXVI (1962), pp. 50 a 70.
- ²² *OPP*, p. 309.
- ²³ *OPP*, p. 310.
- ²⁴ *OPP*, p. 311.
- ²⁵ *OPP*, p. 501.
- ²⁶ Sobre la relación de A.M. con Leibniz, véase lo que aquél escribe en *OPP*, pp. 293-94. Cf. *Monadologie*, 8. A. Sánchez Barbudo señala que, a diferencia de la de Leibniz, la mónada de Machado es amante, fraterna, necesitada y ansiosa de lo otro (*op. cit.*, pp. 15 y 18). Falta también en A.M. la armonía preestablecida de Leibniz, por lo que P. Cerezo Galán habla con acierto de «una monadología disarmónica (*Palabra en el tiempo: poesía y filosofía en A.M.*, Madrid, Gredos, 1975, pp. 334 ss, y, en especial, sobre las diferencias respecto de Leibniz, pp. 336 y 337). Cf. G. Correa, art. cit., C.H., I, p. 483, quien afirma que Machado-Martín «se aparta de la multiplicidad de las mónadas de Leibniz» en favor de una mónada única; me inclino antes bien a pensar que, para Machado-Martín, hay por lo menos dos mónadas, lo uno y lo Otro, y en rigor muchas más, puesto que hay otros que son como yo y que, como yo, aspiran a lo Otro, siendo ellos «otros» también para mí, sobre todo lo cual se ha de volver más adelante.
- ²⁷ *OPP*, p.312
- ²⁸ «La poesía es —decía Mairena— el diálogo del hombre, de un hombre con su tiempo. Eso es lo que el

poeta pretende eternizar...» (OPP, p. 380). Cf. también: «Pensaba mi maestro que la poesía, aun la más amarga y negativa, era siempre un acto vidente...», afirma Juan de Mairena en las huellas de Rimbaud (OPP, p. 449). Y también: «En verdad, lo poético es ver...». Señalemos, por fin, que, para A.M., es el niño en su encierro, cantando al tiempo, «el poeta puro» (OPP, p. 372), según se acentuará más adelante. Aunque A.M. suele equiparar la poesía a otras artes, a la necesidad de dar su anécdota, «cantando su melodía»: «Canto y cuento es la poesía. / Se canta una viva historia / cantando su melodía / ... Toda la imaginaria / que no ha brotado del río, / barata bisutería» («De mi cartera», OPP, pp. 286-87). Precisamente la rima, el ritmo y otros recursos de la métrica tienen por función actualizar el pasado en la audición o lectura del verso presente, vocado a su vez al remate del poema, y esta interacción o referencia recíproca de las tres instancias temporales es propia del tiempo vivido, Cf. «A.M.: «De mi cartera». Teoría y creación», de Aurora de Albornoz, en C.H., I, pp. 1.025; 26; y esta estrofa final del poema antes citado: «La rima verbal y pobre, / y temporal, es la rica. / El adjetivo y el nombre, / remansos del agua limpia, / son accidentes del verbo / en la gramática lírica / del Hoy que será Mañana, / del Ayer que es Todavía» (OPP, p. 287). Cabe citar aquí también lo que Machado dice sobre la aspiración de la obra de arte a un presente ideal, es decir a lo intemporal, sin excluir el sentimiento de lo temporal; luego, tomando la lírica como ejemplo, afirma: «Es precisamente el flujo del tiempo uno de los motivos líricos que la poesía trata de salvar del tiempo, que la poesía pretende intemporalizar (OPP, 703-704; cf. p. 315). Sin embargo, contrariando a Verlaine, niega Machado que la poesía pueda ser sólo y ante todo música. El material del poeta no es, como el de otras artes, algo aún no trabajado, asocial, a la manera del mármol y aún del color y el sonido. «El poeta lucha con otra suerte de resistencias: las que ofrecen aquellos productos espirituales, las palabras, que constituyen su material. Las palabras, a diferencia de las piedras, o de las tierras colorantes, o del aire en movimiento, son ya, por sí mismas, significaciones de lo humano, a las cuales ha de dar el poeta, necesariamente, otra significación» (cita A. de Albornoz, art. cit., p. 1.018). Cabe aproximar esta función inevitablemente social de alterar el lenguaje común y cotidiano sin apartarse de él que Machado atribuye a la poesía, con lo que expresa el verso de Mallarmé en «Le tombeau d'Edgar Poe»; «*Donner un sens plus pur aux mots de la iribú*». Sobre la superioridad que también Hegel en su Estética atribuye a la poesía sobre otras artes, véase de Carla Cordua, *Idea y figura. El concepto hegeliano de arte*, Río Piedras, Puerto Rico, Editorial Universitaria, 1979, pp. 15 a 17 y particularmente p. 271: «La poesía es para Hegel la más perfecta de las posibilidades artísticas en general, y la más acabada de las manifestaciones sensibles del ser, o lo que es lo mismo, del parecer de (a idea... la poesía..., porque representa el telos hacia el que se mueve el progreso continuo de las artes que integran el sistema, puede ser llamada el arte universal...», etc.

²⁹ Recuérdese, en «Al Gran Pleno» recién transcrito, el verso que dice «no hay espejo, todo es fuente», en oposición a estos otros, que apuntan al momento de la decepción: «Mis ojos en el espejo / son ojos ciegos que miran / los ojos con que los veo» (OPP, p. 294). Cf. también, entre los «Proverbios y cantares», el IV: «Mas busca en tu espejo al otro, / al otro que va contigo» (p. 253), y el XV: «Busca tu complementario, / que marcha siempre contigo / y suele ser tu contrario» (p. 255). Hay un pasaje en donde Abel Martín señala como meta del poeta «el pindárico sé el que eres... término de este camino de vuelta» (OPP, p. 308); mas él debe conjugarse con estos otros, de «Proverbios y cantares», XXXV: «No es el yo fundamental / eso que busca el poeta, / sino el tú esencial» (p. 258). El espejo es, en la poesía de Machado, un símbolo polisémico. Concha Zardoya, en su ensayo «El cristal y el espejo en la poesía de A.M.», destaca sobre todo el sentido positivo de retener las imágenes que refleja y ab sorber el tiempo, por lo cual el espejo se identifica con la conciencia rememorante (*Poesía contemporánea española*, Madrid, Guadarrama, 1961, pp. 181 a 215); pero a este sentido cabe contraponer la función de devolver mi propia imagen, en vez de darme acceso a la del tú que me mira, puesta de resalto en los versos citados al comienzo de esta nota. Cf. mi ensayo «La novela espejo» *supra*, en especial el pasaje con que se inicia el parágrafo 9. El ojo y la mirada son también para A.M. símbolos polisémicos: pueden estar referidos a la mirada recíproca que en tensión erótica se dirigen el yo y el tú; pero «el gran ojo que todo lo ve» es, para A.M., un ojo de visión a distancia, que convierte a los sujetos en meros objetos homogéneos de conocimiento teórico (OPP, p. 305). Corresponde a lo que en otros escritos he denominado el *Sujeto epistemológico omnisciente*.

³⁰ OPP, p. 555. Cf. los versos: «Escribiré en tu abanico: / Te quiero para olvidarte, / para quererte te olvido» (p. 376); también: «en amor el olvido pone la sal» (p. 377); y el poema que comienza así: «Sé que habrás de llorarme cuando muera / para olvidarme y, luego, / poderme recordar...» (*loc. cit.*). Para A.M. la memoria no sólo conserva y archiva: al incursionar en el pasado vivo, que por sí mismo se modifica, lo corrige, aumenta, depura, lo somete a estructuras nuevas. Cf. «Esperanza y desesperanza de Dios en la experiencia de la vida de A.M.», de José Luís L. Aranguren en *Ant. Gullón-Phillips*, p. 297. Cf., sobre el poder alumbrador del olvido y del recuerdo, el parágrafo titulado «La teoría y las cartas a Guiomar», en *La poesía de A.M.*, de Ramón de Zubiría, Madrid, Gredos, 1959, pp. 124-25, y también *El pensamiento de A.M.* de Pablo de A. Cobos, Madrid, insula, 1971, pp. 72-73. Véase, por fin, sobre la maleabilidad del pasado por la memoria, el libro citado de Cerezo Galán, p. 167 («Vencer al tiempo, con su doble poder del olvido y la muerte, es rehacer en la memoria y engendrar en la esperanza») y pp. 211 a 220.

³¹ OPP, p. 299.

- ³² OPP, p. 378.
- ³³ OPP, p.372.
- ³⁴ Esta última frase reproduce con leve alteración un pensamiento de Cerezo Galán, *op. cit.*, p. 357. Obsérvese que las cosas sensibles —y entre éstas los otros seres humanos— vuelven a adquirir sentido, pese a haber pasado, en cuando se las ve, recuperadas, como manifestaciones de lo Otro. Así, a los versos ya citados (*supra* n. 12) que aluden a la triste faena «de ir arrojando a la arena, / muertos, los peces del mar», cabe contraponer éstos: «Si quieres saber algo del mar, vuelve otra vez, / un poco pescador y un tanto pez» (OPP, p. 474), y la concepción de la poesía como pesca «de pescados vivos... de peces que puedan vivir después de pescados» (OPP, p. 380), lo cual concuerda, a su vez, con estos versos de «Al Gran Pleno»: «mar y pez y anzuelo vivo, / todo el mar en cada gota, / todo el pez en cada huevo, / todo nuevo».
- ³⁵ Estos pensamientos fueron expuestos por mí (sin referencia a A.M., por no haberlos visto entonces claramente en su obra) primero en un artículo publicado en 1950, con motivo del tercer centenario de la muerte de Descartes, por) a *Revista de Filosofía* de Santiago de Chile, y luego, ampliados, en mi libro-tesis *Réflexions métaphysiques sur la mort et le problème du sujet*, Paris, Vrin, 1957, pp. 49 a 79 (proposiciones III y IV). En sentido contrario a lo sostenido en el texto, esto es, afirmando que para A.M. el yo sólo apetece otro yo humano o «lo sensible», se pronuncian Pedro Laín Entralgo, Rafael Lapesa y Gustavo Correa en sus respectivos ensayos incluidos en *C.H.*, I, pp. 9 ss., 423 ss. y 479 ss. Creo justificado, a la luz de lo dicho en el texto y de lo que me parece ser el pensamiento filosófico de A.M., disentir de tan autorizadas opiniones. Si ellas fueran acertadas, no habría un genuino acceso de lo uno hacia lo Otro, sólo se darían vínculos ocasionales con unos otros aparentes, susceptibles de ser impugnados por el engaño que nos deja en soledad decepcionada con nuestras representaciones; en los términos de mi esquema explicativo, la Z no llegaría a configurarse, pues podría siempre quedar disuelta en un zigzag. Cabe señalar el parentesco laxo de lo que veo como pensamiento de Machado con otras posiciones filosóficas contemporáneas, como las sostenidas por Martín Buber en su libro *Ich und Du* (Yo y Tú, trad. de Horacio Crespo, Buenos Aires, Nueva Visión, 1969) y por Gabriel Marcel en *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935 (en particular su concepción del misterio del ser como copresencia en *Journal métaphysique*, 1928-1933).
- ³⁶ Para comprobar el seguro conocimiento que A.M. logró tener del Heidegger de *Ser y tiempo* y de la filosofía fenomenológica en general, véase OPP, pp. 562 a 567 y 598.
- ³⁷ Hay aquí una suerte de argumento ontológico, pero orientado hacia) o Otro: no se trata de partir de un yo ya evidente a probar que hay algo otro, diferente de él; lo Otro, por definición, es *Otro*, unido inexorablemente al yo que soy, puesto que soy siempre en cuanto apetencia de lo Otro.
- ³⁸ OPP, p. 519. Véase el comentario de P. de A. Cobos a este pasaje, pp. 76-77.
- ³⁹ OPP, p. 459. Sobre Dios como lo radicalmente *Otro*, véase la cita que Sánchez Barbudo hace de la *Dogmática* de Karl Barth (*op.cit.*, p.46). En el mismo sentido, cf. Rodolfo Otto, *Lo santo*, trad.de Fernando Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1925; p.34: «Un Dios que concebimos no es Dios (*Testeeger*)»; y en general su afirmación de lo divino como *mysterium tremendum*, pp.18 ss.
- ⁴⁰ Carta a Miguel de Unamuno de 16 de enero de 1918, OPP, pp. 922 a 925, en especial p. 924.
- ⁴¹ OPP, p. 534.
- ⁴² OPP, p. 365. Cf. Cerezo Galán, *op. cit.*, p. 367. Sobre este tema, véase mi ensayo, concordante con lo expuesto por A.M., «El Dios hermano», en *Sin Nombre*, San Juan, Puerto Rico, vol. VII, n.º 2, 1976, pp. 18 a 56 y, en especial, en p. 21, la referencia a Mt.: 25, 35 a 40.
- ⁴³ OPP, p. 480; cf. p. 483 y también p. 356 («Las cosas están presentes a la conciencia...», etc.). Tales pasajes pueden concordarse con la prioridad husserliana del *mundo de la vida* sobre el que las ciencias, conforme a sus métodos específicos, logran exhibirnos (*Krisis...*, etc. §36).
- ⁴⁴ OPP, p. 856.
- ⁴⁵ OPP, p. 261: «Demos tiempo al tiempo; / para que el vaso rebose / hay que llenarlo primero». Cf. p. 526.
- ⁴⁶ OPP, p. 373.
- ⁴⁷ OPP, p. 315. Cf. pp. 703-704. Cabe aproximar este pensamiento de Machado al tan citado verso con que Mallarmé inicia «Le tombeau d'Edgar Poe»: «*Tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change*».
- ⁴⁸ OPP, pp. 119.
- ⁴⁹ OPP, p. 261.
- ⁵⁰ OPP, p. 394.
- ⁵¹ OPP, p. 64. Cf. Cerezo Galán, *op. cit.*, pp. 59 a 79, en especial p.70 y el ensayo de Concha Zardoza «Los caminos poéticos de A.M.», en *Ant. Gullón-Phillips*, pp. 327 ss.
- ⁵² OPP, p. 203.
- ⁵³ OPP, p. 273.
- ⁵⁴ OPP, p. 203.
- ⁵⁵ OPP, p. 109. Cf. de R. Gullón, *Las secretas galerías de A.M.*, Madrid, Taurus, 1958, en especial pp. 41-47 y 56.
- ⁵⁶ OPP, p. 504.
- ⁵⁷ OPP, p. 273.

- ⁵⁸ OPP, p. 100. Cf. p. 207 (XLIII a XLV) y p. 226: «... todo pasa... nada vuelve...; ¡Nada queda!».
- ⁵⁹ OPP, pp. 347-48.
- ⁶⁰ OPP, p. 515. Esto es, *a priori*, porque el saber que el hombre tiene de que su tiempo se encamina hacia la muerte es independiente de cualquier experiencia de que otros mueren o de que todos los hombres son mortales. Coincidiendo en esto con Heidegger, Machado observa que la totalidad de la existencia humana «no puede ser pensada sin pensar en la muerte, su indefectible acabamiento» y que, por eludir tal pensar, «las baratas filosofías de la vida» lo son del «vivir acéfalo» (OPP, p. 561). En este contexto, es pertinente evocar el poema en un verso que dice «Hoy es siempre todavía» (OPP, p. 253) y también estos versos de las «Últimas lamentaciones de Abel Martín»: «¡Oh tiempo! ¡Oh Todavía / preñado de inminencias!» (OPP, p. 329). La palabra castellana «todavía» es contracción de la locución «por todas las vías», que significó primero «en todo tiempo» y más tarde «antes y ahora también» (lo cual lleva implícito el sentido de «mañana acaso ya no»). Es equivalente del francés *encore*, del italiano *ancora*, voces derivadas del latín *hanc horam*, que significa «hasta esta hora», y contiene una anticipación de que lo que aún no cesa podría cesar. El verso «Hoy es siempre todavía» tiene, pues, el sentido de indicar hacia un término del tiempo vivido. Cerezo Galán ofrece un análisis de este verso en *op. cit.* pp. 194-95 y 201-202. A propósito del poema en que se lee que el Todavía «se funde en una sola melodía», observa este autor que el sentido de él apunta hacia un instante en que el «todavía» se consuma y perfecciona (p. 201).
- ⁶¹ OPP, p. 104.
- ⁶² OPP, p. 101. La unidad que forman el río y el mar, esto es río- mar, podría no haber sido ajena al nombre ficticio con que Machado invoca a su último secreto amor. (Cf. Concha Espina, *De A.M. a su grande y secreto amor*, Madrid, Gráficas Reunidas, 1950). Sobre este amor y el origen del nombre «Guiomar», véase de José Luis Cano, «Un amor tardío de A.M.: Guiomar», en *Ant. Gullón-Phillips*, en especial pp. 105-106. Sobre el simbolismo del río y el conexo del mar en A.M., véase Cerezo Galán, *op. cit.*, pp. 79 a 87 y 99 a 108.
- ⁶³ También se puede entender este «horror de volver» como la visión hacia un pasado que ya no se puede rectificar y que no siempre fue bueno y acreedor de una postrera aprobación. Armand F. Baker en «A.M. y las galerías del alma», *C.H. II*, en el contexto de la poco convincente hipótesis que enuncia de un Machado teósofo, ve en este «horror de volver» una «referencia a la idea de volver a nacer en esta vida de sufrimiento y dolor» (p. 647). Por su parte, Cerezo Galán cree encontrar en esta locución machadiana una alusión a la teoría del eterno retorno.
- ⁶⁴ OPP, p. 268. Aquí el río ya no es nuestro vivir, sino lo que pasa, arrastrándonos, frustrando nuestra esperanza de anclar en la ribera. Este poema debe ser aproximado de aquellos versos que dicen del poeta que «su fortaleza opone al tiempo, como el puente / al ímpetu del río sus pétreos tajamares» (OPP, p. 227).
- ⁶⁵ OPP, p. 403.
- ⁶⁶ OPP, p. 469.
- ⁶⁷ OPP, p. 385.
- ⁶⁸ OPP, p. 113.
- ⁶⁹ OPP, p. 79.
- ⁷⁰ OPP, p. 425.
- ⁷¹ Cf. Mi ensayo «Contemporaneidad de Epicuro» en el volumen *La encrucijada del hombre contemporáneo*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1976; y la ponencia que, bajo el título «Epicure: la pensée du mourir», presenté al cuarto simposio organizado por la Asociación Humanística Helénica sobre el tema «Racionalidad científica y no científica» (Atenas-Portaria, 5 al 13 de septiembre de 1978), cuyas actas están en prensa.
- ⁷² OPP, pp. 73, 67 y 207 respectivamente.
- ⁷³ OPP, p. 389. Sobre la concepción de la muerte «a lo épico» y «a lo lírico», véase el libro citado de Pedro de A. Cobos, pp. 86 a 89. En la misma dirección, Francisco Ayala, «Un poema y la poesía de A.M.», en *Ant. Gullón-Phillips*, pp. 388-89.
- ⁷⁴ OPP, p. 425.
- ⁷⁵ OPP, p. 574.
- ⁷⁶ OPP, p. 511.
- ⁷⁷ OPP, p. 519.
- ⁷⁸ Hay otras figuras simbólicas en la poesía de A.M., que no he mencionado en el texto, a fin de no desviarlo del propósito que lo inspira. La *larde*, por ejemplo, aparece reiteradamente como símbolo de tiempo que se acaba (véase «El uso de “tarde” en la poesía de A.M.», de Alfredo Rodríguez, Luz Rodríguez y Tomás Ruiz Fábrega, *C.H. II*). La primavera también ocupa un lugar de privilegio como símbolo de resurrección y de triunfo sobre la muerte (véase «El símbolo de la primavera en la poesía de A.M.», de José Luis Cano, *C.H. II*, pp. 695 a 715, y «Amor y muerte en A.M. El poema “José María Palacio», de Ricardo Senabre, *ibid.*, en especial pp. 952 ss.). También habría que señalar el valor simbólico de «sol» y «sombra». Véase, en general, «Sobre algunos símbolos en la poesía de A.M.», de Rafael Lapesa, *C.H. I*, pp. 386 a 431, y «Mágica y poética de A.M.», de Gustavo Correa, *ibid.*, pp. 462 a 492. A estos símbolos ya estudiados puede añadirse el de «fuego», como pura existencia, y «ceniza», como lo desechable del

- vivir; cf. el poema «Esto soñé» (*OPP*, p. 273; cf. p. 276), que trae un eco de «Toute l'âme résumée» de Mallarmé. Hay valiosas contribuciones para una simbólica de A.M. en un trabajo inédito de la profesora Carmen Judith Vilanova («La sensibilidad romántica de A.M.: observaciones») que he tenido el privilegio de leer.
- ⁷⁹ *OPP*, pp. 451 y 347 (el final de «Muerte de Abel Martín»).
- ⁸⁰ *OPP*, p. 439. Cf. Cerezo Galán, *op. cit.*, pp. 297 y 209.
- ⁸¹ *OPP*, p. 598.
- ⁸² *OPP*, p. 511.
- ⁸³ *OPP*, pp. 495-96. Obsérvese que, si bien los relojes mecánicos parecen poder girar al infinito y sin interrupción, suponiendo que no se desgastaran y que una fuente energética permanente los alimentara, siendo por esto asimilable el tiempo que exhiben al tiempo cósmico, hay otros relojes, como los solares, y sobre todo los de arena, que, por interrumpir su curso cuando el sol deja de alumbrar, aquéllos, o cuando la arena se acumula toda en el compartimento inferior, los últimos, simbolizan la finitud del tiempo humano. Sobre la primera clase de relojes, véanse los poemas «Hastío» (LV) y «Meditaciones rurales» (CXXVIII) en *OPP*, pp. 99 y 183 ss. y, en este último, la pregunta: «¿Pero tú hora es la mía? ¿Tu tiempo, reloj, el mío?» (p. 183).
- ⁸⁴ *OPP*, p. 381, sobre el concepto de eternidad del sentido común como tiempo que no se acaba nunca; cf. p. 315, que equipara «eternizar» a «intemporalizar». Recuérdese que, según palabras de Mairena, su maestro murió más inclinado, acaso, hacia el nirvana búdico que esperanzado en el paraíso de los justos (*OPP*, p. 452). Recuérdese también que el nirvana no es tiempo indefinido de bienaventuranza, sino superación de la condición temporal, tenida por reiterativa, condición que Machado llama «amargura de la eterna rueda» en el poema «La noria» (XLVI), *OPP*, p. 90.
- ⁸⁵ *OPP*, p. 566; cf. pp. 310, 341 y 755.
- ⁸⁶ Olof Gigon ha indicado con acierto que esta oposición tiene su origen en la sistemática platónica y que ella pasa por alto que el propósito filosófico de Heráclito es diferente del de Parménides. «Cuando la actitud de Heráclito se encontró encorsetada en las categorías de la metafísica eleática —escribe este autor— pudo aparecer como filosofía del “devenir” frente a la filosofía eleática del ser. La presentación platónica de la doctrina de Heráclito no es falsa, pero cambia los acentos de lo ético a lo ontológico y pone a Heráclito ante una cuestión que no era la suya» (*Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1971, p. 272; cf. también pp. 222 y 243). Dentro de esta línea de pensamiento que pretende contraponer Parménides a Heráclito, se atribuye a éste el célebre (παντα ῥεει) (todo fluye) de la doxografía, sin más base en los textos que la imagen del río cambiante (fragmentos 22B, 49 a 51). En todo caso, si hubiese en Heráclito la afirmación de tal flujo universal, habría que pensar, con Rodolfo Mondolfo, que ello es sólo un primer momento de su especulación, superado luego por las exigencias de la razón (el λογος) que aparece ya en el fr. 1) y la necesidad religiosa de la unidad permanente de los contrarios (fr. 67 y 102) (El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana, Buenos Aires, Losada, voi. I, p. 47). Sin embargo, sería un error borrar las diferencias hasta el punto de afirmar, con Martín Heidegger, que Heráclito dice, en verdad, lo mismo que Parménides (*Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1956, p. 131). Se ha querido conferir verosimilitud a esta pretendida polémica, a base del supuesto de que, al aludir Parménides (en el fr. B 6, 5) a «hombres de dos cabezas», habría apuntado contra el fragmento 60 de Heráclito, según el cual es uno mismo el camino que va hacia lo alto y el que va hacia lo bajo. Werner Jaeger añade su opinión autorizada a la de otros helenistas, al señalar que esta invectiva de Parménides, según toda verosimilitud, no se dirige contra un pensador en particular, sino contra «la raza entera de los mortales» (*La teología de los primeros filósofos griegos*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1952, pp. 103-104). Jean Bollack y Heinz Wismann consideran, por su parte, que es imposible, a partir del nivel de comprensión que ha producido el texto de las ediciones actuales, establecer un pensamiento que pueda atribuirse a Heráclito con exclusividad; la obra, opinan, nos ha sido transmitida en forma distorsionada por prejuicios, ideologías y citas interesadas (*Héraclite Ou la séparation*, París, Éditions de Minuit, 1972, P- 46).
- ⁸⁷ Cf. *OPP*, p. 356, en donde se dice que tal heterogeneidad lo es entre los actos conscientes y los objetos a que ellos apuntan.
- ⁸⁸ *OPP*, p. 492.
- ⁸⁹ San Juan de Puerto Rico, Editorial Cordillera, 1965, pp. 247 y 263. Cf. p. 259: «De ahí que el tema de la vida y la muerte .se mueva entre la esperanza y la desesperación»,
- ⁹⁰ Véase *supra* 7 y nota 40. Cf. también, en esta dirección, la apología que hace Machado del pueblo ruso en *OPP*, pp. 860-61: «Porque lo ruso, lo específicamente ruso, era la interpretación exacta del sentido fraterno del cristianismo, que es, a su vez, lo específicamente cristiano... El ruso, genuinamente cristiano, creía en la fraternidad humana, emancipada de los vínculos de la sangre...». Siguen pasajes que revelan una comprensión profunda de la dificultad de conciliar con el marxismo- leninismo esta tradición cristiana rusa, sin excluir el que esta conciliación sea posible.
- ⁹¹ Cf. *OPP*, p. 294. Sobre cierta ambigüedad de Machado frente al panteísmo, véase Pablo de A. Cobos, *op. cit.*, p. 76. Por no parecerme suficientemente fundada en los textos, no me extendo en la interpretación de Armand F. Baker en «A.M. y las galerías del alma», *C.H.*, II, pp. 647 a 678, de un Machado teósofo. Es por cierto abusivo leer como afirmación de la creencia en la reencarnación de las almas la *boutade*

- de Mairena: «El pasado hay que buscarlo en el presente. Felipe II no ha muerto, amigo mío. ¡¡¡Felipe II soy yo!!! ¿No me había Ud. conocido?» (*OPP*, p. 675).
- ⁹² No aparece referencia alguna a este poema en los artículos, por lo demás muy interesantes, de Constantino Láscaris y Jorge Enjuto, titulados respectivamente «El Machado que se era nada» y «Apuntes sobre la metafísica de A.M.», ambos incluidos en el ya citado número de *La Torre*, enero-julio 1964, pp. 187 ss. y 209 ss. El primero de estos autores escribe: «La afloración consciente de «la inmensa mar» en Machado sólo puede ser la muerte. Y dado que la muerte es enfrentada desde el «no somos nada», a primera vista podría decirse [no entiendo cómo, pero así lo he visto escrito varias veces en artículos que citan a Machado] que es como la plenitud plena, como el ser absoluto de Dios» (p. 198). Hay muchos aciertos en el artículo de José Luis Abellán, «A.M., filósofo cristiano» (*ibíd.* pp. 221 ss.).
- ⁹³ *Op. cit.*, pp. 358, 360 y 379. En su «Profesión de fe» dice A.M.: «Dios no es el mar, está en el mar». Me permito entender esta sentencia enigmática en el sentido de que el mar en que el río desemboca es, según la metáfora manriqueña que A.M. hace suya, el morir, al tiempo que Dios —o la vivencia de Dios— es una posibilidad de este morir: el morir bueno.
- ⁹⁴ *Op. cit.*, p. 88.
- ⁹⁵ *Loc. cit.*
- ⁹⁶ *Ibíd.*, p. 88
- ⁹⁷ *Ibíd.*, p. 93. No creo necesario referirme al falso problema suscitado por Sánchez Barbudo sobre si, en el caso de A.M., el filósofo mató al poeta o si surgió el filósofo porque el poeta había en él empezado a morir (p. 59). Véase *infra* Apéndice III.
- ⁹⁸ A.M. «...buscaba en vano escapar del solipsismo», dice Sánchez Barbudo (p. 54).
- ⁹⁹ *Op. cit.*, p. 115.
- ¹⁰⁰ Aludo aquí a palabras del poema «Hacia tierra baja», *OPP*, pp. 237-38.
- ¹⁰¹ *OPP*, p. 383.
- ¹⁰² *OPP*, p. 446.
- ¹⁰³ *OPP*, p. 497.
- ¹⁰⁴ *OPP*, p. 469.
- ¹⁰⁵ *OPP*, p. 444.
- ¹⁰⁶ *Loc. cit.*
- ¹⁰⁷ *OPP*, pp. 376-78 y 538.
- ¹⁰⁸ *OPP*, p. 404.
- ¹⁰⁹ *OPP*, pp. 499 y 388.
- ¹¹⁰ *OPP*, pp. 438 y 439.
- ¹¹¹ *OPP*, p. 497.
- ¹¹² *OPP*, pp. 376 y 436.
- ¹¹³ *OPP*, pp. 493 y 500.
- ¹¹⁴ *OPP*, p. 538.
- ¹¹⁵ *OPP*, p. 53: «De Madrid a París (1902). En este año conocí en París a Rubén Darío». Véase Segundo Serrano Poncela, *Antonio Machado, su mundo y su obra*, Buenos Aires, Losada, 1954, p. 18.
- ¹¹⁶ *OPP*, p. 60.
- ¹¹⁷ *OPP*, p. 125.
- ¹¹⁸ *OPP*, p. 30.
- ¹¹⁹ Véase Serrano Poncela, *op. cit.*, pp. 144-45.
- ¹²⁰ *OPP*, p. 53.
- ¹²¹ *OPP*, *íd.*
- ¹²² *OPP*, p. 517. De que Machado vinculaba a viejos recuerdos y a la relación familiar con sus padres y antepasados aludida en su apellido, la vivencia de su vida sida, da testimonio el poema que comienza «Esta luz de Sevilla...» (*OPP*, p. 289).
- Mi padre, aún joven. Lee, escribe, hojea
sus libros y medita. Se levanta;
va hacia la puerta. Pasea.
[...]
Sus grandes ojos de mirar inquieto
ahora vagar parecen, sin objeto
donde puedan posar, en el vacío.
Ya escapan de su ayer a su mañana;
ya miran en el tiempo, ¡padre mío!,
piadosamente mi cabeza cana.
- ¹²³ *OPP*, p. 450.
- ¹²⁴ *OPP*, p. 419.
- ¹²⁵ *OPP*, p. 536.
- ¹²⁶ *OPP*, pp. 386, 441, 456, etc.
- ¹²⁷ *OPP*, p. 435.
- ¹²⁸ *OPP*, p. 462.

- ¹²⁹ *OPP*, p. 547.
- ¹³⁰ Loc. cit.
- ¹³¹ *OPP*, p. 548.
- ¹³² *OPP*, p. 388.
- ¹³³ Véase *infra* el Apéndice II. Cfr. *OPP*, pp. 382 y 383.
- ¹³⁴ *OPP*, p. 462.
- ¹³⁵ No aludo aquí las ficciones del personaje ficticio, como el poeta Jorge Meneses, imaginado por Mairena como inventor de una *máquina de trovar*, aparato capaz de producir coplas mecánicas que expresan el sentimiento predominante de una colectividad. Cfr. *OPP*, pp. 324-27.
- ¹³⁶ *OPP*, p. 196.
- ¹³⁷ *OPP*, p. 202.
- ¹³⁸ *OPP*, p. 300; cfr. p. 501.
- ¹³⁹ *OPP*, p. 299.
- ¹⁴⁰ *OPP*, pp. 295 y 296.
- ¹⁴¹ *OPP*, p. 299.
- ¹⁴² *OPP*, p. 420.
- ¹⁴³ *OPP*, p. 253.
- ¹⁴⁴ *OPP*, p. 465.
- ¹⁴⁵ *OPP*, pp. 150 y 151.
- ¹⁴⁶ *OPP*, p. 153.
- ¹⁴⁷ *OPP*, p. 168.
- ¹⁴⁸ *OPP*, p. 171.
- ¹⁴⁹ *OPP*, p. 452.
- ¹⁵⁰ *OPP*, p. 362.
- ¹⁵¹ Fue publicado en Madrid por Espasa-Calpe en 1927.
- ¹⁵² *OPP*, p. 383.
- ¹⁵³ No se pretende en el texto, claro es, limitar el destino de la mujer a vivir según la figura de Afrodita; Démeter, Atenea, Artemisa, para atender tan sólo a algunos modelos del panteón helénico, ofrecen otras múltiples figuras posibles de destinos femeninos nobles.
- ¹⁵⁴ Edición citada, p. 37.
- ¹⁵⁵ *Ibíd.*, p. 42.
- ¹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 50.
- ¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 83.
- ¹⁵⁸ *Ibíd.*, p. 53.
- ¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 83.
- ¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 97.
- ¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 110.
- ¹⁶² *Ibíd.*, p. 117.
- ¹⁶³ *Ibíd.*, p. 155.
- ¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 119.
- ¹⁶⁵ «[...] el amor salvó a Don Juan) / al pie de la sepultura», dice Doña Inés (escena III del acto tercero, titulado «Misericordia de Dios y apoteosis del amor»). Cito según el texto que ofrece Arcadio Baquero en su libro *Don Juan y su evolución dramática. El personaje teatral en seis comedias españolas*, Madrid, Editora Nacional, 1966, t. II, p. 387. Como precedente, cabe mencionar que en la obra de Antonio de Zamora, *No hay plazo que no se cumpla ni deuda que no se pague*, y *Convidado de piedra*, estrenada en 1714, Don Diego Tenorio, padre de Don Juan, expresa la esperanza de que su hijo se haya salvado, ya que murió arrepentido (escena XIV de la Jornada tercera) y, en efecto, éste ha muerto pidiendo piedad al Cielo e invocando su clemencia (escena XII); en el libro de Baquero, véase tomo II, pp. 163-64 y 167-68. Sin embargo, la salvación de Don Juan es aquí sólo una posibilidad. En el caso del poema de lord Byron falta la condenación eterna, ya sea por haber quedado la obra inconclusa, ya por la obvia identificación mítica del autor con su protagonista. Cfr. *Twentieth Century Interpretations of Don Juan*, introducción y edición de Edward E. Bostelter, Prentice Hall, 1979, pp. 2-3.
- ¹⁶⁶ Cabe vislumbrar en este último momento la penitencia a que fray Gabriel se somete vicariamente por haber imaginado el primero. Sobre los antecedentes del segundo de estos temas, en especial en el romancero, a veces bajo el título «El galán y la calavera», véase de Ramón Menéndez Pidal, en sus *Estudios literarios*, Buenos Aires-México, Espasa-Calpe Argentina, 1938 y ediciones sucesivas, el ensayo sobre «Los orígenes del convidado de piedra», pp. 79 a 102; cfr. Baquero, *op. cit.*, t. I, pp. 3 a 4; también Isasi Angulo, *Don Juan, evolución dramática del mito*, Bruguera, 1972, pp. 26 a 31. Respecto del primer tema, es frecuente ver citado como antecedente, pese a las notables diferencias, *La comedia del infamador* de Juan de la Cueva, estrenada en Sevilla en 1581 (véase Baquero, *op. cit.*, pp. 15 ss.). Este autor incurre en la equivocación de atribuir a Tirso, además de *El burlador...*, la obra titulada *Tan largo me lo fiáis*, y de afirmar que esta última es anterior a aquella (véase el capítulo «Los dos “Tenorios” de Tirso de Molina», pp. 43 ss.). Sin embargo, ya en 1962, cuatro años antes de editarse el libro de Baquero, se había ofrecido demostración fehaciente de que *Tan largo...* es una obra anónima posterior, además de

inferior, a *El burlador*... Véase, al respecto, de Joaquín Casaldueiro, *Contribución al estudio de Don Juan en el teatro español*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1975, en especial los artículos que cita en Ja p. 12 y luego el capítulo II, dedicado a este tema, cuyo título es «*Tan largo me lo fiáis* y su relación con *El burlador de Sevilla*», pp., 39 a 73.

¹⁶⁷ Es posible que los Machado, al dar este apellido a su protagonista, sólo hayan estado guiados por la hipótesis de varios autores que identifican a Don Juan con el personaje histórico Don Miguel de Mañara; mas no debe excluirse la posibilidad de que lo hayan hecho en busca de una aproximación de Mañara a Machado, caso en el cual habría que velen este Don Juan un temprano heterónimo, según el criterio defendido en el apéndice que precede.

¹⁶⁸ El propio Antonio Machado, en *Juan de Mairena*, destaca el carácter «satánico y blasfematorio» de Don Juan (*OPP*, pp. 382-83), carácter que, por cierto, no se vislumbra en la acción del drama escrito en colaboración con su hermano Manuel, algunos años antes.

¹⁶⁹ Al libro ya citado de Joaquín Casaldueiro, se le puede reprochar, pese a sus méritos indiscutibles, una demasiado mecánica interpretación de la transformación del mito según los caracteres que atribuye a diversos períodos históricos y hasta una subsunción del tratamiento del tema en estos períodos: barroco (Tirso), racionalismo (Molière), rococó (el *Don Giovanni* de Da Ponte, base de la ópera de Mozart; cfr. p. 91), romanticismo (Zorrilla), prescindiendo de la personalidad y los valores propios de cada autor. No se comprende bien, por ejemplo, según este criterio, cómo dos autores «románticos» como lord Byron y Zorrilla hayan podido producir obras tan diferentes sobre Don Juan. Además, como ha de ser obvio para quien haya leído el primer ensayo de este libro, no me es posible dar mi acuerdo a la calificación que ofrece Casaldueiro de la muerte de Don Quijote como expresiva de una «actitud de sumisión burguesa» (p. 33).

¹⁷⁰ Véase, al respecto, en Casaldueiro, *op. cit.*, el capítulo I: «Los juramentos de Don Juan y su función en *El burlador de Sevilla*», pp. 19 a 37.

¹⁷¹ *Op. cit.*, p. 92.

¹⁷² Véase, al respecto, el ensayo de Sandra Witelson «Les différences sexuelles dans la neurologie de la cognition: implications psychologiques, sociales, éducatives et cliniques», en *Le fait féminin*, París, Fayard, 1978, pp. 287 a 301. En todos los seres humanos, parece darse un predominio del hemisferio cerebral izquierdo, que gobierna el lado derecho del cuerpo, sobre el derecho, que gobierna el lado izquierdo. El primero se especializa sobre todo en las tareas analíticas y secuenciales y el segundo en aquellas que exigen una aprehensión global. Son numerosos los estudios contemporáneos de los que puede desprenderse que, por regla general, esta diferencia es menor en las mujeres que en los hombres y también que el *corpus callosum*, que, según algunos biólogos, transmite información de un hemisferio al otro, es bastante mayor en aquellas que en éstos.

¹⁷³ Me refiero a la conferencia que dictó José Ricardo Morales, a propósito de la arquitectura, en la Octava Escuela Internacional de Verano de la Universidad de Concepción, Chile, en 1963. Cito de memoria, por entender que, hasta donde yo sé al menos, el texto de dicha conferencia aún está inédito.

¹⁷⁴ Escribe Hegel en su *Estética*: «La acción individual que apunta, en circunstancias determinadas, a realizar un fin o a imponer la prioridad de un carácter, adopta necesariamente una actitud de aislamiento, yergue contra ella el *pathos* opuesto, de donde emanan innumerables conflictos. El aspecto trágico consiste en que, en el seno de este conflicto, las dos partes en presencia tienen igualmente razón en principio, al tiempo que en realidad cada una concibe el verdadero carácter positivo de su fin y de su carácter como una negación del fin y del carácter adverso y los combate en consecuencia, por lo que ambas son culpables por igual». Más adelante, escribe Hegel que el desenlace del conflicto exhibe «la peculiaridad unilateral, incapaz de plegarse a la armonía y de superarse», por lo que «se la abandona por completo, hasta su pérdida, a lo trágico de su acción, o al menos se ve obligada, en la medida en que puede hacerlo, a renunciar a sus fines» (vol. IV, cap. III, C, iii, a.).

¹⁷⁵ Cito de memoria por no disponer del texto.

¹⁷⁶ Cfr. Casaldueiro, *op. cit.*, p. 61.

¹⁷⁷ Parecería que los mitos de Don Juan y de Carmen están destinados a perder toda vigencia en la medida en que, al liberalizarse las costumbres, el acto sexual se trivializa, a fuer de accesible y expedito. Acaso sea así, pero es también posible que los valores antes atribuidos a la sola realización del acto sexual, se interioricen, se transpongan a esa conmoción de la persona toda que es el orgasmo... Asistimos en nuestro tiempo al aura de nuevos modos de convivencia que aún no han desplegado todas sus potencialidades expresivas y sobre los que es aventurado pronunciarse.

¹⁷⁸ Pensé en algún momento dedicar este tercer apéndice al modo como una computadora, debidamente programada para ello, podría cumplir la función que Mairena atribuía a la *máquina de trovar* de Jorge Meneses (Cfr. el «Diálogo entre Juan de Mairena y Jorge Meneses» en *OPP*, pp. 324 a 327). Mas, cuando comencé a escribir sobre ello, se apoderaron de mí un desgano y un tedio tales, que hube de convencerme de que el tema, aunque merece ser desarrollado, no estaba dentro del ámbito de mis intereses efectivos. Preferí, por tanto, dejárselo a otros y volver al tan esencial, para una adecuada comprensión de la obra de Antonio Machado, de cómo en ella convergen la poesía y la filosofía, sobre lo cual Dámaso Alonso ha enunciado juicios que merecen ser examinados con atención. Se pronuncia también sobre ello, en un sentido similar al de Alonso, Antonio Sánchez Barbudo (véase «El cantar y el decir...», *supra*, n. 97)

- aunque sólo de paso. Dámaso Alonso reconoce, al respecto, la prioridad de Sánchez Barbudo. Véase, del primero, *Cuatro poetas españoles*, pp. 184-85, n. 3.
- ¹⁷⁹ Madrid, Editorial Gredos, 1962.
- ¹⁸⁰ Op. cit., pp. 137 y 145.
- ¹⁸¹ *Ibíd.*, p. 146.
- ¹⁸² *Ibíd.*, p. 147.
- ¹⁸³ *Ibíd.*, p. 149.
- ¹⁸⁴ *Ibíd.*, pp. 150-51.
- ¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 152.
- ¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 153.
- ¹⁸⁷ *Antonio Machado (1875-1939). El hombre, el poeta, el pensador* (obra que obtuvo en 1979 el Primer Premio Internacional Antonio Machado), versión española de Soledad García Mouton, Madrid, Gredos, 1980, 2 vols., II, p. 663.
- ¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 664.
- ¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 708.
- ¹⁹⁰ «Los fanales...», p. 176.
- ¹⁹¹ *Ibíd.*, pp. 173-74.
- ¹⁹² La virtud representativa del vivir humano que las artes en general tienen ha de ser tratada en uno de los ensayos que incluye el *Libro de convocaciones II*.

LA MUERTE DE DIOS Y LA MUERTE EN LA OBRA DE VICENTE HUIDOBRO

NOTAS SOBRE EL ITINERARIO PERSONAL DEL POETA EN EL CENTENARIO DE SU NACIMIENTO*

1. Vicente Huidobro, creador del creacionismo, promotor del ultraísmo en España e Hispanoamérica, poeta de aquella vanguardia que barrió con los viejos cánones del poetizar, poeta-profeta de la revolución total, cuya presencia e influencia hizo brotar por doquier nuevas escuelas literarias y actitudes subversivas en las artes y en la vida misma, Vicente Huidobro que fue, en efecto, todo *esto*, comenzó por ser un respetuoso hijo de familia y un poeta bastante convencional.

Esto no suele ser reconocido. Sus enemigos, que aún los tiene, prefieren ignorar todo lo que él fue, toda la magnitud de su hazaña y, como es obvio, extienden esta ignorancia a los comienzos de su obra. Sus discípulos, los pocos que sigue teniendo, se empeñan a menudo en retroectar lo que consideran el momento más destacado de su obra —el creacionismo— hacia un tiempo en que todavía no podía manifestarse¹.

Nació Vicente Huidobro en Santiago de Chile el 10 de enero de 1893 en una familia opulenta y de alta alcurnia, en extremo conservadora, por cierto. Su padre, Vicente García Huidobro, ostentaba con la discreción que una sociedad republicana impone, el título de Marqués de Casa Real, adquirido en 1755 por su casi mítico antepasado, el atrevido empresario Francisco García de Huidobro, oriundo de Castilla la Vieja y avecindado en Santiago desde 1735, armador de barcos, comerciante en esclavos y fundador de la primera casa de moneda que hubo en Chile. La madre del poeta, Doña María Luisa Fernández Concha, dedicaba parte de su holgado tiempo de gran dama aristocrática a escribir poesía. Ella fue la constante y fiel protectora de su hijo mayor, Vicente, aun en las situaciones para ella más difíciles de aceptar.

Los primeros poemas de Huidobro, reunidos entre 1911y 1913 en los libros titulados *Ecos del alma*, *Canciones en la noche* y *La gruta del silencio*, los firma el autor con todos sus apellidos: Vicente García Huidobro Fernández, en señal, a mi parecer inequívoco, de apego a los valores familiares. El último de los libros indicados ostenta esta dedicatoria: «A mis padres, cuya figura ha tomado aureola de divinidad dentro de mi corazón»². Los diversos poemas de esta edad temprana aparecen dedicados a su «adorada madre», a su padre, a su esposa Manuela, a su «querido y respetado abuelo», a sus amigos; también a su «sabio profesor de retórica, el Reverendo Padre Rafael Román», a escritores varios, como desde luego, Rubén Darío, a quien Huidobro admiró toda su vida, Juan Ramón Jiménez, Valle Inclán, pero, algo más sorprendentemente, a Ramón Pérez de Ayala, a Jacinto Benavente y hasta a Enrique Gómez Carrillo; en uno celebra las glorias de Arturo Prat, héroe patrio de la Guerra del Pacífico; dedica otro a su crucifijo; varios a Dios y alguno a la Santísima Virgen³. Muchos de estos poemas atestiguan la genuina piedad del joven poeta, como aquel —está entre los mejores—que comienza: «¡Salve, Reina

María, inspiradora! / Única musa que mi mente ansia / Musa de perfectísima armonía / A quien mi corazón férvido adora. / Si yo no os canto a vos, ¡oh gran señora! / Romped las cuerdas de la lira mía / y no brote en mi ingrata poesía / Sublime inspiración, grande y sonora»⁴. Hay uno en que se describe el momento de la muerte según el tópico cristiano de la separación: «Mi alma se quedará mirando el cuerpo inerte / como quien mira un traje que recién se ha quitado»⁵.

Sólo en *Las pagodas ocultas*, publicado en 1914, cuando el poeta tenía 21 años, aparecerá el nombre del autor contraído al que después seguiría usando y con el que alcanzó celebridad: Vicente Huidobro⁶.

Las pagodas a que alude el título de este libro son las almas que se enfrentan a diversos elementos de la naturaleza: al Árbol, al Río, a la Montaña, al Fuego, a la Noche, a las Estaciones del año. Despunta en estos poemas un tono no ya piadoso, sino antes bien voluntarioso, agresivo, dominador. Al «amigo Sebastián», que dice tenerle miedo a la vida, le ordena: «Sométela a ti. Tuércele el cuello a tu cruel destino y señálale tú el camino que quieres seguir»⁷. Cabe presumir que ésta comenzó a ser desde entonces la actitud del poeta frente a su propia vida.

Vicente Huidobro parece haber tenido por esos años el presentimiento amargo de su propia muerte, no ya, como antes, entendida como paso a una vida *post mortem*, sino ahora concebida como un dejar de ser. En el poema en prosa con que este libro termina, titulado «El primer hombre que vio la muerte», Dios no es ya el supremo creador, sino antes bien una creación de aquel que no soporta el terror que la muerte le inspira: «Ese hombre inventó a Dios, leemos. Su miedo, lleno de oscuridades, creó el mundo de ultratumba»⁸.

Huidobro procura aplacar su propio miedo a la muerte con la célebre paradoja de Epicuro. No lo consigue:

«Temblamos desesperadamente ante la idea de sentirnos muertos —¡Pero si no lo sentiremos!—... ¿Por qué tener miedo y sufrir ante el más allá si la no existencia propia de la muerte es igual a la no existencia de antes de nacer?— Y por el no ser de antes de venir al mundo ya hemos *pasado*. —Estuvimos en la nada y no nos dimos cuenta. Es decir, no estuvimos.— Así, no nos daremos cuenta cuando volvamos a la nada. —Por lo tanto, es absurdo sufrir con la idea de no ser, puesto que entonces no sentiremos ni sufriremos. No seremos...». Estos pensamientos no curan su tristeza y su pavor: «Pero ¿para qué raciocinas tanto, corazón, si, mientras más te engolfas en la idea de la muerte, más te siento llorar la vida que se te escapa?— ¿Tratas acaso de engañarte a ti mismo como un niño que va a palpar las sombras para disiparlas?»⁹.

2. En este ensayo procuraré señalar la correlación que a mi parecer se dio en Huidobro entre la vivencia de la muerte de Dios y el nacimiento del *creacionismo* como movimiento poético-estético.

Llegar a admitir que el mundo, el mundo de las cosas reales y presentes, existe por sí solo, sin referencia a ese Dios que era tenido por su creador y gobernante, que nuestra existencia sólo en un mundo tal se cumple, sin continuidad con otro que Dios nos tuviese reservado tras la muerte, trae diversas consecuencias que afectan toda nuestra manera de concebir la vida y de vivirla. Si se acepta la contraposición de un Cielo divino y una tierra humana, cabrá designar una de estas consecuencias como una revaloración de lo terrestre, que deja de estar subordinado a lo celeste. Nuestra existencia misma dejará de

ser tenida por un mero preludio respecto de otro mundo ulterior que sería mejor que éste. Además, en el caso de que este Dios que fallece sea el Dios del cristianismo, cesa con su muerte la concepción del mundo que vivimos como «valle de lágrimas», como mero lugar de sufrimientos que deberíamos aceptar resignados si queremos ser premiados en el que le sigue, cesa la valoración del dolor como prueba necesaria a que debemos someternos, cesa ese «dolorismo» tan cultivado por las diferentes religiones cristianas; cesa, por fin, la culpabilización de los placeres sensuales, constituidos en pecados de mayor o menor gravedad, y, por ende, el sentimiento de que, puesto que nunca logramos evitar del todo tales placeres, o el anhelarlos, somos inevitablemente culpables. Todo esto significa, como bien se comprende, renacer a una vida nueva, ahora inocente, en que los placeres varios son legítimos, lo cual provoca el sentimiento eufórico de una liberación. A esto se añade, otra consecuencia: junto con morir Dios en nosotros, muere también el respeto que antes nos inspiraron las estructuras y articulaciones de un mundo que ahora dejamos de ver como su obra; pierden importancia, por tanto, las divisiones y fronteras entre los varios géneros y especies de la naturaleza no menos que de la cultura y, dentro de ésta, de las artes. Los hombres se sienten autorizados a traspasar tales divisiones, a forzar esas fronteras, a unir lo que estuvo antes separado y a separar lo antes unido, en busca de combinaciones nuevas e inauditas. De este modo, el ser humano en general, y el artista en particular, se siente vocado a suplir con su propia inventiva y creación la ausencia del poder creador de Dios reflejado en el universo. Tal es, a mi parecer, la raíz profunda que el *creacionismo* tuvo en Huidobro, pero también en muchos otros, aunque no dieran con este nombre. De un modo aún más general, cabe afirmar que la gran crisis religiosa del Occidente cristiano en los últimos siglos ha operado como una liberación de impulsos creadores que, antes de ella, los seres humanos reprimían o no cultivaban. Lo dicho tiene, sin embargo, un reverso: nuestra existencia en este mundo que nos pertenece y en el que nos es lícito buscar los placeres y la felicidad es precaria y termina. La concepción de la propia muerte inevitable es como la sombra que arroja la luz conquistada.

Es claro que no pretendo, al decir lo que precede, afirmar que todo arte tenga el origen que señalo ni, en particular, negar validez al gran arte religioso de todos los tiempos, lo que sería insensato. Sólo propongo que se distinga entre, de una parte, el arte que canta a Dios —o a los dioses— y sus obras —*arte de celebración*— y, de otra parte, otro que tiene su raíz en la experiencia de que la idea de Dios reconocida hasta ese momento no resulta ya para nosotros válida ni operante, por lo cual decimos, con Nietzsche, que Dios ha muerto. Este último —*arte de invención*— presentará, a veces, un aspecto sacrílego, profanador y blasfemo en relación a los valores religiosos que están envías de desaparecer. Pero, a la vez, podrá ser entendido como la búsqueda, y acaso la emergencia, de una nueva concepción de lo sagrado. La división propuesta sólo señala, claro *J* está, hacia dos *ideas límites* no excluye, por tanto, el que una obra determinada pueda participar de una y otra área o modalidad de la creación estética.

En el caso preciso de Vicente Huidobro, cabe presumir que, a partir del momento en que hizo suya la vivencia de la muerte de Dios, surgió en él, como motivo profundo de su poetizar, el anhelo de poder ejercer él mismo como poeta la función creadora que antes a Dios había atribuido. Pero cabe presumir, además, que muchos otros poetas y artistas contemporáneos suyos tuvieron experiencias similares, por lo que resulta superficial y superfluo atribuir prioridades a unos respecto de otros, indagar quién precedió a quién

en el anuncio y la práctica de una determinada actitud o tendencia poética y estética. Queda dicho con esto que no habré de entrar aquí en la polémica, para mí ociosa, sobre si, en la propuesta creacionista, Huidobro se anticipó a Reverdy o al revés, ni a ninguna otra indagación de esta naturaleza.

Dicho queda también que en este estudio habré de dar preferencia a aquellos textos de Huidobro que dan testimonio de su pensar y sentir respecto de Dios y de la muerte, en relación a otros que en mayor grado pudieren interesar a una exégesis o crítica puramente literaria.

3. En su libro *Adán*, publicado en 1916, Vicente Huidobro, iluminado por Emerson, según él dice, se erige en el primer hombre, en el Adán de un mundo nuevo, libre ya de Dios y con ello de culpa, pero regido por la ciencia. Al término del Prefacio de este libro escribe: «En tiempos de una gran confusión espiritual, cuando sentía arder mi cerebro en la transmutación de todos los valores, en medio de una enorme angustia filosófica, de un gran dolor metafísico, Emerson me dio horas inolvidables de reposo y serenidad». Agrega: «A Emerson debo el haber despertado a un mundo de belleza». Y antes, en el segundo párrafo: «Mi Adán no es el Adán bíblico, aquel mono de barro al que infunden vida soplándole la nariz; es el Adán científico. Es el primero de los seres que comprende la Naturaleza, el primero en el cual se despierta la inteligencia y florece la admiración»¹⁰.

Este Adán paradisiaco, no amenazado de caída, crea, en ausencia ahora de Dios, a partir del Caos, «vientre que no es / hinchado de preñeces que serán»,¹¹ el mundo y las cosas que en él hay dándoles nombres.

Conviene leer los admirables poemas, «Adán ante el agua», «Adán ante los árboles», «Adán en la montaña», «Adán ante la noche», «Adán encuentra a Eva», «Nueva vida», etc.

Ya por los títulos mismos se advierte cierto parentesco temático de estos poemas con los de *Las pagodas ocultas*. Pero mientras en este último libro el alma penetra en las pagodas y las celebra en lo que ellas son¹², Adán, en cambio, es el Titán que da vida a las cosas:

*¡Oh Tierra! Te descubro allá lejana
Aún estás inútil y desierta
Yo te enviaré una larga mirada
y te daré vida con mis fuerzas*

...

*Haré mi caridad a toda cosa
Y de toda salud seré la fuente
Bajaré a las cavernas misteriosas
Y al fondo de las aguas perennes.
Y todo lo que mire y lo que toque
Se hará saludable y joven*

...

*Yo seré el padre de las frutas
Y llenaré el rostro de los niños
De todas las claridades puras¹³.*

Mientras en Las *Pagodas* «la Montaña se levanta a lo lejos como un cáliz en el instante del ofrecimiento supremo», en *Adán* éste se yergue sobre ella, su justo pedestal, como «el fuerte y recio padre de la vida»¹⁴.

Adán termina con un Epílogo en el que se lee:

«¡Oh Padre Adán! Primera
Mirada comprensora sobre la amada Tierra

...

Bendito Padre Adán,
¡Árbol augusto, supremo manantial!»¹⁵

4. Vicente Huidobro no le guarda luto a Dios: por el contrario, asume con alegría la tarea que ahora incumbe al poeta: la de crear esa cosa nueva que el poema ha de ser. Esta actitud es lo que será llamado *creacionismo*.

Según una cronología que ofrece Eduardo Anguita, quien probablemente la obtuvo del propio Huidobro, ya en 1914 éste habría leído en el Ateneo de Santiago su Manifiesto *Non serviam* —no te serviré, publicado luego en 1925¹⁶. En él se lee esto: «El poeta dice a sus hermanos: hasta ahora no hemos hecho otra cosa que imitar al mundo, no hemos creado nada... Hemos cantado la naturaleza (cosa que a ella bien poco le importa). No hemos creado realidades propias». Y luego, dirigiéndose a la misma naturaleza; «*Non serviam*. No he de ser tu esclavo, madre Natura; seré tu amo. Te servirás de mí; está bien. No quiero y no puedo evitarlo; pero yo también me serviré de ti. Yo tendré mis árboles que no serán como los tuyos; tendré mis montañas, tendré mis ríos y mis mares, tendré mi cielo y mis estrellas—. Ya no podrás decirme: ese árbol está mal, no me gusta ese cielo., los míos son mejores—. Yo te responderé que mis cielos y mis árboles son los míos y no los tuyos y que no tienen por qué parecerse. Ya no podrás aplastar a nadie con tus pretensiones exageradas... Ya nos escapamos de tu trampa.— Adiós, viejecita encantadora; adiós, madre y madrastra, no reniego ni te maldigo por los años a tu servicio. Ellos fueron la más preciosa enseñanza. Lo único que deseo es no olvidar nunca tus lecciones. Pero ya tengo edad para andar solo por esos mundos. Por los tuyos y los míos. —Una nueva era comienza. Al abrir sus puertas de jaspe, hincó una rodilla en tierra y te saludo muy respetuosamente»¹⁷.

Camino hacia Europa, de paso por Buenos Aires, publica allí en 1916, un poema titulado «Arte poética» (incluido en *El espejo de agua*, una *plaque* de nueve poemas) el cual comienza así:

Que el verso sea como una llave
Que abre mil puertas.
Una hoja cae; algo pasa volando
Y el alma del oyente quede temblando.
Inventa mundos nuevos y cuida tu palabra
El adjetivo, cuando no da vida, mata.

Termina con estos versos:

*Por qué cantáis la rosa ¡oh poetas!
Hacedla florecer en el poema;
Sólo para nosotros viven todas las cosas bajo el Sol.
El poeta es un pequeño Dios¹⁸.*

En su libro *Vientos contrarios*, publicado en 1926, Huidobro reitera esta última sentencia, agregando palabras que aclaran aún más su alcance: «El poeta es un pequeño dios. Se trata, pues, de condensar el caos en diminutos planetas de emoción». Termina el pasaje así: «¡Amigos! Seamos los últimos engañados de una era equívoca y perversa, seamos los primeros hombres auténticos; soltemos los pies de las cadenas y los grillos y lancémonos ebrios de libertad en la danza de la luz frenética»¹⁹.

Queda así en claro que la muerte de Dios no fue vivida por Huidobro, a la postre, una vez pasada la crisis metafísica, como un acontecimiento aciago, sino jubiloso y emancipador. A lo que cabe agregar esto: no es sólo que Huidobro, a partir de cierto momento, no pudiera creer en Dios, sino que, en definitiva, él quiso que Dios permaneciera muerto sin resurrección posible. La cuarta parte de *Vientos contraños* comienza así: «Cuando pienso que, si mañana algún imbécil probara científicamente la existencia de Dios, todo el mundo creería, me da vergüenza por la humanidad».²⁰

En un pasaje de su libro *Manifiestos*, publicado en 1925, Huidobro rastrea los orígenes del creacionismo en uno que otro pasaje de su obra primera; mas luego señala lo decisivo que fue, para la definición de su actitud estética, su paso por Buenos Aires: «en una conferencia que di (allí) en junio de 1916 expuse claramente la teoría». Y agrega: «Fue allí donde se me bautizó como creacionista por haber dicho que la primera condición del poeta es crear, la segunda crear y la tercera crear»²¹.

5. En ese mismo año 1916 se instala Huidobro en París. Muy pronto hace amistad con Juan Gris, que será por varios años una suerte de mentor para él, con Paul Reverdy, que más tarde le disputará la paternidad del *creacionismo*, con Guillaume Apollinaire y muchos otros poetas, narradores, pintores y escultores que iniciaban, en esos momentos, una literatura y un arte nuevos. Fue destacado colaborador de la revista *Nord-Sud*, publicada entre marzo de 1917 y octubre de 1918, llamada así por el tranvía subterráneo que une los dos centros artísticos y literarios más significativos del París de entonces, Montmartre y Montparnasse. Los colaboradores de esta revista fueron, a más de Reverdy, Apollinaire y Huidobro, Aragón, Braque, Bretón, Jacob, Soupault y Tzara, grandes nombres hoy día, entonces desconocidos, por cierto, del gran público.

En los poemas que en ese entonces escribe Huidobro, en francés y en español, no aparece ya el Titán: ellos más bien exhiben un mundo diáfano, edénico, inocente y, por esto mismo, lúdico e infantil.

Como un buen ejemplo de esta nueva tónica de la poesía de Huidobro, procede recordar aquí algunos pasajes del poema «Torre de Eiffel» de 1918, que ofrezco aquí traducido por mí del francés, por lo que pierden, por desgracia, junto con la rima, mucho de su gracia:

*Torre de Eiffel
Guitarra del cielo
Tu telegrafía sin hilos
Atrae las palabras
Como un rosal las abejas*

...

*En el fondo del alba
Una araña con patas de alambre
Teje su tela de nubes
Niño mío
Para subir a la Torre de Eiffel
Hay que montarse sobre una canción
Do*

Re

Mi

Fa

Sol

La

Si

Do

Ya estamos arriba

*Un pájaro canta
En las antenas
Telegráficas*

*Es el viento
De Europa
El Viento eléctrico²²*

La división de los últimos seis versos en dos columnas aspira a transmitir, por cierto, la figura misma de la torre, según la técnica ideográfica iniciada por Mallarmé, continuada por Apollinaire, pero que Huidobro había cultivado ya, según se vio, en algunos de sus más tempranos poemas escritos en Santiago de Chile. Por medio de ella, los poetas se hacen cargo de que la poesía de hoy no suele cantarse o declamarse, que por ende no se dirige tanto a unos oídos que en el tiempo la escuchan, sino que escrita, impresa, se presenta como un todo simultáneo a la vista; que ella, por tanto, se extiende sobre la hoja blanca del libro en letras y líneas, formando figuras varias cuyo sentido plástico se añade al de las palabras. Por esta vía, la poesía se emparentó a la pintura así como por otras, que pronto mencionaré, se aproximó a la música.

En el libro *Tout à coup* —De repente— que Huidobro publicó en 1925, hay un poema —el número 31— en que el poeta se dirige a Cristo en ánimo más burlón que profanador. Le ofrece, por su «bella conducta en el Calvario», «un crepúsculo de primer orden», «un ramo de flores», «una caja de chocolates» y, claro está, «la legión de honor»²³.

Como un buen ejemplo de lo que el *creacionismo* significó como invención de una

realidad que no es, pero que podría, y acaso, según el poeta, debería ser, cito unos pocos versos del poema «Marino» de los *Poemas árticos*:

*Yo inventé juegos de agua
En la cima de los árboles
Te hice la más bella de las mujeres
Tan bella que enrojecías en las tardes*

...

*Hice correr ríos que nunca han existido
De un grito elevé una montaña
Y en tomo bailamos una nueva danza*

...

Soy el viejo marino que cose los horizontes cortados ^{24 y 25}.

6. En 1918 Huidobro vivió en Madrid varios meses. César González Ruano escribe al respecto: «Huidobro llegó a París por primera vez en 1916, presentándose en Madrid en el otoño de 1918. En este año o a principios del año siguiente le conocí yo en el Ateneo de Madrid, en un momento de desconcierto y evolución de la poesía española. Cansinos Assens nos lo presentó a los jóvenes como una especie de Mesías de la nueva era literaria. Aunque mayor que nosotros, Vicente Huidobro no tendría entonces más de veinticinco años. Era moreno, más bien grueso o redondeado, suave y *snob*. Hablaba con mucha seguridad y traía verdaderamente hasta nosotros huevos puestos por gallinas o avestruces que aún no conocíamos. Su filiación poética tuvo la etiqueta *creacionista*, sin demasiadas seguridades por nuestra parte de qué era aquello. Nadie sabía en España quién era Reverdy, ni siquiera quién era Apollinaire»²⁶. Cansinos Assens, haciendo un resumen de lo ocurrido en 1918, señala que el tránsito por Madrid del joven poeta chileno fue «el acontecimiento supremo». Y agrega: «Desdeñando a los doctores del templo, el autor de *Horizon carré* se limitó a difundirla buena nueva entre los pocos y los más jóvenes, en paseos y reuniones sedentes, de un encanto platónico, en que la novísima tendencia lograba la fijación de sus matices. De esos coloquios familiares, una virtud de renovación trascendió a nuestra lírica; y un día, quizás no lejano, muchos matices nuevos de libros futuros habrán de referirse a las exhortaciones apostólicas de Huidobro, que trajo el verbo nuevo. Porque durante su estancia aquí, de julio a noviembre, en que tornó a su patria chilena, los poetas más jóvenes le rodearon y de él aprendieron otros números musicales y otros modos de percibir la belleza». Por fin: «En el pórtico de *Horizon carré* el autor escribió un resumen de su estética: “Crear un poema tomando a la vida sus motivos y transformándolos para darles una vida nueva e independiente. Nada anecdótico ni descriptivo. La emoción ha de nacer de la única virtud creadora. Hacer un poema como la naturaleza hace un árbol”. Así compendia Huidobro la doctrina del creacionismo. Inútil negar la originalidad de este anhelo artístico...»²⁷.

Como consecuencia inmediata de la visita de Huidobro a Madrid, nació el movimiento *ultraísta*, promovido por Guillermo de Torre, el que se proyectó en diversas revistas literarias, como *Ultra* (1921 a 1922), *Tableros* (cuatro números), *Reflector* (1920), *Vértice*

(1923), *Tobogán* (1924) y muchísimas otras. Dos poetas españoles adhirieron al creacionismo de Huidobro: Juan Larrea y Gerardo Diego. El *ultraísmo* español, a su vez, extendió su influencia a Hispanoamérica, por obra de los poetas argentinos Jorge Luis Borges y Francisco Luis Bernárdez. También se ha señalado la influencia que ejerció en el Perú, en especial a través de la revista *Cervantes*, contribuyendo así a la formación poética de César Vallejo²⁸.

Gerardo Diego ofrece una breve semblanza del poeta chileno, a quien conoció en Madrid en el invierno de 1920-1921, la que creo conveniente reproducir: «Era Vicente Huidobro, cuando yo le conocí, hace treinta años (ahora, hace ya cerca de medio siglo), un muchacho lleno de vida, de ímpetu juvenil, de simpática petulancia y amistad abierta y generosa. Era, sobre todo, a parte de sus virtudes de artista, un amigo leal, óptimo y optimista. Sus terribles pasiones y sus pueriles vanidades quedaban olvidadas ante el espectáculo pintoresco que la vida le deparaba al pasear del brazo de cualquier amigo de buena fe». Agrega: «Cuánto me habría gustado verle y charlar con él en años sucesivos, pero la vida no nos deparó ocasión y hube de contentarme con algún envío de libro o alguna carta aislada»²⁹. Y en otra parte añade este juicio literario: «El creacionismo no realizó, sino excepcionalmente, la poesía creacionista (o viceversa), pero superó, consiguiéndolo por primera vez en toda su limpia plenitud, el simbolismo, lo mismo que el simbolismo... había superado el puro romanticismo»³⁰.

Juan Larrea, por su parte, puntualiza bien la influencia poética de Huidobro en la poesía española: «Federico García Lorca, por ejemplo, no hubiera podido ser nunca lo que fue sin el fermento libertario de novedad y de culto a la imagen que imprimió Huidobro a la poesía española de vanguardia. Por mi parte, me complazco en reconocer que, en la trayectoria de mi evolución, Vicente fue elemento indispensable, como también lo confesaría Gerardo Diego...»³¹.

Necesario es destacar la influencia de Huidobro en cuanto al uso mismo de la lengua castellana. Juan Gris le había señalado, según recuerda en carta a Larrea, que «España es el único país que todavía no ha aprendido que hay que decir cosas grandes y bellas en lenguaje familiar y sin énfasis»³². Huidobro, por su parte, añadía su nota de burla: «Para los españoles, decía, escribir bien es escribir como se escribía antes». Manifestó una y otra vez su desprecio por esa inflación verbosa, por ese retorcimiento de las oraciones, insertadas unas en otras, por esa inútil prodigalidad de adjetivos —«cuando no dan vida matan»— que en España se ha solido admirar como «buen estilo». Precisamente para ejemplo de escritores, como paradigma de un castellano de hoy, que pudiera aspirar a ser hispanoamericano, claro y directo a la vez, enriquecido con americanismos, galicismos y neologismos de todo cuño, escribió un libro que calificó de «hazaña»: *Mío Cid campeador*, que publicó en Madrid en 1929.

En el Prólogo de esta obra defiende su actitud desaprensiva respecto de las líneas de demarcación entre idiomas:

...me parece muy bien que las lenguas se invadan las unas a las otras lo más posible; que las palabras pasen como aeroplanos por encima de las fronteras y las aduanas y aterricen en todos los campos. Acaso, a fuerza de invadirse las lenguas, lleguemos a tener algún día un solo idioma internacional y

*desaparezca la única desventaja que tiene la poesía frente a las otras artes. Por otra parte, no puede negarse que el castellano es una lengua bastante pesada, tiesa, ajamonada, y que un poco de soltura y rapidez no le haría mal. Si los clásicos llenaron nuestra lengua de italianismos, ¿quién puede decirnos algo a causa de nuestros galicismos?*³³

Parte Huidobro en esta obra del supuesto de ser descendiente del Cid; de que escribe, por tanto, sobre un antepasado suyo, del que en su familia se conservan recuerdos y documentos. Provisto de esta ficción, inventa, enmienda los hechos que se narran en el poema épico original. En el Prólogo declara: «En varias ocasiones he corregido la historia y la leyenda con el derecho que me da la voz de la sangre y hasta he agregado algunos episodios desconocidos de todos los eruditos y que he encontrado en viejos papeles de mis antepasados». En otra parte del mismo Prólogo dice:

*...veréis que las hijas del Cid no se llaman doña Elvira y doña Sol, como dice la leyenda, sino doña Cristina y doña María, como realmente se llamaban. Y no se casan con los condes de Cardón, como dice la leyenda, sino con reyes... Además, eso de la afrenta de Corpes es falso, primero porque históricamente sabemos que es falso y, segundo, porque no se explica que alguien se hubiere atrevido a azotar a las hijas del Cid, ni que éste lo hubiera tolerado y no hubiera tomado mucha mayor venganza que la que dice la leyenda. Yo no veo a mi abuelito el Cid permitiendo que se azotara a mi tía María y a mi abuelita Cristina sin comer crudos a sus maridos. Esto es falso. Yo os lo juro. Si fuera cierto lo sabríamos en la familia y ya veríais como yo habría hecho añicos en estas páginas a ese par de infames. El hecho de que apenas me ocupe de ellos os probará que la tal afrenta es una ridícula mentira*³⁴.

¿Mistificación? ¿Superchería? No: libertad de creador. Leamos del capítulo titulado «Ruy Díaz parte a la guerra»:

Apenas amanece. Se abren de par en par las puertas de la aurora; por ellas van saliendo, de dos en dos, con Rodrigo a la cabeza, los guerreros de Vivar.

Trescientas lanzas forman su hueste.

Pica el viento. Un color violeta electriza todo el cielo. El campo se llena de barbas y de colas de caballos.

Rodrigo se para un momento. Deja que la Historia le retrate, allí, frente a sus hombres, en el día en que va a dar comienzo a sus hazañas. Una Kodak. Un momento. La aurora detrás le hace aureola y pabellón. Su potro Babieca piafa, relincha, huele el mundo, lame el alba. Un momento. ¡Ya, listo!

*Pican las espuelas y, a galope tendido, todos detrás de Rodrigo, entran en el Romancero*³⁵.

Tras el anacronismo que nos trae el Cid al presente —«una Kodak»—, tenemos ese brusco abandono del tiempo de la hazaña misma para pasar al tiempo de la literatura que la canta y la celebra...

«¡Mueran el tiempo y el espacio! exclama el poeta.... ¡Oh, maravilloso Einstein!»³⁶.

7. El tema de la muerte de Dios y de la propia muerte aparece eludido en los poemas creacionistas edénicos que Huidobro publicó entre 1916 y 1925, del mismo modo que está ausente en la conciencia del niño que aún no pueda concebir su propio no ser. Tales temas, tal vez desterrados deliberadamente por Huidobro en esos poemas con miras a ser fiel a la tónica adoptada, seguían empero obsesionando al poeta y cobran vigencia en los dos largos poemas que él publicó en Madrid en 1931, uno en versos y prosa, *Altazor*, el otro en prosa, *Temblor de cielo*.

El primero de ellos, lo venía escribiendo Huidobro desde 1919. David Bary reproduce un texto de Cansinos Assens, titulado «Vicente Huidobro» de 24 de noviembre de 1919, en el que el autor da cuenta de que se halla nuevamente en Madrid «el gran poeta chileno Vicente Huidobro». Y agrega esto: «El poeta que repite con más virtud propia el milagro rubeniano ha superado sus osadías líricas de *Ecuatorial* y *Poemas árticos*, evitando el peligro de una regresión, aventurada y presentida por algunos, y es portador de un libro todavía inédito, *Voyage en parachute*, en que se resuelven arduos problemas estéticos»³⁷. Por su parte, Juan Larrea da cuenta en su correspondencia de que se publicó en Madrid entre 1919 y 1922, un fragmento de un poema de Huidobro titulado *Altazor*. En su traducción al castellano, en que participó tempranamente Jean Emar (sic), el título del poema quedó, a la postre, como *Altazor — Un viaje en paracaídas*³⁸.

El *azur* contenido en el título del poema en su versión francesa fue incorporado allí tal vez como homenaje a Mallarmé. Traducido ese título como *Altazor*, próximo al *Maldoror* de Lautréamont, resultó alusivo al alto vuelo del azor, pájaro rapaz, y a la superior aptitud que el poeta le atribuye y se atribuye de *azorar*, que significa, causar azoramiento, conturbación e inquietud.

El Prefacio comienza así: «Nací a los treinta y tres años el día de la muerte de Cristo»³⁹. Y en el Canto Primero se lee:

*Abrí los ojos en el siglo
En que moría el cristianismo
Retorcido en su cruz agonizante
Ya va a dar el último suspiro
¿Y mañana qué pondremos en el sitio vacío?
¿Pondremos un alba o un crepúsculo?
¿Y hay que poner algo acaso?*

*La corona de espinas
Chorreando sus últimas estrellas se marchita
Morirá el cristianismo que no ha resuelto ningún problema*

*Que sólo ha enseñado plegarias muertas
Muere después de dos mil años de existencia
Un cañoneo enorme pone fin a la era cristiana⁴⁰.*

Esto se complementa con un verso ulterior del mismo Canto:

*Señor Dios si tú existes es a mí a quien lo debes⁴¹.
En el Canto Cuarto hay dos versos de despedida:*

*Adiós hay que decir adiós
Adiós hay que decir a Dios⁴².*

La muerte de Dios trae consigo, como ya se dijo, el pavor ante el no ser que, en ausencia del «otro mundo» que Dios aseguraba, es aquello que la muerte nos depara. Cobra aquí todo su alcance el subtítulo del libro «Un viaje en paracaídas», puesto que el destino del paracaídas es caer, dando contra la tierra: «Mi paracaídas empezó a caer vertiginosamente. Tal es la fuerza de atracción de la muerte y del sepulcro abierto», leemos en el Prefacio⁴³.

Agreguemos a esto que el propio poeta se concibe ya muerto y escribe su epitafio: «Aquí yace Vicente anti-poeta y mago»⁴⁴. Anti-poeta, desde luego, en relación a aquello que la poesía había sido (Altazor es una nueva figuración del Adán de un mundo y una cultura renovados por la oportuna muerte de Dios) y *mago* por la virtud que le asiste de crear con su verbo cosas prodigiosas e inauditas. Pese a su magia, empero, el poeta ha muerto y ahora *yace*.

La muerte de Dios es también, se dijo, el fin de un orden impuesto al universo y ello implica que no debemos respeto a sus divisiones en géneros y especies. Los pintores ya habían concebido sus obras con independencia de otra cosa que ellas representarían. Lo mismo hicieron algunos poetas con el poema. Quisieron que éste nada dijera diferente de sí, que no remitiera a otra cosa, que fuera significativo de por sí. Mas con esto se ponía de resalto toda su musicalidad, como secuencia rítmica de fonemas, como melodía, de donde una aproximación de la poesía a la música. Hay versos de *Altazor* que declaran expresamente este propósito y que lo cumplen:

*Y puesto que debemos vivir y no nos suicidamos
Mientras vivamos juguemos
El simple sport de los vocablos
De la pura palabra y nada más⁴⁵.*

Obsérvese el carácter secretamente dramático de este juego, puesto que es la alternativa del suicidio.

*Jugamos fuera del tiempo
Y juega con nosotros el molino de viento*

*Molino de viento
Molino de aliento
Molino de cuento
Molino de intento
Molino de aumento
Molino de ungüento [etc.]⁴⁶*

...

*Así eres molino de viento
Molino de asiento
Molino de asiento del viento⁴⁷*

...

*Empiece ya
La farandolina en la lejantaña de la montaña
El horimento bajo el firmazonte
Se embarca en la luna
Para dar la vuelta al mundo
Empiece ya
La faramondó mandó lina
Con su musiquí con su música⁴⁸.*

Y en otra parte:

*A la ola ole ala Aladino
El ladino Aladino Ah ladino dino la
Cristal nube
Adónde
en dónde
Lento lento
ala ola
Ola ola el ladino si ladino
Pide ojos
Tengo nácar
En la seda cristal nube
Cristal ojos
y perfumes
Bella tienda
Cristal nube
muerte joya o en ceniza
Porque eterno porque eterna*

*lento lenta
Al azar del cristal ojos
Gracia tanta
y entre mares
Miramares
Nombres daba
por los ojos hojas mago
Alto alto
Y el clarín de la Babel
Pida nácar
tenga muerte
Una dos y cuatro muerte
Para el ojo y entre mares
Para el barco en los perfumes
Por la joya al infinito
Vestir cielo sin desmayo
Se deshoja tan prodigio⁴⁹.*

Vicente Huidobro reclama aquí para la poesía el privilegio que siempre la música ha tenido. ¿Qué significa un *concierto grosso* de Haendel, una sinfonía de Beethoven o un cuarteto de Brahms? Nada, salvo lo que por sí mismos son. Sólo por excepción nos remite la música a alguna cosa de la naturaleza que sea diferente de ella, como en *Las cuatro estaciones* de Vivaldi o en el poema sinfónico *El mar* de Debussy. Huidobro ejerce su oficio de poeta con la radical libertad que el músico siempre se ha atribuido.

Se cumple, así, lo anunciado en el propósito mismo del creacionismo, en cuanto tiene su punto de partida en la muerte de Dios, como aquí se ha sostenido: la naturaleza y la cultura no se nos dan ya como todos ordenados, provistos por el creador de claras y precisas delimitaciones; resulta lícito, por ende, traspasar fronteras que sólo pueden ser ya convencionales y, en consecuencia, incorporar elementos de la pintura y de la música para obtener una poesía diferente y nueva.

Me parece apropiado transcribir la visión que ofrece Huidobro de los tiempos que vendrán:

*Después de mi muerte un día
El mundo será pequeño a las gentes
Plantarán continentes sobre los mares
Se harán islas en el cielo
Habrá un gran puente de metal en tomo de la Tierra
Como los anillos contruidos en Saturno
Habrá ciudades grandes como un país
Gigantescas ciudades del porvenir*

*En donde el hombre-hormiga será una cifra
Un número que se mueve y sufre y baila
(Un poco de amor a veces como el arpa que hace olvidar la vida)⁵⁰.*

Vicente Huidobro rechaza horrorizado lo que a la humanidad según esta visión se le espera:

Hablo porque soy protesta insulto y mueca de dolor⁵¹.

«Temblor de cielo» es un poema en prosa animado por un poderoso aliento erótico. «Ante todo hay que saber, declara el poeta al empezar, cuántas veces debemos abandonar a nuestra novia y huir de sexo en sexo hasta el fin de la tierra»⁵². Tras Eros, sin embargo, despunta Thanatos: «He ahí al hombre sobre la mujer desde el principio del mundo hasta el fin del mundo. El hombre sobre la mujer eternamente como la piedra encima de la tumba. — No otra cosa sois que la muerte sobre la muerte»⁵³.

Se está clavando un ataúd. Se presume de partida que es el ataúd del poeta:

*Isolda, prepara tus lágrimas... prepara tus mejores lágrimas... ¿oyes? Están
clavando mi ataúd... ¿oyes cómo clavan mi ataúd? ¿Cómo encierran la noche en mi
ataúd, la noche que será mía hasta el fin de los tiempos?*

*— Soy lento, lento para morir.
....Soy demasiado lento para morir⁵⁴.*

Sin embargo, hacia el final del poema, hay un giro, una inflexión: es otro el personaje cuyo ataúd se clava:

*El cielo es lento para morir
¿Oyes clavar el ataúd del cielo?⁵⁵*

La muerte del poeta es, al parecer, una consecuencia de la muerte del cielo.

Escrito primero en francés, el poema se llamó *Tremblement de ciel*, que es una alteración de *tremblement de terre*, vale decir, «temblor de tierra», que es como se dice, en francés, terremoto. Y, por cierto, se describe allí un espantoso terremoto cósmico. «Se rompían las estrellas en mil pedazos, se incendiaban los planetas, volaban trozos de luna, saltaban carbones encendidos de los volcanes de otros astros y venían a veces a elevarse chirriando en los ojos desorbitados de los hombres»⁵⁶.

El poema tiene, con todo, un carácter burlonamente blasfemo, profanador. «El Padre Eterno está fabricando tinieblas en su laboratorio y trabaja para volver sordos a los ciegos. Tiene un ojo en la mano y no sabe a quién ponérselo. Y en un bocal tiene una oreja en cópula con otro ojo». Y luego: «Tú sabes bien que Dios arranca los ojos a las flores, pues su manía es la ceguera. Transforma el espíritu en un paquete de plumas...»⁵⁷.

Una carta que Juan Larrea escribe a David Bary, y que éste reproduce, remite a otra que Larrea

dice haber recibido de Huidobro, en que éste le decía que «el ataúd del cielo» de este libro se refería a la muerte de Dios⁵⁸. Según esto, el título de este libro es *Temblor de Cielo*, escrita esta última palabra con mayúscula, por aludir tal título a la ingente catástrofe cultural metafísica que ha sido el derrumbe de nuestra creencia en el Cielo que el cristianismo promete a los justos.

Digamos aquí también que en el mismo año 1931, publicó Huidobro en Madrid su manifiesto *Total*, del que prefiero ocuparme más adelante por ver en este texto el fundamento de la opción política que el poeta haría explícita más tarde.

8. En 1933 regresó Vicente Huidobro a Santiago de Chile. Eduardo Anguita en el Prólogo de su *Antología* de 1945 escribe: «A su llegada se desatan las Ferias de arte, las Exposiciones. Saltan al público pintores hasta entonces desconocidos... y exponen por primera vez en diciembre de ese año, apadrinados, ante el escándalo de unos, la curiosidad y sensibilidad de otros, por la prestigiosa voz de Huidobro... Revistas y publicaciones empezaron a aparecer». Y luego:

Huidobro despertó una sensibilidad joven, que iba a responderle admirablemente, e instauró, por otra parte, una dignidad de «oficio» que antes de él no existía en los trabajos poéticos. A la indisciplina —desgraciadamente muy nuestra— opuso el rigor y la inteligencia, a que son tan afectos los artistas e intelectuales europeos. Además nos dio a conocer lo que se realizaba en Francia y Europa y que era para nosotros casi totalmente desconocido. Las tertulias y discusiones y lecturas de poemas hasta las cinco de la madrugada en casa del poeta durante cerca de seis años, quedarán en nuestra historia literaria como la última muestra de efervescencia y sensibilidad de este estremecido país. El encanto de aquellos años, el aire nuevo que respiramos durante un tiempo y en el que nuestra propia sensibilidad desconocida tenía participación, no puede ser comunicado en forma tan escueta como pretenden estas líneas. Imaginad, para vislumbrar el aroma de aquel clima, una vida que, desprendida directamente de Ecuatorial, Poemas árticos, Altazor, y otras obras poéticas, fuera trasladada mágicamente al tiempo y al espacio cotidiano de estas puras tierras vírgenes⁵⁹.

Hacia la segunda mitad de los años 30 Vicente Huidobro, tal vez bajo la impronta de la guerra civil española, se afilió al Partido Comunista de Chile, que abandonó poco después para inclinarse hacia la versión trotskista del marxismo⁶⁰. La gran corriente histórica y cultural de este siglo vinculada al nombre de Marx propone, en efecto, precisamente aquello que Vicente Huidobro buscaba: trasladar a la historia, —y a esta tierra, por tanto— aquella perfección de lo humano que la tradición religiosa prometía para otra vida. El «hombre nuevo», que el marxismo situaba en el término de un proceso histórico-revolucionario, que debía culminar en una sociedad sin clases, por ende solidaria y fraternal, no era otro, en verdad, que ese *hombre total*, que Huidobro reclamaba en el manifiesto que publicó en Madrid en 1931 y que reeditó en Chile en 1936 en la revista *Total* fundada por él. En este texto se lee:

Basta ya de vuestros pedazos de hombre, de vuestros pequeños trozos de vida. Basta ya de cortar el hombre y la tierra y el mar y el cielo. — Basta de vuestros fragmentos y de vuestras pequeñas voces sutiles que hablan por una parte de vuestro corazón y por un dedo precioso... ¿No podéis dar un hombre, todo un hombre, un hombre entero?... El mundo está harto de vuestras voces de canario monocorde, no dais la gran palabra... la gran palabra que será el clamor del hombre en el infinito, que será el alarido de los continentes y los mares hacia el cielo embrujado y la tierra escamoteada, el canto del ser realizando su gran sueño, el canto total del hombre total... La voz de una nueva civilización naciente, la voz de un mundo de hombres y no de clases. Una voz de poeta que pertenece a la humanidad y no a cierto clan. Como especialista, tu primera especialidad, poeta, es ser humano, integralmente humano. No se trata de negar tu oficio, pero tu oficio es oficio de hombre y no de flor... Necesitamos un hombre sin miedo. Queremos un ancho espíritu sintético, un hombre total, un hombre que refleje toda nuestra época como esos grandes poetas que fueron la garganta de su siglo. Lo esperamos con los oídos abiertos como los brazos del amor⁶¹.

Huidobro pide un poeta que sea el profeta de la revolución y que prefigure él mismo ese hombre nuevo y total a que la revolución aspira.

Uno de los hermanos de Huidobro, el que le seguía en edad, reclamó para sí el marquesado de la familia, a su parecer incompatible con la posición política que el poeta había adoptado. Este no pretendió retener el título, que le correspondía como primogénito. Pero un día que caminábamos por el campo, me dijo de ese hermano suyo: «Se equivoca. No sabe, el pobre imbécil, que la revolución es una actividad de príncipes. Porque, dime, ¿qué gracia tiene que el que está aplastado por otro se queje y chille? La gracia está en el que, pudiendo aplastar, se abstiene de hacerlo y protesta de que a unos hombres se les conceda el poder de aplastar a sus semejantes».

La gracia. Tener gracia. Eso quiso y eso tuvo Vicente Huidobro: gracia en el sentido más usual de ser gracioso, divertido, ocurrente, desde luego; gracia, además y sobre todo, por la elegancia, por el estilo y la prestancia de su ademán. En cuanto a la gracia de los teólogos, Vicente Huidobro, la había expulsado del ámbito de su atención.

Mas ¿es total el ser humano si su existencia, en cuanto está sujeta al tiempo, es una pérdida continuada? ¿Es total si la muerte interrumpe su itinerario y deja incumplida e incompleta su tarea? ¿Basta para colmar nuestra carencia de ser anticipar un tiempo eventual en la historia futura en que los hombres serían mejores y más felices? ¿No está acaso sujeto el tiempo histórico a las incertidumbres y a la virtud corrosiva respecto de lo esperado que caracteriza el tiempo propio, individual?

Tal vez Vicente Huidobro fuera sensible a estas dudas e interrogaciones.

A la postre, el poeta que creaba cosas nuevas nunca vistas ni oídas y el que aspiraba a un hombre total como meta de su acción histórica no parece poder impedir el pavor que le causa el saber de su fin. Era bueno que Dios hubiera muerto: ¡qué libres nos sentimos al saberlo! ¡Qué poderosos y divinos fuimos creando, sin su tutela, esos poemas sobre

torres a las que se sube en una canción y sobre marinos que cosen los horizontes para que resulte uno cuadrado... Pero la muerte llega y, no siendo ya tránsito, nos mata, quedando nuestro pobre canto inconcluso e incomprensido.

El tema de la muerte propia y de los seres queridos se vuelve cada vez más obsesivo en el último período de la creación poética de Vicente Huidobro.

9. En 1941, Huidobro publicó en Santiago dos grandes colecciones de poemas suyos. Tituló a una de ellas *Ver y palpar* y a la otra *El ciudadano del olvido*⁶². ¿Por qué estos nombres?

En cuanto al primero, acaso haya en su título un eco a la palabra del discípulo de Cristo que exigió *ver* para creer. El poeta, según esto, pide más: *ver*, pero también *palpar*. O bien, tal vez él tenga la vista como una anticipación del tacto, por lo que el *ver* sólo se consuma en el *palpar*. Sea de esto lo que fuere, en los poemas de este libro se dan, en contrapunto, la gracia lúdica de la imaginación creadora y el anuncio de la muerte cierta. Cito de «La ronda de la vida riendo»:

*Y la vida aplaude a la vida
Y toda la vida es un teatro de aplausos
Así es agradable la vida y puede bailar como las flores
Que sueltan sus colores y sus perfumes de alegría*

El poeta sabe, sin embargo, que este mundo con que sueña, no es el mundo real. La muerte desempeña aquí el papel de aguafiestas:

*Así sería agradable la vida
Pero hay aún muchos fantasmas que se pasean por la vida
...Se pasean como ataúdes en sus ataúdes
Y porque ellos viven en la vida la vida es detestable
y los hombres prefieren la muerte
La muerte con su marcha que no enmohece nunca*⁶³.

Tal muerte es imputada aquí a unos fantasmas «que cubren el canto de las olas». En el poema «Ella» de la misma colección, en cambio, la muerte vive con nosotros:

*Ella daba dos pasos hacia delante
Ella daba dos pasos hacia atrás
El primer paso decía buenos días señor
El segundo paso decía buenos días señora
Y los otros decían cómo está la familia.
Hoy es un día hermoso como una paloma en el cielo
Ella llevaba una camisa ardiente
Ella tenía ojos de adormecedora de mares
Ella había escondido un sueño en un armario oscuro*

*Ella había encontrado un muerto en medio de su cabeza*⁶⁴.

En otro poema de este libro, titulado «Por esto y aquello», se lee

*Un viento con olor a suicidio
La muerte es clara y precisa
La muerte se hunde en su silencio propio
Nadie tiene la cara más inocente
Los dedos más inocentes
Ni un agua más inocente al fondo de los ojos
Una bruma después
Una risa siniestra entre la bruma
O un llanto en las lámparas internas
Las lágrimas caen como soldados
Una ventana que se cierra en todas partes
Y luego el rincón infinito
La muerte es clara y precisa
La muerte se hunde en sí misma*⁶⁵.

En cuanto a *Ciudadano del olvido*, creo no equivocarme al ver en este nombre una alusión al olvido y a la incompreensión en que la obra del poeta, otrora retadora, había ido cayendo. Cito del poema en prosa «Irreparable, nada es irreparable», en que dice su fracaso y la esperanza de que se le aprecie mejor más tarde:

En el postrer aliento queda una palabra por nacer enterrada ya en sus ilusiones, dejando apenas una estela de suspiros, y en la última lágrima hay un ángel que se ahoga sin ni siquiera pedir socorro. — No he sido avaro de mi vida, ni fui avaro de mis naves de lumbres. No he regateado las descargas de mi corazón ni la electricidad de mis pupilas. — Comprendido habría sido muy otro. Pero no pudo ser, acaso no debió ser... Ningún labio conoció mis palabras divinas de fiebre, ningún oído escuchó tales temblores de delirio. — Ahora soy un fantasma de nieve, un sembrador de escarcha. Pero volveré trayendo en la frente el sudor de las nubes. Prosternaos vosotros los que no habéis pisado jamás el horizonte. — Acaso soy el fantasma que huye vestido de grandeza y de dolor. — Pero ¿mañana? — El mañana es mío. Será mío otra vez como el destino inapelable de la ley, como el terciopelo de los besos que miden la eternidad. — Y un día habrá un pañuelo entre dos estrellas y será el adiós definitivo. — Entonces dirán: Llevaba en sus ojos la piedra filosofal, y muchos viajeros reconocerán otra vez las huellas pesadas bajo el fardo de los tesoros astrales. — Y volverá a dar vueltas el anillo del caos... Cumple, cumple tu destino y los impulsos de las

*leyes de atracción. Sigue la voluntad celeste y deja alejarse las mariposas y los barcos como canastas de luz hacia los faros del desastre*⁶⁶.

Hacia comienzos de los 40, le sobrevinieron a Huidobro los mayores infortunios de su existencia, lo cual se refleja tal vez ya en algunos de los poemas recién citados, pero sobre todo en los que se publicaron póstumamente bajo el título *Últimos poemas*.

De una parte, se rompió el vínculo con la mujer con quien había formado su segundo hogar y en quien había procreado al menor de sus hijos, llamado Vladimir en homenaje a Lenin. De otra, aquel que había llegado a ser su mayor rival, Pablo Neruda, era el poeta que todo Chile aclamaba y que en el extranjero era celebrado como la mayor voz poética de este país, desplazando a Huidobro en la admiración de la juventud y del público en general⁶⁷. Agreguemos que Francia, a la que tanto Huidobro amó, fue vencida y ocupada por los nazis. Por fin, algunos años después, murió su madre, que tan incondicionalmente lo había querido y que él veneraba.

Partió a unirse con las tropas del mariscal De Lattre de Tassigny como corresponsal de guerra de un periódico uruguayo. Más tarde, afiliado al ejército, alcanzó el grado de capitán. Fue herido en la guerra y regresó a Chile en 1945.

Los poemas póstumos dan testimonios de algunas de las desventuras que Huidobro sufrió en sus últimos años que acaso fueran ventura para su poesía. El tono que dan es serio, grave, triste: elegíaco.

Hay varios dedicados a Francia. En uno dice: «Oh Francia, tú eres aún nuestro mejor impulso... Despiértate princesa de esta larga pesadilla... Levántate, aún eres nuestra luz». En otro: «Francia, mi dulce Francia, con su vieja cordura y sus altos delirios...». Y también: «Francia, se asusta el hombre cuando tú enmudeces»⁶⁸. Hay varios —y están entre los mejores que el poeta escribiera— dedicados a su madre. Cito de uno de ellos:

*Oh sangre mía
¿Qué has hecho?
¿Cómo es posible que te fueras
Sin importarte las distancias
Sin pensar en el tiempo?
Oh sangre mía
Es inútil tu ausencia
Puesto que estás en mis adentros
Puesto que eres la esencia de mi vida.
Oh sangre mía
Una lágrima viene rodando
Me estás llorando
Porque yo soy el muerto que quedó en el camino*⁶⁹.

Está también en estos «Últimos poemas», el reconocimiento de que en él ha ocurrido una última gran mutación: «Oh mis amigos aquí estoy / vosotros sabéis acaso lo que yo era / Pero nadie sabe lo que soy». Y esto otro:

*Ahora sé lo que soy y lo que era
Conozco la distancia que va del hombre a la verdad
Conozco la palabra que aman los muertos
Este es el que ha llorado el mundo, el que ha llorado resplandores⁷⁰.*

Hay allí también el poema que comienza: «La muerte que alguien espera» y que termina así:

*La muerte que no puede vivir sin nosotros
la muerte que viene al galope del caballo
La muerte que llueve en grandes estampidos⁷¹.*

A la muerte nombrada como estrella dirige estos versos:

*¿Por qué llegas tan tarde a mi jardín?
¿Por qué no apresuraste la marcha en las tinieblas?
¿Con qué derecho el tiempo
separa la flor del árbol que era suyo?
¿Por qué pone distancias en los años?
¿No sabes que este trozo de tierra te aguardaba
Cansado de cantar y de llamarte?*

Este poema termina así:

*Ven hacia mí más mía que mis huesos
Ven entre mirtos y mármoles profundos
¡Oh cuerpo del ritmo eterno!
¡Oh la amistad de músicas y cielos infinitos!
¡Oh belleza del mundo!
Permíteme acordarme de mí mismo⁷².*

Me parece propio transcribir para terminar el poema que dice:

*Quiero desaparecer y no morir
Quiero no ser y perdurar
Y saber que perduro.
Llamo a las puertas de la muerte
Y me retiro
Llamo a la vida y huyo avergonzado
Quiero ser toda mi alma y no lo puedo
Quiero todo mi cuerpo y no lo logro⁷³.*

Vicente Huidobro murió súbitamente de un derrame cerebral, en su hacienda de Cartagena, el 2 de enero de 1948, ocho días antes de cumplir los cincuenta y cinco años de edad.

Uno de sus poemas últimos comienza con un imperativo:

*Recuperar el cielo
Recuperar la tierra*⁷⁴.

Me parece claro que el cielo del primer verso, al igual que el del temblor, debe escribirse con mayúscula. Pero el anhelo es de recuperar el Cielo sin pérdida de lo que, por su previo y catastrófico desmoronamiento, se había ganado como revaloración de lo terrestre. De donde el segundo verso: «recuperar la tierra».

Pienso que Vicente Huidobro murió con este anhelo, sin lograr la alianza a la que aspiraba de lo celeste y lo terrestre. Ella habría sido la culminación y el desenlace del gran drama que fue su vida y que en su obra quedó tan elocuentemente expresado. No le fue dado al poeta realizarla⁷⁵.

NOTAS

* En abril 1993, el Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Puerto Rico dedicó la Semana de la Lengua a la memoria de Vicente Huidobro en el centenario de su nacimiento. Por parecerme que lo que en esta ocasión allí se dijo, más pintoresco que serio, no era digno de este gran poeta chileno, que además fue mi amigo, escribí este ensayo en mayo del mismo año. Me propuse en él vincular la producción poética de Huidobro a sus convicciones y posiciones religiosas o anti-religiosas, y, a la vez, dar una visión somera del itinerario personal del poeta, útil para quien no esté familiarizado con su obra.

¹ Véase, de Braulio Arenas, el Prólogo a las *Obras completas de Vicente Huidobro*, dos vols., Santiago de Chile: Zig-Zag, 1963 (en adelante OC, seguido de I o II). Arenas sitúa en lo que llama el «Primer estado del creacionismo» los poemas escritos entre 1912y 1914 tan sólo porque en estos años V.H. escribió algunos en forma de caligramas (pp. 17 a 20). Por mi parte, prefiero, según se verá, vincular el nacimiento del creacionismo a la vivencia por Huidobro de la muerte de Dios en 1914. Obsérvese, además, que como dice bien Saúl Yurkievich, «resulta difícil dilucidar si la práctica de estos recursos [los caligramas] proviene de una pura ocurrencia del poeta o si éste recibe algún estímulo externo, si conoce algún precedente que se propone imitar» (*Los fundadores de la poesía latinoamericana: Vallejo, Huidobro, Borges, Neruda, Paz*, Barcelona: Barral, 1971 —en adelante SY—, p.62).

² OC I, p.145.

³ OC I, pp. 45 a 167.

⁴ OC I, p. 52.

⁵ OC I, p. 137.

⁶ OC I, p.169.

⁷ OC I, p. 215.

⁸ OC I, pp. 220-21.

⁹ Loc. Cit. Obsérvese que, en un libro que hizo editar Huidobro en ese mismo año 1914, bajo el título *Pasando y pasando*, expresaba, dice David Bary, «una ruptura total y completa con el tradicionalismo no sólo literario, sino familiar y social». La edición no llegó a publicarse, pues fue recogida y quemada inquisitorialmente por orden del abuelo del poeta. Cf. Cedomil Goic, «Vicente Huidobro: datos biográficos» en el volumen *Vicente Huidobro y el creacionismo* (en adelante VHC) edición de René de Costa, Madrid: Taurus, 1975, p. 33.

¹⁰ OC I, pp. 225-26 y 223.

¹¹ OC I, pp. 227

¹² Cf. OC I, pp. 169 y 174.

- 13 OC I, pp. 228 y 229
 14 OC I, pp. 176 y 244
 15 OC I, p. 254.
 16 *Vicente Huidobro-Antología*, Prólogo, selección, traducción y notas por Eduardo Anguita (en adelante VHA), Santiago de Chile: Zig-Zag, 1945, pp. 245-46. En OC I no se da la fecha de lectura de este manifiesto.
 17 OC I, pp. 653-54.
 18 OC I, p. 255.
 19 OC I, p. 706.
 20 OC I, p. 746. En esta misma obra hay una figura de dos columnas; en una de ellas se lee: «dolor, miseria, fealdad, privaciones, sumisión –Cielo». Y en la otra: «felicidad, belleza, amor, satisfacción, libertad –infierno». El comentario es: «He aquí como la estupidez de los hombres ha imaginado el bien y el mal» (OC I, p. 724).
 21 OC I, p. 273.
 22 OC I, p. 285. El poema fue escrito en francés con el Título *Tour Eiffel*. Anguita en VHA ofrece una traducción más literal.
 23 OC I, pp. 363-64.
 24 OC I, pp. 363-64.
 25 En este período, entre 1916 y 1925, se publican los siguientes libros de poemas de Huidobro: *El espejo de agua* (1916), *Horizon carré* (1917), *Tour Eiffel* (1918), *Hallali* (1918), *Ecuatorial* (1918), *Poemas árticos* (1918), *Saisons choisies* (1921), *Automne régulier* (1925), *Tout à coup* (1925). Saúl Yurkiewich ha descrito con acierto la tónica de la poesía huidobriana de esos años: «Huidobro, dice, tiende a desgravar, a aligerar y disolver la concreción material, como si aspirara a la naturaleza angélica» (SY, p. 64). En esta misma dirección apunta Eduardo Anguita, quien ve en el Huidobro de estos libros un «San Juan de la Cruz ateo» (VHA, p. 21).
 26 «Vicente Huidobro» en VHC, p. 69.
 27 «Un gran poeta chileno: Vicente Huidobro y el creacionismo» (1919) en VHC, pp. 119 y 120.
 28 SY, pp. 21-22.
 29 «Poesía y creacionismo de Vicente Huidobro» (1968) en VHC, p. 270.
 30 «Vicente Huidobro (1893-1948)» en VHC, p. 24
 31 Cita David Bary, *Nuevos estudios sobre Huidobro y Larrea*, Valencia: Pretextos, 1984, p. 23 (en adelante DB).
 32 DB, p. 43.
 33 OC II, p. 800.
 34 OC II, p. 801.
 35 OC II, p. 842.
 36 OC II, p. 843.
 37 DB, pp. 69-70.
 38 DB, ver pp. 69 a 71.
 39 OC I, p. 365.
 40 OC I, p. 371.
 41 OC I, p. 379.
 42 OC I, p. 400.
 43 OC I, p. 366.
 44 OC I, p. 401.
 45 OC I, p. 393.
 46 OC I, p. 401.
 47 OC I, p. 413.
 48 OC I, p. 414.
 49 OC I, p. 419.
 50 OC I, p. 500.
 51 *Ibíd.*
 52 OC I, p. 425.
 53 OC I, pp. 438-39.
 54 OC I, pp. 445 y 447.
 55 OC I, p. 448.
 56 OC I, p. 434.
 57 OC I, p. 425.
 58 DB, pp. 55-56.
 59 VHA, pp. 18-19.
 60 Ya en 1924 había escrito Huidobro una «Elegía a la muerte de Lenin» (OC I, p. 616). Y *Altazor* había declarado, fechando esta declaración suya como de 1919, que la revolución rusa era «la única esperanza, la última esperanza» (OC I, p. 371). En un relato que publicó en Santiago en 1934, titulado *Papá o El diario de Alicia Mir* (ediciones Walton, Santiago de Chile) hay varias afirmaciones similares. Hernán Díaz Arrieta

- (Alone)/firma que Vicente Huidobro le mostró su cédula de militante comunista («Poesía de Vicente Huidobro 1948», VHC, p. 351).
- ⁶¹ OC I, pp. 699-700.
- ⁶² Ambos libros fueron publicados por *Ercilla* en Santiago de Chile. El autor agregó al título del primero «1923-1933» y al del segundo «1924-1934». Es posible, por cierto, que algunos de los poemas que estos libros contienen daten de los años 1920. Más difícil es aceptar las últimas fechas indicadas, pues ello implica admitir que Huidobro no habría escrito poesía entre 1934 y el más antiguo de los *Últimos poemas* publicados póstumamente. Tal vez la datación que el autor anota haya sido sólo un recurso por el que él separaba lo publicado de su presente. Belén Castro Morales observa con razón que «la periodización de la obra huidobriana debe ser revisada y reordenada no tanto por las fechas de publicación, sino por las aglutinaciones de sentido que ella presenta en determinados momentos» («Os traigo los recuerdos de Altazor—Creacionismo y meta- poesía de Vicente Huidobro» en *Revista Iberoamericana*, No. 159 (abril-junio 1992), p. 391).
- ⁶³ OC I, pp. 786 y 787.
- ⁶⁴ OC I, p. 468.
- ⁶⁵ OC I, p. 779.
- ⁶⁶ OCI, p. 507.
- ⁶⁷ Es difícil de dilucidar cómo y cuándo surgió la rivalidad entre estos dos mayores poetas chilenos. Anotemos que, con independencia de los denuosos e insultos y de las burlas recíprocas, propio todo ello de la pelea enardecida, ambos poetas reconocieron el valor del rival. Así, Vicente Huidobro dice de Neruda en carta a Larrea del 5 de julio de 1935: «él es superior a (casi) todos ellos [los poetas españoles] excepción hecha de ti» (DB, p. 42). Por su parte, Neruda en *Confieso que he vivido* (Buenos Aires: Losada, 1974), escribe:
- ⁶⁸ «Huidobro es un poeta de cristal. Su obra brilla por todas partes y tiene una alegría fascinadora... Lo que más me sorprende en su obra releída es su diafanidad». Por fin: «Huidobro murió en el año 1948, en Cartagena, cerca de Isla Negra, no sin antes haber escrito algunos de los más desgarradores y serios poemas que me ha tocado leer en mi vida. Poco antes de morir visitó mi casa de Isla Negra, acompañando a Gonzalo Losada, mi buen amigo y editor. Huidobro y yo hablamos como poetas, como chilenos y como amigos» (pp. 388 y 389). No veo manera de conciliar el relato de esta visita con lo que Neruda escribió en un texto titulado «Búsqueda de Vicente Huidobro (1968)», publicado por la revista *Ercilla* de Santiago el 7 de febrero de 1968 (esto es, más de veinte años después de muerto Huidobro): «En sus últimos años Huidobro trató de reanudar y mejorar la relación que tuvimos brevemente cuando recién volvió por primera vez de Europa. Yo, herido por las incidencias de la guerrilla literaria, no acepté esta aproximación. Me he arrepentido muchas veces de mi intransigencia. Cargo con mis defectos provincianos como cualquier mortal. No me encontré con él en esos días ni me lo encontré después. Desde entonces sólo he continuado el diálogo con su poesía» (VHC, p. 116).
- ⁶⁸ OC I, pp. 581- 82, 580 y 577.
- ⁶⁹ OC I, p. 593.
- ⁷⁰ OC I, pp. 565 y 568.
- ⁷¹ OCI, p. 610.
- ⁷² OC I, pp. 602 y 603.
- ⁷³ OC I, p. 584.
- ⁷⁴ OC I, p. 571.
- ⁷⁵ He leído en una revista que, entre los papeles de Vicente Huidobro, se encontró uno con estas cuatro sentencias:
- «El poeta dice lo que quiere decir
El poeta no dice lo que quiere decir
El poeta dice lo que no quiere decir
El poeta no dice lo que no quiere decir».
- ¿Por qué el poeta dice y no dice a la vez lo que al par quiere y no quiere decir? Deseo dejar al lector con esta interrogación, que tal vez no se pueda responder, pero que encierra, a mi parecer, el mayor misterio de la poesía.

EL HOMBRE ES PERRO PARA EL HOMBRE: UNA ALEGORÍA EN LA OBRA TEMPRANA DE VARGAS LLOSA¹

A Arturo Echavarría

1. Lo dijo Plauto y lo repitió Hobbes: el hombre es lobo para el hombre. Por cierto, es así. Pero no olvidemos: el hombre domestica animales. A partir del lobo obtuvo el perro. Y no sólo domestica animales. Se somete él mismo a un proceso de domesticación, por lo que es, a la vez, domesticador, que resulta ser amo, y domesticado o doméstico, que será siervo de quien lo domestica, dócil y obediente ante él.

Desde el Perú, Vargas Llosa rectificó, afinándolo, el enunciado de Plauto y de Hobbes: *al homo homini lupus* de aquéllos opuso *homo homini canis*.

El perro, solemos decir, es el mejor amigo del hombre. Pero no de cualquier hombre: de su dueño, que con su voluntad lo dirige. Como perro guardián o policial, lo protege de forasteros y enemigos; como perro de caza, le asegura su alimento capturando la presa; como perro pastor, vigila y cuida sus ganados; es, por tanto, una extensión del cuerpo del amo y una garantía de su propiedad. Claro está, protege, sirve y cuida al dueño contra *otros hombres*. En la perspectiva de éstos aparece, pues, como un instrumento, como un arma que otro usa, a veces para defenderse, pero a veces también para agredir, parar herir y matar.

Decir *el hombre es perro para el hombre*, aproximar el hombre al perro, significa, según esto, que cada hombre tiene la capacidad y el poder de *morder* a otros y a menudo la incapacidad o impotencia de impedir que otro lo muerda. De aquí, por esta impotencia, una desvaloración del perro, paralela a su valoración; de aquí el que se le atribuya una condición innoble, según queda de manifiesto en locuciones tales como «vida de perro», «murió como un perro», «lo trataron como a un perro», «se portó como un perro», etc.

Vargas Llosa viene a decir, como Hobbes, que la convivencia humana no es de suyo pacífica, armoniosa, buena; que es riesgo constante de ser maltratado, mordido. Pero rectifica a Hobbes al señalar que quien nos maltrata y muerde no es un ser de otra especie y siempre agresivo, temible, como sería el lobo; que él es como yo, tan vulnerable a la mordedura como yo lo soy, que es mi prójimo. Visión sin ilusiones de lo que el hombre es.

Mas ¿por qué se descubre y se describe esta ambivalencia esencial del ser humano precisamente en el Perú? ¿Por qué es un peruano quien enuncia esta terrible verdad? Creo poder responder a estas preguntas diciendo que en el Perú y, de un modo más general, en el mundo andino, la condición canina del hombre aparece acentuada, exacerbada, llevada a sus límites de más extrema violencia. Y precisamente, porque en el mundo andino la condición canina del hombre se exagera y agiganta, porque sus rasgos allí se dan abultados hasta la monstruosidad, ella resulta más visible y manifiesta y el talento

y la agudeza de un escritor peruano puede verla con toda precisión, escribir sobre ella y exhibirla ante nuestros ojos.

La tesis que aquí he de defender es que, según Vargas Llosa, cada ser humano, y, por ende, nosotros todos mientras no logremos comprender nuestra inherente contradicción e integrarla en la síntesis de una visión y una acción que, preservándola, la supere, es, somos, al par, el que manda y el que obedece, el verdugo y la víctima, el que humilla y el humillado, el que hiere y el que es herido, vale decir, conforme a la metáfora, el perro feroz y el perro dócil. Acaso toda la obra de Vargas Llosa, al menos en este su período temprano, *grosso modo* en los primeros diez años de su producción, sea una variación o glosa de estos versos de Baudelaire:

*Je suis la plaie et le couteau
Je suis le soufflet et la joue*².

2. Me permitiré aproximar, para iniciar este estudio, la primera novela de Vargas Llosa, *La ciudad y los perros*³, a ese cuento largo o relato corto, *Los cachorros*⁴, que es, si se excluye la colección de cuentos titulada *Los jefes*, la tercera obra importante que el autor publica.

Detengámonos unos momentos en los dos términos del título de la novela nombrada: *ciudad, perros*.

Como todos saben, a partir de los años 50, hubo un movimiento en virtud del cual el eje de la narrativa latinoamericana se desplazó de la selva, el desierto, la pampa, el campo o la montaña hacia la ciudad. Con ello se dio mayor relieve a conflictos de convivencia, sociales, políticos y morales. La violencia adquirió una dimensión intersubjetiva: se exhibió como opresión, humillación y sexo. Vargas Llosa es un protagonista de esta mutación. La estructura bipolar de sus mayores obras —señalada con acierto por Alberto Escobar⁵— destaca aquí la *ciudad*, de una parte, y de otra el Colegio Militar Leoncio Prado.

Los jóvenes cadetes de este colegio salen a la ciudad los domingos, los días festivos; visitan a sus familias, a sus novias, a amigos de su mismo medio social; o bien quedan consignados por alguna falta cometida y se dan entonces a imaginar, a soñar, a base de sus recuerdos y expectativas frustradas, lo que ese día podría haber sido. Hay, según esto, en el deslinde entre la ciudad y el Colegio una porosidad: la ciudad y las experiencias que depara o habrá de deparar más tarde son como el fondo contra el que se destaca la figura de la vida en el Leoncio Prado.

En cuanto al término *perro*, es el nombre, como todo lector de la novela ha de recordar, que se da a los jóvenes —provenientes de todas las clases sociales— que ingresan al colegio. Ellos no sólo son llamados «perros», sino que son sometidos por los mayores a un ritual de iniciación que se llama «bautizo». En éste son obligados, bajo amenaza de golpes y otros suplicios, a andar en cuatro patas, a ladrar, a morderse y a olerse unos a otros, a beber orines y a hacer algunas gracias de perros amaestrados. La aceptación de este ritual les permitirá acceder a la postre a la comunidad de cadetes y a poder entonces imponer el mismo trato de que fueron víctimas a los que luego ingresen. Esto implica que, con sólo esperar, con sólo seguir el curso trazado por el sistema consuetudinario que es el verdadero amo, el joven quedará colocado en situación de vengarse contra otro, inocente por novato y recién llegado, de las ofensas y humillaciones que sufriera.

En verdad, no deja de ser perro: sólo que de perro servil y manso se vuelve perro bravo. «Los de cuarto también son unos perros, más grandes, más sabidos, leemos, pero en el fondo perros» (p. 142). La rueda gira inexorable, el círculo se cierra: las víctimas de ayer son los verdugos de hoy, y mañana, cuando salgan del colegio «a la vida», como se dice, volverán a ser lo uno o lo otro, o mejor: lo uno y lo otro a la vez. El huracán de la violencia vuelve sobre sí, indefinidamente. Alberto Fernández, uno de los cadetes, expresa con claridad los términos de la alternativa «O comes o te comen, no hay más remedio» (p. 23).

Algunos pretenden escapar a la fatalidad canina. No juegan el juego. No aceptan ser perros: no se humillan. Puede ser que maten. En el bestiario mítico de Vargas Llosa se llaman *jaguars*. Son escasos: hay que desentrañarlos de entre los perros. En la novela en examen, el Jaguar forma un grupo de resistencia contra los mayores, que llama *el Círculo*. Altivo, autoritario, de pocas palabras, es el jefe, es el héroe. La valentía y la lealtad son, en su código de valores, las virtudes supremas; la traición y la delación, los crímenes más abominables.

Mas, al término de la novela, el Jaguar ya está derrotado, sus antiguos compañeros lo acusan de delación —para él el acto más infame— y lo abandonan; el respeto y la admiración que le tuvieron ceden el paso al odio recóndito, su contrapartida.

Esta derrota está por doquier: de una parte, el teniente Gamboa, único de los oficiales que cree de verdad en los «ideales» de la organización militar, ha tenido que ceder ante las razones de conveniencia política que invocan sus superiores y compañeros — los «ideales» se revelan, así, como *ideología*, convenciones cómodas, justificadoras de lo que en el fondo se reprueba y nada más; de otra, el protagonista que aspiró a ser héroe ha fracasado ya en este empeño, que revela ahora su futilidad: «nosotros nunca fuimos perros del todo, ... se lo debemos al Círculo ... se lo deben todo al Jaguar, fue el único que no se dejó bautizar, dio el ejemplo, un hombre de pelo en pecho, para qué» (p. 142). *El Círculo* no interrumpe ni quiebra la circularidad de la violencia, porque no logra comprender ni menos atacar la raíz de que ella emana. Sus miembros, al abandonar el colegio, creen estar ya libres de la coacción, sólo porque ésta, interiorizada, es menos visible. Los que procuraron no ser perros en el colegio, se resignarán, sin saberlo siquiera del todo, a ser perros, mansos o bravos según corresponda, o bien mansos y bravos al par, en la ciudad. El que fuera jefe, al ver que sus antiguos seguidores reniegan de él, ciega él mismo su rebeldía, se resigna, se deja domesticar por la sociedad. Cuenta al flaco Higuera, su antiguo compañero de hurtos y fechorías, cómo llegó a casarse con Teresa, y sabemos además que es ahora un modesto empleado de banco. El Jaguar no será jefe ni héroe, sino como los otros. Ha terminado para esa promoción de cadetes la convergencia provisional de clases que fue el colegio militar. Alberto vuelve a Miraflores: ahora es novio de una joven de su medio. «Una chica de plata, una chica decente», le explica a Higuera el Jaguar. Éste, para poder casarse, pide un adelanto en el banco («el administrador es buena gente», dice —p. 341). Como reza, en el epígrafe de esta parte, un verso del poeta Carlos Germán Belli, «en cada linaje / el deterioro ejerce su dominio» (p. 321). Amputados de su rebeldía, todos son ahora, definitivamente, *perros*.

3. El parentesco de esta novela con el relato *Los cachorros* se exhibe en el título mismo. «Cachorro», en efecto, es un perro joven; pero puede ser, además, dicen los diccionarios, la cría del león, del tigre, del lobo, del oso. Por ende, también del jaguar. Se trata en este relato de la inicial indefinición del niño y el joven: ¿pequeños perros? ¿Jaguars

pequeños? No sabemos al principio lo que serán a la postre. Tal vez perros que en algún momento aspiraron a ser jaguares.

Hay otro parentesco entre *Los cachorros* y *La ciudad y los perros*. En esta novela, a más de los perros metafóricos que son los novatos, hay en el colegio un perro de verdad: la Malpapeada, sobre la que se descarga la crueldad de los cadetes. En contraste con esta perra, víctima pasiva de impulsos sádicos, está el perro de *Los cachorros*: un gran danés llamado Judas, al que los niños le tiemblan y que deja a uno mutilado para siempre⁶. En el paso de la Malpapeada a Judas, la víctima se ha convertido en verdugo.

Los cachorros es, todos lo saben, la historia de un grupo de niños en un colegio religioso de Lima. El relato tiene una cronología simple, casi lineal. Cuenta cómo estos niños pasan a la adolescencia y acceden por fin a la vida adulta. Entre ellos está el que es mordido, emasculado por el perro, Pichula Cuéllar, ansioso de poder ser como los demás, sobre todo cuando sobreviene la pubertad, cuando sus compañeros empiezan a tener novias y a frecuentar burdeles, deseoso por lo mismo de compensar con actos excepcionales de arrojo su condición disminuida, de mostrarse, para decirlo en el lenguaje de los jóvenes, «más hombre» que esos compañeros suyos. No hay crueldad de los otros hacia él, por lo menos deliberada, antes bien amistad, afecto: sólo ese apodo, alusivo en el español de Sudamérica al órgano sexual, que sella su nombre con la expresa mención de aquello que le falta. A la postre, uno de esos actos de valor gratuito pone fin a su vida: muere en un accidente de automóvil que su temeridad provoca.

Mas ¿qué les pasa a los otros? Con el uso alternado de la tercera y la primera persona de plural, Vargas Llosa nos dice que les pasa lo que a todos nos pasa, esto es el tiempo, el proceso de envejecer. «Eran hombres hechos y derechos ya y *teníamos* todos mujer, carro, hijos que estudiaban en el Champagnat, la Inmaculada o el Santa María, y se *estaban* construyendo una casita para el verano en Ancón, Santa Rosa o en las playas del Sur, y *comenzábamos* a engordar y a tener canas, barriguitas, cuerpos blandos, a usar anteojos para leer, algunas pequitas, ciertas arruguitas» (p. 105, énfasis mío).

4. Hay momentos en que la rabia acumulada por las víctimas de la injusticia y la humillación se manifiesta en la sociedad como protesta y rebeldía. En el nivel del símbolo, esto se refleja en la epidemia de rabia que se propaga entre los perros de Lima, según se narra en *Conversación en La Catedral*⁷, la cual obliga a las autoridades a encerrarlos en la perrera, donde se les mata a palos.

A las dos figuras ya aludidas del perro —manso y víctima: la Malpapeada; bravo y victimario: el Judas— se agrega, en esta última novela, una tercera. Es el perro faldero de la dueña de casa, el *perro hijo*: protegido, mimado; aunque se le trate a veces con fingida severidad, se le mantiene en el hogar a fin de evitarle peligros. Crece y se hace viejo, pero nunca deja de ser un hijo: sus amos son sus padres. Es el caso del Batuque, quien reemplaza al hijo que el periodista Santiago Zavala no quiso tener (II, p. 221) y a quien se llevan a la perrera: «A los recogedores se les pagaba por animal, a veces abusaban, qué se le iba a hacer, era la lucha por los frejoles»... (I, p. 19). «—Me lo arrancaron de las manos— solloza Ana (la mujer de Santiago). Unos negros asquerosos, amor. Lo metieron al camión. Se lo robaron, se lo robaron ...—Almuerzo y voy a la perrera a sacarlo— la besa de nuevo Santiago. —No le va a pasar nada, no seas sonsa» (I, p. 17).

La alegoría del perro apunta hacia el proceso de domesticación a que los seres humanos

somos sometidos por la sociedad. Parecería que hay casos en que a la *educación*, que es, por definición (*exducare*), ayudarnos a crecer, a abordar una edad de nuevas exigencias, la sociedad añade una *domesticación*, que consiste en someter a cada cual a una pauta decisoria ajena, que es pérdida, por tanto, de capacidad crítica y de potencia creadora: *castración*. Y a esta domesticación, que abierta o solapadamente realiza la familia primero, la escuela, las iglesias, el ejército y la policía después, el medio en general, contribuyen también pasiones que esclavizan. Tal es el caso del odio que Santiago Zavala —Zavalita, para sus amigos— siente por su padre, aún antes de conocer las intimididades de que se enterará a través de la conversación que es el eje de la novela. El proyecto fundamental de Santiago es frustrar todas las expectativas que su padre ha cifrado en él. Para contrariarlo, Santiago estudia en San Marcos, donde van cholos, no en la Católica, universidad de los blanquitos. «Cuando entré a San Marcos yo era un tipo puro —dice Santiago... Me cagaba en la plata, y me creía capaz de grandes cosas» (I, pp. 74s). Pero no ingresa a Cahuide, el partido comunista en la clandestinidad... «Meses, años soñando con inscribirme en el Partido, y cuando se presenta la ocasión me echo atrás —dijo Santiago—. No lo voy a entender nunca, Garlitos» (I, p. 161). Cuando es llevado a la cárcel, por su participación en la huelga estudiantil en solidaridad con los tranviarios, ocurre el hecho decisivo: su padre, el senador Fermín Zavala, que apoya al dictador Odría, obtiene del jefe de la policía que se le libere: «—¿Estás bien, flaco? ¿No te han hecho nada, flaco? —Nada, papá. No sé por qué me han traído, no he hecho nada, papá. Don Fermín lo miró a los ojos, lo abrazó otra vez, lo soltó, sonrió a medias y se volvió hacia el escritorio, donde el otro se había sentado. —Ya ve, don Fermín... ahí tiene al heredero, sano y salvo» (I, p. 207). «Ah, y claro, el nombre del joven no aparecerá para nada. No hay ficha de él, le aseguro que no quedará rastro de este incidente» (I, p. 209).

Es el momento de regresar al comienzo de la novela: «El sambo abre la jaula, aparta a los animales, atrapa al Batuque del pescuezo, se lo alcanza a Santiago. Pobre, estaba temblando; pero lo suelta y da un paso atrás sacudiéndose. —Siempre se cagan —ríe el sambo.— Su manera de decir estamos contentos de salir de la prisión.— Santiago se arrodilla junto al Batuque, le da a lamer sus manos» (I, p. 20).

«¿Y ahí rompiste con Cahuide y tus compinches?» preguntó Carlitos (I, p. 212). «Pensarían que te asustaste... que los traicionaste, Zavalita ... En cierta forma me asusté, Carlitos —dijo Santiago—. En cierta forma los traicioné» (I, p. 213).

Desde este momento, Santiago Zavala queda identificado con el Batuque. Será perro faldero, no de sus padre —abandona su casa para ir a vivir a una pensión—; mas sí de la clase media peruana, mas sí del sistema de valores que en el Perú prevalece. Se aleja de los estudios y empieza a trabajar para un periódico —*La Crónica*. «Yo he hecho todos los editoriales contra la rabia —dice Santiago... —eso me fastidia menos que escribir sobre Cuba o Vietnam» (I, p. 15). Pensando en Ambrosio, que fue empleado de la perrera, se dice: «él los mata a palos y tú a editoriales. Él era mejor que tú, Zavalita» (I, p. 30). Se ha casado con la enfermera, tierna y cursi, que lo cuidó tras un accidente de automóvil y que le daba de fumar a escondidas. «¿Cómo que se casó por accidente, niño? —se ríe Ambrosio— ... Un accidente de verdad», responde Santiago (II, p. 178). «Lo que pasa es que eso no lo decidí realmente yo. Se me impuso solo, como el trabajo, como todas las cosas que me han pasado. No las he hecho por mí. Ellas me hicieron a mí, más bien» (II, p. 180).

Santiago se ha convertido en un fanático de la mediocridad, si cabe la expresión. Se

degrada para desagradar a su padre. «¿Esos primeros meses de matrimonio sin ver a los viejos ni a tus hermanos, casi sin saber de ellos, habías sido feliz, Zavalita? ... A lo mejor habías sido ... a lo mejor esa monotonía con estrecheces era la felicidad, esa discreta falta de convicción y de exaltación y de ambición, a lo mejor era esa suave mediocridad en todo. Hasta en la cama, piensa» (II, p. 258). Haciendo un recuento de su vida, concluye. «Ni abogado ni socio del Club Nacional, ni proletario ni burgués, Zavalita. Sólo una pobre mierdecita entre los dos» (I, p. 162). El odio a su padre le impide ser rebelde, porque ello sería ser algo y lo que Santiago anhela es no ser. Su padre mismo se lo reprocha: «Cree que te habías ido de la casa por tus ideas, porque eras comunista y querías vivir como un pobre, para luchar por los pobres. Pero, ¿para esto, flaco? ¿Para tener un puestecito mediocre, un futuro mediocre?» (I, p. 47).

Tanto como la identificación de Santiago con el Batuque importa la de aquél con el Perú. «Él era como el Perú, Zavalita, se había jodido en algún momento. Piensa; ¿en cuál?...» (I, p. 43). «El Perú jodido, piensa, Garlitos jodido, todos jodidos. Piensa: no hay solución» (I, p. 13). «¿Qué falló? ... Piensa, cuándo, por qué» (I, p. 165).

Más que la primera pregunta interesa a mi parecer la última: *por qué*, sobre lo que me extenderé más adelante. El jefe de la policía del dictador, Cayo Bermúdez, caído éste, se alejó del país, pero regresa pronto. «Ha vuelto al Perú —dice Robertito—. Resulta que tiene una casa en Chaclacayo con piscina y todo. Y unos perrazos que parecen tigres» (II, p. 301).

Vargas Llosa deja dicho en esta novela, si la leo bien, que el Perú, que nuestros países de la América Andina, de la América Latina en general, se joden porque los perros pobres ladran pero no muerden, hacen protestas pero no propuestas, se rebelan pero no subvierten, no se unen y organizan para luchar por una sociedad menos injusta. No logran vencer a los perrazos daneses de Cayo Mierda. Tal vez en el fondo ni siquiera lo deseen de verdad. Novela sin ilusiones, *Conversación en La Catedral*: novela que encierra un reproche.

Cabe todavía una pregunta: si, en el plano de la alegoría, Santiago Zavala se identifica con el Perú, ¿quién es, en este plano, el padre, Don Fermín? Me parece conforme a la tónica de la obra temprana de Vargas Llosa responder a esta pregunta indicando hacia la clase dominante peruana, poderosa y respetada, pero, mirada de cerca, cegada por sus intereses, viciosa a veces, corrupta a menudo, que con su autoridad coarta o impide que tomen forma las actitudes revolucionarias de los jóvenes más aptos para ser Jaguares.

5. Antes de esta novela, Vargas Llosa había publicado *La casa verde*. Me ocupo de ésta después de las anteriores, porque he querido destacar primero las tres figuras caninas que Vargas Llosa presenta: la Malpapeada, el Judas, el Batuque. No aparece una nueva en *La casa verde*. Mas no por eso desaparece el tema que esas figuras ilustran.

Tendemos a pensar, conforme a lo que en las escuelas nos enseñan, que la *colonización* de América es un proceso histórico que ocurrió principalmente entre los siglos XVI y XVIII. El que haya ocurrido después, el que siga ocurriendo ahora mismo, es algo para lo cual, en general, somos ciegos. La razón de esta ceguera radica en que el concepto «colonización» remite, como es obvio, al de «colonia» y éste al de «metrópoli». Y nos decimos: ¿cómo hablar de «colonización» una vez que las repúblicas americanas se independizaron de sus antiguas metrópolis? Lo que, por esta vía, pretendemos ignorar es que estas repúblicas continuaron la política colonizadora de Inglaterra, Portugal y

España, a veces en nombre de los mismos valores —el cristianismo, la evangelizaron—, otras con una inflexión ideológica: la modernidad, el progreso. Es notorio, sin embargo, que la lucha de los americanos de estirpe europea por someter a los llamados «indios», prosiguió con igual ferocidad y obcecación hasta fines del siglo XIX en los extremos del continente: en el Sur, para convertirlos en mestizos acriollados, peones, obreros, soldados o policías; en el Norte para exterminarlos, en ambos casos con miras a apropiarse de sus tierras y a eliminar sus culturas. Menos notorio es que el proceso se continúa hasta el día de hoy y no lleva visos de terminar en las regiones que los conquistadores encontraron más pobladas, allí donde florecieron las grandes culturas precolombinas, cuyos remanentes aún viven y se expresan: me refiero a la zona sur de México (Oaxaca, Chiapas), a Guatemala, a Centroamérica en general, al Ecuador, a Bolivia y al Perú. Cuando no nos parece adecuado designar este proceso con el nombre de «colonización», porque no queremos identificar nuestras repúblicas con las antiguas metrópolis, empleamos otro: decimos «civilización». Pero este subterfugio lingüístico no nos resulta ya persuasivo una vez que hemos aprendido de antropólogos o etnólogos que los pueblos que por este proceso se pretende eliminar o desintegrar también poseen su propia, específica civilización. Nos vemos así obligados a emplear la palabra que, precisamente, sugiere la lectura de la obra de Vargas Llosa cuando en ella se descubre el perro como figura del hombre: *domesticación*.

¿Es legítima esta domesticación? ¿Podría serlo? El problema ético que con esta interrogación se plantea es abordado por Vargas Llosa en su obra posterior: *El hablador*⁸, clave para algunos de los temas de *La casa verde*⁹. Allí asistimos al debate entre el narrador y un antiguo condiscípulo suyo en San Marcos, Saúl Zurata, alias Mascarita, quien estudia antropología. Nos sentimos inclinados a ver en el primero al autor del libro, pero éste no oculta su simpatía hacia el último que, identificándose con una tribu de la Amazonia, parte en secreto a vivir en ella, desempeñando allí el papel de *hablador*, voz que une a las comunidades lejanas y qué actualiza su pasado, que hace de ellas un pueblo. Hay una disimulada apología, en esas páginas, de esas culturas que, «a través de un elaborado sistema de ritos, prohibiciones, temores, rutinas, repetidos y transmitidos de padres a hijos», han sabido «preservar aquella Naturaleza en apariencia tan exuberante y, en realidad, tan frágil y perecedera de la que dependían para subsistir», dice Mascarita (p. 29).

En esta perspectiva, lo que se narra en *La casa verde* resulta ser algo más que la descripción de unas conductas algo extrañas, perversas, crueles y odiosas, en ciertos casos, y alguna vez ejemplares: es la denuncia de un etnocidio, que acaba con culturas vivas, presentes, actuales, las que, por alejadas que estén de nosotros, tienen la virtud de invalidar nuestra actitud desaprensiva frente a la naturaleza, más aún: de impugnar nuestra tendencia a tratar los elementos de ella —y también nuestros prójimos— como si fueran tan sólo objetos manipulables con miras a obtener de ellos beneficios.

Las buenas monjitas de Santa María de Nieva han establecido en la selva una Misión con el propósito de educar y evangelizar a las jóvenes de una tribu del Alto Marañón en la Amazonia; pero las niñas aguarunas no acuden al convento, por la razón obvia de que sus padres no quieren perderlas, no quieren que la «civilización» se las quite. Leo de *Historia secreta de una novela*¹⁰: «El problema había sido resuelto de modo expeditivo. Cada cierto tiempo un grupo de Madres salía, acompañado por una patrulla de guardias, a recolectar alumnas por los caseríos del bosque. Las Madres entraban a las aldeas, elegían a las niñas

de edad escolar, las llevaban a la Misión ... y los guardias estaban allí para neutralizar cualquier resistencia» (p. 28). Esta resistencia suele ser tenaz. Leo de la novela misma:

... muchachos, nada de brutalidades: Santa María, Madre de Dios. Todos contemplan los ojos exangües de la Madre Patrocinio y ella Ruega por nosotros, tritura con sus dedos las bolitas negras y la Madre Angélica cálmese, Madre, y el Sargento ya, ahora era cuando. Se ponen de pie, sin prisa. El Pesado y el Oscuro sacuden sus pantalones, se agachan cogen los fusiles y hay carreras ahora, chillidos y en la hora, pisotones, el varoncito se tapa la cara, de nuestra muerte, y las dos aguarunas han quedado rígidas amén, sus dientes castañean y sus ojos perplejamente miran los fusiles que los apuntan... El Chiquito y el Oscuro sujetan a la vieja de los hombros y los pelos y ella está sentada chillando, a ratos manotea sin fuerza en las piernas y bendito era el fruto, Madre, Madre, de su vientre y al Rubio se le escapaban, Jesús (pp, 18-20).

¿Qué ocurre con las indiecitas, tras dos, tres, cuatro años, en que aprenden la «verdadera religión» —catecismo, oraciones, historia sagrada— más el español y a leer, escribir, coser, bordar? Las Madres, que necesitan espacio para las nuevas pupilas, confían estas niñas, ahora evangelizadas, civilizadas, domesticadas en suma, como sirvientas, tras toda clase de recomendaciones, a los comerciantes, a los ingenieros y los técnicos que pasan por Santa María de Nieva. Leo de *Historia secreta*: «A veces los representantes de la civilización, en vez de una, se llevaban dos y hasta tres aguarunas: para unos amigos, para unos parientes. Así partían estas muchachas de la selva hacia las ciudades, hacia Lima, donde, previsiblemente, terminarían sus días como cocineras o niñeras, en las cuevas de las barriadas o en las “casas verdes”. Sin quererlo ni saberlo, a costa de tremendos trabajos, las Madres de Santa María de Nieva estaban haciendo de proveedoras de domésticas para familias de clase media, y poblando con nuevas inquilinas el infierno de las barriadas y los prostíbulos de la civilización» (p. 30).

Al igual que *La ciudad y los perros*, *La casa verde* es una novela de dos focos: la Amazonia es uno y un prostíbulo en Piura, el otro. Tres vías de comunicación hay entre estos dos centros: ante todo, el fundador del prostíbulo, Don Anselmo, lo denomina la casa verde por la misma razón por la que pinta de verde su arpa, esto es, porque, originario de la Amazonia, añora el color de sus selvas: a esto se añade que un piurano, el Sargento Lituma, es destacado por un tiempo a un puesto de policía en Santa María, y, por fin, que Lituma seduce allí a una joven aguaruna, Bonifacia, educada por las monjas y, una vez casado con ella, regresa a Piura, donde ella terminará como habitante de *la casa verde* con el nombre de la Selvática.

Muchas cosas notables ocurren, en el curso de esta novela, en la selva y en Piura, que merecerían destacarse, pero de las que no me he de ocupar aquí. Para los fines que me interesan ahora, basta señalar el itinerario inexorable que conduce a las jóvenes de las tribus amazónicas, por la vía de su evangelización y de los reflejos de obediencia que genera, hacia su condición de empleadas «domésticas» y a veces de prostitutas —*perras*.

Observemos, con todo, que en los seres humanos, por ser reflexivos, por recordar sus orígenes, rara vez es la domesticación completa, definitiva: quedan resabios, subsisten

rasgos, persisten actitudes, simpatías y afectos de la condición que con la domesticación se pretende erradicar. Así Bonifacia ayudará a fugarse a dos jóvenes aguarunas recién capturadas, sin que ella misma pueda explicar por qué lo hace. «¿Tú las hiciste escapar? —Sí, mamita — dijo Bonifacia—. Yo las hice» (p. 27)... «La Madre Angélica no ha hecho otra cosa que mimarte desde que llegaste a la Misión. —Ya sé, Madre, por eso te pido que reces por mí —dijo Bonifacia—. Es que esa noche me volví salvaje... Me volví como ellas, Madre» (pp. 86 y 87).

No es sólo esto: la domesticación de los seres humanos suele ser recíproca. Las culturas dominadas penetran en los dominantes por vías no siempre reconocidas: se genera así una *interdomesticación*. El señorito blanco desprecia a los indios, pero se acuesta con la india y la hace parir cholos, que son, pese a todo, sus hijos; o bien exige a la india su leche para alimentar a los hijos legítimos, y ella la da, sumisa y generosa, y con ella transmite sus dichos, su lengua, sus canciones de cuna, los relatos de su pasado; deja implantado en el niño que cría y cuida el recuerdo de su sonrisa, de su abnegación y su ternura. No siempre es posible, más tarde, para el que recibió este legado, rechazar del todo lo que llegó a ser parte de sí y de que él mismo es parte sin partirse en dos, sin violencia contra sí, sin dejar de ser el que es. La cultura de los domesticados se introduce como flujo subterráneo en la cultura domesticadora que pretende suprimirla.

6. El proceso de la domesticación no se monta necesariamente sobre el de la educación. No siempre queda aquél cumplido sólo por la familia, las escuelas, los trabajos y servicios. Hay otros medios por el que la domesticación de los seres humanos se realiza: las mujeres son domesticadas por los hombres a través de la seducción y el erotismo, del mismo modo que los hombres son domesticados por las mujeres a través del matrimonio convencional. Unas y otros lo saben: es la razón de por qué las mujeres se resisten de partida a la experiencia erótica o se refugian en la frigidez; es la razón de por qué los hombres se resisten casi siempre al matrimonio o lo degradan mediante la infidelidad habitual. Vargas Llosa insiste en estos modos específicos de domesticación. En el caso del segundo, lo hace con una marcada misoginia.

El primero queda ilustrado con la lectura de un pasaje de *La casa verde*, aquel en que se describe el modo como el Sargento conquista a Bonifacia:

¿Por qué se hacía la dormida?... ¿Por qué era así, señorita? Que se levantara, sólo quería que conversaran un rato, para conocerse mejor, ¿bueno? ... El Sargento alargó una mano, a ver... La luna dibujó un segundo una silueta que cruzaba el umbral, en la terraza gruñían los tablones bajo los pies precipitados que huían. El Sargento salió corriendo y ella estaba en el otro extremo, inclinada sobre la baranda, sacudiendo la cabeza como una loca, chinita, no vayas a tirarte al río. El Sargento resbaló, miéchica, y siguió corriendo, qué te has creído, pero que viniera, chinita, y ella seguía danzando, rebotando contra la baranda, atolondrada como un insecto cautivo en el cristal del mechero. No se tiraba al río ni le respondía, pero cuando el Sargento la atrapó por los hombros, se revolvió y lo enfrentó como un tigrillo, chinita, ¿por qué lo arañaba?, el

tabique y la baranda comenzaron a crujir, ¿por qué lo mordía?, amortiguando el jadeo sordo de los dos cuerpos que forcejeaban, ¿pero por qué lo rasguñaba, chinita? y la ansiosa, rechinante voz de la mujer... ya había conseguido sujetar sus manos, con todo su cuerpo la aplastaba sobre el tabique y, de pronto, la pateó, la hizo caer y cayó junto a ella, ¿no se había hecho daño, sonsita? En el suelo, ella se defendía apenas, pero gemía más fuerte, y el Sargento parecía enardecido, chinita, chinita, carajeaba apretando los dientes, ¿viste? e iba encaramándose poco a poco sobre ella, mamita... Cuando abrió los ojos, ella estaba de pie, mirándolo, y sus ojos fosforecían en la penumbra, sin hostilidad, con una especie de asombro tranquilo. El Sargento se incorporó, apoyándose en la baranda, estiró una mano y ella se dejó tocar los cabellos, la cara, chinita, cómo lo había dejado, qué sonsita era, tirando la cintura lo había dejado, y agresivamente la abrazó y la besó. Ella no hizo resistencia y, después de un momento, con timidez, sus manos se posaron sobre la espalda del Sargento, sin fuerza, como descansando; chinita: ¿nunca había conocido hombre hasta ahora, di? Ella se arqueó un poco, se empinó, pegó su boca al oído del Sargento: no había conocido hasta ahora patroncito, no (pp. 174-176).

Hay un pasaje en *La ciudad y los perros* en el que me parece descubrir cierta similaridad con el que he reproducido de *La casa verde*. La diferencia radica en que no se trata de una mujer, sino de una perra, la Malpapeada, a la que el Boa le quiebra una pata:

Ven, Malpapeada, perrita, qué graciosa eres, chusquita, ven... yo le había tapado el hocico con una mano y con la otra le daba vuelta a la pata... Le estaba doliendo, sus ojos decían que le estaba doliendo ... sólo cuando la solté me di cuenta de que la había fregado, no podía pararse, se caía y su pata se había arrugado, se levantaba y se caía, se levantaba y se caía, y comenzó a aullar suavecito y de nuevo me dieron ganas de zumbarle... La Malpapeada no es rencorosa, todavía me lamía la mano y se quedaba con la cabeza colgando entre mis brazos, yo comencé a arañarle el pescuezo y la barriga (pp. 198-199).

Cuando el Sargento cae preso, es Josefino quien introduce a Bonifacia, enamorándola, en la Casa Verde. El método para ello se lo describe, a Meche, previniéndola, la Chunga, hija de Don Anselmo, en la obra de teatro de este nombre¹¹, continuación de *La casa verde* y prefacio de *Lituma en los Andes*. Dice Meche, refiriéndose a su amante, Josefino: «... cuando me besa y me hace cariños tiemblo. Me hace ver estrellitas», a lo que la Chunga responde: «Te hará ver estrellitas un tiempito más, y luego te meterá a la Casa Verde para que lo mantengas puteando» (pp. 28-29). Más adelante dice la Chunga: «Ahora crees que es bueno. Ya hablaremos cuando estés en la Casa Verde». Meche: «¿Por qué me asustas todo el tiempo con eso?» La Chunga: «Porque sé cuál será tu suerte. Ya te tiene en su puño, ya hace contigo lo que quiere. Comenzará por prestarte a uno de los

inconquistables, una noche de éstas, en una borrachera. Y acabará por convencerte de que putees, con el cuento de juntar plata para una casita, para irse de viaje, para casarse» (pp. 97-98). Y más adelante: «No quiero verte pudriéndote en la Casa Verde, pasando de borracho en borracho... Anda, vete a Lima, hazme caso» (p. 102). Pero Meche ya ha rechazado esta posibilidad: «Si apenas sé leer, Chunga. ¿Dónde me darían trabajo? Sólo de sirvienta. Mañana, tarde y noche barriendo, lavando, planchando la caca de los blanquitos...? Eso no» (p. 100).

Bonifacia, en *La casa verde*, convertida en la Selvática, llega a mantener, con sus ingresos prostibularios, a tres hombres, inclusive a Lituma; y esto le confiere cierta dignidad. Cuando Lituma la trata de «recogida», ella contesta: «Recogida, pero bien que te gusta mi plata... ¿Mi plata también te parece recogida?» (p. 428).

No logra, sin embargo, emanciparse de la prostitución. Fue su esperanza que Lituma, libre ya de la prisión, la rescatara, volviera a ser su marido, pero él no lo quiere: «Y ahora el gordo quería llevar a la Selvática a la pista de baile y ella se resistía, mostraba los dientes. —¿Qué le pasa a ésta, Chunga? —dijo el gordo resoplando— ¿Qué te pasa a ti? dijo la Chunga. Te están invitando a bailar, no seas malcriada, ¿por qué no le aceptas al señor? Pero la Selvática seguía forcejeando: —Lituma, dile que me suelte. —No la suelte, compañero —dijo Lituma—. Y usted haga su trabajo, puta» (p. 192).

7. «Lo que (las mujeres) tenemos entre las piernas no nos vuelve, como a los hombres, unos demonios inmundos», declara la Chunga (p. 94).

Precisamente, eso que los hombres tenemos entre las piernas es lo que a Pichula Cuéllar le arrancó la mordedura del Judas. Por esta carencia, y por saber de ella, será diferente de sus compañeros. Cuando acompaña a sus amigos al bulín de Nanette, llora solo, mientras ellos se desocupan.

Y él nada, caray se había entristecido un poco nada más, y ellos por qué si la vida era de mamey, y él de un montón de cosas, y Mañuco de qué, por ejemplo, y él de que los hombres ofendieran tanto a Dios, por ejemplo... y también de lo que la vida era tan aguada. Y Chingolo qué iba a ser aguada, hombre, era de mamey, y él porque uno se pasaba el tiempo trabajando, o chupando o jaraneando, todos los días lo mismo y de repente envejecía y se moría ¿qué cojudo, no? Sí. ¿Eso había estado pensando donde Nanette?, ¿eso delante de las polillas?, sí ¿de eso había llorado?, sí, y también de pena por la gente pobre, por los ciegos, los cojos, por esos mendigos que iban pidiendo limosna en el jirón de la Unión, y por los canillitas que iban vendiendo La Crónica ¿qué tonto, no? Y por esos cholitos que te lustran los zapatos en la plaza San Martín ¿qué bobo, no? Y nosotros claro, qué tonto, ¿pero ya se le había pasado, no? Claro... (p. 95).

La carencia que afecta a Cuéllar se convierte para él en el órgano revelador de todas las carencias que en la ciudad se dan. Pero he aquí la paradoja del libro: los otros tampoco se cumplen como hombres —y es lícito preguntar si Cuéllar no lo fue en mayor medida que ellos. Orientados por los valores del grupo, de la clase, de esas entidades de las que Cuéllar

por su defecto se siente excluido, no cuestionan, no recusan, renuncian a sus incipientes rebeldías. Por ello resultan castrados también en definitiva. Y es que hay formas sutiles, empresas pacientes, solapadas e insidiosas de domesticación del hombre por su medio. Empero, el contraste dramático entre Cuéllar y sus compañeros no llegaría a establecerse si éstos no fueran castrados precisamente por el contragolpe de esa potencia sexual que a Cuéllar le falta. Estos compañeros llevan consigo lo que a la postre ha de neutralizarlos, llevan en sus falos erectos el principio castrador. Serán castrados psíquica, intelectual, emocionalmente por sus mujeres, por esas mujeres de que estaba inmune Cuéllar. Digámoslo mejor: *por sus esposas*. La palabra abre un abanico semántico que incluye desde la alegría un tanto aprensiva de los esponsales, pasando por la esposa abnegada, fiel, hasta la manilla de hierro, el instrumento policial que nos ata las manos —lo que en latín se decía *canis*, igual que perro. Acentuando sólo este último aspecto, resulta legítimo afirmar que, por la acción de esas esposas, dominantes en su pasividad, censoras del extravagar en nombre de las conveniencias, de las apariencias, del *qué dirán*, portadoras de la respetabilidad social, quedan los esposos convertidos en perros amaestrados, sumisos a los valores y las reglas que impone el estrato de la sociedad en que están situados o que han alcanzado, y en perros bravos respecto de cualquiera que amenaza impugnar esos valores o infringir estas reglas. A tales esposas confía la clase, el medio, la sociedad en general, a través de ese sistema de normas consuetudinarias, sancionadas por el desclasamiento o el ostracismo, que es el matrimonio tradicional, patriarcal, monoándrico, la misión de convertir al nómada explorador en un sedentario obediente y hasta obsequioso mientras no peligren sus adhesiones y su conformismo; la delicada operación de hacer de él, en suma, un «buen hombre» —algo tan diferente, tanto menos amenazante y subversivo que un hombre bueno. Los dientes de estas vaginas conyugales producen a la corta o a la larga, viene a decir Vargas Llosa, los eunucos de la sociedad y la cultura de que el sistema ha menester con la misma eficacia con que las dentelladas del Judas privaron a Cuéllar de su órgano viril. La joven, domesticada ya por su familia y su educación para que llegue a ser una mujer doméstica, termina domesticando al que es erigido, en la sola apariencia por cierto, en su domesticador, con el bien manipulado apoyo de los hijos, necesitados de protección y cuidado, de modelos de vida, primero, de ayuda económica luego. A lo largo de los años, la autoridad del padre-providencia cede el paso a la sola puntualidad del padre-proveedor, para dar lugar, por fin, al padre retirado y decorativo. Merece entonces que se le llame: «el viejo». Llega a descansar en la serenidad que le confiere el saber que ha sido un hombre «normal», que ha sido *como todos*¹².

Cité ya la oración final de *Los cachorros* que indica el destino ulterior de los compañeros de Cuéllar. «Eran hombres hechos y derechos ya y teníamos todos mujer, carro, hijos que estudiaban en el Champagnat...» Hay un pasaje de *Conversación en La Catedral* que conviene concordar con éste. Popeye le pregunta a Santiago si no ha vuelto a ver a nadie de la promoción. «Piensa: la promoción. Los cachorros que ya eran tigres y leones. Los ingenieros, los abogados, los gerentes. Algunos se habrían casado ya, tendrían queridas ya» (II, p. 172). ¿Queridas? Son, por cierto, el mejor soporte de los matrimonios tambaleantes, cuando no el prelude de otro similar al anterior. ¿Podrían ser tigres y leones esos ingenieros, abogados, gerentes? Sólo la mediocridad desde la que Zavalita los imagina permite afirmarlo así. En realidad, en el Perú que en esta novela Vargas Llosa describe, sólo perros podían ser.

8. En busca de una conclusión a este discurso cabe regresar a esas preguntas que se reiteran como estribillo en *Conversación en La Catedral*: «El Perú jodido ...¿cuándo? ¿por qué?» (I, p. 13). Dije ya mi preferencia por la segunda respecto de la primera, por la del *por qué* respecto de la del *cuándo*. Conviene aquí explicar la razón de esta preferencia. Al preguntar *¿cuándo* se jodió el Perú?, damos por supuesto que hubo un tiempo en que el Perú no estuvo jodido, que un episodio funesto vino a interrumpir y frustrar lo que pudo haber sido el desarrollo normal de la nación peruana. ¿Es esto lo que piensa Vargas Llosa? Hay un pasaje de sus memorias —*El pez en el agua*— en el que se da a entender que sí, que esto es efectivamente lo que él piensa. Relata allí su labor proselitista cuando aspiraba a la Presidencia del Perú y cómo ella lo lleva a presidir un mitin en el Cuzco. Leemos: «Nunca me sentí tan emocionado en toda la campaña como en aquella tarde cusqueña, en esa antigua y hermosa plaza donde el desdichado país en que nací vivió sus más altos momentos de gloria y donde, alguna vez, fue civilizado y próspero» (p. 440). Cabe preguntar, sin embargo, dónde habría que situar esos «momentos de gloria». No me parece que Vargas Llosa quiera aludir a las glorias del Tahuantinsuyo, anteriores a la formación de la sociedad propiamente peruana. No nos queda, pues si esto es así, sino aquel período virreinal, entre los siglos XVI y comienzos del XIX, en que el Cuzco compartió con Lima el rango de centro del nuevo país. Fue «próspero» el Perú de entonces, en efecto, hasta el punto de que se le identificara con riqueza en diversos dichos y refranes; pero lo fue en razón de los metales preciosos que de su territorio se extraían y que, a la postre, iban a enriquecerlas arcas de los banqueros genoveses y alemanes. Podríamos reconocer que también fue «civilizado», mas sólo si nos atenemos a las pautas y los juicios de los conquistadores, colonizadores y evangelizadores y de la cultura que impusieron a los pueblos sometidos. Más difícil es, desde un punto de vista contemporáneo, descubrir *gloria* en los episodios de esta prolongada dominación, equivalente, en verdad, a un *etnocidio*, de que fueron víctimas las otras culturas que en el Perú entonces se daban. Es del caso reproducir aquí algunas de las reflexiones que le suscita a Mayta¹³ su visita del Museo de la Inquisición en Lima:

¿Cuántos homosexuales quemarían?... ¿cuántos locos torturarían? ¿cuántos ingenuos agarrotarían? Pasaban años antes de que el Tribunal del Santo Oficio dictara sentencia... ¿A cuántos santos de verdad, a cuántos audaces, a cuántos pobres diablos quemarían? Porque no era la ley de la verdad lo que guiaba la mano de la Inquisición: eran los delatores. Ellos mantenían siempre provistos estos calabozos y mazmorras, cuevas húmedas y profundas a las que no llega el sol y de las que el condenado salía tullido ... Aunque no quemó a mucha gente, el Santo Tribunal, en cambio, torturó sin límites.

Por fin, se exhiben en ese Museo las «indumentarias que, por meses, años o hasta su muerte debían llevar los acusados de judaísmo o hechicería o de ser incubos del demonio o blasfemos que se arrepentían con vehemencia y abjuraban de sus pecados y prometían redimirse...», ropas, túnicas, sombreros —vestimentas con las que «desfilaban los condenados hasta la Plaza Mayor... para ser azotados o ajusticiados, o que debían

vestir día y noche mientras duraba la sentencia... Se reincorporaban a sus ocupaciones cotidianas con ese uniforme que debía levantar horror, pánico, repulsa, náusea, burla, odio a su alrededor. Imaginó lo que debieron ser los días, meses, años de las gentes vestidas así, a las que todo el mundo señalaría y evitaría como a perros con rabia. Pienso: es un museo que vale la pena... Es bueno venir aquí, a este Museo, para comprobar cómo hemos llegado hasta lo que somos hoy, por qué estamos como estamos» (pp. 120 a 124). Me resulta difícil pensar que el autor no se solidarice con estas reflexiones y estos juicios de su personaje.

Abandonada la pregunta por el *cuándo*, abordemos ahora la del *por qué*. Vargas Llosa da una respuesta a esta pregunta en *El pez en el agua*:

No es exagerado decir que, si se radiografía de manera profunda la sociedad peruana, leemos... lo que aparece es una verdadera caldera de odios, resentimientos y prejuicios, en que el blanco odia al indio y al negro, el indio al negro y al blanco y el negro al blanco y al indio y donde cada peruano, desde su pequeño segmento social, étnico, racial y económico, se afirma a sí mismo despreciando al que cree debajo y volcando su rencor envidioso hacia el que siente arriba de él. Esto, que ocurre más o menos en todos los países de América Latina de distintas razas y culturas, está agravado en el Perú porque, a diferencia de México o de Paraguay, por ejemplo, el mestizaje entre nosotros ha sido lento y las diferencias económicas y sociales se han mantenido por encima del promedio continental (pp. 503-06)¹⁴.

Lo que opone a los peruanos entre sí no es, claro está, tan sólo una circunstancia individual, como el lugar que una persona ocupe en una jerarquía social y económica. Es, además, y sobre todo, la pertenencia a cierto número de grandes bloques culturales y ante todo, la oposición que enfrenta la cultura aborígen principal a la de los criollos. Vargas Llosa en sus Memorias así lo señala: «El Perú no es un país, sino varios, conviviendo en la desconfianza y la ignorancia recíprocas, en el resentimiento y el prejuicio, en un torbellino de violencias» (pp. 212-13). Sin embargo, no siempre ve Vargas Llosa en ello un elemento negativo, un obstáculo. En algún momento de su campaña presidencial afirmó que «el tener tantas razas y culturas [es] nuestra mejor riqueza, lo que [une] al Perú a los cuatro puntos cardinales del mundo» (p. 479).

Conviene aquí reformular y ampliar la pregunta con que nos hemos quedado: ¿*por qué se jodió el Perú*? La reformulación ha de recaer ante todo en el tiempo del verbo: si decimos que el Perú *se jodió*, en pretérito simple, damos a entender que ya no tiene remedio, y es muy claro que no puede ser esto lo que queremos decir; si, en cambio, preguntamos ¿*por qué está jodido el Perú*?, señalamos, en virtud del sentido propio del verbo *estar*, en oposición al del verbo *ser*, que se trata de un estado, como todos contingente, acaso transitorio, pasajero, que podría admitir superación si sabemos ejercitar sabiamente nuestra libertad. Comprobar, por tanto, que el Perú *está jodido* es verlo contra el fondo de un Perú eventual que no lo estuviera, es afirmar la posibilidad de un Perú acaso óptimo, en que se podrían cumplir las posibilidades que en su ser lleva inscritas. Esta visión

equivale al desarrollo de una conciencia crítica respecto del presente que pudiera ser la raíz de una acción eficaz —generadora de un porvenir mejor. En cuanto a la ampliación de la pregunta, ella se cumple mediante la comprensión de que el Perú no está más jodido que los demás países de América Latina, por graves que sean sus problemas actuales; que tal vez hasta lo esté menos, precisamente por la conciencia en él difundida de estarlo, según los términos de la célebre paradoja de Pascal que deriva la grandeza del hombre del hecho de que sabe que es miserable.

Ahora bien, esta miseria de América Latina reside, a mi ver, en que demasiado a menudo los latinoamericanos hemos querido ahorrarnos el trabajo, el esfuerzo penoso de crear una cultura que pudiéramos tener por nuestra. En vez de recibir los elementos de cultura nueva que de otras latitudes nos han llegado como gérmenes para una labor propia, como incitaciones que asumir, como palabras a las que debemos responder con las nuestras, asimilando aquéllas, pero a la vez diciéndolas de otro modo, con otros acentos y sentidos, nos hemos contentado con repetirlas, deformándolas a veces. Es verdad que, en este siglo, América Latina ha dicho a veces su propia palabra en la poesía, en la novela, en el cuento, en la creación estética. No así, sin embargo, en el pensamiento teórico, en el ensayo, en la filosofía, en las ciencias, en la tecnología, en la doctrina política, en la concepción del mundo. Mariátegui es, por cierto, una excepción notable y sobre todo un ejemplo a seguir. Pero es lamentable comprobar que, en general, nuestro pensar discurre según formas ajenas erigidas en modelos que imitar —españoles, franceses, ingleses, alemanes, estadounidenses, rusos y hasta chinos¹⁵.

Aquí surge una pregunta polémica: ¿por qué no? ¿por qué no resignarnos a ser *provincias*? ¿Por qué habríamos de querer ser una capital, si ya hay otras? La razón para ello es que somos *otros*, es que no nos sentimos a gusto en esos trajes hechos que de fuera nos traen. Y somos otros porque en nuestros países se dan tensiones dramáticas entre razas y culturas, algunas de las cuales no son, ni siquiera por el origen, europeas, estadounidenses ni asiáticas.

Podríamos pensar que hay que «darle tiempo al tiempo», como enseña la sabiduría popular. ¿Cuántos siglos fueron necesarios para que las naciones europeas lograran la identidad y relativa homogeneidad que hoy algunas exhiben? ¿Cuánto le tomó a España —para mencionar al mayor protagonista de nuestra historia de países latinoamericanos— antes de deshacerse de su componente árabe y judío, asimilar a los mayores aportes romanos, el de los visigodos y otros pueblos germánicos, y aún antes el de los fenicios, los cartagineses, los griegos, los celtas y los íberos, para no decir nada de los vascos? ¿Deberemos pues nosotros tan sólo esperar que nuestras naciones y la emergencia de una cultura diferenciada lleguen a *cuarajar*, como ha ocurrido, con mayor o menor éxito, en Europa, en Norteamérica, en algunos países de Asia?

Esperar, a mi entender, no es para nosotros una solución. *No tenemos tiempo que darle al tiempo*. Los problemas y desafíos que trae consigo la globalización de la economía nos son disparados a quemarropa. Y aspiramos a poder enfrentarlos como entidades provistas ya de una cierta personalidad colectiva. De otra parte, ¿se ajusta a la dignidad propia de un ser libre el requerimiento de que se limite a esperar pasivamente que la historia, en su lento discurrir, haga esa labor que en ella quisiéramos delegar? ¿No nos exige, antes bien, esta libertad digna que nos proyectemos en la historia, aun a riesgo de que nuestro proyecto no llegue a insertarse de inmediato en ella como lo queremos, sino a la larga, tras fracasos y enmiendas sucesivas?¹⁶

Pienso que se debe responder afirmativamente a esta última pregunta, que debemos resistir a la tentación de una actitud inerte, resignada y complaciente, cuya tónica fuera la tranquilidad que ofrece el no tener que tomar decisiones; pienso, en suma, que debemos optar por una existencia que pudiera ser *destino*. Pero ¿en qué dirección? ¿Siguiendo qué vía?

9. Se dijo ya, en la introducción a este ya largo estudio, que la máxima *homo homini canis* supera a la de Plauto y de Hobbes por señalar que quien nos maltrata pertenece a nuestra misma especie, no viene de fuera de ella, como sería el caso del lobo; que él es, por tanto, nuestro prójimo; que a él y a nosotros nos une un vínculo sutil, aunque a veces ignorado, de *hermandad*.

Vínculo ambiguo, desde luego. El hermano es, ante todo, el rival que nos usurpa el amor de los padres o el que compite con nosotros por atraer la atención que ellos quieran dispensarnos. Al hermano lo abordamos, pues, de partida, como enemigo. Afirmaba Unamuno que si Caín no hubiese dado muerte a Abel, éste por cierto habría matado a aquél, y creía encontrar la prueba de esto en el hecho de que todos así lo sabemos. Pregúntesele a un niño, decía, ¿quién mató a Caín? Responderá sin vacilar: su hermano Abel.

Mas la condición de hermano no se agota en rivalidad, en enemistad y discordia. A veces logra elevarse a la virtud de *fraternidad*, que es rivalidad aplacada, enemistad superada como vida en concordia.

En su novela *La esperanza*, Malraux le hace decir a uno de sus personajes que de las tres palabras que componen el lema de la Revolución Francesa, la más olvidada es *fraternidad*. A lo que me permito agregar que en ella culmina el imperativo de las dos que en ese lema la preceden. La *igualdad*, en efecto, no es, no puede ser nivelación: ha de ser entendida como *igual libertad*; y esta *libertad* no sería tal, si no lo fuera de singularizarnos, de hacernos diferentes de otros y de afirmar el valor de esta diferencia nuestra, imponiendo a los demás el deber de aceptarla y respetarla. La *fraternidad* es, pues, según esto, precisamente la virtud que reconcilia la igualdad con la diferenciación que del ejercicio de la libertad resulta; ella es reconocimiento de solidaridad pese a diferencias y puede manifestarse, a veces, como el amor que otro nos inspira precisamente por ser otro, por ser diferente de nosotros. Es la fraternidad lo que aplaca esas pugnas y tensiones entre los sexos a que aludí, siguiendo a Vargas Llosa; en el orden colectivo es lo que puede crear vínculos entre etnias, razas y culturas.

Virtud cuyo cultivo implica, claro es, una tarea: la de reconocer que la culpa que imputamos al hermano está también presente, aunque sólo fuera como intención, en nosotros, y que, por tanto, ambos nos debemos un *perdón*. Pienso que América Latina, y el mundo andino en especial, podrá atribuirse un destino histórico una vez que los latinoamericanos y los habitantes de tal mundo hayamos aprendido a perdonarnos nuestras diferencias e inclusive a amarnos por ellas. Dicho esto en palabras de la alegoría: lo que de nosotros se requiere es que, al tratarnos unos a otros *more canino*, como perros, no olvidemos que quien nos maltrata es, al igual que nosotros, precisamente *perro*, que no lo expulsemos de la especie, en cuanto lobo que aniquilar, y que sepamos evitar nosotros mismos la tentación de la *licantropía*.

No se trata, pues, de exacerbar la competencia, la rivalidad de unos con otros, sino de alcanzar la caridad que las suprime. No se trata de jugar España *contra* las culturas

indígenas, como entre nosotros han querido los conservadores y los hispanófilos tradicionalistas; pero tampoco se trata de jugar las culturas indígenas *contra* España y la rica herencia que de ella hemos recibido, como entre nosotros quisieron los indigenistas. Se trata de rescatar lo mejor de todas las tradiciones culturales que en nuestros territorios convergen: de sustituir el *desprecio* por el mutuo y entrañable *aprecio*.

Mas ¿cuál es el territorio medianero desde el que sería posible emprender esta ampliación de nuestra conciencia y este enriquecimiento de nuestra afectividad? Pienso que se le encuentra en la valoración de la *mestividad*, sincretismo espontáneo que lleva consigo la promesa de un diálogo primero, de una síntesis superior, por fin.

Claro es, no se trata de la *mestividad* empírica, como de hecho está dada, con su obcecado anhelo de acriollarse, de negar sus orígenes, inclusive de renegar de ellos. Lo que tengo en vista es una *mestividad* que en gran medida está en el porvenir, que habría que constituir o favorecer a través de un proceso cultural y educacional esclarecido, el cual enseñaría a recuperar y a honrar las culturas originarias de América, adiestraría para la anamnesis en vez de la amnesia respecto de ellas y cuyo paradigma podría ser la figura del Inca Garcilaso¹⁷.

¿No será que, si no logra surgir e imponerse entre nosotros el héroe, el Jaguar, el Tirante luminoso, individual o colectivo, que pudiera liberarnos de nuestros rencores y desprecios y unirnos, es porque insistimos en que sea, por su raza o por su cultura, blanco, o bien al revés *cobrizo*, en vez de reconocerlo en lo que en nuestra mayoría somos, esto es, como Tirante mestizo, mulato o cholo?

América Latina, y su área andina en especial, es la zona del mundo en que en mayor grado ha practicado o ensayado la humanidad en el último milenio la interdomesticación. Ésta trae consigo problemas tales que no es de extrañar que, al querer pensar nuestro porvenir histórico, él se nos presente como un callejón sin salida. Acentuar el valor de una mestividad creadora de diálogo y de síntesis como vía, al par, hacia las culturas varias de que nos hemos nutrido y hacia la superación ecuménica de todas ellas, se me aparece como la salida del callejón.

Si la *mestividad* de que vengo hablando es, antes que un hecho biológico o sociológico, una *postura cultural* que podemos adoptar —que acaso *debamos* adoptar si queremos dar con la salida del callejón histórico en que nos encontramos—, ¿no será preciso requerir, tal vez reclamar, desde este extremo europeo, que España y Portugal se constituyan en *países mestizos*, como tales promotores y mediadores del diálogo que tanto falta entre Iberoamérica y una Europa que hoy se ve a sí misma vocada hacia el Norte y hacia el Este?¹⁸

NOTAS

¹ Denomino «obra temprana de Vargas Llosa» lo que este escritor publica antes de 1970. Tal obra incluye, por tanto, *Los jefes* (1959), *La ciudad y los perros* (1963), *La casa verde* (1967) y *Conversación en La Catedral* (1969). Es mi parecer que, hacia fines de la década de los 60, se dio un quiebre o una torsión en la trayectoria literaria del autor. Con todo, mencionaré algunas veces obras posteriores a ese momento de inflexión cuando me parezca que ellas tienen una clara relación con los temas de que me ocupo, como es el caso de la obra teatral *La Chunga* (1986), en la que cabe ver un apéndice de *La casa verde* (al par que un anuncio de *Lituma en los Andes* (1993), o bien cuando encuentre en ellas pasajes que contribuyan a esclarecer o a debatir mejor la tesis que aquí habré de defender.

- ² «L'Héautontimorouménos» —*Les fleurs du mal*, LXXXIV.
- ³ Citaré esta novela según la 4a. edición, Biblioteca Breve de Bolsillo, Barcelona: Seix Barral, 1962, 1967.
- ⁴ *Los cachorros*: *Pichula Cuéllar*, fotografías de Xavier Miserachs, Barcelona: Editorial Lumen, 1967.
- ⁵ «Impostores de sí mismos» en *Homenaje a Vargas Llosa, variaciones interpretativas en tomo a su obra*, edición de Helmy F. Giacomán y José Miguel Oviedo, Long Island City, N. Y.: L. A. Publishing Company, Inc., 1971, p. 129.
- ⁶ Sobre el origen de este episodio en la vida de Vargas Llosa, véase *El pez en el agua. Memorias*, Barcelona: Seix Barral, 1993, pp. 20-21.
- ⁷ Barcelona: Seix Barral, 1969, 2 vols.
- ⁸ Barcelona: Seix Barral, 1987; en Biblioteca de Bolsillo, 1991.
- ⁹ Barcelona: Seix Barral, 1966.
- ¹⁰ Barcelona: Tusquets, 1971.
- ¹¹ Barcelona: Seix Barral, 1986; en Biblioteca de Bolsillo, 1990.
- ¹² *Los cachorros* aparece dedicado «A la memoria de Sebastián Salazar Bondy», quien, en *Lima, la horrible* (México: Ediciones Era, 1968), hace un detenido y agudo análisis de lo que designa como el *críptico matriarcado* de Lima. Véanse las pp. 50-51 y también el capítulo VI, titulado «De la tapada a Miss Perú», pp. 64-78.
- ¹³ *Historia de Mayta*, Barcelona: Seix Barral, 1984.
- ¹⁴ Cf. un pasaje similar en este mismo libro, pp. 11-12.
- ¹⁵ En una conferencia que leí el 10 de diciembre de 1964 en el Auditorio de la Biblioteca Nacional de Santiago, bajo el título: «¿Le tenemos miedo a Albee? Tentativa de autocrítica frente a nuestra situación cultural», publicado en los *Anales de la Universidad de Chile* (Año XXII, julio/sept. 1964, No. 131), criticaba yo con cierta aspereza la actitud más generalizada del intelectual chileno. Tras rendir antes un homenaje a «esos pocos que entre nosotros, venciendo la general conspiración del conformismo, se han atrevido a buscar nuevos modos de expresión o que, no limitándose a elegir entre las alternativas dadas, han querido crear lo elegido a la vez que lo elegían» increpaba a los otros en términos análogos a los que aquí he empleado. «Vendrá el progreso: cada vez más máquinas, más *gadgets*. Pero ¿qué hemos hecho para merecerlo? Ello no crece de nosotros y, por tanto, es sólo un accidente, en el sentido literal de caernos de fuera. Nos llegan los aviones supersónicos, la energía nuclear, los métodos anti-conceptivos o la literatura llamada “de vanguardia”, como las tempestades o los terremotos. Vivimos la historia universal como naturaleza. Basta precaver, recibir, cuidar. En consecuencia, asistimos a una general burocratización de la cultura, tenida sólo por un conjunto de bienes. Proliferan por doquier instituciones que la amparan, la deparan y reparan, la fomentan y comentan, la defienden y difunden. Los presidentes presiden, los ministros administran y los secretarios les guardan sus secretos. Cada institución y la comunidad en su conjunto practican el régimen de la respiración corta; absorben y expiran rápidamente las palabras ajenas: entra marxismo, sale marxismo; entra arte abstracto, sale arte abstracto; entra Ionesco, sale Ionesco, Y sale igual a como entró, sólo un poco más trivializado, reducido a fórmulas o recetas. Falta, falta casi siempre, la inspiración profunda con que el pulmón se llena para dar esa gran voz que es un acto creador» (pp. 21-22). Me ha parecido conveniente dejar testimonio aquí de la antigüedad de este reclamo mío.
- ¹⁶ Véase, al respecto, lo que Nietzsche escribe en una de sus *consideraciones intempestivas* —«De la utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos», Buenos Aires: Bejel, 1945. Señala allí Nietzsche hasta qué punto el situar nuestra vida dentro de la historia puede resultar abrumador para el ejercicio de la propia libertad. Y agrega: «La facultad de poder sentir, en una cierta medida, de una manera no-histórica debería ser considerada por nosotros como la facultad más importante, como una facultad primordial... ningún artista realizaría su obra, ningún general alcanzaría su victoria, ningún pueblo su libertad, sin haberlas deseado y haber aspirado previamente a ellas en un semejante estado no histórico» (pp. 13 y 14).
- ¹⁷ Miguel Roa Mix, en su libro *Los cien nombres de América*, Barcelona: Lumen, 1991, sostiene con acierto la tesis de que los latinoamericanos tenemos cuatro abuelos, que denomina Juan Indio, Juan Negro, Juan Español y Juan Inmigrante, y a la vez la de que las raíces de nuestra identidad cultural están en el futuro, lo cual implica un esfuerzo común por unir en un mismo tronco a esos cuatro abuelos que, dejados a sus propios impulsos, tienden más bien a combatirse (Cf. pp. 31 ss. y 383 ss.) Uno de los medios de generar esta reconciliación en nosotros de los abuelos consistiría, a mi parecer, en abandonar una enseñanza de la historia que, comenzando en un determinado pasado, el de Mesopotamia y Egipto, los poemas homéricos y el Antiguo Testamento, accede a lo que somos, y sustituirla por otra que partiera, en cambio, de nuestro presente y retrocediera en tantas vías como fueran necesarias para encontrar lo que fueron, en su origen, esos antepasados diversos.
- ¹⁸ Una versión abreviada de este trabajo se leyó en la Universidad de Extremadura en Jarandilla, el 5 de julio de 1994. En aquella ocasión se celebró una mesa redonda en que participaron varios intelectuales peruanos, la cual me resultó en extremo instructiva. Aprendí, por ejemplo, que en América sólo había a la llegada de los españoles, unos perros pequeños e inofensivos, por lo cual el perro como animal feroz, que captura, hiere o mata al indio o al esclavo que se fuga, quedó identificado con los conquistadores y colonizadores. Me enteré también de que la palabra *cholo* significa en quechua *perro*,

en sentido peyorativo, del mismo modo que, en la España del renacimiento, se llamó *perro*, con la misma intención, a judíos y moros. Aprendí, además, que en el lenguaje indígena de la costa peruana —hoy extinguido— al perro sin pelaje que allí se da se le llamaba *cala*, de donde proviene la expresión peruana *calato* por desnudo. Resultó obligada una referencia a la célebre amante del Virrey Amat, en el siglo XVIII, el cual, al enterarse de que ella era calificada por las gentes de *perra* y de *chola*, y al no lograr pronunciar bien estas palabras, por ser catalán, decía *perricholi*, de donde nació el término *perricholismo*, acuñado por Luis Alberto Sánchez. Se invocó, por fin, como era de esperarse, el título de la célebre novela de Ciro Alegría, *Los perros hambrientos*, y alguna otra que no recuerdo. Desprendo de esta experiencia compartida que sería de interés iniciar una investigación multidisciplinaria sobre el posible sentido emblemático que al perro podría atribuirse en un estudio eventual sobre la sociedad y la cultura del Perú. Sea el texto que precede mi contribución a tan deseable estudio.

LUTO POR (CORTÁZAR)

El tráfico se detuvo de pronto. Quedamos al lado. Fue en diciembre de 1972: un almuerzo en la embajada de Chile en París. Próximos al anfitrión, Jorge Edwards, encargado de negocios en ausencia de Neruda, y a la festejada, Hortensia Bussi de Allende, estaban sentados, conforme al protocolo, altos funcionarios del ministerio, embajadores, según sus rangos, sus edades, alternando los hombres con las mujeres; y, como se debe, hacia el término de la mesa, quienes no teníamos cargo, rango o título alguno que ostentar. Ocurrió así que quedé precisamente al lado de este gigante barbudo y silencioso, que ya había conocido en Santiago, invitado entonces por la Sociedad de Escritores de Chile a la toma de posesión del mando por Allende. Recordé de inmediato algunos de sus cuentos: Buenos Aires, París; las cartas de mamá... Un latinoamericano es un hombre, me dije, al que le falta Europa como parte de una historia que en su tierra se muestra trunca. Recuerdo que le hablé de cuánto admiraba lo que entonces llamé, no sé bien por qué, su «metafísica del tiempo». Evoqué lo que él había hecho con la figura de Charlie Parker en *El perseguidor*, los días que caben en dos y medio minutos, de una estación a otra del metro. «Sí, es uno de los cuentos míos que prefiero», comentó con sencillez. También le mencioné su reunión del desembarco de Fidel, vivida por su acompañante asmático, y la alternancia de la gesta cuyo tiempo se improvisa en el instante de la acción, con un cuarteto de Mozart: tiempo organizado, al que el arte impone su orden. «Fue inspirado por los apuntes del Che», me dijo.

Nos vimos una vez más en París. Recibí su valioso aliciente para un propósito literario que entonces me animaba. Luego rodó el tráfico, él por su pista, yo por la mía, a distintas velocidades. Vino el golpe de Estado en Chile. De lejos, supe de su labor de solidaridad con mi patria derrotada, herida. Alguien, me contaron, le preguntó, hacia 1974 o 1975, si estaba escribiendo: «No», contestó, «ahora estoy chileneando».

Tarjetas, notas, sí, pero sólo volvía encontrarlo en 1978, al inaugurarse el Tribunal Internacional de los Pueblos en Bolonia. Saludos, recuerdos, propósitos de volverse a ver. Imposible: ya se ha reanudado el tráfico y, él por su pista, yo por la mía, a distintas velocidades, alejándonos.

Esperaba una nueva detención del flujo mecánico que nos dejara otra vez próximos. Esta vez iba a ser en San Juan. Manolo me dijo haberlo invitado personalmente: que sí, que pasaría unos días aquí, en noviembre, de regreso de Managua y La Habana. Supe que su salud no se lo había permitido. Le escribí a fin de año con mis votos de restablecimiento y felicidades. «Sigo muy enfermo», me contestó el 4 de enero... «Tendrán que perdonarme y esperar tiempos mejores... Vaya a saber cuándo podré hacer ese viaje a Puerto Rico ya tantas veces aplazado... llegará el día de las buenas charlas...».

No llegó: su tiempo fue a dar contra el muro al que todas las pistas conducen. Sesenta y nueve años aplastados, comprimidos, recogidos en fragmentos de segundos; tiempo de la acción vigilante, vacilante, al que el morir impone su orden, transmutado, sí, definitivamente en una vida —la suya propia, conclusa ahora como una obra de arte: Cortázar.



:: ENSEÑANZA Y CRÍTICA FILOSÓFICA ::

DOS FRAGMENTOS APÓCRIFOS DEL *FEDÓN*

INTRODUCCIÓN

A los lectores e intérpretes de Platón siempre les ha acosado una duda: ¿cómo trazar, con alguna seriedad y seguridad, el deslinde entre el Sócrates llamado «histórico» y el que es sólo un portavoz y hasta, si se quiere, un seudónimo de Platón? Sabemos, claro está, que la filosofía platónica difiere en muchos aspectos de aquella que Sócrates enseñó en las plazas de Atenas. Mas, ¿por qué, entonces, no hizo Platón esta partición necesaria entre lo que era suyo y lo que era de su maestro?, ¿por qué se complació en esta ambigüedad?, ¿pretendía con ello, acaso, superar a Sócrates sin abandonarlo, preservándolo, aunque más no fuera como ficción?

Cabe pensar que Platón, al general este problema para los filósofos ulteriores, para la historia toda de la filosofía, estaba expresando el mayor de sus grandes mitos: el mito ejemplar, paradigmático, de lo que es la aprehensión de un pensamiento ajeno. Pues tal aprehensión no se efectúa si no es dialogal, si permanecemos en una actitud pasiva, si no pensamos y hablamos también nosotros con el filósofo en estudio, a menudo contra él o más allá de él, negándolo o enmendándolo, forcejeando con su doctrina. Acaso esto mismo fue, pues, lo que Platón hizo con lo que de Sócrates recordaba. Y acaso se dijera: debió afirmar esto en vez de aquello. Pero entonces pudo surgir en él este escrúpulo, esta perplejidad, insoluble ya una vez muerto Sócrates: ¿será verdad que sólo dijo o pretendió decir lo que recuerdo haber escuchado de sus labios?; al decirlo, ¿no estaría apuntando a esto otro, que se me aparece más rico, más complejo, más digno de su altura? Y si no fue así de verdad, ¿por qué resignarse ante la muerte prematura de Sócrates?, ¿por qué no completar su trayectoria, troncada por la cicuta, y fingirlo, vivo aún, pensando lo que bien podría haber pensado, aunque de hecho tal vez no lo pensara?, ¿no es acaso posible, como piadoso y luctuoso homenaje, que me esfuerce yo por entender y decir por él lo que, al parecer, no fue dicho ni pensado por él, pero que no traiciona sus palabras y el recuerdo que de ellas guardamos, sino que, al contrario, promueve y exalta el sentido que ellas en su oportunidad tuvieron?

Admitamos, por un momento, que ésta hubiese sido, en efecto, la motivación de Platón al escribir sus *Diálogos*. Le habría parecido, según ello, indecoroso atribuirse lo que sin la enseñanza de Sócrates él mismo no habría podido pensar, y habría ofrecido, pues, una magnífica simbiosis entre las palabras de Sócrates y las que él, al recordarlas, iba enunciando por su cuenta. Surge, si aceptamos esta hipótesis verosímil, la tentación, la exigencia casi, de efectuar nosotros con Platón lo que él efectuó con Sócrates, de generar, desde una perspectiva que no es histórica, mas sí filosófica, un Platón que ya no sabemos bien si existió de verdad o si es una invención nuestra. Mas, para que la invención no sea arbitraria, es preciso hallar en Platón mismo lo que hemos de atribuirle. Hay que dar con un modo de mayéutica para situar al propio Platón en el trance de *parirse* como un

filósofo que es él y a la vez diferente del que hasta ahora creíamos haber sabido que era, según sus textos. El partero eficaz para ello ha de encontrarse, claro está, en los *Diálogos*, un tanto descontento, sin embargo, con el Sócrates-Platón de los *Diálogos*, en disputa con él. Los discípulos de que Platón rodea a Sócrates no resultan para ello eficaces. Están, desde el principio (acaso fuera esto así en la realidad histórica), demasiado inclinados a aceptar lo que Sócrates afirma, demasiado inhibidos por el temor reverencial que Sócrates les inspira. A veces alguno de tales discípulos expresa una reserva, intenta una objeción, pero es sólo a fin de darle oportunidad al maestro para que aniquile esa tímida disidencia con su lógica inexorable. Y volvemos a aquellas locuciones que constituyen una suerte de puntuación del discurso platónico: «sí, Sócrates»; «por cierto, Sócrates»; «eres admirable, Sócrates»; o bien a esas respuestas que se adjuntan de un modo preciso a lo que el filósofo quería que le respondieran para poder llegar a la conclusión a que aspiraba. A poco de leer, tendemos a adoptar también, guiados por nuestro propio respecto hacia Platón, la actitud dócil de los discípulos, como si la presencia de Sócrates continuara fascinándonos a casi dos mil cuatrocientos años de su muerte, como si aquel temor reverencial ante su personalidad inhibiera todavía nuestro propio juicio. Y, sin embargo, nos queda, al cerrar el libro, cierta vaga incomodidad; cierto sentimiento de no estar convencidos del todo. Y nos decimos: ¿qué habría ocurrido si algún día, en algunas de las ocasiones evocadas o imaginadas por Platón, alguien le hubiese opuesto a Sócrates, con una fuerza dialéctica comparable a la suya, dudas más radicales que las que en el texto expresan los discípulos? Respondemos: pues, tal vez, que el Sócrates platónico habría tenido que decir entonces lo que no dijo, pero a lo cual parecía indicar todo aquello que Platón le atribuye en los *Diálogos*; que se le habría arrancado el pensamiento secreto que acaso no llegó a expresar ni en rigor a pensar, pero que, sin embargo, alimentaba todos sus pensamientos. Se nos objetará: lo que Platón-Sócrates efectivamente pensó es lo que dijo, y eso está allí en los *Diálogos*; a nadie le es lícito ya agregar nada. Sólo que... en toda filosofía hay más que lo que está meramente dicho; o mejor: lo dicho dice siempre algo más de lo que entendemos, de lo que logra entender y explicar inclusive quien lo dice. Pero eso, se nos replicará, ya no es de Platón-Sócrates, sino de usted, señor mío, que, en vez de adoptar el papel humilde de intérprete que le corresponde, pretende sustituir al protagonista y poner en boca de él su propio pensamiento para revestirlo del prestigio que le confiere el haber sido también el de un gran filósofo del pasado. Es posible; no disputaremos sobre esto. Sólo anotaremos, una vez más, que, si Platón nos ha legado una obra en la que ya no resulta posible discernir con absoluta precisión qué es lo que le pertenece a él y qué a su maestro, no vemos razón alguna para no seguir este ejemplo, renovando, en la medida de nuestras escasas fuerzas, esa magna tentativa suya. El Sócrates que así resulta constituido es, claro está, un Sócrates apócrifo, pero no lo es mucho más que el de Platón... Es un Sócrates que, a través de otros, de muchos intentos semejantes, podría llegar a ser, acaso, el portavoz de la filosofía misma.

Imaginemos, por unos instantes, que a la prisión de Atenas, en el último día de la vida de Sócrates, hubiese llegado alguien no mencionado por Platón, un desconocido menos respetuoso que los discípulos hacia la persona del maestro y las circunstancias en que se encuentra, quien, indócil y suspicaz, después de que Sócrates ha expuesto su mito descriptivo de los reinos a que acuden las almas de los muertos (vale decir, hacia el centro de 114 d), comienza a hablar, a interrogar a Sócrates, a objetar con inusual

temeridad. Sócrates se ve colocado en una posición defensiva. Pero da muestras de reservar su ingenio y su pensamiento mayor para una respuesta final. Dos desenlaces podemos darle a esta situación.

Podemos suponer en primer término que, una vez que el desconocido ha manifestado todas sus objeciones, cuando el maestro se dispone a replicarle, llega el momento en que hay que abandonar el plano teórico, en que la presencia del verdugo obliga a Sócrates a enfrentarse a la más práctica de todas las faenas posibles: la de morir. Y Sócrates sólo puede, entonces, exhortar a sus discípulos a que adopten la única actitud que en la vida práctica, cuando no hay tiempo para teorizar, podemos asumir: la de *apostar*; en este caso, la de apostar en favor de la inmortalidad como único medio de conferir a sus vidas y al morir en que ellas culminan esa específica dignidad que es la virtud; tal es el significado que nos permitimos atribuir a la oración: «Es un riesgo que es hermoso correr». En este escenario posible, volveríamos a estas palabras, modificando un poco las que siguen, y así terminada nuestro primero fragmento enlazando con el texto del *Fedón*.

Otro desenlace consistiría en suponer, por el contrario, que, al terminar el desconocido la exposición de sus dudas y contraargumentos, Sócrates tiene aún tiempo para elaborar y exponer una respuesta. Éste será nuestro segundo fragmento. Es la continuación del primero en el punto preciso en que termina de hablar el desconocido. A su vez, concluye cuando Sócrates, expuesta ya —o re-expuesta— su doctrina, se sobrepone por sí mismo a la actitud teórica, al recomendar a sus discípulos que, si no están convencidos, al menos adopten la afirmación de la inmortalidad personal como pauta ética que ha de permitirles vivir y morir con esa entereza serena que se obtiene de la aceptación del término «[...] Es éste un riesgo que es hermoso correr». Y nuevamente, con pequeñas modificaciones en la oración que sigue, enlace con el texto de Platón.

Simularemos, pues, que el diálogo primitivo hubiese sido más largo, que en 114 d sufrió una amputación, y procuraremos reconstituir la parte que fingimos perdida, que podría constar sólo de las objeciones del desconocido, o de estas objeciones más la respuesta final de Sócrates. He aquí el plan de nuestros fragmentos apócrifos, con los que pretendemos, no enmendar o completar a Platón, claro está, sino, más bien, comprenderlo. Vamos a ellos.

PRIMER FRAGMENTO

FEDÓN.—(*Reproduciendo, ante el grupo reunido en Flionte, las palabras de Sócrates.*) ... la recompensa es bella, y grande nuestra esperanza. Sostener que todas estas cosas son como yo las he descrito, ningún hombre de buen sentido puede hacerlo. Pero lo que he dicho del estado de las almas y de sus residencias, dado que la inmortalidad pertenece manifiestamente al alma, es como os lo he anunciado o de una manera parecida.

Alguien que allí estaba presente, un hombre alto y pálido que hasta entonces nada había dicho y a quien yo no conocía, dirigiéndose a Sócrates, le dijo:

—¡Por Zeus, Sócrates, que por más que te escucho y pienso en tus palabras, no terminas de convencerme ni de que tengamos alma ni de que ésta sea inmortal!

Nos miramos unos a otros sorprendidos, pues no era frecuente en nuestras conversaciones dirigirse a Sócrates con tan brutal franqueza. El desconocido siguió...

EQUÉCRATES.—Pero dínos, Fedón, quién era este discípulo, ya que tú afirmas no haberlo visto antes, y por qué se permitía hablar a Sócrates de esa manera, que debía de resultar, me parece, destemplada para un hombre que está a las puertas de la muerte.

FEDÓN.—Estaba de pie al lado de Critóbulo, y, pues era frecuente que los discípulos se hicieran acompañar por algún amigo, pensé que era el propio Critóbulo, o tal vez Hermógenes, que también estaba próximo, quien lo habría traído a nuestra reunión. Es probable que cada uno hiciera una conjetura semejante. Luego cuando Sócrates hubo muerto, nos olvidamos de él por unos instantes, tan absortos estábamos en nuestro propio dolor. Sólo a la salida de la prisión, como no se encontrara entre nosotros, alguien atinó a preguntar quién era. En verdad, nadie lo sabía, e ignoramos hasta ahora cómo llegó allí.

El desconocido hablaba por cierto con más aplomo del que solíamos tener cuando le manifestábamos a Sócrates nuestras dudas o reservas. No parecía sentir hacia él el mismo afecto respetuoso que nosotros. Y, sin embargo, estaba por cierto familiarizado con su modo de ser y de pensar. Inclusive hizo alusión a episodios que sólo nosotros creíamos conocer, como la oferta de fuga que Critón le había comunicado a Sócrates algunos días antes. Y en más de una ocasión aludió a argumentos que éste había desarrollado en alguna otra ocasión ante nosotros.

—Ya que has erigido a tus amigos en un segundo tribunal que ha de juzgarte —prosiguió— permíteme a mí, a manera de juego o ficción, que asuma la función de acusador en este nuevo proceso, y que procure desarmar los argumentos de tu defensa. Si mal no recuerdo, comenzaste por definir la muerte como la separación del alma y el cuerpo, de modo que el cuerpo queda solo de un lado y el alma sola del otro. ¿Era esto lo que definías como muerte, Sócrates?

—Tal era mi definición, en efecto, y sigo manteniéndola.

—Mi duda radica en que tal vez tu definición cumpla el propósito de facilitarte la tarea de probar la inmortalidad del alma, por cuanto lleva implícita esta supuesta inmortalidad.

—¿Cómo así?

—Velo tú mismo: sabemos que el cuerpo es mortal. Allí está el testimonio del cadáver para acreditarlo. Desde que no nos identificamos del todo con esto que sabemos que muere, desde que suponemos que hay algo más en nosotros fuera de ello, y que este más *es nosotros*, la prueba de la muerte que el cadáver ofrece ya no nos afecta, pues sólo recae sobre el cuerpo, y hemos resuelto concebir al cuerpo como algo diferente de nosotros mismos. El recurso es ingenioso, por cierto. Pero haría falta saber si, al proponernos probar nuestra inmortalidad, es lícito comenzar por afirmar este supuesto sujeto de la inmortalidad y separarlo tan radicalmente de aquello que sabemos que muere. Pues entonces los argumentos posteriores no agregarán nada: la inmortalidad no será probada; habrá sido postulada en tu definición inicial. En suma, lo que habría que justificar es, precisamente, esta pretendida «separación» que implica que hay *dos* en nosotros (y uno de ellos más nosotros que el otro) y uno sólo, como me parece ser obvio.

—Yo parto de algo que seguramente tú también has observado —respondió Sócrates—. Hay en nosotros dos clases de tendencias e inclinaciones: las unas buscan evitar dolores o procurar placeres que se localizan en el cuerpo, que por tanto cabe atribuir al cuerpo; las otras, despreocupándose de lo que al cuerpo le ocurre, buscan aproximarnos a la sabiduría. Al centro de que parten aquellas tendencias e inclinaciones mencionadas primero lo llamo

cuerpo; al centro de que nacen estas últimas lo llamo *alma*. Dicho de otro modo, encontramos una doble posibilidad de orientar nuestra existencia: o vivimos para el cuerpo, para su contentamiento, para los placeres que experimenta, o bien vivimos para la sabiduría, que es independiente del cuerpo. Pues bien, en el primer caso, digo que el cuerpo prevalece sobre el alma; en el segundo, digo que el alma se ha liberado del cuerpo.

—¡Cuidado, Sócrates! Pues, o bien haces del cuerpo un centro -al que imputas ciertas tendencias e inclinaciones, como decías hace un momento, pero entonces concibes el cuerpo como el sujeto de estas inclinaciones y tendencias, como algo provisto de existencia propia, como un ente que vive por sí, vale decir como un alma; y entonces, ya no tienes una oposición de alma y cuerpo, sino la oposición de dos almas, y si una es mortal, no se ve bien, para decírtelo con franqueza, por qué la otra no habría de serlo... O bien, y era lo que yo creía haberte entendido, haces del cuerpo algo que vive por la vida que el alma le comunica, y que, al cesar de recibir la vida del alma, muere. Pero entonces no puedes atribuirle a un cuerpo tal, ni tendencias ni inclinaciones propias, opuestas a las del alma. Y cuando muere, cuando se convierte en esa masa inerte que llamamos cadáver, habrá para este hecho dos explicaciones: que el alma se ha separado de él, que lo ha abandonado, o más sencillamente que el alma ha muerto. No veo razones válidas para dar por buena sólo la primera explicación y excluir de partida la posibilidad de esta última...

—Sí, hay razones, y muy válidas —respondió Sócrates con paciencia—, y las he dado. Desde luego, el alma no cumple su finalidad propia, que es la sabiduría, mientras reside en la prisión que es el cuerpo. Es, pues, necesario que haya otra vida, después de la muerte, para que pueda cumplirla.

—Pero, Sócrates mío —interrumpió el desconocido—, ¿no observas que lo que te objeto es precisamente esta oposición de alma y cuerpo, esta concepción tuya que postula un cuerpo enemigo del alma y un alma forcejeando por liberarse del cuerpo? ¿Qué ocurriría, en cambio, si aceptáramos el ser que somos como una totalidad indivisible, anímica-corporal si quieres, pero mejor: ajena por completo a esta distinción que impones? ¿Qué ocurriría, te pregunto, si abandonáramos toda esa habladuría órfica de cuerpo-cárcel y alma desterrada y prisionera, si, en vez de introducir en nosotros la guerra civil de un alma noble, que aspira a la sabiduría, y un cuerpo basto, que la distrae con su tendencia hacia los placeres vulgares, entiendiéramos *bajeza*, *vulgaridad*, *nobleza*, *virtud* y *sabiduría* en función del todo que somos?, ¿si aceptáramos, por ejemplo, la función de estos sentidos llamados *corporales* como la posibilidad de comunicarnos con el mundo, de alcanzar un conocimiento y, por tanto, de acceder a la sabiduría? Ésta se nos aparecería entonces enraizada en aquello que llaman *corporal*, como un refinamiento y elevación, si tú quieres, de lo *corporal* hacia la perfección que lleva implícita. Y la *bajeza* sería entonces el renunciar a esta perfección.

—Con los ojos del cuerpo podrás ver una cosa de forma triangular, uno de los lados de la pirámide, por ejemplo —respondió Sócrates—. Pero no podrás saber del triángulo como forma que está presente en ese cuerpo y en muchos otros, que incluye infinita cantidad de cuerpos posibles todos los cuales están regidos por la ley propia del triángulo. Esto es algo que ningún sentido puede proporcionar. O si alguno lo proporciona, dime, te lo ruego: ¿cuál?

—Es verdad, por cierto, que nuestros ojos y nuestros oídos no nos muestran esencias, como triángulo, magnitud, bondad o fuerza. Pero cabría preguntar si conoceríamos tales

esencias *sin* los sentidos corporales. Dicho de otro modo, se incurre en una injusticia respecto del llamado *cuerpo* cada vez que se le ve como obstáculo para una comunicación que no podría llegar a establecerse sin él... Por los dioses, dime, querido Sócrates, si no es con mis oídos con lo que te escucho, si no es con mis ojos con lo que te miro, si no es gracias a mis sentidos como llego a apreciar tu sabiduría, y si nuestro diálogo sería todavía posible si yo no tuviera oídos para escucharte y ojos para mirarte. No entiendo lo que quieres decir cuando afirmas que «está demostrado que, si queremos saber verdaderamente algo, es preciso que abandonemos el cuerpo y que el alma por sí misma examine los objetos que quiere conocer». Pues, para mí, abandonar el cuerpo significa también abandonar la posibilidad de comunicarme contigo, Sócrates admirable, y renunciar, por tanto, a llegar a saber lo que tú sabes.

—Nos comunicáramos mejor sin los cuerpos...

—Suposiciones, suposiciones y más suposiciones —interrumpió el desconocido—. Yo no sé, no puedo saber, si habría todavía, sin los cuerpos, un yo y un tú que pudieran comunicarse.

—Dime —dijo Sócrates suavemente— ¿cómo sabes que posees esos ojos con que dices mirarme, esos oídos con que dices escucharme?

—Pues porque coloco mis manos sobre mis ojos y dejo de verte, y las aprieto contra mis orejas y dejo de oírte.

—Y ¿cómo sabes que tienes esas manos que tocan y realizan esas operaciones que dices?

—Porque las veo en el acto de tocar, de recorrer una superficie, o porque oigo el sonido del golpe que dan contra la mesa.

—De modo que pruebas que tienes ojos y oídos por las manos, pero como las manos necesitan de prueba a su vez, recurres para probarlas a esos ojos y oídos que antes ellas probaron. ¿No ves que así te quedas sin prueba, que todo aquello de que dan fe los sentidos ha de ser incierto, puesto que ellos mismos lo son? Y si es incierto lo que los sentidos nos enseñan, ¿de dónde obtendremos el saber que poseemos?, ¿a quién, sino al alma, habremos de atribuir este saber? El alma es precisamente esto: mi saber.

El desconocido lanzó una carcajada que me resultó en extremo destemplada, y, después de calmarse dijo:

—Perdóname si no he podido menos de reírme, Sócrates, pues ahora resulta que el alma es tu saber, y hace un rato decías que el alma ha de sobrevivir al cuerpo para alcanzar aquello que el cuerpo le impide obtener, es decir, ese mismo saber por el que ahora la defines. De donde resultaría que el alma sólo obtiene después de la muerte aquello que la constituye como tal, lo que equivale a decir que ahora no es. A lo que cabe agregar que, si la sabiduría sólo llega a poseerse tras la separación del alma y el cuerpo, no puedes pretender saber ahora que eres inmortal o que hayas de poseer la sabiduría tras la muerte, no puedes gloriarte de saber alguno, y no hay razón, mientras tengas cuerpo, para creer en tus dichos.

—El alma es saber, pero saber a medias, mientras está unida al cuerpo —susurró Sócrates con una dulzura que antes no había advertido en él—; el cuerpo le impone su oscuridad, sin lograr impedir del todo, sin embargo, que la luz se transparente. El alma es ya, desde ahora, aspiración hacia esa luz, y esta aspiración es lo que le confiere su nobleza.

—A toda costa queremos ser nobles, a toda costa queremos una defensa contra quien pudiera reprocharnos que vivimos mal, que caemos en lo torpe y vulgar. Decimos,

entonces, que el cuerpo tiene la culpa; que mis aspiraciones eran buenas, pero el cuerpo impidió que se cumplieran. Y no sólo ganamos un argumento, una defensa, un chivo que expía por nosotros; ganamos, además, un tiempo suplementario, indefinido según pretendes, después de la muerte, para ensayar de nuevo, para cumplir eventualmente esas nobles aspiraciones que nos atribuimos. Pero, en verdad, ¿qué es lo malo, lo torpe, lo vulgar en nosotros? Sólo un prejuicio tenaz y una astucia recóndita pueden resolernos a echarlo hacia el dominio de un llamado *cuerpo*, que es la parte de nosotros con que nos desolidarizamos, para en cambio revestimos con una pretendida *nobleza*, no siempre presente en nuestras acciones, pero que, sin embargo, atribuimos a ese orden secreto que llamamos *nuestra alma* y con el que nos halaga identificarnos. Sócrates querido: ¿no es más noble, precisamente, ya que insistes en hablar de *nobleza*, aceptar que somos el que somos, con nuestros defectos imputables a nosotros y que tal vez podremos enmendar?, ¿que nuestra vida será lo que con ella hayamos llegado a hacer cuando se cumpla el plazo fatal de la muerte? Tu pensamiento viene a consolarnos de nuestros fracasos en vivir como quisiéramos, viene a consagrar un yo noble, que alguna vez ha de ser, con independencia del que efectivamente somos. Y no me extraña ya que no aceptaras la oferta de Critón: ¿para qué ibas a fugarte a Megara, a Tebas o a Esparta? Ya te habías fugado, Sócrates, hacia tu alma, hacia esa alma que postulas por definición pura, noble, incorruptible. En la base misma de tus argumentos está el deseo de convencerte de que tú no eres tú mismo, de que eres sólo lo mejor de ti mismo.

Varios de nosotros quisimos en este momento hacer callar al desconocido. Pero Sócrates nos hizo un gesto con la mano, y dijo:

—No pretendo atribuirme virtudes que no tengo, pero sí pienso que llegamos a ser virtuosos sólo en la medida en que, por la creencia en la inmortalidad, superamos los deseos del cuerpo y el mezquino cálculo de apetitos y satisfacciones en que, por su influencia, podríamos caer.

—Sí, ya sé —interrumpió el desconocido—, quienes no creen en la inmortalidad del alma son valientes por cobardía y templados por intemperancia... El cuerpo es el que nos hace asumir riesgos menores para evitar el riesgo mayor de la muerte, es el que nos induce a renunciar a algunos placeres para disfrutar al menos del placer de seguir viviendo. Pero, si así fuera, tu afirmación de la inmortalidad bien pudiera no atestiguar sino tu arraigo en el cuerpo; pues si este no puede resignarse a morir, si tiene tan exaltado amor a la vida, tal vez podría inventarse un alma para imaginarse sobreviviendo en ella. Y así se te podría decir, Sócrates, que si estuvieras libre del cuerpo y su afán de vida, no te costaría admitir tu aniquilación y no gastarías tanto esfuerzo dialéctico en convencerte de que sobrevivirás. Filósofo sería, entonces, quien venciera el afán del cuerpo por sobrevivir, quien aceptara de buen grado el hecho de la muerte. ¿No serán, Sócrates, el alma y su inmortalidad invenciones del niño temeroso que, según tus palabras, sobrevive en nosotros?, ¿y no sería, en cambio, la mejor prueba de que somos adultos aceptar el hecho de nuestra inevitable aniquilación en la muerte, en vez de dedicar nuestro ingenio a escamotearla? Pero dejemos esto. Mucho habría que decir sobre tu argumento, buen Sócrates. Desde luego, que presenta el inconveniente de no probar nada. Pues, aun aceptado como cierto que la creencia en la inmortalidad nos haga virtuosos, no está probado que dicha creencia, por conveniente que pueda ser desde el punto de vista ético, corresponda a la verdad.

—¿Qué dices?

—Que es posible que una creencia ficticia sobre una vida eventual tras la muerte pudiese hacernos virtuosos, pero que no por ello deja de ser una ficción, una fantasía, y hasta un atentado contra la verdad. Yo tenía entendido, Sócrates, que la tarea del filósofo consistía en buscar la verdad, fueran cuales fueren las consecuencias de ella. Pero ahora descubro que él se parece más bien a esos padres de familia que acreditan ante sus hijos explicaciones falsas sobre lo que la experiencia es, sobre la dura, a veces fea realidad, con el solo propósito de mantenerlos en lo que tienen por el buen camino...

—Verdad y virtud son lo mismo... —comenzó Sócrates.

Nuevamente el desconocido le cortó la palabra:

—¿No has dicho que la sabiduría es la pauta que permite calificar a unas acciones como virtuosas y a otras como viciosas?

—Sí, por cierto.

—Y, al par, ¿no has afirmado que el alma no cumple en esta vida su aspiración hacia la sabiduría por los obstáculos que el cuerpo le impone mientras está unida a él?

—Es lo que he dicho.

—Mas, si la sabiduría sólo puede ser alcanzada en una vida posterior a la muerte, tú habrás situado allí, en esa otra vida supuesta, la pauta que nos permite distinguir la virtud del vicio y la bondad de la maldad,

—En efecto.

—Y esto significa que, si la inmortalidad del alma no está probada, nos quedamos sin criterio para esta distinción, y no se puede ya entonces separar lo virtuoso de lo que no lo es. No es posible, pues, invocar en favor de la inmortalidad, como una prueba de ella, una distinción que sólo de ella obtiene su sentido. Todo tu pensamiento, Sócrates, no es sino un vasto círculo, en que las consecuencias sirven de fundamento a los juicios de que arrancan. Dabas por supuesta, ya en tu definición de la muerte, la inmortalidad que querías probar, y ahora das por supuesta una distinción moral como fundamento de la inmortalidad del alma, pese a que, según tus propias palabras, tal distinción sólo podría fundarse en la sabiduría que se obtiene tras la muerte. ¿No ves aquí un vicio en tu argumentación? ¿Y no te parece que deberíamos cuidar de evitar los vicios al menos cuando hablamos de la virtud? Pero dejemos esto... Quisiera ahora preguntarte qué es esa virtud que aquí has invocado. ¿Qué es, por ejemplo, la valentía? ¿No es, acaso, la aptitud para enfrentar los peligros?

—Sí, en verdad,

—Y ¿no es la muerte el mayor de los peligros que nos amenaza?

—En efecto.

—Pero tal vez no sea un peligro tan grande, Sócrates, según tu doctrina, puesto que la privas de su carácter aniquilador. ¿Qué mérito puede haber en aquel que muere valientemente, que muere como pretendes morir tú, buen Sócrates, dentro de poco, si, según tu creencia, la muerte es sólo un tránsito de esta vida a otra vida, si podemos inclusive revivir aquí y volver a empezar una vida semejante a ésta, si en rigor niegas que haya propiamente una muerte? Admirable sería tu valentía si, aceptando la muerte como una completa aniquilación de tu ser, bebieras la cicuta con la sonrisa en los labios; pero si tu creencia es que te espera otro mundo «con dioses tan buenos y tan sabios y hombres mejores que los que dejas en éste», según has dicho, no hay de tu parte valentía frente

a la muerte, pues no ves un mal en ella, y tu convicción íntima es que no morirás. ¿No adviertes, Sócrates, que tu argumento puede servir también para refutarte? Quien cree en la inmortalidad deja de ser valiente cuando se enfrenta a la muerte, pues piensa que la muerte no ha de destruirlo. Y si es en esta vida templado, lo será con miras a obtener las recompensas con que, según su convicción, se premian en la otra vida las virtudes que se han tenido en ésta; lo será, por tanto, en espera de una dicha mayor que aquella de que se priva, y su acción no será ya meritoria. La creencia en la inmortalidad, lejos de asegurar la virtud como sostienes, es, pues, enemiga de la virtud.

—Tal vez me sea dado, más adelante, responder a todas tus objeciones en conjunto —dijo Sócrates—. Pero dime ahora, tú que tanto te empeñas en refutar lo que enseño y creo, ¿qué piensas del argumento que expuse basado en la oposición de contrariedad que hay entre vida y muerte?

—Si mal no recuerdo, decías que todo cambio os una oscilación entre contrarios, de modo que lo que las cosas son nace siempre de lo contrario de eso que son, cuando ello lo tiene. Así, lo grande nace de lo pequeño, y lo pequeño, de lo grande; lo frío nace de lo caliente, y lo caliente, de lo frío, etc. Agregabas, me parece, que vivir tiene su contrario: estar muerto, y que éste se genera, por tanto, a partir del vivir. Pero, decías, la operación ha de realizarse en las dos direcciones, o sea, en una suerte de movimiento circular, pues de otro modo todo terminaría en lo mismo. Es, pues, circular, necesario que haya un regreso de la muerte a la vida, que del estar muerto se genere un nuevo vivir. ¿Te he entendido bien?

—Has captado con fidelidad mi pensamiento —asintió Sócrates.

—Dime, ahora —siguió el desconocido—, si, dirigiéndote a alguno de los presentes, le preguntaras si tiene frío, y él te respondiera: no; y luego le preguntaras si tiene calor, y nuevamente él te contestara: no, ¿qué pensarías de este hombre?

—Pues, nada, que no tiene ni frío ni calor, que no sufre las incomodidades de ninguno de los dos extremos.

—Y si aquí nos trajeran un brebaje y preguntáramos si está frío o caliente, y nos respondieran con una negación a estas preguntas nuestras, ¿qué dirías?

—Que el brebaje aquel está tibio probablemente —contestó Sócrates sonriendo.

—Perdona que insista, Sócrates: qué te parecería si, deseando tú conocer el tamaño o estatura de una persona, te dijeran que no es ni pequeña ni grande.

—Pues, que es mediana...

—Bien. Pero supongamos ahora que vas a casa de un enfermo grave, y que allí te encuentras con su mujer o con el médico, y les preguntas, ansioso: ¿vive aún? Y ellos te responden: no. Y entonces tú indagas cuándo murió. Pero ellos te contestan que no ha muerto. ¿Qué dirías tú de quien te diera estas respuestas?

—Que es un insano y que no sabe de lo que habla.

—Por cierto. Pero, ¿no significa esto que hay una diferencia entre la oposición de vivir y estar muerto, y las de frío y caliente o grande y pequeño, a que pretendías asimilarla?

—No puedo menos de darte la razón —dijo Sócrates con humildad.

—Y ¿no te parece que la diferencia consiste en que grande y pequeño, frío y caliente, son los extremos de un cambio posible, de modo que entre estos extremos ha de haber un espectro o campo de oscilación? ¿Y qué así entre las regiones tórridas y el septentrión se extiende la amplia zona templada en que vivimos? ¿Y que entre lo grande y lo pequeño

está el amplio dominio de la medianía?

—Tienes razón —respondió Sócrates.

—Pero ¿qué grado intermedio hay entre el estar vivo y el estar muerto?

—Hay la agonía, el morirse...

—Pero ¿acaso no está vivo el agonizante?, ¿acaso no vive el moribundo?, ¿o dirás de ellos que están muertos?

—No, por cierto.

—Luego, esto significa que el estar vivo se extiende precisamente hasta el punto mismo en que el estar muerto comienza.

—En efecto.

—Y, por tanto, que no todos los caracteres que se dan en la oposición de contrarios se encuentran en la de vivir y estar muerto.

—Tal vez estés en lo cierto —reconoció Sócrates.

—Además, ¿no ves que frío y calor tienen algo en común, pertenecen a un mismo género?

—Sí, el de la temperatura...

—Y ¿no dirías que grande y pequeño pertenecen también a un mismo género?

—Sí, por cierto, el de la magnitud.

—Ahora, Sócrates, dime, te lo ruego, cuál es el género al que pertenecen vivir y estar muerto.

—¡Por el perro, no lo encuentro!

—¿No te parece que, en cambio, hemos encontrado otra diferencia entre la oposición de contrariedad y la de vida y muerte?

—Parece que sí...

—Dime, buen Sócrates —continuó el desconocido—: ¿podrías definir el calor sin verte remitido al frío, o viceversa?

—No, el uno remite necesariamente al otro como su contrario.

—Y ¿no ocurre lo mismo con grande y pequeño?

—Sí, por cierto.

—De modo que podría definirse lo grande en función de lo pequeño no menos que lo pequeño en función de lo grande, y también podría definirse lo frío como contrario de lo caliente no menos que lo caliente como contrario de lo frío...

—¿Podrías repetirme esto?

—¿Quiero decir que los contrarios se co-implican, que ninguno de ellos puede ser erigido en razón o pauta de la definición del otro en mayor grado que el otro, que ninguno de ellos es razón o pauta de la definición del primero.

—En efecto...

—Ahora bien, ¿puedes definir la muerte de algún modo que no implique referencia a la vida?

—No, por cierto, puesto que la muerte es privación de la vida.

—Bien, pero ¿podrías definir la vida sin referencia a la muerte?

—No sé, me parece que...

—Al afirmar que el alma es inmortal, le estás atribuyendo precisamente una vida sin muerte. Luego, la vida puede darse sin la muerte o al menos puede ser entendida sin necesidad de remitimos a la idea de muerte. Y ¿no es esta vida sin muerte la que

atribuimos también a los dioses? Ello significa que, si bien la idea de muerte implica la de vida, esta última, en cambio, no implica la de muerte, y que, por tanto, la oposición de vida y muerte no presenta esa co-implicación que encontrábamos en la de los contrarios. ¿Qué concluiremos de todo esto?

—Pues que, en efecto, vivir y estar muerto no son contrarios. Reconozco en este punto mi error. Pero esto no significa que no haya oposición entre vivir y estar muerto; seguramente la oposición será de una naturaleza diferente a la de contrariedad, pero la hay...

—Seguramente, sí. Dime, pues: ¿es muerte lo mismo que no-vida?

Sócrates vaciló unos segundos, pero el desconocido prosiguió de inmediato:

—¿Vive esta casa?

—No, por cierto.

—Luego es no-viva.

—Claro está.

—Pero ¿está muerta?

—No, puesto que no ha vivido jamás.

—Por tanto, la muerte no es la mera contradicción de la vida. Para estar muerto no basta carecer de vida. ¿Qué se requiere, además?

—Haber vivido.

—Claro está; lo cual significa que la muerte es, como tú decías bien, la privación de la vida. Pero, entonces, la oposición de vivir y estar muerto, que no es de contrariedad ni de contradicción, será del mismo tipo, por ejemplo, que la que se da entre visión y ceguera o entre salud y enfermedad; será, en suma, un tercer tipo de oposición: la de privación. ¿Estás de acuerdo?

En ese momento intervino Critón para decir que no toda ceguera era privación de la vista, puesto que había también ciegos de nacimiento. El desconocido sonrió con benevolencia y dijo:

—La privación no significa necesariamente que la cualidad o aptitud de que estamos privados la hayamos tenido antes. Basta que debiera esperarse la posesión de esa cualidad o aptitud, porque sería natural o normal tenerla, para que la oposición de privación pueda darse. Así, la muerte es, por cierto, privación de la vida que se tuvo, pero la ceguera puede ser tenida por una privación de la vista, aunque no se haya tenido antes visión, por ser el tenerla lo regular, por ser la vista propia de lo que se llama *naturaleza humana*. En todo caso, aquí me interesa insistir en que la clase de oposición que se da entre vivir y estar muerto no es de contrariedad, y que, por tanto, no hay motivo para sostener que entre estas ideas se da un movimiento en circuito que sólo entre contrarios parece poder afirmarse. Tu pretendido argumento viene a equivaler a afirmar, por ejemplo, que todos los ciegos hubieran de llegar a hacerse videntes.

—Pero la razón invocada para afirmar el movimiento circular entre contrarios rige por igual, sea cual fuere la clase de oposición de que se trate —dijo Sócrates—; a saber, que, si no lo hubiera, todo terminaría acumulándose en una sola de las ideas opuestas y la oposición misma perdería su sentido.

—No, si hay creación de cosas que participan de la idea de cuya privación se trata —respondió el desconocido—. Quiero decir: no hay necesidad de suponer un regreso de la muerte a la vida si nuevos seres vivos se generan. Y ello ocurre, a mi entender, por medio de la reproducción...

—Y, sin embargo, la vida necesita de la muerte, se apoya en la muerte —observó Simmias, disimulando mal la incomodidad que esta discusión le causaba—, puesto que se desarrolla y se nutre con los restos de seres muertos, ya sea directamente, ya porque estos restos enriquecen la tierra y ello permite que las plantas crezcan y fructifiquen...

—Sí, en este sentido puede decirse que la vida alimenta a la muerte, y la muerte a la vida —concedió el desconocido—, pero ello no significa en manera alguna que los mismos seres que han muerto hayan de revivir, que era aquello de que Sócrates pretendía convencernos. Así, en el caso a que apuntas, no me interesa tanto saber de qué modo mi cuerpo se reintegra al gran flujo de la naturaleza; me interesaría, en cambio, sobremanera poder afirmar que yo mismo he de revivir. Por lo demás, si, como dice Sócrates, el hombre está compuesto de alma y cuerpo, yo preguntaría, en este punto, cuál es el sujeto del pretendido revivir. ¿Es el cuerpo?

—No, por cierto —respondió Sócrates—; el cuerpo muere de un modo definitivo al ser abandonado por el alma. Es ésta quien revive cuando viene a animar otro cuerpo...

—Pero ¿cómo decir del alma que revive, Sócrates mío, si según tus demostraciones es inmortal? No habiendo muerto, me parece que mal podría revivir... ¿No observas que te contradices? ¡De una parte pretendes demostrar con este argumento la inmortalidad del alma y, de otra, el argumento sólo resulta probatorio a condición de que el alma muera, vale decir, que sea mortal! En otras palabras, necesitas de la mortalidad del alma para probar su inmortalidad, lo que es absurdo. Más aún: *vivir* o *vida* pueden tener contrarios, en cuanto son ideas, pues las ideas los tienen. Pero algo concreto, esta silla, por ejemplo, no tiene contrario. Cuando nos ocupamos de la inmortalidad del alma, lo que queremos saber es si nosotros, tú, Sócrates, o Cebes, o yo mismo, hemos de sobrevivir a la muerte. Pero yo —y esto rige por igual para ti o para Cebes— acaso me pueda atribuir un contradictorio, lo que no es yo, pero no tengo contrario. Tu argumento nada vale si lo que se pretende indagar es la inmortalidad de personas, de personas concretas, como tú, Cebes o yo, y ésta es la única inmortalidad que de verdad nos importa y preocupa. Hemos aceptado ya, empero, que la oposición entre vida y muerte no es de contrariedad, sino de privación, siendo la muerte privación de vida. No se ve por qué no habría de terminar acumulándose todo en esa privación de vida que es la muerte, ni que sea necesario ese revivir que pretendes. Si tu argumento fuera bueno, no sufriríamos de las privaciones varias que nos van afectando al vivir: el que se ve privado de su fortuna podría contar con que la va a recuperar; el amante abandonado, con que su amada regresará a sus brazos; el enfermo dispondría de la seguridad de que va a recuperar su salud; todo lo cual, nuevamente, Sócrates, es absurdo.

EQUÉCRATES.—¡Por Zeus, que lo es, y me extraña que antes no lo hubiésemos advertido! Pero dime, Fedón, cuál era la actitud de Sócrates al ver caer de este modo uno a uno sus argumentos...

FEDÓN.—Sonreía de un modo misterioso, si bien todos observamos que estaba muy pálido, como quien pasa por un momento grave y solemne de su existencia.

EQUÉCRATES.—En verdad que lo era, puesto que el desconocido venía a destruir su confianza en la inmortalidad del alma precisamente cuando se aproximaba el instante en que había de morir.

FEDÓN.—Yo no creo que el desconocido lograra realmente destruir esa confianza... Pero sí puedo decirte que Sócrates me dio la impresión de estar viviendo algo que él hubiese

sabido desde siempre que le había de ocurrir; en verdad, pese a tener que sufrir las interrogaciones e impertinencias del desconocido, era, de todos nosotros, el que parecía menos asombrado, y hasta me pareció a ratos que caía por su propia voluntad en las trampas que su interlocutor le tendía.

EQUÉCRATES.—Dime, Fedón, te lo ruego, qué objetó el desconocido al argumento de la reminiscencia.

FEDÓN.—No recuerdo bien cómo llegó a él. Mas lo que dijo fue algo como esto:

—Tú te has preguntado, Sócrates, por qué una cosa percibida nos hace pensar en otra que se le parece o no se le parece. Y has respondido: porque esa cosa remite a una idea de que la otra cosa participa o no participa y que opera como pauta de la comparación. ¿No es esto? Y sigues preguntando: ¿de dónde surge esta pauta? Yo no la tengo, y, sin embargo, no me viene de fuera... La he conocido, dices a la postre, la he olvidado y la recuerdo con motivo de las cosas sensibles. Así, si comprobamos que un muchacho es más bello que otro, no se podría afirmar, según piensas, que la idea de belleza la obtengo de los muchachos mismos, puesto que, en relación a esta idea, ellos son situados en un más y un menos. La idea es, pues, en cada caso, previa e independiente a la percepción de las cosas sensibles que, gracias a ella, se comparan, se aproximan y diferencian. ¿Te he entendido bien?

—Perfectamente —concedió Sócrates,

—Pero ¿no adviertes que con ello no haces más que tratar tus propios pensamientos como si fuesen entes provistos de una realidad independiente de la tuya?

—¿Cómo así?

—La idea de árbol, Sócrates querido, la obtengo de reunir todas mis experiencias de árboles, de abstraer lo que esos árboles de mi experiencia tienen en común y de ponerle luego a esto así obtenido por mi pensamiento un rótulo o etiqueta: árbol; y luego tú llamas a esto *el árbol primigenio y arquetípico*; pero, en verdad, nada es o existe como árbol salvo los árboles mismos que percibimos y nuestro pensamiento que opera sobre ellos, separando de tales percepciones los rasgos que todos y cada uno de ellos presentan...

—Observa, sin embargo, mi apreciado contradictor —respondió Sócrates—, que habría que probar por qué un árbol sólo se reúne con árboles, cuando queremos pensar el árbol, dejando de lado todo lo que es ajeno a esta clase de percepciones, y por qué un muchacho bello viene a asociarse a otros muchachos bellos, cuando de belleza se trata, con exclusión de los que son feos y de las experiencias que nada tienen que ver con muchachos... Para explicar esto hay que suponer que la idea de árbol o de belleza es anterior a las percepciones y que la reconocemos al percibir. Dicho de otro modo, la idea no puede resultar de la asociación de experiencias sensibles, puesto que, por el contrario, ella opera como regla que condiciona la posibilidad misma de esta asociación. La sola semejanza no explica nada, pues ¿qué es esto de ser dos cosas semejantes sino la participación en una misma idea? Las sensaciones no son, por tanto, vías para el conocimiento de las ideas, sino la ocasión para recordarlas, ya que ellas requieren de la idea para poder ser comparadas, calificadas y clasificadas juntas. De otro modo, como he dicho antes, sólo podríamos aludir a cosas sensibles, jamás podríamos mentar lo bello, lo justo y esencias de este género, y, por tanto, todos nuestros discursos serían inútiles...

—Pero ¿por qué habríamos de dar por sentado que tienen alguna utilidad? Nuevamente, Sócrates, te mueves en un círculo: nuestra vida, decías antes, obtiene su sentido del hecho

de que somos inmortales, y luego probabas la inmortalidad a base de que nuestra vida tiene un sentido; ahora dices que nuestros discursos obtienen su utilidad y significado de que las cosas sensibles remiten a ideas recordadas de una experiencia anterior; mas luego das por cierto que nuestros discursos tienen utilidad y significación y de allí desprendes que hay ideas. Tienes que optar por una u otra de estas vías, mi querido Sócrates: o pruebas que hay ideas y que el alma es inmortal y de allí infieres que la vida humana y nuestros discursos tienen sentido, o bien, al revés, pruebas que nuestras vidas y nuestros discursos tienen sentido y de allí desprendes que hay ideas y que nuestra alma es inmortal. Es posible, desde luego, que nosotros queramos imaginarnos que nuestros discursos tienen un sentido de que en realidad carecen. Mas ¿por qué no aceptar la radical incoherencia de este mundo y estas existencias nuestras en él? ¿Porque nos cuesta y nos duele? Ya que hacías la apología de la valentía desinteresada, ¿no sería ésta la mayor prueba de valentía, Sócrates?

—Si nuestros discursos carecieran de sentido, no podrías ya hablar de un mundo, de una vida nuestra, ni de valentía... En verdad, no podrías ni siquiera afirmar que nuestros discursos carecen de sentido —respondió Sócrates animándose de pronto.

Pero el desconocido lo interrumpió de nuevo:

—No es necesario afirmarlo, Sócrates; en rigor, no es necesario afirmar cosa alguna; basta dudar de que algo pueda afirmarse con sentido... Pero demos por sentado, ya que tú así lo quieres, que nuestros discursos poseen sentido. Demos por sentado también —verás que estoy en una disposición generosa— que la experiencia sensible sólo se entiende en función de algo que la sobrepasa, y llamemos a este algo *idea*, como tú propones. ¿Acaso es necesario inferir de aquí que esa idea ha sido adquirida por nosotros en un tiempo anterior a nuestro nacimiento?, ¿acaso no podría el propio hecho captado por medio de la sensibilidad remitirme a ella y enseñármela?

—No, si hemos convenido —y creía que esto me lo habías concedido ya— que la idea no está en la cosa sensible, que hay en ella *más* que en la cosa...

—Perdón, Sócrates, yo entro a una casa y veo una tela que no posee ya su color primitivo; este color está ausente de lo que ella es ahora y, sin embargo, tal color se me revela al mirarla, sin necesidad de tener que admitir que yo la haya visto antes. Lo mismo, al mirar a una mujer, podemos comprender que fue hermosa, que ya no lo es o que dejará de serlo; al ver a un muchacho podemos adivinar la clase de hombre que será. Como ves, las cosas nos ofrecen al percibir las su pasado y a veces su futuro, que, por ser tales, no están presentes, que están ausentes. Mi imaginación, requerida por lo sensible, lo completa, sin necesidad de suponer que aquí interviene un recuerdo. Asimismo, la nave blanca que veo salir del puerto me hace pensar en su destrucción posible, en el momento en que sólo será un conjunto de materiales dispersos, inútiles, carcomidos por el moho. Y este estado no está en el barco mismo, que es nuevo, y yo no lo puedo recordar, pues no es pasado, sino futuro.

—Hay ciertamente una observación justa tras lo que dices —admitió Sócrates—. La presencia de la cosa que percibimos lleva consigo la ausencia de algo que es más que ella misma. Y decir que este algo «está ausente» no es lo mismo, por cierto, que afirmar que no está; por el contrario, estar ausente es un modo de estar, es un modo de estar presente, presente en cuanto ausencia. Si te entiendo bien, tú objetas que nuestro pasado es sólo una de las manifestaciones de esta presencia-ausencia, y que no me es lícito, por tanto,

reducir a reminiscencia todos los casos en que se experimenta, junto con la presencia de algo, la de una ausencia que ella lleva implícita... ¿Te he entendido bien?

—Perfectamente.

—Como ejemplos en favor de tu tesis me citas el de la tela desteñida, cuyo color primitivo logro adivinar, y el de la mujer anciana que presenta indicios de una belleza que perdió. Y me dices: si logro saber que el color de la tela fue el rojo y que la mujer fue hermosa, no es necesariamente porque antes yo haya visto esa tela o haya conocido a esa mujer; puede ser porque mi imaginación reconstituye ese pasado, pese a que, no integrándose en el mío, mal podría recordarlo.

—Es lo que he querido decir, en efecto.

—Y para fortalecer más aún tu posición invocas la ausencia, no ya del pasado propio de la cosa percibida, sino de su futuro, como en el caso del muchacho en que adivino el hombre adulto que será o en el de la nave cuya destrucción puedo anticipar.

—Así es.

—Escúchame, pues: si bien es verdad que la imaginación suscitada por la ausencia-presencia la convierte en pura presencia de imágenes, al igual que el recuerdo, habrás de observar que ella no opera sino con materiales que la memoria le proporciona. Pues, ¿cómo podría yo saber que la tela fue roja o la mujer hermosa, cómo podría yo saber que la nave terminará perdiendo la gallardía y la eficacia que ahora tiene, si no hubiera ya tenido experiencia de otros procesos análogos de pérdida y degradación?, ¿y cómo podría yo prever que el muchacho se convertirá en hombre robusto si no hubiese sido testigo de otros procesos de crecimiento y desarrollo?

—Y, sin embargo, la imaginación y la inteligencia suelen ir más lejos de lo que autorizaría la sola combinación de los materiales que la memoria proporciona —observó el desconocido.

—Claro está —respondió Sócrates—, y para dar cuenta de este hecho me veo forzado a admitir que hay en nosotros una memoria más vasta que aquella que podría resultar de nuestras experiencias en esta vida.

—¡Aquí está el vicio de tu razonamiento! —exclamó el desconocido—: porque el hecho de imaginar o inteligir no cabe entero en la explicación por la memoria, tal como deriva de nuestra experiencia sensible efectiva, amplías arbitrariamente esta explicación más allá de los límites de esta experiencia nuestra, sin reparar en que podrían haber otras explicaciones posibles o que tal vez el hecho escape a toda explicación. Llegas así a afirmar el recuerdo de un pasado que no se nos da como tal y que, en rigor, por tanto, no recordamos. Sólo que, como los hombres suelen preferir una explicación defectuosa a la posibilidad aterrizante de que algo no tenga explicación alguna, todos se quedan contentos con la que ofreces... Pero dejemos esto, querido Sócrates. Te demostraré una vez más mi generosidad concediéndote inclusive, para los fines de esta discusión nuestra, tu teoría de las ideas y de la reminiscencia. De ello se desprendería que hemos vivido antes de nacer. Pero en manera alguna se sigue de ello que tengamos que vivir después de la muerte.

—Si el alma ha podido vivir antes de su unión con el cuerpo bien puede sobrevivirle...

—No has probado, Sócrates, que esa pretendida vida anterior haya sido sin cuerpo. Nuevamente estás dando por cierto todo aquello que necesitas para que tu argumento resulte convincente. Pero, sobre todo, esa vida anterior de la que afirmas no se desprende sino que el alma *puede* sobrevivir, como acabas de decir, no que *haya* de sobrevivir...

—Tu artificio consiste en tratar mis pensamientos separados los unos de los otros —dijo en este punto Sócrates—; pero yo los pienso como los órganos diversos de un cuerpo, de modo que cada uno presta fuerza a los demás y todos en conjunto forman una estructura coherente. Así, la necesidad de la inmortalidad que tú no encuentras en la teoría de la reminiscencia deriva del estrecho parentesco que el alma tiene con las ideas por su simplicidad. ¿O niegas que el alma sea, al igual que las ideas, invisible e inmutable? Ten cuidado, pues, si lo admites, habrás de admitir que es, como ellas, imperecedera...

—Lo niego —respondió el desconocido—. O mejor, hago en este punto una distinción: te concedo que el alma es invisible, tan invisible, en verdad, que hasta ahora no logramos ponernos de acuerdo sobre si existe; pero de esta sola condición negativa: no ser visible, nada positivo, como el ser-sin- cambio o la inmortalidad, puede desprenderse. La inmutabilidad que atribuyes al alma me preocupa muy especialmente, Sócrates, Tú nos has hablado de las esperanzas que hizo nacer en ti la sentencia de Anaxágoras en orden a que todas las cosas nacen de la Inteligencia o el Espíritu, de cómo te decepcionó el que este sabio no fuese consecuente con su principio. El adquirir esas esperanzas y el perderlas, ¿no fueron cambios en tu vida?

—Sí, por cierto...

—Y ¿no observas cómo tus discípulos que hasta hace poco se mostraban convencidos de esa inmortalidad que ante ellos preconizas, ahora vacilan y no saben ya dónde está la verdad? ¿Diremos que éste es un cambio ocurrido en sus cuerpos? ¿No diremos mejor, si hemos de aceptar la distinción, la dualidad de alma y cuerpo que tú postulas, que es un cambio que ha ocurrido en sus almas?... Y si las almas piensan las ideas y estas son múltiples, y el alma ora piensa una, ora otra, ¿no implicará esto que hay en ellas cambio?

—Tal vez tengas razón.

—¿Y cómo podría el alma ser libre si es inmutable? ¿No consiste la libertad precisamente en querer ser otro del que ahora somos? ¿No aspira el alma a ser otra precisamente a través de una comunicación más estrecha con las ideas, según tus definiciones? Veo que callas, Sócrates.

—Responderé más adelante.

—Mas, al menos, responderás a esto. Cuando Simmias, luego apoyado por Cebes, te hizo valer que con el argumento de la reminiscencia no probabas que el alma hubiese de vivir *después* de la muerte, sino sólo antes de su unión con el cuerpo, contestaste apoyando este argumento tuyo en el de la oposición de contrariedad entre vida y muerte. Ya he dejado suficientemente en claro, a mi parecer, lo poco que ese argumento vale. Pero admitamos, por un momento, que fuera válido, como tú pretendes. Ahora vienes a contraponer como contrarios lo simple y lo compuesto. Si esto es así, y si se da entre los contrarios ese movimiento circular que tú dices, lo compuesto tendrá necesariamente que volverse simple; pero, además, y esto es más grave para los fines de tu argumentación, lo simple, en este caso el alma, habrá de llegar, con igual necesidad, a ser [compuesto] [...]

[...] si no habrá algún otro mal, más específico que el vicio respecto de ella, que a la postre la destruya. Si recuerdo aquí esta antigua conversación tuya es sólo para preguntarte esto: ¿no será la descomposición tan sólo un modo posible de aniquilación?, ¿no será éste el modo específico por el que los cuerpos se aniquilan, por el que las cosas compuestas dejan de ser? ¿No habrá para el alma —ya que de *almas* hemos convenido hablar— una modalidad propia de aniquilación, que pudiese afectar aun a lo que es simple?

—No veo cuál —contestó Sócrates.

—El que no la veamos no significa que no la haya —dijo el desconocido—. ¿No podría haber, por ejemplo, un paso brusco del ser a la nada, sin que quedaran partes o elementos, como ocurre en la descomposición? ¿No podría haber una destrucción súbita y total, sin residuos?

—No comprendo cómo ello podría ser... —dijo Sócrates.

—No lo comprendes porque, en este caso, tratas el alma como si fuera un cuerpo, de modo que, al excluir respecto de ella ese modo específico de muerte que el cuerpo sufre, crees haber asegurado su inmortalidad.

—Pero no has probado que haya otra posibilidad de aniquilación —replicó Sócrates— fuera de aquella de que tenemos experiencia.

—¡Oh, bendito Sócrates! Tú siempre tan dispuesto a excursionar fuera de los sentidos, tan ansioso de maltratarlos y despreciarlos, he aquí que ahora no reconoces más muerte que aquella que los sentidos atestiguan... Te haré observar, además, que yo no estoy obligado a probar nada. Sólo te indico que en la *idea* de muerte, ya que sobre ideas te gusta discurrir, caben más posibilidades de las que abarca la *idea* de descomposición, que no puedes, por tanto, poner tales ideas en una ecuación... Y no necesito mostrar que esas otras formas posibles de aniquilación se dan efectivamente. Me basta mostrarte que no hay en la posibilidad de ellas contradicción interna; que, por tanto, tal posibilidad no está excluida. Pero hace un momento me reprochabas el examinar tus pensamientos separándolos en argumentos diversos, el no captarlos en conjunto, el no ver el organismo que forman. No quisiera seguir mereciendo ese reproche. Te diré, pues, que todos los argumentos tuyos que he tratado de refutar se me aparecen como variaciones sobre un tema único: el de la independencia del alma frente al cuerpo. Esa independencia la afirmabas ya en tu definición inicial de la muerte como separación del alma y el cuerpo, pues sólo lo que goza de independencia respecto de una cosa puede separarse de ella sin menoscabo propio. La reafirmabas, luego, al atribuir al alma una finalidad específica: la sabiduría, y al señalar que el alma sólo se aproxima a esta finalidad, mediante la vida virtuosa, en la medida en que acepta su independencia del cuerpo y trabaja por liberarse de los fines propios de éste. Por ser independiente del cuerpo, puede el alma revivir y animar sucesivamente varios cuerpos, según sostenías al hablar del circuito entre contrarios. Por ser independiente del cuerpo, ha vivido sin él, antes de unirse a él, y recuerda, al pensar las ideas, esa vida más perfecta, según decías al exponer el argumento de la reminiscencia. Por fin, tal independencia del alma se basa en que ella es simple, y queda afirmada una vez más cuando excluyes respecto de ella la modalidad de destrucción que comprobamos en el cuerpo, a saber: la descomposición.

—La definición inicial de la muerte como separación del alma y el cuerpo sólo era ofrecida a título de hipótesis, para ver si sus consecuencias la confirmaban, y esto es lo que, en efecto, ocurre —dijo Sócrates—. Observamos, en nosotros, una aspiración hacia algo que es independiente de todo deleite corporal: la sabiduría; y esta aspiración es, precisamente, lo que llamamos alma. Mas, como esta aspiración no queda cumplida de un modo cabal en esta vida, nos vemos obligados a afirmar otra en que la sabiduría puede alcanzarse. Al afirmar esta otra vida, se fortalece nuestra aspiración, vale decir, nuestra alma se hace virtuosa independizándose más y más del cuerpo. De aquí deriva una escatología que admite, después de esta vida, ya sea una serie de vidas sucesivas,

ya un ascenso al dominio de la sabiduría pura. Y ello resulta tanto más convincente cuanto que el alma ha participado de esta sabiduría en una existencia anterior a su unión con el cuerpo, y al conocer algo la recuerda. Por fin, por su aspiración a la sabiduría, que la aproxima a las ideas, descubre el alma su naturaleza simple, y, por tanto, que no puede estar sujeta a la muerte que el cuerpo atestigua, única de que sabemos, y que es una descomposición. Cada pieza de este sistema fortalece a las otras y todas se prestan mutuo apoyo, produciendo en conjunto una evidencia suficiente y fuerte.

—Pero el apoyo que estos argumentos en tu opinión se prestan deriva de que todos repiten lo mismo de distinta manera —replicó el desconocido. Ahora bien, un error no deja de ser tal por mucho que se le repita. Los argumentos que culminan con la afirmación de la simplicidad del alma podrían reducirse todos a un razonamiento que dijera, primero: si hay algo en mí independiente del cuerpo, ese algo es inmortal; segundo: el alma es en mí independiente del cuerpo; conclusión: el alma es inmortal. Simmias atacó el segundo punto, y Cebes, el primero. Por uno u otro camino la conclusión pierde su validez.

—Pero creo haber refutado esas objeciones...

—Perdóname, Sócrates, si me permito volver a ellas, pues tal vez pueda defenderlas algo mejor que quienes te las hicieron. Veamos la de Simmias. Con su metáfora, que comparaba el cuerpo a una lira y el alma a la armonía que la lira produce, no pretendía sino indicarte la posibilidad de que aquello que llamamos alma, lejos de ser independiente del cuerpo, fuese generado por él.

—Estoy de acuerdo. Pero a eso repliqué yo que, puesto que la virtud es la armonía del alma, no podría, según lo que afirmaba Simmias, haber almas viciosas, pues ello implicaría que la armonía se compadece con la disonancia, lo que es absurdo. Y sin embargo, todos sabemos que hay almas que se entregan al vicio...

—Sócrates, Sócrates, no abuses del bueno de Simmias. Es obvio que un mismo término puede intervenir en muchas metáforas diferentes. La habilidad de tu defensa consiste en usar el concepto de armonía como expresivo de una cualidad del alma, cualidad de que el alma, en efecto, suele carecer, al tiempo que Simmias lo usaba como expresivo del alma misma. Conduces así a Simmias a declarar que el alma no podría carecer de aquello de que efectivamente suele carecer. Y lo confundes. Bastaría que Simmias hubiese usado de otra metáfora, que hubiese dicho, por ejemplo, que el alma es el sonido de la lira, para que te hubiese podido conceder que ese sonido es agradable y armonioso a veces, y que otras veces no lo es. Claro está, Simmias cayó en la trampa que le tendías; sin advertir que tu argumento no afectaba a su concepción misma sino sólo a la comparación de que él creyó conveniente servirse para explicarla mejor.

—En verdad, ahora caigo en cuenta de ello —dijo Simmias.

—No estuviste más hábil, mi querido Simmias, cuando le concediste a Sócrates que la prueba por la reminiscencia era buena. Pues si los argumentos desarrollados hasta ese momento eran variaciones sobre el tema de la independencia del alma frente al cuerpo, y tú estabas negando esa independencia, debías rechazarlos todos para poder sostener tu tesis, y al aceptar uno solo de ellos contradecías tu propia posición.

—Sí, sí —dijo Simmias, súbitamente animado—. Ahora lo comprendo. Con todo, no veo cómo podría yo haber defendido que el alma es un producto del cuerpo, si ella suele gobernar al cuerpo, como me lo hizo notar Sócrates con razón.

—Dime, Simmias querido —prosiguió el desconocido—, ¿quién ha condenado a muerte a Sócrates?

—El tribunal que lo juzgó...

—Y este tribunal, ¿a quién representa?

—Al gobierno de Atenas, por cierto.

—Y este gobierno, ¿cómo se genera?

—El pueblo ateniense lo elige...

—El gobierno de Atenas es, pues, un producto de la voluntad de los atenienses, y sin embargo su función es regular la voluntad y la conducta de los atenienses, sancionar y castigar a veces a los atenienses a través de tribunales, ¿no es así? ¿Ves que no hay contradicción en que aquello que es producido por una cosa tenga una facultad de mando sobre esta cosa? La relación por la que la causa genera el efecto no impide en manera alguna que se establezca una relación jerárquica en que la causa queda subordinada al efecto.

—En verdad, pareces tener razón —dijo Simmias.

—Eres tú quien la tenía frente a Sócrates —respondió el desconocido—. En cuanto a Cebes, si bien estaba dispuesto a conceder que el alma Riese independiente respecto del cuerpo, objetaba la otra premisa de la argumentación, a saber: que de ello se desprendiera su inmortalidad. A ello apuntaba su ejemplo del tejedor, quien, después de usar muchas vestimentas, menos durables que él mismo, termina por morir a su vez. Así el alma podría usar diversos cuerpos y morir también en algún momento. Su independencia prueba que *puede* sobrevivir al cuerpo, no que *deba* sobrevivirle; ella prueba que su inmortalidad es *posible*, no que sea *necesaria*. En suma, tal independencia opera como condición de la inmortalidad sin ser causa suficiente de ella. No está excluido, pues, que el alma muera, al morir el cuerpo o en algún momento posterior; y mientras ello no esté excluido, la inmortalidad no estará satisfactoriamente probada.

—Has entendido perfectamente mi objeción —dijo Cebes—; creo, sin embargo, que Sócrates respondió a ella con un argumento que le resistía bien...

—Ya lo examinaremos. Pero el solo hecho de tener que aportar un nuevo argumento, ¿no constituye un reconocimiento implícito de que todos los anteriores habían sucumbido bajo tu ataque, Cebes?

—Me parece que en esta clase de temas deberíamos darnos por satisfechos con un solo argumento provisto de efectiva fuerza probatoria —observó Cebes—. Y yo se la reconozco plenamente a aquel que se basa en la participación necesaria del alma en la idea de vida y en su no menos necesaria exclusión de la idea de muerte.

—Por cierto —respondió el desconocido—, la validez que a tal argumento podemos concederle dependerá por entero de que aceptemos la concepción según la cual las ideas poseen más realidad que las cosas sensibles; de que sean en efecto aquello de que lo sensible obtiene su realidad. Dependerá también de que podamos aceptar que las ideas de vida y de muerte son contrarias, como sostuvo Sócrates; y creo que, en este punto, ya introdujimos algunas oportunas correcciones...

—En nada afectan al argumento —dijo Sócrates—, pues sea la oposición entre vida y muerte de contrariedad, de contradicción o de privación, es obvio que estas ideas son incompatibles, y ello basta para dejar acreditado que, cuando un ente participa de un modo necesario de la una, ha de quedar excluido por la misma razón de la otra. En este caso, el alma es lo que vive en nosotros, es la presencia en nosotros de la vida; mal puede entonces avenirse a participar de lo que excluye necesariamente a la vida, y ello equivale a decir que es inmortal.

—Ya te entiendo —replicó el desconocido—. Creo, sí, que no andaba muy descaminado quien hace poco te hacía notar que antes dijiste que el alma oscilaba como en un espectro entre la vida y la muerte, mientras que ahora pretendes dejarla clavada a una sola de estas ideas. Pero volvamos a nuestra definición de la muerte como la privación de la vida. ¿Aceptas esa definición, Sócrates?

—Ya la he aceptado.

—Según ello, la muerte es el paso de lo vivo, de lo que participa de la vida, a la idea contradictoria, a saber: no vida. Es perfectamente obvio que ni el alma ni cosa alguna podría a la vez estar viva y no viva. No expresas otra cosa cuando dices que la participación del alma en la idea de vida excluye la muerte. ¿Qué agrega aquí el carácter necesario que atribuyes a esa participación?

—Que no sólo es verdad que el alma no puede a la vez estar viva y no viva, como dices, sino que no puede participar sucesivamente de la vida y la muerte, que no puede haber paso de la vida a la no vida.

—Claro está, pero esto no es sino otra manera de afirmar que el alma es inmortal. Por tanto, no desprendes la inmortalidad de la participación del alma en la idea de vida: la inmortalidad es esta participación misma en cuanto es calificada por ti de *necesaria*. No pruebas la inmortalidad con tu argumento, mi buen Sócrates; la afirmas enfáticamente desde el comienzo, la pones allí en virtud de tus definiciones iniciales. Pues lo que presentas como antecedente o premisa de tu conclusión es ya tu conclusión, sólo que expresada de otra manera, sin la palabra *inmortalidad*, pero con otras que significan lo mismo. No podríamos, pues, asombrarnos de que a la postre te quedes con una inmortalidad que, por un hábil juego de manos habías introducido al principio subrepticamente. Nuevamente, Sócrates, te has movido en un círculo y terminas en el mismo punto en que comenzaste.

—Mis asertos iniciales no son arbitrarios —respondió Sócrates—, de modo que, a fuer de tales, los pudiéramos aceptar o rechazar. Dime, te lo ruego, ¿no se dice de los seres vivos que son entes *animados*?

—Así se dice, en efecto.

—Y ¿no es animado lo que posee alma? ¿O debemos reconocer que al designar a los seres vivos de este modo nos expresamos de un modo incorrecto?

—No me parece.

—Pues si no te parece, habrás reconocido que el alma implica una participación necesaria de la idea de vida.

—Pero entonces todo lo que vive tendría alma, mi querido Sócrates, todo lo que vive estaría provisto de un alma inmortal.

—Es, en efecto, lo que sostengo —respondió Sócrates.

—¡Por Zeus! Yo creí que sólo en el caso del hombre sustituías su participación accidental en la idea de vida por la participación necesaria de su alma en esta idea. ¿No ves que tu argumento puede ampliarse así indefinidamente? Por ejemplo, él desprendería el absurdo que contiene con sólo sustituir la idea de vida por la de *realidad*, pues entonces se aplicaría a todas las cosas, animadas e inanimadas. Diríamos: una cosa existe en cuanto participa de la idea de realidad; aquello por lo que participa en la realidad se llama *existencia*; la participación de la existencia de la cosa en la idea de realidad es necesaria; luego, ninguna existencia puede dejar de ser real, nada se destruye jamás... Por querer probar demasiado, tu argumento termina no probando nada.

—Ahora se me ocurre que lo mismo que Sócrates ha dicho del alma podría decirse también del cuerpo —observó Critón—. Pues éste sólo es tal en cuanto vive, y, por eso, después de la muerte no lo llamamos cuerpo, sino cadáver. Podría, pues, afirmarse que el cuerpo participa de la idea de vida de un modo necesario, puesto que deja de ser un cuerpo si muere; de donde se desprendería que, al igual que el alma, es inmortal.

No nos agradó a los más que allí estábamos esta intervención de Critón, pues lo que deseábamos no era que se aportaran nuevas razones en favor del desconocido, sino que Sócrates lograra oponerle una defensa que restaurara nuestra confianza en él y en la inmortalidad del alma. Por eso, algunos miramos a Critón con enojo, y él se ruborizó, como solía.

—Tu artificio, Sócrates —prosiguió el desconocido—, consiste en sustituir la cosa por su idea, una idea que no se confiesa como tal, una idea a la que se da un nombre diferente a fin de que parezca ser todavía la cosa misma. Luego, afirmas que esta cosa —que en verdad es la idea— participa de un modo necesario en la idea. Pero ¿cómo no ha de participar necesariamente en ella, si es la propia idea? El juego puede hacerse con cualquier objeto, a voluntad. Diré, por ejemplo, que esta mesa participa de un modo necesario de la idea de mesa; que, por tanto, no puede destruirse en cuanto tal. Claro está, de hecho, la mesa se destruye si tomo un hacha y la parto en dos. Pero entonces lo que hay, me dirás, no es una mesa, sino unos pedazos de madera... A lo que yo te responderé que sólo la idea de mesa, y no la mesa misma, es indestructible, que la mesa se destruyó precisamente porque allí hay sólo ahora unos pedazos de madera. Del mismo modo, esta alma cuya inmortalidad afirmas, Sócrates, sólo es inmortal a base de convertirse en mi idea. Pero no es esto realmente lo que me interesa cuando se trata de *mi* inmortalidad. Estamos de acuerdo en que tu idea, Sócrates, no va a morir aunque bebas la cicuta. ¿Cómo podría morir una idea si jamás ha vivido? Pero ello no consuela a tus discípulos del hecho de no poder ya disfrutar de tu presencia y oírte discurrir con el brillo que acostumbras... En rigor no creo que ni siquiera te consuele a ti mismo.

—El alma no es una idea —respondió Sócrates con vigor—. El alma soy yo. Pero yo mismo no soy sino en cuanto puedo elevarme al saber de las ideas.

—Sí, ya sé que en alguna ocasión has dicho que nada es más yo mismo que mi alma... Pero ocurre, Sócrates mío, que usas a la vez dos definiciones de *alma*: ésa que he recordado, que la identifica conmigo, con nuestro ser más individual y concreto, y otra en que llamas alma a *lo que vive*. Resbalas insensiblemente de la primera definición a la segunda, y, cuando te encuentras en esta última, posees, en efecto, una prueba irrefutable de la inmortalidad de esta alma así definida. Sólo que pretendes, entonces, que el alma-yo, la de la primera definición, se beneficie también con la prueba. Y esto no es lícito. El alma que es inmortal no es mi yo viviente, actuante, añorante y expectante: es sólo mi definición. Pero a mí no me interesa que mi definición se conserve. Lo que yo quiero, lo que quisiera, al menos, es conservarme yo... Aquello que salvas de la muerte, Sócrates, pertenece al reino congelado de las ideas puras. La seguridad, la certeza, que has ganado en tu demostración, en relación a aquellas que se basaban en la independencia del alma frente al cuerpo, la pagas con la pérdida del calor de la vida propia, personal. Y éste es un precio demasiado alto; yo, por mi parte, me niego a pagarlo.

Todos estábamos pálidos por la tensión que en nosotros provocaba este debate. Sólo el desconocido y Sócrates sonreían aún. Éste iba a comenzar a hablar. Esperábamos todos

que el impertinente sería refutado de un modo decisivo, que a la tristeza de perder a nuestro gran amigo no se añadiría la de perder también la creencia que él había logrado comunicarnos en la inmortalidad del alma.

Pero en ese momento entró el servidor de los Once y le hizo a Sócrates un signo para indicarle que debía ya prepararse a morir.

—Mucho más podrías decir, desconocido —dijo entonces Sócrates, con cierta poco disimulada tristeza—, y mucho más podría yo agregar también, pues el espíritu humano siempre puede complacerse en justificar de algún modo lo que ha decidido creer. Pero ya no es tiempo de hilvanar pensamientos, sino de actuar. Y, por mi parte, he resuelto abordar este momento difícil haciendo de él un acto de valor y la afirmación de una vida sin muerte. Tal vez me equivoque. Cada uno de vosotros deberá juzgarlo y resolverlo a su vez al vivir algún día el trance a que ahora me enfrento. Pero, por este acto y esta afirmación, creo poder conjurar todo temor y conferir a mi vida una significación mayor que la que de otro modo tendría. Y esto es, a la postre, lo que importa. Que si nos esperara una completa y total aniquilación, hayamos sabido al menos morir con dignidad. La inmortalidad del alma ha de ser, por tanto, si no una convicción, al menos una creencia que nos permita vivir bien hasta el fin. Y ante esta consecuencia, aun la posibilidad del error es, por cierto, un riesgo que es hermoso correr. Que confíe en la suerte de su alma aquel que supo prescindir de los placeres y adornos del cuerpo, pues éstos tienen más bien el efecto de encadenarnos al tiempo de esta vida y de impedimos enfrentar la muerte. Aquellos placeres que, en cambio, se orientan hacia la sabiduría visten al alma, no con un brillo extranjero, sino con el que en propiedad le pertenece... (etc., etc.).

SEGUNDO FRAGMENTO

(Comienza al terminar el desconocido con las palabras: «Yo, por mi parte, me niego a pagarlo».)

Sócrates se quedó un rato pensativo mientras lo contemplábamos ansiosos, y, por fin, habló de esta manera:

—Laudable es, por cierto, tu propósito al querer asegurarte de que la inmortalidad de que hemos hablado tiene por sujeto al ente que somos, el yo viviente, y no una mera entidad más o menos imaginaria o ilusoria. Pero ¿qué es esto que llamamos *yo*? ¿Has observado que este vocablo designa una realidad diferente según si lo empleo yo, o tú, o Simmias?

—Por cierto: pues que *yo* significa siempre «el que habla», la realidad designada ha de ser diferente según quien hable...

—Estamos de acuerdo, por tanto, en que, al decir *yo*, el que habla se designa a sí mismo, habla de sí, se toma a sí mismo no sólo como sujeto del discurso, sino como objeto de él.

—Éste es, en efecto, el significado propio de la expresión *yo*.

—Pero ello implica que esta expresión, como tú dices, tiene una peculiaridad muy digna de ser destacada; y es que constituye una excepción a la dualidad propia del lenguaje según la cual cabe distinguir el que habla, el que designa, y el objeto de que habla, el objeto designado; o dicho de otro modo: que es propio de ella reunir en unidad el sujeto que mienta y el objeto mentado. De manera que, en este caso, tras la aparente dualidad, propia de toda

otra designación, se oculta una unidad fundamental y condicionante. Tal es el misterio que se nos revela desde que comenzamos a preguntar por el significado de esta extraña palabra: hay en ella mención de un ser que reúne en unidad una dualidad aparente.

—Sí, en verdad —respondió el desconocido.

—De aquí se desprende algo notable —continuó Sócrates—. Y es que la pregunta «qué soy yo» tiene una respuesta primera y que deriva de la pregunta misma.

—No te entiendo bien —observó el desconocido.

—Verás. Cuando pregunto, en general, por el ser de una cosa, soy yo quien quiere saber de ella, y mi saber podrá ser defectuoso o nulo, si la cosa se me da de un modo oscuro o es inexistente, puesto que la cosa por la que pregunto es ajena a mi saber de ella. En cambio, cuando pregunto «qué soy yo», aun antes de obtener una definición que pudiera convenirme, yo sé, en virtud de la estructura misma de la pregunta, que el preguntador y aquello por lo que pregunta coinciden. De modo que tengo una respuesta inmediata a mi interrogación: la que consiste en decir «yo soy un ente que es capaz de preguntar por sí mismo». Y esto implica que, aunque pueda haber muchas propiedades mías que yo desconozca y perplejidades en cuanto a qué soy yo, al menos he de tener esta propiedad especialísima: la de saber de mí mismo lo bastante como para hacerme cuestión de mí mismo, como para poder preguntar por mí mismo, y ello porque soy ante mí mismo, porque mi existencia no remite necesariamente a otro que la atestigua como tal, sino a mi propio ser; porque soy, en suma, el ministro de fe de mi propia existencia.

—Y, sin embargo, también soy para otros —observó el desconocido.

—Claro está, y esto es lo que tengo en común con otros. Pero a este ser-para-otros se agrega en este caso un más radical y primordial ser-ante-mí en función del cual aparezco como siendo también para otros; de donde se deduce que, en rigor, sólo necesito de mí para existir, porque tengo en mí mismo, en mi saber de mí mismo, mi propio principio.

—En efecto...

—Veamos ahora cómo se comprueba o verifica que una cosa deja de ser o se aniquila. ¿Cuándo decimos de algo que ha dejado de ser? ¿Cuándo decimos de esta mesa, por ejemplo, que se ha destruido?

—Pues, cuando ya no se me presenta como tal mesa, sino como una acumulación de pedazos de madera que ya no pueden servir al uso al que la mesa estuvo destinada.

—De modo que sólo en virtud de tu juicio, o del mío, o del nuestro en general, resolvemos que la mesa ha dejado de ser, precisamente porque la mesa era tal por referencia a ti, a mí, o a nosotros. Pero ¿qué ocurrirá respecto de este ser tan especial que es yo, que soy yo para mí, que eres tú para ti, si no hemos de referirlo a otro, sino ante todo a sí mismo?

—Ya veo adonde quieres llegar...

—Quiero llegar a buen puerto, desconocido. Ocurrirá que, dado que primordialmente yo soy yo en cuanto sé de mí, por referencia a mí mismo, y sólo secundariamente por referencia a otros, no podré dejar de ser ante mí mismo, pues para ello tendría que poder comprobar mi propio no ser, y, al comprobarlo, estaría dando testimonio de mi ser, estaría negando que hubiera dejado de ser. Esto, este reposar en nosotros mismos, este fundar nuestro existir en nosotros mismos, es lo que llamo *alma*. Por ello, en alguna ocasión, afirmaba ante Fedro que el alma es una cosa que se mueve a sí misma, y que, por obtener de sí misma su existencia, no puede dejar de ser, ya que el no ser implicaría que se abandona, que se pierde a sí misma, y siendo el yo, en verdad, uno solo y no dos, mal

puede abandonarse o separarse de sí, mal puede perderse o dejar de ser. En este sentido, es la simplicidad del alma una garantía de su inmortalidad. El alma es simple porque es *por sí*, porque en ella el objeto del pensar y el sujeto del mismo son uno solo. En mi alma, en el yo, no es separable ni distinguible aquel que ha de juzgar si es y ella misma. Y la exclusión de esta posibilidad de separación o descomposición es lo que nos proporciona una evidencia absoluta de inmortalidad, en el sentido de que, por la estructura misma del ser que somos, no podemos dejar de ser, estamos adscritos de un modo necesario al ser. He aquí, dilecto amigo, por qué no puedo pasar del ser al no ser, ni súbitamente ni de otro modo, ni por descomposición ni dividiéndome en partes. Tomemos, si te parece, esta evidencia primordial como pauta organizadora que nos permitirá revisar, y corregir si fuese necesario, los otros argumentos que antes hemos mencionado.

—Como quieras...

—¿Qué decimos del alma en cuanto afirmamos que existe?

—No entiendo bien tu pregunta.

—Del alma que existe, ¿podríamos acaso decir que está muerta, que está privada de vida?

—No, por cierto, diremos que ella vive —dijo el desconocido.

—Claro está, pues vivir es la modalidad según la cual el alma existe. Y si su existir es necesario, si la no existencia del alma es, en virtud de su estructura esencial, inconcebible, impensable, ¿diremos que la participación del alma en la idea de vida es accidental y que podría no vivir?

—No; diremos, como tú quieres que digamos, que esta participación es necesaria.

—¿Ves ahora que la participación necesaria del alma en la idea de vida no es el resultado de un apartarse de nuestro yo concreto y existente?, ¿que, al contrario, el carácter necesario de esta participación es precisamente lo que resulta de un examen atento de lo que el alma es, vale decir, de lo que yo mismo soy, de lo que es mi yo actuante, añorante y expectante?

El desconocido permaneció silencioso, pero Sócrates prosiguió:

—Por esto, no me cansaba de deciros, a lo largo de nuestras conversaciones, que debíamos recogerlos en nosotros mismos, pertenecernos a nosotros mismos, volver a nosotros mismos, todo lo cual no era sino una manera de exhortaros a vivir según esta interioridad, esta reflexividad esencial por la cual somos un yo, y no otra cosa cualquiera de aquellas que son ante otro y de pronto dejan de ser para este otro. Ser fieles a este carácter o cualidad que nos define es precisamente ser virtuosos; esto es la virtud. De modo que, aunque mis expresiones hayan sido tal vez torpes y hayan podido inducirlos a error, no pretendía yo aconsejaros que cambiaseis los placeres de esta vida por un placer mayor que después de esta vida pudiese esperarnos, no pretendía yo aplacar vuestros temores a la muerte con la sola negación de que ella nos aniquila. Pretendía, más bien, hacer que os erigierais en tribunal calificador de vosotros mismos, de vuestros placeres y vuestros temores, confiado en que, al hacerlo así, sabríais distinguir los placeres que son dignos de integrar vuestras vidas y los que os degradan, los temores que en verdad son temibles de los que son vanos; que seríais, pues, valientes y templados por participar del orden que tiene en vosotros mismos su principio. Y este orden, constituir este orden, es la sabiduría, es el fin propio del alma, lo que hace cesar su dependencia del mundo de las cosas, lo que pone fin a nuestro deseo de seguir en el mundo y de acumular cosas en él, porque nos constituye en fundamento y razón del mundo y de las cosas, en vez de

hacer de nosotros una cosa más de aquellas que en el mundo hay. No se trata, pues, de cambiar placeres por placeres, que era el modo como tú interpretabas mi pensamiento, no se trata de obtener recompensas o evitar penas, mediante un cálculo habilidoso, sino de situar los placeres posibles, las recompensas posibles, las penas posibles en una nueva perspectiva, en una perspectiva que tiene en nosotros mismos, y no en el mundo y en las cosas, su centro. Cesa así la posibilidad del cálculo, porque aquello que habría que calcular y comparar no está ya sujeto a la misma unidad de medida. Lo que nos arranca de esta perspectiva centrada en nuestra alma nos arranca en verdad de nosotros mismos, nos descentra; es, pues, un vicio en el sentido propio que podemos dar a esta expresión; y constituye el mal específico del alma, aunque, por la necesaria conexión del alma con el ser, no pueda destruirla.

—Me parece —observó el desconocido— que vas dejando de lado, con miras a aportar una nueva evidencia de la inmortalidad del alma, esa complicada armazón tuya de las ideas que servía de soporte a las anteriores pruebas ahora repensadas a partir de ésta; pareces no hacer mucho caso, en lo que vienes diciendo, de aquellas estructuras inteligibles, superiores a lo sensible, de las que esto era sólo apariencia desdeñable...

—No, no dejo las ideas de lado —contestó Sócrates—, pues sin ellas no podríamos entendernos, ni siquiera comunicarnos ni entender las cosas, con independencia de cómo las decimos, de los sonidos que emitimos o las palabras que empleamos. Sin ellas, ni siquiera refutarnos podríamos. Por tales estructuras inteligibles es posible instaurar un pensamiento racional en que el diálogo tiene sentido, pues entre ellas se dan participaciones y oposiciones de carácter necesario e ineludible que permiten decidir qué es verdad y qué no lo es. Así, cuando hace poco te decía que mi alma (o, lo que es igual, yo mismo), en cuanto testigo inevitable de mi existencia, rechaza de raíz la posibilidad de que yo no sea, estaba afirmando la relación necesaria de mi ser yo con el existir y la imposibilidad, por ende, de separarme de mí, de dividirme en uno que muere y otro que lo comprueba y sabe de ello, que es lo que habría de ser, si ello fuera pensable siquiera, mi muerte.

—Te concedo que, suponiendo que efectivamente nos comuniquemos racionalmente, debería ser a través de estructuras inteligibles. Pero a esto agregas otras consideraciones, y, respecto de éstas, no me parece que pueda asentir a tus dichos.

—Dime cuáles —respondió Sócrates.

—Tú pretendes —siguió el desconocido— que esas estructuras inteligibles o ideas que dices poseen más ser que el de lo sensible, y, por ello, las sitúas en un orden jerárquico que, siempre según tu pretensión, asciende del ser mínimo al mayor, y que habría de culminar, claro está, en el ser absoluto, que parecería coincidir, si te he entendido bien, con aquella Inteligencia Suprema que Anaxágoras invocaba en el fragmento que alguna vez te leyeron y que tanto entusiasmo provocó en ti. Aquí te enredas, querido Sócrates. Pues veamos: de la percepción de unas manzanas, tú obtienes que son tres; extraes y aíslas el tres, como si fuera distinto de las manzanas contadas, y del tres afirmas que es necesariamente impar, y de lo impar, que es necesariamente número. Todo esto es legítimo. Y es lo que hace el matemático. Pero no me has convencido, Sócrates, y temo que no me convencerás, de que hay más ser en *número* que en *impar*; ni en *impar* que en *tres*, ni en *tres* que en las manzanas que acaso tuviste en tus manos y te aprontabas a comer. En este pretendido ascenso tuyo, no ganas ser, lo vas perdiendo en cada grada. Para ilustrar mejor mi objeción, te daré otro

ejemplo similar al anterior: tienen frente a ti un leño que arde; pues de él pasas al fuego, del fuego al calor, y del calor a la temperatura, de la que el calor es sólo un extremo frente al frío. Pero, te lo repito, hay menos ser en *temperatura* que en *calor*, en *calor* que en *fuego*, y en éste que en el leño ardiente que te calienta y en el que puedes cocer tus alimentos. Cuando el matemático y el físico piensan números y temperaturas, lo hacen para que entendamos mejor lo sensible, ya se trate de manzanas o de leños...

—Es posible, pienso —contestó Sócrates—, que las ideas, aunque sean indispensables si se ha de evitar la misología —que, por impedir que nos comuniquemos en razón, se convierte en misantropía—, no se presten todas por igual a ser situadas en ese orden jerárquico que has recordado y que culmina en la idea del ser absoluto, del Bien. Aquello que, cuando yo haya muerto, no esté del todo claro de lo que os he dicho, otros podrán tal vez pensarlo y exponerlo mejor de lo que yo pude hacerlo en mis días, y acaso algún discípulo consiga esa claridad y coherencia que no logro y hasta ponga todo ello en mis labios como si yo lo hubiera pensado. Pero hay, de todos modos, algo a lo que no puedo renunciar...

—Perdona que te interrumpa, Sócrates, pues no quisiera que, por tratar de otros temas, dejaras de atender a una perplejidad que me acosa. Cuando escuchaste lo que Anaxágoras había escrito y en virtud de lo cual podías buscar en lodo siempre lo mejor, por provenir ello de una Inteligencia Suprema, decidiste, sin embargo, no quedarte con ese pensamiento suyo y la actitud que de él derivabas. ¿Por qué los rechazaste?

—Me he explicado sobre ello. Advertí que Anaxágoras no era consecuente con tal principio y que volvía a caer en el modo de explicación de los físicos, según el cual unos fenómenos son tenidos por causas de otros y nunca se traspasa la secuencia de esta causalidad sin fin en el tiempo...

—No, Sócrates: si tal hubiese sido tu motivo, te habrías podido proponer aportar tú aquello que a Anaxágoras le faltó, ser tú mismo un Anaxágoras consecuente. Hubo algo más, y, aunque con algunas vacilaciones y acaso hasta sin quererlo, lo dijiste mediante una alegoría. El afirmar esa Inteligencia Suprema que Anaxágoras dice ser causa del universo, lo comparaste, en significativa metáfora, a la insensatez del que para ver un eclipse de sol mirara directamente a este astro y quedara cegado por su luz. Dijiste *cegado*. Recuérdalo bien. El ciego ya no ve. Y tú, claro está, quieres preservar tu vista, quieres ver. Por eso tu prudente consejo al que quisiera ver tal eclipse fue el de mirarlo en aquellas cosas en que se refleja, como las aguas quietas. Dejemos ahora la alegoría. Lo que tú le has reprochado de verdad a Anaxágoras, antes que su inconsecuencia, es que partiera del supuesto de un ser supremo, en vez de buscarlo en aquello en que, si existiera, habría de reflejarse. Por tanto, lo que tú en verdad estabas diciendo contra el supuesto de Anaxágoras es que, para nosotros, en lo que tiene por nuestra actual condición al menos, nos está vedado el acceso directo a las ideas, y a la postre a la idea suprema, y que hemos de acceder a todas ellas descubriéndolas en los lamentos sensibles, que tú tienes por sus reflejos. Esto significa que, si la ciencia fuera reminiscencia, como has sostenido, esta reminiscencia no se daría a nosotros sino con ocasión de la percepción; por tanto, que la ciencia tiene, para nosotros, su comienzo en las cosas que nuestros sentidos captan, en la sensación.

—A base de malentender palabras que empleé sin poner en ellas mucha atención y hasta advirtiéndolo que podían ser insuficientes, pretendes apartarme de mi doctrina.

—¿A cuál de ellas te refieres? Estoy enterado de lo que le dijiste hace un tiempo a

tu amigo Glaucón, comparando la condición de los hombres en general y la de unos prisioneros que, encerrados en una caverna, y atados en ella por los pies y el cuello, sólo ven unas figuras algo informes sobre la pared hacia la que miran, e ignoran que tales figuras sólo son las sombras de objetos que algunos mueven a sus espaldas y que un fuego, situado aún más atrás, ilumina. Pero, según el mito a que recurre, hay algunos hombres que son liberados —¿por quién?, no lo dices— de sus cadenas y llevados fuera de la caverna; y allí ven de noche las cosas del cielo, las estrellas y la luna, y de día las cosas que el sol ilumina y hasta el sol mismo, en su propio esplendor. Estos últimos hombres son los sabios, únicos capacitados para gobernar, según tu parecer. ¿Recuerdo bien? ¿No me engaña mi memoria?... De esta gran metáfora tuya se desprende, claro está, que hay que salir de la caverna y no seguir pensando en los hombres que en ella vimos, si aspiramos a alcanzar la sabiduría, puesto que los sentidos nada dan aceptable para ésta. Pero en otra dirección te habías pronunciado antes en una conversación que tuviste de joven con Parménides y de que tomaste notas, al sostener que las ideas o formas se han de hallar en cada cosa individual y perceptible, por lo que se daría una suerte de ir y venir entre aquellas formas y las cosas. No puedo evitar, si hago un recuento de muchas palabras tuyas, la impresión algo penosa, Sócrates venerado, de que has forcejeado toda tu vida con este problema, desvalorizando, a veces, el plano de lo sensible a fin de exaltar el de las ideas, y otras, haciendo descansar éste en aquel.

—Es posible, es posible —respondió Sócrates— que mi vida hasta ahora haya sido ese vano forcejear que dices. Más aún me queda algo de tiempo para agregar unas palabras sobre ello, tal vez más próximas al último de los pensamientos míos que has recordado que al primero.

—Veamos, pues. Te escucho.

Sócrates guardó silencio un largo rato. Por fin dijo:

—Hay alguna verdad en lo que dijiste de que mi desacuerdo con Anaxágoras no derivaba sólo de sus inconsecuencias, sino, antes bien, de que no encontraba yo en torno mío lo mejor (que, en el supuesto de una realidad creada por una Inteligencia Suprema, siempre debería haber sido), sino, muy por el contrario, lo imperfecto. Pues si considero las cosas que me rodean y los hombres que son mis contemporáneos, si me considero, en especial, a mí mismo, no encuentro, no, lo mejor que esas cosas, que estos contemporáneos y yo mismo podríamos ser. Lo que encuentro, es, al revés, deficiencia; es, como bien dijiste en algún momento de tu deliberación, la ausencia de lo mejor que podrían ser o que acaso fueron; es, en suma, menesterosidad. Ausencia de ser. Sí, por esto, por el defecto y la imperfección que veo por doquier, más que por inconsecuencias tuyas, rechacé el supuesto de Anaxágoras, de una Inteligencia Suprema, causa del mundo, que siempre creara, por hipótesis, lo mejor. Pero entonces me pregunto: ¿cómo puedo yo darme cuenta de que a estas cosas y personas, de que a mí mismo, algo nos falta? No ha de implicar ello que mi experiencia sensible y la que de mí tengo llevan consigo el saber de algo que las sobrepasa y que está ausente en ellas. La joven núbil que se dirige al pozo con su cántaro es bella y graciosa y se me asemeja a un ser divino. Pero, al mirarla con atención, recuerdo otras, igualmente bellas y graciosas, o advierto que hay en ésta un leve defecto que hubiera preferido que no la disminuyera. Y me digo: se asemeja a un ser divino, pero no lo es; no es bella y graciosa a más no poder, puesto que podría serlo más. Y esto que digo respecto de la joven y de lo bello, se me hace patente, de un modo, claro está, mucho más obvio y

penoso, si considero ahora lo feo, lo grosero, tosco y torpe, que tanto abunda. El ámbito de lo sensible y el de mí que lo capto me remite así, por lo que le falta, a la visión que en mí encuentro de algo en que no hubiese esa falta: y esto, visto así, es lo que llamo *idea*. Yo mismo no procuro tanto, en este mi último departir con vosotros, convencerlos de la inmortalidad del alma, por mucho que me agradaría, como ya os dije, lograrlo. Procuro, lo reitero, antes que ello, convencerme a mí mismo. Y con este fin en vista elaboro argumentos que, bien lo has mostrado, amigo, no siempre resisten a tus refutaciones. Sin embargo, junto con verme a mí mismo, ya viejo, en la actitud un poco ridícula de un niño temeroso y asustadizo ante el dolor de dejaros y el temor de no ser ya más, me avergüenzo de ello y pienso que podría, si Asclepio me inspira, curarme del miedo que aún pueda asaltarme; que debería ser valiente ante la muerte que me espera. Y este ser valiente que me falta, que es mi falta, está, pese a lo anterior, conmigo, como aspiración a serlo y deber de serlo que procuro cumplir. Y así descubro que, si bien soy como ausencia del ser pleno y perfecto, la presencia en mí de la idea de esto que está ausente es anhelo de alcanzarlo, y que, si anhelo alcanzarlo, es porque vive en mí y me guía el saber de qué es, y puedo así afirmar de seguro que es, puesto que en mi propia inseguridad y mengua de ser afínica mi seguridad del ser. Esto no lo solemos ver así, ocupados como estamos por los afanes de la vida diaria. Y, sin embargo, apenas se nos revela la vacuidad del mundo de las cosas, de las exigencias de tal mundo en cuanto no se apoya en nuestra alma, apenas accedemos a este nuevo orden, que encuentra en nuestra alma-yo su soporte, comprendemos que nosotros mismos, insisto en ello, precisamente porque anhelamos y añoramos, no somos del todo; que, aunque seamos necesariamente, nuestro modo de ser es aún privación de ser. Vemos, en suma, que si bien poseemos más ser que las cosas referidas a otro, no somos el ser, que dependemos de él y lo apetecemos; y que este apetecer es precisamente el impulso que anima nuestras acciones en cuanto son dignas de nosotros. Por esto, lo que debía haber afirmado el argumento que tú enmendaste con tanto acierto al mostrar que vida y muerte no son contrarios, y que, si el alma es inmortal, no puede morir primero para revivir después, lo que este argumento, digo, encerraba de verdad, es la comprobación de que lo negativo, la ausencia de ser, el ser de que estoy privado, remite necesariamente a la idea opuesta, a lo positivo, al ser sin privación ni negación de ninguna especie, pues toda privación o negación sólo es tal a la luz del ser, por referencia al ser. No se puede interrumpir el circuito por el que el ser se proyecta en nosotros, y por el que nosotros aspiramos a volver a él como a nuestra patria. En virtud de un solo movimiento, nos desprendemos del falso orden en que el mundo de las cosas nos engloba, nos erigimos en centros respecto de tal mundo, para comprender de inmediato que en el nuevo orden así instaurado no somos centros, que el centro, nuestro centro, es el ser del que partimos y al que aspiramos a reintegrarnos. De este ser tenemos una experiencia primordial, que a través de las ideas alimenta todas nuestras otras experiencias, unificándolas, integrándolas en la vasta jerarquía que culmina en él como unidad primera y última. Él se manifiesta en nuestra experiencia de cosas, ya que sólo por él, apoyándonos en él, podemos atribuir o negar el ser de las cosas. Por ello precisamente podemos decir de verdad que aprender es mirar las cosas contra el fondo de esta experiencia originaria actualizada en ellas, que aprender es recordar. La experiencia suprema de esta vida, aquella que merece clausurarla y sellarla, es el recuerdo pleno y total, y no ya esporádico, pasajero y oscuro, es el recuerdo por el que reanudamos en plenitud nuestro contacto perdido con el ser.

—Me atrevo a señalarte que los pensamientos que ahora nos expones, Sócrates, no coinciden del todo con los que antes expresaste —se aventuró a decir el desconocido.

—No coinciden, por cierto, y sin embargo estaban implícitos en ellos. ¿Qué es el pensamiento de un filósofo, sino un órgano exploratorio, una búsqueda intensa y prolongada en un universo aún por descubrir? Me refutabas porque reducías todos mis dichos al punto de que yo había partido, a la independencia del alma frente al cuerpo, postulada como hipótesis inicial. Pero si logro en este momento sobreponerme a tus objeciones es precisamente porque puedo re-ordenar todos mis pensamientos tomando como norma, no ya su comienzo, sino su fin, porque puedo prescindir así de lo que en ellas fue sólo un soporte provisional de imágenes para darme a entender mejor, para entenderme mejor yo mismo. Inclusive esa independencia del alma frente al cuerpo, tan maltratada por Simmias, por Cebes y por ti puede exhibir ahora una faz diferente. El cuerpo, es para mí mismo, ante mí mismo, por cierto, pero es, además, aquello por lo cual, a través de lo cual, soy para otros, me constituyo ante otros, aquello por lo cual me enajeno, por tanto, del fundamental ser-ante-mí-mismo que es mi alma. Se comprende, pues, que el cuerpo muera en cuanto cesa para los demás el espectáculo de mi existencia que se manifiesta a través de él, y en este sentido podemos afirmar que, si el alma es inmortal, es porque no es sólo por referencia a los otros, es porque, siendo para sí y por sí, es independiente del cuerpo entendido por esta referencia a otros, reducido, por tanto, a una cosa- para-otro. Me reprochabas incurrir en círculo, postular ya mis conclusiones en mis definiciones primeras. Ello sólo es verdad en la medida en que se insiste en querer reconocer siempre esas definiciones a lo largo del proceso que de ellas arranca, en que se niega, pues, que haya propiamente un proceso. Pero ello no es verdadero si puede mostrarse, como creo haberlo hecho ahora, que a través de la secuencia dialéctica se logró una certidumbre que antes no se tuvo, o que al menos no fue explícita, como lo es ahora por fin. Sólo cabe hablar de círculo, en este último caso, a base de retroyectar la conclusión en los juicios que le sirvieron de antecedentes, prescindiendo del descubrimiento tal como en efecto se cumplió. El pensar es como el recorrido de una flecha: su meta, la visión o adivinación de la meta, condiciona ya el hecho de dispararla y su trayecto en el espacio. Pero no es lo mismo, por cierto, la flecha aún sujeta al arco por la mano pronta a dispararla y la que, en definitiva, queda vibrando en el centro del blanco. Tal vez lo que ahora digo no sea el blanco mismo. Tal vez puedan elaborarse otros pensamientos, más acertados o sutiles, frente a los cuales éstos que aquí he expuesto aparecerán como una mera y tosca aproximación. Lo que importa es apuntar, es aspirar al blanco, es aproximarnos a él lo más y lo mejor que podamos. Pero llega ya la hora en que mi propio trayecto ha de terminar. Sea lo que aquí he dicho una ocasión para que vosotros penséis por vuestra cuenta, para que vosotros ejercitéis vuestra propia reminiscencia. Y ante la posibilidad siempre presente de que pudiésemos estar equivocados, digámonos, al menos, que la afirmación de nuestra inmortalidad, la afirmación que hace de aquello que los demás verán como nuestra muerte el punto en que nuestro tiempo desemboca plenamente en el ser, es lo que nos permite afrontar la muerte con una digna serenidad. Adherirse a esta afirmación es, pues, un riesgo que es hermoso correr. Con ella podemos encontrarnos a nosotros mismos y encontrar, tras nosotros mismos y como fin de nosotros mismos, el ser que anhelamos. Que confíe en la suerte de su alma el hombre que, en el curso de su vida, abandonó los placeres que se orientan hacia el cuerpo; que desconfíe de ella, en cambio,

el que actuó con miras a la preservación y el ornato del cuerpo ofrecido en espectáculo a otros, pues ello es vivir para aquello que en nosotros nos es más extranjero. Los placeres en cambio, que tiene la sabiduría por fin... (etc., etc.).

NOTAS

- * El texto se interrumpe aquí debido a la carencia de una página en el original manuscrito, que no se ha podido recuperar por fallecimiento del autor (*N. del E.*).

DIÁLOGO DE MENECEO Y EPICURO

(VARIACIONES SOBRE UNA CARTA)

1. PRÓLOGO

EPICURO.—¿Adónde vas, Meneceo, tan cabizbajo y como distraído de lo que te rodea? ¿No te sientes conmovido por la belleza del follaje de los árboles bajo la luz del sol en este día de primavera?

MENECEO.—Acaso me conmovería todo eso que dices, Epicuro, si no fuera por aquella carta que me enviaste hace ya unos cuantos días y que, si bien me pareció clara y hasta convincente cuando la leí por vez primera, ahora, tras varias lecturas, se me aparece plagada de enigmas. Hace poco se la he dado a leer a Metrodoro, pero, a decir verdad, él sólo agregó más perplejidades a las que yo ya tenía.

E.—Al escribírtela, yo creía ser claro. Mas, si no lo conseguí, aprovechemos esta bella mañana para caminar juntos, si te parece, valle arriba, por la ribera del Ilysos, y ya veremos si logro aclarar tus dudas o si, al expresármelas tú, me llevas a modificar lo que pienso y que te escribí.

M.—Gracias por permitirme que te diga aquello que no entendí bien en tu misiva, maestro.

E.—Pues comencemos ya, que desearía regresar al Jardín antes de mediodía y supongo que esta grata conversación contigo sobre la sabiduría ha de durar, tal vez, unas cuantas horas, si la llevamos a cabo con pausa y cuidado. Dime, amigo, ¿qué fue aquello que en mi carta más te llamó la atención?

M.—Me alegro de que me lo preguntes de este modo, pues no me siento capaz de analizar lo que leí párrafo por párrafo.

E.—Habla en el orden que quieras. Luego podremos reconstituir el todo de la carta, si te parece conveniente.

2. DE LA MUERTE Y DEL MORIR

M.—Lo que más atrajo mi atención en esa carta tuya, querido Epicuro, fue el argumento con que tú disipas (o pretendes disipar al menos, si me permites ser sincero) ese temor a la muerte que a todos nos acosa.

E.—Sí, pienso que ese temor es lo que en mayor grado enturbia nuestros días y nuestras noches. Necesario es llegar a sobreponerse a él, y en esto me esfuerzo.

M.—¿Acaso los académicos no procuran también librarnos del temor a la muerte, afirmando que no morimos del todo, que algo de nosotros, lo más noble, lo más vivo de nosotros, el alma, no muere?

E.—Bastante hemos hablado ya, en el Jardín, a mi parecer, sobre esas pretendidas pruebas de la inmortalidad del alma, para que me hiera lícito esperar, Meneceo mío, que tú no las invocaras ni les atribuyeras esa virtud liberadora que dices. Ahórrame el trabajo de volver sobre ellas.

M.—Tienes razón, maestro, pero ¿qué quieres? Expresan sus argumentos con tanta convicción que, a veces, se me olvida hasta qué punto tú has demostrado que son vanos.

E.—Ni siquiera a ellos mismos los convencen. Si fuera de otro modo, no se afligirían cuando se les muere un hijo, un pariente, un ser amado. Celebrarían siempre con júbilo ese hecho, en que, como has dicho, ven una liberación. Y no se ocuparían tanto como lo hacen por conservar una buena salud a fin de alejar ese momento en que ha de ocurrir lo que ellos tienen por un bien, vale decir el que el alma salga de esa prisión en que la ven encerrada, el cuerpo. La manera como yo pienso sobre ese asunto, y que tantas veces os he expuesto, no sólo rechaza esas pruebas de la pretendida inmortalidad del alma, sino que suprime, disuelve el problema mismo con que ellos, los académicos, forcejean.

M.—Así es, en efecto, maestro, puesto que, según lo que expones, no procede temer la muerte desde que se la exhibe como el no tener sensaciones. Si vivir es precisamente tener sensaciones, si vivir es sentir, no hay razón para temer lo que no se ha de sentir. La muerte, por así decirlo, no se topa con nosotros, o para expresarlo con tus palabras, para nosotros no es.

E.—Por cierto, Meneceo. El estado de muerte no es susceptible de ser vivido. Aceptado esto, no se ve razón para tenerle miedo. Repetiré, una vez más, para que lo recuerdes, lo que tantas veces os he dicho: mientras soy, mi muerte no es, y cuando la muerte es, yo ya no soy. ¿Cómo ver entonces en la muerte un motivo de temor, querido Meneceo?

M.—Lo que has dicho está claro para mí. A fuerza de escuchártelo, ha pasado a ser una convicción mía. No veo, de otra parte, cómo alguien pudiera negar su contenido. Pues si la muerte es mi no ser, ella no se puede conciliar en modo alguno con el que en ella yo sea, todo lo cual no es sino una variante de aquella afirmación según la cual el ser rechaza necesaria, inevitablemente, el no ser. Con todo, maestro, no puedo negarte que esto se me aparece como una evidencia —¿cómo decírtelo?— de mi cabeza. Al decir tú, como lo has hecho ahora, que cuando la muerte sea, yo no seré, no puedo evitar sentir miedo en mis entrañas, en mis vísceras, como quien dice, ante esta sola posibilidad de yo no ser ya más.

E.—Te comprendo bien, Meneceo; yo también vacilé por un tiempo ante este argumento, al que lograba cegar mi deseo de seguir viviendo en vez de morir.

M.—Hay algo más, Epicuro, y permíteme que te lo diga, puesto que me animas a discutir contigo.

E.—Habla con toda franqueza, hijo mío.

M.—Me pareció, perdóname si no he sabido entenderte del todo, que en tu carta había una contradicción.

E.—Nadie está libre de incurrir en alguna contradicción, Meneceo. Tal vez, si me la señalas, aprenderé a evitarla o rectificaré lo dicho.

M.—Pues, de una parte, Epicuro, escribes lo que ahora has dicho: que la muerte para nosotros no es, pues o bien vivimos y ella no ha llegado aún, o bien ella es y nosotros ya no somos. Lo que no logro entender es cómo, después de haber ofrecido esta alternativa tan nítida, cuyas posibilidades contrapuestas se excluyen de un modo tan tajante y claro, puedes agregar en tu carta que hay que vivir bien para morir bien, que la ciencia del bien

vivir es también la del bien morir. Pues de estos términos que usas, si mi memoria no me falla, se desprende de manera obvia, a mi parecer, que podemos morir bien o mal, y lo que no me resulta posible conciliar, de seguro por falta de sabiduría suficiente de mi parte, es cómo se puede realizar bien o mal algo, como la muerte, que no podemos vivir, puesto que, o ella es, o nosotros somos y jamás nos topamos con ella, según ya dijimos.

E.—Ves una contradicción donde no la hay, Meneceo. De las palabras mismas que has empleado deberías obtener la comprensión de que no recurro a expresiones contradictorias en los pasajes que de mi carta has citado.

M.—Explícame, entonces, maestro, pues te juro que no entiendo... Te repito mi pregunta: ¿cómo, si la muerte para nosotros no es, ha de ser posible para nosotros morir bien o morir mal? No consigo ajustar estas diversas expresiones tuyas entre sí, y no puedo suponer que estés bromeando cuando tratas de un asunto tan grave, posibilidad que, por lo demás, tras citar en la carta los versos de Teognis, te encargas de eliminar tú mismo, disgustado ante la sola posibilidad de tomar a chanza lo que no se presta para ello.

E.—No dudes de que te escribí en serio, Meneceo. Tal vez di por seguro que advertirías algo en que, por lo visto, no has reparado.

M.—Dime qué, te lo ruego, pues no logro salir por mí mismo de esta confusión, y ni Metrodoro ni Pitocles supieron ayudarme en ello; parecían tan ofuscados ante este enigma como yo cuando les leí tu carta y les hice ver lo que se me aparecía como una contradicción tuya.

E.—¿No observasteis que en uno y otro caso, al expresar esos pensamientos míos que os parecieron contradictorios, yo recurría a términos diferentes?

M.—¿Cómo así?

E.—Primero digo que la muerte para nosotros no es, y luego, que debemos esforzarnos por morir bien. ¿No ves acaso diferencia entre una y otra afirmación?

M.—En verdad, interpreté el morir como sinónimo de la muerte, como otra manera de decir lo mismo. Sólo ahora, interrogado por ti, comienzo a sospechar que aludías a cosas distintas en un momento y en el siguiente. Pero ¿cuál es exactamente la diferencia, maestro?

E.—Cuando escribí *la muerte*, aludía al estado de muerte, y es del todo claro que en ese estado no puedo, si vivo, encontrarme. La muerte habría de ser, así entendida, para nosotros nuestro no ser, y este no ser no nos es atribuible si somos. Supongo que estarás convencido de esto.

M.—Por cierto, maestro; pero sigue, te lo ruego...

E.—Al aludir, en cambio, a la sabiduría necesaria para vivir bien, la misma que conduce, como dije, a morir bien, apuntaba con la palabra *morir* al fin del vivir, el que, como tal, se incorpora al vivir mismo. De quien está muriendo no es legítimo afirmar que está muerto, puesto que su morir, ya sea súbito, ya sea ese proceso más o menos prolongado que se llama agonía, es parte de su vivir, se integra en su vida. Sólo el que vive muere, pero este morir no es lo mismo que estar muerto. Morir es un modo de vivir.

M.—No te sigo bien. ¿Qué es ese morir de qué hablas, maestro amado, sino el paso de estar vivo a estar muerto?

E.—No hay tal paso para nosotros, mi querido Meneceo, puesto que no podemos vivir el estado de muerte. Incurres en la ingenuidad de creer que, una vez muerto, estarás todavía allí, acaso llorando tu propio fallecimiento al pie de tu sepultura...

M.—No te burles de mí, maestro. Es posible que no logre entenderte del todo porque no sepa darle un contenido a eso que tú llamas *el morir*, o, si tú quieres, que no consiga comprender qué sensación pueda ser ésa que precede a la ausencia de toda sensación, vale decir a la muerte.

E.—¿Cuál es, Menecio, esa ciencia o sabiduría que nos enseña a bien vivir y que, por ello mismo, nos conduce a morir bien?

M.—En nuestras conversaciones tú siempre dijiste que la filosofía era la ciencia suprema...

E.—Así es, Menecio, y ¿qué te escribí yo en esa carta que, por lo visto, tan confundido te tiene, respecto del cultivo de tal ciencia, respecto del filosofar?

M.—Que siempre, en todo momento, era necesario filosofar, que ya fuéramos jóvenes o viejos, no debíamos dejar de filosofar ni cansarnos de hacerlo, ya que ello era cuidar la salud psíquica. Permite que te interrogue: ¿es esta ciencia la que han cultivado esos hombres que se suele designar como filósofos, Anaxágoras, Sócrates, Empédocles, Platón mismo, de cuyos argumentos sobre la inmortalidad del alma te burlas sin embargo, maestro?

E.—No me preocupa cómo se llame a otros, Menecio. Yo he dado un nombre que me parece justo para designar la sabiduría de cuidar la salud psíquica, que es, precisamente, ser amigo de la sabiduría.

M.—Es entonces igual decir filosofía y psiquiatría.

E.—Si designo el procurar la salud psíquica *como* filosofar, no cabe duda de que psiquiatría y filosofía son lo mismo en mis términos, recogidos de los discípulos de Hipócrates, sean cuales fueren los usos del vulgo respecto de estas palabras.

M.—Escúchame, Epicuro, te lo ruego: si tú aconsejas con tanta la vehemencia a los hombres que procuren, mediante el filosofar, la salud psíquica, es porque, según me parece, has concluido que, si no filosofamos, todos los hombres somos enfermos. ¿Cuál es, pues, conforme a lo que piensas, esta enfermedad que aqueja a todos los hombres mientras no se someten a la terapia del filosofar?

E.—Creí que esto lo habías comprendido ya, y que, de los términos de mi carta, ello se desprendía con toda la claridad deseable. Responderé a tu pregunta, sin embargo: la enfermedad radical que afecta a los seres humanos es el miedo. Filosofar es curarse de este miedo fundamental, el cual tiene diversas manifestaciones.

M.—¿Aquí se inscribe, pues, el miedo a la muerte?

E.—Sí, pero con este miedo a la muerte se conjugan otros, como el miedo a los dioses, al destino, a los infortunios, a los terremotos, a las tempestades. Para que se curen de todos estos miedos, o, lo que es igual, para que obtengan la salud psíquica, exhorto a los hombres a filosofar.

M.—Sin embargo, no veo claro todavía de qué modo puede el filosofar disipar nuestros temores. Tu distinción entre la muerte y el morir no da solución a mis perplejidades, pues, aunque dejara de tenerle miedo a la muerte, siempre se lo tendría al morir.

E.—Menecio, Menecio, ¡qué poco me entiendes! ¿No he procurado mostrarte en esa carta que te escribí y en muchas otras ocasiones en qué consiste la operación de filosofar? Creo que, si hubieras captado esto, te resultaría claro por qué el filosofar, tras exhibir que el miedo a la muerte es un sinsentido, pues es temer lo que para nosotros no es, genera en nosotros una actitud que nos permite apoderarnos del morir, sí, hacerlo nuestro, y entonces tampoco el morir nos resulta terrible. Dime, querido amigo: en esa carta que te

escribí, ¿no dije algo más sobre esa salud psíquica que mediante el filosofar se procura?

M.—Sí, por cierto, dijiste que la salud psíquica es la felicidad.

E.—De modo que, si resumimos, tenemos que filosofar es buscar y obtener la salud psíquica, y la salud psíquica es la felicidad. ¿No es así?

M.—Por cierto.

E.—Dime, te lo ruego, Meneceo, ¿cómo definí yo la felicidad en ese primer párrafo de la carta que te escribí?

M.—No recuerdo exactamente tus términos, Epicuro, pero algo escribiste en el sentido de que la felicidad es una posesión.

E.—Lo que escribí fue que con la felicidad lo poseemos todo. ¿A qué todo me refiero? ¿Todo de qué?

M.—Confieso que no lo sé, maestro.

E.—Lo sabrías si hubieras seguido con atención nuestras pláticas del Jardín, Para dilucidar esto conviene regresar a lo que dije sobre el acto de filosofar y que permitía distinguir el sentido que doy a esta palabra de otros que suelen atribuírsele. ¿No dije en qué consiste el acto de filosofar?

M.—Tenía que ver con el pasado y el futuro. Dijiste que debíamos esforzarnos por recordar el mejor pasado y por anticipar el futuro, me parece.

E.—En efecto. Pero, dime: este futuro que anticipamos, ¿es indefinido o tiene un término?

M.—Para nosotros tiene un término.

E.—¿Cuál es este término?

M.—La muerte.

E.—¿No te enseñé acaso, y no aceptaste tú mismo como evidente, que la muerte para nosotros no es?

M.—Sí... Entonces, una vez excluida la muerte, ese término por el que preguntas ha de ser el morir, que distinguiste entre morir y muerte.

3. DEL VIVIR Y DE LA VIDA

E.—Según esto, que por fin parece haber comprendido, Meneceo, el vivir es una secuencia, el vivir tiene un curso, como el de este Ilyos que va hacia el mar; pero esa secuencia tiene un término, este curso desemboca de algún modo. ¿En dónde desemboca, Meneceo?

M.—En el morir.

E.—¿Y qué dijimos hace poco del morir?

M.—Que forma parte del vivir.

E.—Dilo ahora, Meneceo: ¿qué parte puede ser ésa?

M.—La parte final, la conclusión.

E.—Según lo que vienes diciendo, Meneceo, apremiado por mis preguntas, el morir es el instante final del vivir, es aquello que le pone término. La expresión que hemos empleado al decir que el morir es *parte* del vivir era una aproximación provisional y tosca, destinada sólo a destacar la diferencia entre morir y muerte. Pero ahora hemos visto mejor: el morir no es una parte del vivir que quepa situar junto a otras partes y similar a éstas, puesto que, siendo el término mismo del vivir, en él, por él, puede el vivir

adquirir su forma, si alguna tiene.

M.—Al aconsejar a los hombres que anticipen el futuro, les estás diciendo, entonces, si te entiendo bien, maestro, que miren hacia ese punto en que el futuro se acaba, y a ese punto lo llamas *morir*.

E.—Así es, Meneceo. Pero no basta mirar al final; hay que atender al pasado. Lo que he dicho es que filosofar es recoger el pasado que hemos vivido, juzgarlo desde ahora, con miras a decidir respecto del futuro de lo que aún nos queda por vivir y que termina en el morir. Por esto, te escribí que el vivir bien aseguraba el morir bien. Volvamos, ahora, a lo que antes me preguntaste sobre la felicidad como una posesión del todo. Teníamos pendiente resolver qué *todo* es éste cuya posesión se identifica con la felicidad. ¿No tienes ya la respuesta, Meneceo?

M.—Me temo que no, maestro.

E.—Por favor, Meneceo: si el filosofar procura la salud psíquica, si la salud psíquica es la felicidad, y la felicidad, una posesión total, habrá que preguntarse hacia qué posesión se encamina el filosofar. ¿Qué dijimos sobre esto?

M.—Que el filosofar nos conduce a la posesión de nuestro pasado y nuestro futuro.

E.—¿Qué es lo que constituyen en su conjunto nuestro pasado y nuestro futuro?

M.—Nuestro tiempo, el tiempo que vivimos, me parece, nuestra existencia toda.

E.—Por cierto. Luego, esa felicidad que el filosofar puede otorgarnos es, nada menos, que la posesión de todo nuestro tiempo, es la de la totalidad del tiempo vivido. Sin embargo, Meneceo, ¿has reparado en lo que posesión significa? ¿Poseemos algo si lo rechazamos, si no lo aceptamos, si no queremos nada de ello y preferimos tirarlo lejos?

M.—No, por cierto, Epicuro.

E.—Si la felicidad ha de consistir en poseer en el morir todo el tiempo que hemos vivido, ¿qué es lo que podría frustrar esta posesión total?

M.—El que no reconstituíamos esa totalidad del tiempo vivido.

E.—Claro está, Meneceo, y no podremos reconstituirla si rechazamos algo de lo vivido, si no lo queremos. Pues, observa bien, yo no hablo, como otros, de «contemplación», sino de posesión, que es acción.

M.—¿Por qué habríamos de rechazar algo de lo vivido?

E.—Porque no lo hemos vivido bien, Meneceo, porque lo condenamos como indigno de lo que hubiéramos querido que nuestra vida, que es el todo de lo vivido, fuera; porque su recuerdo mancilla y afea ese todo que anhelábamos constituir como nuestra vida.

M.—Eres admirable, Epicuro. Jamás pensé que en esas pocas palabras del comienzo de tu carta estuviese condensado tanto pensamiento y un pensamiento, además, tan noble y enaltecedor, si de vivir bien se trata.

E.—¿Comprendes, ahora, por qué escribí que es una misma la ciencia de bien vivir y la de bien morir?

M.—Sí, lo comprendo. Sin embargo, quisiera pedirte aún, Epicuro, algunas aclaraciones, si me lo permites.

E.—Adelante. Haré lo que pueda por aportarte alguna luz, si ella te falta.

M.—No entiendo bien por qué me escribes que han de filosofar los jóvenes y los viejos. ¿Tiene algo que ver el filosofar con la edad?

E.—El joven es ya viejo en relación a otro más joven que él, y el viejo es aún joven en relación a otro que lo supere en años. Lo que con esa locución quise expresar es que todos

los hombres, sea cual fuese su edad, han de poner atención en filosofar, han de esforzarse por adquirir la costumbre de filosofar en todo momento, contrariando la de distraerse en cosas baladíes.

M.—Si el filosofar es un movimiento doble del pensar, que se dirige hacia el pasado y además hacia el porvenir, ¿son estos dos movimientos complementarios, o hay uno de ellos que tenga prioridad sobre el otro?

E.—Son complementarios en el sentido de que, ambos reunidos, son la vida, nuestra vida, como en el morir queda constituida, Meneceo. Pero la doble operación que dices se hace para llevar el pasado hacia ese término que es el morir, en donde el futuro culmina. Dicho en otras palabras, la recolección del pasado se efectúa con miras a la posesión en el morir, que, mientras nuestro tiempo sigue su curso, está todavía por venir, y en donde todo lo vivido ha de ser juzgado. No sé si he logrado ser suficientemente claro en esto.

4. DE LA FELICIDAD

M.—Sí, Epicuro, sí. Permíteme, con todo, que te interrogué aún sobre el sentido que atribuyes a la felicidad. Si te he entendido bien, puesto que defines la felicidad como la posesión, en el instante del morir, del tiempo todo que hemos vivido, nunca cabría decir, mientras esperamos aquel instante, que somos felices. Como, además, has identificado el morir con la salud psíquica, habría que concluir que, mientras nuestras existencias están en curso, mientras nos dura el tiempo del vivir, somos enfermos, y que sólo dejaremos de serlo en el morir mismo a condición de que sea bueno. Me parece algo extraño, respecto de lo que los médicos, que tú invocas, nos enseñan, esto de que sólo al morir somos saludables.

E.—Mucho me alegra que me preguntes sobre esto, pues el decidir si la felicidad está sólo en el horizonte, cuando la nave de nuestra existencia ancla por fin, como en seguro puerto, en ese morir que acaso constituya nuestra vida buena, o si podemos disfrutar de ella mientras la navegación dura, es una cuestión que me ha perseguido por años y respecto de la cual, como sospechas, he debido discutir con algunos médicos, puesto que ellos entienden su arte como enemigo del morir, que procuran siempre postergar. Esa manera de ver las cosas, además, parece contradecir el sentimiento tan nítido, tan convincente, que a ratos, que a veces nos embarga de que somos ahora mismo plenamente felices. Según lo que sobre ello he venido pensando, me parece poder responderte lo que te voy a decir. Hay una felicidad del presente que, a primera vista, o mejor: a primera sensación, no aparece sometida a confirmación ulterior alguna. Sin embargo, si nos sobreponemos a este sentimiento, si sobre él reflexionamos, si filosofamos, amigo, advertimos de inmediato que esta felicidad está sujeta a derrumbarse por el curso ulterior de lo que vayamos viviendo. Digo, supongamos, soy feliz ahora mismo, pues me siento vigoroso y sano, disfruto, sin aprensiones, de los mayores placeres que los sentidos pueden proporcionarme: mi amada, por ejemplo, está a mi lado, y, amándome también a mí, me prodiga sus dulces caricias. El tiempo parece haber suspendido su curso veloz en la pura delicia de este instante. Sin embargo, aunque no piense ahora en ello, sé bien, en el fondo de mí, que es posible que luego tal felicidad aparezca como efímera, que se me exhiba que esa amada supuesta fingía el amor que me manifestaba y que, al saberlo yo, más tarde, todo el deleite de hoy quede retroactivamente frustrado y hasta perdido. He aquí buenas razones para contestar a tus

inquietudes con palabras similares a las del coro al término de *Edipo rey*, reiteradas, si mal no recuerdo, por Hécuba en una obra de Eurípides: Edipo sólo cuando una vida concluye, si concluye bien, es legítimo afirmar que ella ha sido o es feliz. Pero miremos ahora las cosas desde otro ángulo. Si el morir ofrece, en cuanto vida concluida, la figura del proceso que es vivir, otro tanto podrá decirse de cada proceso que concluye, si bien de un modo menos definitivo por la posibilidad misma del infortunio ulterior al acecho. Tomemos, si te parece, este agradable paseo nuestro a partir de la puerta Itonia, y que nos encamina hacia el vado de Agrá, desde donde emprendremos, así lo espero, el regreso. Me siento contento, Meneceo, de estar contigo, el paisaje es hermoso, gracioso, la naturaleza parece sonreímos, y no puedo menos de regocijarme de poder disipar tus perplejidades de un modo satisfactorio para ambos y de reiterar y hasta perfeccionar lo que tantas veces he dicho y que te escribí en esa carta que venimos comentando. Sin embargo, bien podría ocurrir que antes de volver hacia el muro de Temístocles, disputáramos; que uno de nosotros dijera algo torpe y que esto contribuyera a enfadar y hasta a ofender al otro. No sabemos, no podemos saber del todo, mientras nuestro paseo esté en proceso, si él ha de quedar o no quedar para nosotros como un acontecimiento feliz, Pero supongamos que todo siga como ha empezado, que logre reafirmarme en lo que sobre el filosofar, sobre la felicidad, sobre la muerte y el morir he venido pensando, o bien que, bajo el aliciente de tus agudas interrogaciones, y hasta de tus incomprensiones acaso, deba yo rectificar algunos o muchos de tales pensamientos míos y de vosotros, mis discípulos. Llegará el momento de separarnos. Iré yo al Jardín, y tú, salvo que desees acompañarme, irás tal vez a otro sitio: nuestro encuentro, nuestro paseo, nuestra conversación, todo ello habrá terminado al despedimos. Este término cierra el proceso, y aun cuando este proceso sea parte de otro más vasto, que es nuestro vivir, el tuyo y el mío, podremos decir: fue bueno. Así, hay el morir final, a la luz del cual se juzga nuestro vivir en su despliegue completo, como una vida, pero hay términos de procesos que son parte de este vivir completo, cada uno de los cuales puede, al terminar, ser juzgado como bueno o como malo, como afortunado o aciago, como acierto o equivocación. La felicidad, según esto, no es sólo cosa del porvenir que esperamos. Nos acompaña ya mientras vivimos, y esta felicidad del vivir de todos los días va constituyendo, a su vez, la felicidad final a que se orienta. ¿Te parece que es así, Meneceo?

M.—Sí. ¿No anticipabas ya algo de esto, querido maestro, cuando nos hablabas, a Idomeneo y a mí, de la distinción entre los placeres kinéticos o en movimiento, y los placeres en reposo?

E.—Sí, por cierto, y me alegra que veas la correspondencia de esta distinción con aquello de que hemos venido discurriendo: el flujo del tiempo vuelve incierto el placer del instante y, con ello, en alguna inevitable medida, lo daña; pero hay el gran reposo del fin, de la carrera concluida, cumplida, y hay, también antes de ello, esos reposos pasajeros, esas posadas en el camino, en que, si bien el curso de nuestro tiempo continúa, algo queda ya hecho: un libro, la estancia en una ciudad, una amistad como la que nos une, un amor. No hay oposición: hay contribución de los reposos varios al reposo del fin. Por esto es grato vivir cuando se vive bien. Por esto, precisamente, es una sola la ciencia o sabiduría del vivir bien y la del bien morir. Volvemos con esto a los inicios. Pero dime ahora, Meneceo, ¿hay alguna otra pregunta que quieras hacerme sobre aquello de que vamos conversando?

M.—Hay muchas todavía, Epicuro mío, y te las diré si tienes paciencia para escucharme. Pero no logro bien poner orden entre ellas. Te las haré valer, por tanto, en forma improvisada, según me vayan saliendo.

E.—Habla, te lo ruego, como tú quieras.

5. DEL ATOMISMO Y EL PARA SÍ

M.—No logro ver bien, te lo confieso, esa presunta felicidad en reposo del morir, ya que el morir se da en un instante que, como todos los instantes, pasa, y es seguido por otros. ¿Por qué lo bueno que en él haya no habría de quedar sujeto a la incertidumbre de otros instantes ulteriores y de lo que ellos puedan proporcionarnos?

E.—¡Por Zeus, Meneceo! Creía haberte persuadido ya de que el morir es un instante que no pasa, que es, de todos los instantes de nuestro vivir, el único que no transcurre, que por él ya no transitamos, sino que somos, que en él llegamos a ser, más allá del tiempo, o más bien en un tiempo que concentra en el instante del fin todo lo que en el tiempo fuimos.

M.—Por cierto, maestro. Recuerdo, sí, haberte escuchado disertar sobre esto con tu habitual elocuencia, y también cuánto hubiste de discutir el asunto cierta vez con Temista antes de persuadirla. Pero dime, te lo ruego: ¿cómo concilias entonces, estos tiempos por los que transitamos, como has dicho, por los que nuestras vidas van accediendo a su forma como a su fin, con este otro tiempo, en que, según otros pensamientos tuyos y según lo que al respecto le escribiste a Herodoto en esa carta que todos tus discípulos conocemos, ciertas partículas elementales se mueven indefinidamente formando compuestos varios y pasajeros? ¿No hay en tu enseñanza, a la vez, Epicuro, dos concepciones diferentes del tiempo, tan diferentes que en una de ellas el tiempo aparece finito, puesto que el morir lo clausura, y en la otra, en cambio, se postula un tiempo infinito para el movimiento de las partículas que dices? No puedo dejar de pensar, querido Epicuro, que estas dos concepciones tuyas del tiempo no sólo son diferentes la una de la otra, sino contradictorias entre sí.

E.—Has acertado, Meneceo, al señalar aquello que más dificultades presenta en el pensamiento que he desarrollado, y que os trasmito y a la vez reconstituyo y perfecciono al conversar con vosotros en el Jardín. Llegué, hace ya muchos años, a hacer mío, con algunas modificaciones que me parecieron apropiadas, lo que antes de mí pensó con acierto Demócrito de Abdera, y, antes de Demócrito, de un modo bastante oscuro, pensó Leucipo de Mileto. Estaba entonces preso de las dificultades que los eleatas destacaban cuando aspiraban a pensar el cambio de un modo coherente. Y es que, en verdad, este concepto de cambio o mutación no se deja aprehender con facilidad, pese a que es obvio que la realidad cambia. Disputaba sobre ello conmigo mismo, y hasta llegué a sentirme tan hondamente perturbado que me pareció que ya no recuperaría esa serenidad a la que siempre he aspirado. La dificultad de que te hablo tiene múltiples manifestaciones. Permíteme, para no alargarme, que te las resuma en una breve alternativa: si de lo que cambia decimos que se ha vuelto otro, diferente de lo que antes del cambio era, y esto es precisamente lo que *cambio* significa, habremos de concluir que, pese a ello, no ha habido propiamente cambio, sino sustitución, no importa si brusca o paulatina, de una cosa, la

nueva, por otra que fue; si, de otra parte, afirmamos de lo que cambia que es lo mismo que antes fue, nos veremos compelidos a negar otra vez el cambio, puesto que la cosa sigue idéntica, lo cual significa que no ha cambiado. No sabía yo entonces cómo salir de este enredo. Hasta que un día, era yo joven aún, me enteré, por aquel que en un tiempo tuve por mi maestro, Nausífanos, de que algunos sabios habían logrado dar cuenta de la realidad que nos parece cambiante, sin recurrir a ese impensable concepto de cambio, convirtiendo el cambio, reduciendo la mutación, si prefieres esta otra palabra, al mero desplazamiento de algo que se ha supuesto que no cambia, que no se altera y que es siempre idéntico a sí mismo y que estos sabios mayores, Leucipo primero, Demócrito luego, llamaban, puesto que lo tenían por indivisible, precisamente lo *indivisible*, el *átomo*. La inquietud que me embargaba de conciliar el ente inmutable de Parménides con la realidad del cambio que nuestra experiencia atestigua de modo fehaciente, y a la que antes no veía salida, quedó, con esto, para mí aplacada. Bastaba con admitir que tal ente no era uno, como había supuesto Parménides; que había múltiples átomos, simples e indestructibles, aunque diferentes unos de otros, los que moviéndose, cayendo, si se quiere, se unían, y por cuyas combinaciones transitorias se generaban las cosas de que tenemos sensación. Así logré, por fin, tranquilizarme y recuperar mi serenidad perdida.

M.—Sí, te he escuchado ya, Epicuro, tu admirable explicación del cambio como alteración en las combinaciones de unos átomos que se suponen simples, indestructibles e invariables. No sabía de todas las perplejidades que, gracias a esta concepción, lograste resolver. A mí esto ‘me parece del todo claro y persuasivo. Sin embargo, querido maestro, hay algo en ello que no aparece provisto, a mis ojos, de esa evidencia incontrovertible, de esa necesidad que sueles requerir de tus pensamientos. Permíteme que te lo diga con franqueza. Tú fundas el conocimiento de la realidad, de lo que es, si te entiendo bien, en la sensación. Precisamente, lo primero de que hablamos hoy es de que la muerte para nosotros no es porque no podemos tener sensación de ella, dado que, por su definición misma, ella ha de ser tenida por ausencia de sensación. Pues bien, he aquí que ahora, por influencia de Demócrito y de Leucipo, haces consistir toda realidad en compuestos de unos átomos de los que lamentablemente no tenemos sensación, que escapan a nuestra experiencia, y a los que, por ende, cabría aplicar lo mismo que dijiste de la muerte, esto es, que, puesto que no tenemos sensación de ellos, no son.

E.—Espera, espera, Meneceo. Vas tocando, en efecto, uno de los puntos más delicados de mi doctrina. Procedamos por etapas. En el origen del conocimiento está —no puede, a mi entender, dejar de estar—, como lo más inmediato y directo, la sensación, lo que nosotros sentimos. Sin embargo, el conocimiento cierto no se agota en la sensación de que parte. La sensación misma, para ser bien entendida, requiere ser referida a algo que es más que ella sola y ser situada en un todo que nos resulte coherente.

M.—Bien te entiendo, Epicuro, pero hasta ahora, según lo que veníamos discuriendo, parecías decirme que ese todo era la propia vida como en el morir, al clausurar nuestro tiempo, la constituimos.

E.—Es comprensible que así lo entendieras, Meneceo, pues lo que dices es verdad y expresa, en efecto, lo que pienso. Sin embargo, desde que aludiste a los átomos y a lo que sobre la naturaleza escribí a Herodoto, llevaste nuestro discurso de un plano a otro distinto. No se trata, no, Meneceo, de dos planos disociados entre sí, ni menos contradictorios. Por el contrario, ambos se complementan e imbrican, según espero

mostrarte. De haber logrado esta imbricación, que es lo que a uno y otro de estos planos confiere su riqueza, es de lo que más me precio.

M.—No te sigo bien, Epicuro.

E.—Lo comprendo, pero ten paciencia. Hay un elemento indiscutiblemente cierto en cada sensación presente, Meneceo; y es tal precisamente por su inmediatez o, lo que es igual, por no darse en virtud de un juicio susceptible de controversia; quiero decir en un juicio en el que fuera admisible poner en duda si el predicado conviene o no conviene al sujeto, en los términos acreditados de la canónica.

M.—No te entiendo.

E.—Verás pronto que sí. Déjame ilustrar lo dicho con un ejemplo. Si sé que oigo algo ahora, no puedo a la vez preguntar con sentido: ¿es esto que oigo un sonido? No lo puedo hacer, por la razón obvia de que lo oído es siempre y necesariamente sonido. Podría, en cambio, preguntarte, y esta pregunta sí es válida: «¿es lo que oigo el sonido de tu voz?». Y tú acaso pudieras contestar: «no, te equivocas, yo no he hablado; tal vez fuera el mido del río». Yo, a mi vez, podría replicarte: «acaso no sea un ruido, sino la nota de una melodía», con lo que ambos quedaríamos perplejos. Repito, Meneceo, no cabe dudar de que lo que oigo es sonido; esto es evidente por la sensación auditiva misma; en cambio, se abre un registro de interpretaciones varias en cuanto a que tal sonido sea el de tu voz, o bien el mido del río, o el del follaje mecido por la brisa o, por fin, la nota de la flauta de un pastor. Pero, sea cual fuere nuestra decisión sobre ello, sé con certeza completa que mi oír presente es de sonido. Ya por esto la sensación me vincula con algo, que acaso no logre identificar, pero que de todos modos sé que es diferente de mí, del que siente. Del mismo modo, veamos ahora *otro* ejemplo. Si agarro algo, no cabrá duda de que es un sólido, si bien puede debatirse si tal sólido es largo o corto, blando o duro, rígido o flexible, blanco o azul, de hierro o de madera...

M.—¿Y si te imaginas que oyes o que empuñas algo, Epicuro, y si ello, el oír o empuñar, resultase ser un sueño tuyo o una ilusión?

E.—He hablado de la sensación misma, en su presente, Meneceo, no de lo que le sigue. La evidencia del presente es, por cierto, susceptible de ser confirmada, pero también recusada por sensaciones posteriores, las que, a la postre, tal vez la anulen como tal. Por esto te he dicho que la sensación es un punto de partida. ¿Hacia dónde partiremos con ella? Dos vías se abren desde allí. La una es hacia nosotros mismos. Por la sensación sé que tengo agarrado un sólido, y decido, por ejemplo, tras examinarlo, que es un trozo de madera. En mi propio tiempo, esta sensación es precedida por la visión de ese trozo de madera en el suelo y por mi decisión de agacharme a recogerlo, y es seguida, acaso, por mi acto de soltarlo; o bien, por mi sensación de despertar, por la que comprendo que había soñado. Pero también puedo pensar en ese trozo de madera situándolo en un tiempo que es el de las cosas mismas, y entonces me diré que antes fue rama de un árbol y que luego será un palo, o, por fin, que si lo tomo como leña y lo quemo, quedará reducido a cenizas. Encuentro fenómenos y concatenaciones diferentes según si sigo uno u otro de estos cursos temporales —y, claro está, lo frecuente es seguir uno y otro—; mas los dos están arraigados en la evidencia sensorial originaria, que es como embajadora de la verdad, de cualquier verdad, pues es siempre cierta en su presente.

M.—Comprendo bien por qué no es posible abandonar la sensación si aspiramos a un saber verdadero. Comprendo bien, del mismo modo, que la sensación, en su presente,

se da como vínculo con algo: sonido o sólido, en tus ejemplos. Y comprendo, por fin, que se dan aquí dos cursos temporales: el de mis propias sensaciones, y el de esas cosas diferentes de mí a que la sensación me asocia. Pero sigo sin comprender, Epicuro mío, cómo, si adoptas la sensación como criterio de verdad, puedes afirmar que la realidad está constituida por átomos de los que no tenemos sensación alguna.

E.—Estamos aún en los comienzos, Meneceo. Observa bien que en lo ya dicho he hablado de las sensaciones como mías —o como tuyas; para estos fines da igual—. Contesta ahora a esta pregunta, te lo ruego: *¿cómo* sabemos de nosotros de modo que se justifique esa palabra que todos empleamos: *yo, yo mismo*, como, por ejemplo, al decir «yo oigo», «yo veo» «yo como», «yo te amo», etc.

M.—De acuerdo con lo que venías diciendo, es mi parecer que el uso del pronombre *yo* deriva precisamente de que no soy esa cosa otra hacia la que la sensación me conduce. Sabemos de nosotros mismos por contraste con lo que no somos, y que, para seguir con tus ejemplos, es «lo que oigo», «lo que veo», «lo que como», «lo que amo», etc.

E.—Meneceo: para saber de algo ajeno —oído, visto, comido, amado, no importa—, para saber que es ajeno a ti, tienes que poseer un saber, difuso o nítido, no importa eso ahora, de ti mismo, a fin de imputarte esas sensaciones como tuyas. Esto significa que ha de haber en cada sensación, o en algunas de ellas, al menos, algo como una sensación adicional, que la duplica, por así decir, y que podemos con acierto denominar la autosensación, la sensación de sí, oyendo, viendo, comiendo, amando o lo que fuese. Esto significa, por tanto, que hay dos en la unidad que yo soy.

M.—¿Te refieres al alma y al cuerpo, al alma como ente distinto del cuerpo?

E.—No, Meneceo, no. Ya hemos despachado esas charlatanerías de los académicos. Por favor, seamos serios; atiéndeme: yo siento algo; esto significa que mi sensación lo es de brillo, de forma, de ruido, de sabor, de dureza, no importa, y que eso de que tengo sensación, sea cual sea la cualidad que lo distingue, sea ello brillante, triangular, ruidoso, sabroso o duro, se me presenta ahí, frente a mí que lo siento. ¿No es así?

M.—En efecto.

E.—Sin embargo, decimos o podemos decir «yo tengo la sensación de algo brillante», y esto implica que, junto a la sensación de lo que brilla, o además de ella, hay, o puede haber, la autosensación de mí mismo en cuanto siento lo brillante. Por esto te decía hace poco que en este ente unitario que soy hay dos —no el alma y el cuerpo, Meneceo: olvídate de eso—: hay el que siente el brillo y hay el que, volviéndose sobre sí, sabe de tal sentir como el suyo. El brillo está allí, en lo visto; mi sentirlo es mío, es una sensación mía de lo brillante.

M.—No veo bien adónde quieres conducirme con todo esto, ni tampoco la relación que ello pueda tener con la dificultad que te mencioné de coordinar tu doctrina atomística con lo que antes dijiste relativo a que la muerte para nosotros no es y, en cambio, el morir sí es.

E.—Podría responderte, Meneceo, que si supieras ahora mismo adonde te conduzcó no habría conducción. No recurriré, sin embargo, a esta respuesta, porque ocurre que no hay propiamente conducción si el conducido no anticipa ya, rio vislumbra, al menos oscuramente, adónde se le lleva.

M.—Aclara, aclara, Epicuro: termina ya de conducir.

E.—Te decía que hay en mí, en cada uno de nosotros, como constituyente de la unidad

que somos, la sensación de algo y la autosensación de sentir ese algo. Si mantengo unidos estos elementos, puedo pensar y sentir desde mí mismo, para mí mismo.

M.—¿Cuál es, entonces, la otra posibilidad, Epicuro, si ésta no es la única?

E.—¿No adviertes, Meneceo, que, si el saber que poseo de mí forma una unidad con el saber que se me da de otra cosa, yo puedo romper ficticiamente, usando de mi imaginación, esta unidad, por la que soy yo, sintiendo y sintiéndome al sentir, y situar —nuevamente, Meneceo, ésta es una proyección de mi propio imaginar— el saber de mí fuera de mí, como si fuera de otro?

M.—Comprendo que esto es posible, y hasta veo que lo hacemos en efecto. Pero ¿por qué lo hacemos?

E.—Para vernos desde fuera, desde otro, real o posible, no como me presento ante mí, sino como acaso ese otro me viera, como tú mismo puedes verme, por ejemplo, o como alguien podría verme desde ese remanso del río que refleja mi imagen. Por esto mismo, Meneceo, os he aconsejado, más de una vez, que adoptéis la mirada de un hombre de bien hacia vosotros, y que os juzguéis según ella.

M.—Está bien, Epicuro. Pero no comprendo de qué modo esto pueda conducirnos a la explicación de la realidad por los átomos.

E.—Estamos todavía en el primer paso, en el umbral, Meneceo. Una vez que yo efectúo esta operación de romperme en dos, de dissociarme de mí, de apartar el sentir que tengo de mí, para atribuírselo a otro que, de seguro, puede tener de mí sensaciones que yo no tengo, me veo situado, no ya como el ser único, primordial, que para mí soy, sino como uno entre muchos, como un hombre entre otros hombres, provisto de cualidades que me singularizan, claro está, pero de otras también que me hacen similar a los demás, que comparto con todos los hombres.

M.—Nuevamente, Epicuro, ¿adónde te diriges con esto, tan ajeno al problema que te planteé?

E.—A ese mismo problema, Meneceo, ya lo verás. Hemos dejado sentado que, por una proyección imaginativa mía, por una disección del yo que se siente a sí respecto del que siente otras cosas, puedo admitir otro que imagino sienta respecto de mí algo diferente de lo que yo de mí siento; por esto resulta que yo soy diferente ante él y ante mí mismo. Supongamos ahora, Meneceo, supongamos —sígueme, te lo ruego— que yo acentúo este alejamiento, este cercenamiento, respecto de mí, del sentir y pensar que sobre mí recae; que pienso que alguien, hipotético, claro está, tiene sensaciones, hipotéticas también, de todos nosotros, y no sólo de nosotros, los hombres, sino de los animales, de las plantas, del mar, de las montañas, de las rocas, de todas las cosas que suponemos que son, y de cuanto quieras imaginar. Pongámonos en la posición de este sujeto posible que todo lo ve, que todo lo siente, pero que lo ve y lo siente, no como nosotros, no conforme a las sensaciones nuestras, sino conforme a sensaciones tuyas, específicas y propias tuyas, análogas a las nuestras, pero que las nuestras, no contradicen. Sus sensaciones, según este pensamiento, penetran o pueden penetrar en la estructura secreta, inasible para nosotros, de la realidad de las cosas. ¿No vería acaso tal observador precisamente aquello que hemos de admitir como lo efectivamente real si queremos poder pensar la naturaleza, lo físico, de modo coherente, claro? ¿No se presentaría, ante esa mirada cósmica que le atribuimos, el espectáculo ingente del movimiento de los átomos, del baile de esas partículas que decíamos antes, moviéndose todas ellas en el espacio vacío?

¿No observaría este observador presunto de qué modo chocan o se integran unas con otras las partículas, formando, de un modo ahora por fin comprensible para nuestra razón, esas cosas que constituyen la realidad natural y de las que algunas se presentan a nuestras sensaciones?

M.—Ahora sí te entiendo, Epicuro. Para afirmar la constitución de la naturaleza por átomos de los que nosotros no tenemos sensación, postulas un observador posible que sí tiene sensaciones de ellos. Obtienes así una explicación satisfactoria del universo y, de este modo, calmas las inquietudes que antes te agobiaban, accedes a la serenidad del perfecto sabio. Eres admirable, Epicuro.

E.—Mucho me alegra, Meneceo, que hayas comprendido todo el proceso de pensamiento por el que esta doctrina nos resulta aceptable y válida, y cómo el alcanzarla nos ofrece una paz que, mientras la realidad se nos aparecía como desordenada y caótica, no podíamos alcanzar y nos inspiraba temor.

M.—Está bien, Epicuro. Pero ¿por qué a ese observador que dices le atribuyes sensaciones de partículas indivisibles, de átomos? Sus sensaciones podrían ser otras...

E.—Llegué a los átomos, Meneceo, en la línea del pensamiento de Demócrito y Leucipo, porque en ellos, por ellos, lograba aplacar la aporía aquella de los eleatas. Los átomos no cambian, son siempre idénticos a sí, pero se mueven, se desplazan, y de este modo, por este movimiento, dan cuenta del cambio que nuestras sensaciones atestiguan.

M.—Bien, Epicuro. Pero ¿por qué esas partículas han de ser indivisibles?

E.—Porque si fuesen divisibles o reductibles en su tamaño, esta división o reducción podría prolongarse al infinito, y entonces llegaríamos, habríamos llegado ya, a la nada. En suma, Meneceo, a partir de la sensación, podemos distinguir, no dos sustancias, el alma y el cuerpo, como los académicos, mas sí dos estratos del ser que, como te anticipé ya, se imbrican mutuamente.

M.—Vuelve a indicármelos, maestro, para que esto quede claro en mí.

E.—Recordarás que, cuando *en* la carta aquella que te escribí te hablaba de la muerte y del morir, reiteraba una y otra vez esta locución: *para nosotros*, y así te he podido decir que *para nosotros* la muerte no es y que *para nosotros* el morir sí es. Tenemos aquí un estrato ontológico. Podemos denominarlo el *para sí*, o bien, puesto que esto es válido para ti o para Herodoto o Metrodoro, en la medida en que se sitúen en él, digamos de este estrato que es *el ser para nosotros*. Bien. Pero cojamos ahora, si te parece, el otro camino que de la sensación arranca, y que encuentra su justificación precisamente en esta dificultad que los eleatas, que tú y yo como ellos, que todos nosotros encontramos cuando pretendemos comprender ese cambio en las cosas, no ya en nosotros, de que las sensaciones varias dan testimonio. Por esta vía llegamos, según te mostré, si consideramos la realidad de las cosas desde otro que yo, elevado a la condición de un observador que en sus sensaciones captara todo lo que es, a los átomos, con los que vencemos esa dificultad de los eleatas, puesto que tales átomos, si bien se mueven en el vacío, no cambian. Tenemos aquí otro estrato ontológico, que se erige a partir del primero. Podemos nombrarlo como el ser de la naturaleza o la física, *el ser de las cosas*, de esas cosas que, a través de las sensaciones, anticipamos, pues las sensaciones son como sus señales o simulacros. Estas cosas no coinciden necesariamente, si queremos pensarlas de un modo claro, con las señales que nosotros captamos. He aquí, pues, dos perspectivas que la sensación, adoptada como el inicio más inmediato de cualquier pensamiento válido, nos ofrece: según una de ellas, la

sensación se integra en esa concepción general, en ese todo o conjunto que llamamos la vida o nuestra vida; según la otra, la sensación forma parte de otro todo o conjunto, de otra concepción general: es la naturaleza. ¿He sido claro en esto, Meneceo?

M.—Te sigo, Epicuro, pero sería una exageración afirmar que te entiendo bien. Pareces dar por sentado que yo mismo (o tú, quien sea que hable o discurra) no formo parte de la naturaleza. Si tus explicaciones de ésta por el atomismo son buenas, como me parecen, habría que admitir que yo mismo estoy constituido por átomos. Pero entonces resulta cierto que mi suerte no ha de ser diferente de la de todos los compuestos de átomos, lo que equivale a decir que el compuesto que soy, provisional, pasajero, como todos, terminará descomponiéndose, que los átomos que me constituyen se separarán alguna vez y, vistas así las cosas, esto sería mi muerte (o la tuya), precisamente esa muerte que, al comienzo, decías que para nosotros no es. Me parece que así concluirías refutándote a ti mismo, Epicuro. ¿O me equivoco?

E.—Te equivocas, Meneceo. Ahora procuraré mostrarte por qué. Cuando nos situamos en el estrato ontológico de la naturaleza en que los átomos se dan como la realidad radical, se crean las condiciones para poder pensar la propia muerte, esto es, para plantearnos el problema mismo de si, para nosotros, la muerte es o no es.

M.—Pero si hemos concluido que la muerte para nosotros es, por la descomposición del conjunto de átomos que nos constituyen, ¿cómo afirmar a la vez lo contrario: que ella no es?

E.—Mi querido Meneceo: si me di el trabajo de indicarte paso a paso de qué modo el atomismo llega a ser pensable por nosotros, sin abdicar de la sensación como punto de partida, era precisamente para que comprendieras que todo esto que de allí fluye es resultado de una compleja, aunque necesaria, construcción de nuestro propio pensamiento. Llegamos así, por virtud de esta construcción, a un estrato ontológico, el del atomismo, el del *ser de la naturaleza*, en que nuestra mortalidad se nos revela como obvia, lo que, claro está, nos inspira pavor. Pero si ahora deshacemos camino, si regresamos al otro estatuto ontológico, al estrato del ser inicial y fundamental, el del *ser para nosotros*, se nos muestra la evidencia superior, porque constitutiva de aquella, según la cual esa muerte, tan obvia y pavorosa en el plano del *ser de la naturaleza*, no es, no puede ser en el del *ser para nosotros*, que condiciona la posibilidad misma de aquel otro estatuto o estrato y le sirve de sustento. Jamás las certezas que del *ser de la naturaleza* obtenemos podrán refutar las más primordiales del *ser para nosotros* en que se apoyan y del que se obtienen. Reconstituida la operación en su conjunto, logramos comprender hasta qué punto todo lo que de la naturaleza, de sus átomos, de sus leyes podamos sostener con validez, no afecta ni invalida la evidencia que se da desde la partida, y a la que regresamos luego de este periplo, esto es, la evidencia de que somos en la unidad de la sensación de ser y saber que somos, de modo tal que el no ser queda excluido *para nosotros*; de modo tal, Meneceo amado, dicho en otras palabras, que para nosotros la muerte no es. Pero el periplo éste de que te hablo no ha sido inútil, de ninguna manera: sirvió no sólo para aplacar nuestra inquietud sobre lo que las cosas, con independencia de nosotros, son, y para saber, de este modo, que la realidad de las cosas es comprensible y susceptible de pensarse de un modo coherente, satisfactorio y claro; sirvió, además, para permitirnos imaginar aquello que para nosotros no es: nuestra propia muerte. Sirvió para disipar el terror que ciertos fenómenos naturales nos inspiran cuando los imputamos a los dioses, cuando los juzgamos como sobrenaturales. Sirvió, por fin, para que pudiéramos

sentirnos solidarios de otros hombres, que aparecen, en esta perspectiva, como nosotros, condenados a muerte, y, por virtud de esta solidaridad, para que pudiéramos constituir con ellos la comunidad feliz y justa de la *filia*. Pero, como esta muerte, ahora pensable respecto de otros y de nosotros, para nosotros no es, según sabemos con evidencia, hubimos de encontrar, en el estatuto del *para sí*, el equivalente preciso de lo que es la muerte en el estatuto del atomismo. Tal es precisamente lo que hemos llamado *el morir*.

M.—¿No es el tiempo de la naturaleza en su transcurrir, Epicuro, comparable al río heraclíteo, a un flujo incesante en que las combinaciones de los átomos se suceden unas a otras, sin fin?

E.—Tal vez tengas razón. Dilucidarlo requeriría hablar de Heráclito, lo que ahora desearía evitar. Yo prefiero comparar ese tiempo a la tela que Penélope teje y desteje día y noche. Mas observa, Meneceo, que esta reina está inspirada en su hacer y deshacer, en apariencia ocioso, por una esperanza que guarda en lo más íntimo de su corazón. Y, de pronto, lo que ella espera está allí, cuando Odiseo irrumpe en el palacio y, golpeando fuertemente su pecho, se afirma ante todos, por su presencia y su acción, como marido de Penélope y rey de Ítaca. Así veo yo el resurgir del ser para nosotros y su tiempo, orientado hacia el morir, tras la consideración del tiempo de los átomos. Pues observa bien, Meneceo, no sostengo yo, como aquellos que charlan bajo el Pórtico Pintado, que todo lo que es, responde a un solo principio-naturaleza que ellos convierten en *nonna* suprema y necesaria, ante el que sólo cabe inclinarse y resignarse. Yo digo dos, no uno solo. Pero no se trata de dos entes o dos sustancias, sino, como ya te lo he dicho muchas veces, de dos concepciones del ser que nuestro pensamiento aprende a coordinar entre sí.

6. DE LA PROPIA LIBERTAD

M.—Eres admirable, Epicuro. Tu exposición me pareció a ratos tan difícil que me costaba seguirte, lo confieso. Pero ahora, que has concluido, miro hacia atrás todos tus pasos y veo lo que se me aparece como un camino de luz. Es muy grande mi alegría, maestro amado, de haber podido acompañarte por este camino. Lo que hacia ti siento por haberme conducido sólo una palabra lo expresa: es gratitud.

E.—Ha sido una buena conversación, en efecto, Meneceo, y yo también te agradezco el que a ella, con tus preguntas, me incitaras.

M.—Me parece, maestro mío, que esto que tú has venido diciendo sobre cómo el concepto mismo de muerte varía su sentido, según nos situemos en uno o en otro de esos dos estratos o estatutos ontológicos que exhibes, podría extenderse a otro concepto, a otro problema que también a veces nos obsede con inquietudes: el de la propia libertad.

E.—Así lo creo yo también, y algo recuerdo haberte escrito sobre ello en la carta que leíste.

M.—Cuando leí esa carta, no estaba yo aún en condiciones de comprender todo su alcance, Epicuro.

E.—Pues volvamos ahora sobre ella. Dime, Meneceo: ¿qué es aquello que has tenido en vista al traer aquí el problema de nuestra libertad?

M.—Trataré de ser claro al decírtelo. Una vez que aceptamos la hipótesis del atomismo para dar cuenta de la naturaleza, no podemos dejar de ver un orden en que los efectos siguen necesariamente a las causas, en que las causas producen los efectos. ¿No es así?

E.—Así parece que fuera, Meneceo. Pero continúa, te lo ruego.

M.—Los átomos, el curso del movimiento suyo en el espacio vacío, las combinaciones que van formando, todo esto, se encadena causalmente y constituye, además, la causa misma de los entes de que tenemos sensación y hasta de las relaciones causales que entre ellos podemos descubrir.

E.—Sí, en efecto; decimos de algo que es causa de otra cosa, pero, cuando alcanzamos el nivel de los átomos, damos con una causalidad primera que se proyecta en aquella con que al vivir operamos. Lo has comprendido bien, Meneceo. ¿De qué modo influye esto en el problema de nuestra libertad?

M.—Bien lo sabes, Epicuro. Si nosotros mismos, el todo que somos, incluyendo aquello que se llama la psiquis, somos un compuesto de determinados átomos, la causalidad de la naturaleza, la causalidad que se asienta en los átomos, no deja lugar para nuestra libertad; todo lo que hago, lo que decido, a cada rato, será producto de mis átomos. Esto me parece escandaloso. Aceptarlo sería renunciar a ser un ente que decide, un sujeto que hace por sí mismo lo que quiere. No puedo aceptarlo.

E.—Hace ya un buen tiempo, algunos discípulos de mi escuela me hicieron sentir su incomodidad ante esta consecuencia. Dieron con una solución.

M.—¿La de que los átomos no siguen un curso regular y previsible?

E.—Precisamente, Meneceo. Lamento, créemelo, que tal explicación de nuestra libertad por una desviación en el movimiento previsible de los átomos continúe repitiéndose y haya llegado hasta ti. Yo jamás la he hecho mía, y he procurado ejercer mi autoridad para que se la abandone.

M.—¿No aceptaste alguna vez, Epicuro, cierta desviación en la carrera de los átomos?

E.—Algo dije, sí, hace un tiempo, pero no tenía relación con la libertad. Alguien, no recuerdo bien quién era, entre nuestros amigos del Jardín, me preguntó cómo podría explicarse, si admitíamos que los átomos no sólo se mueven, sino que caen, siguiendo en tal caída líneas rectas paralelas, que alguna vez se diera el choque entre ellos sin el cual no llegarían a formar compuestos. Contesté que, concebido de este modo el movimiento de los átomos, habría que suponer que algunos de ellos al menos se desviarán de esas supuestas líneas rectas y paralelas, dado que, siguiéndolas, no se daría la combinación. Pero luego circuló entre varios esta respuesta mía a tal problema puntual y preciso, y no pude menos de sorprenderme cuando volvió a mí como explicación posible, dentro del plano del atomismo, del hecho de que seamos libres, de que podamos afirmar con toda evidencia que somos libres. Como llegaron hasta a atribuirme a mí tal explicación, hube de desmentirlos. Yo esperaba que ya se hubieran olvidado de tan burda patraña.

M.—Si te he entendido bien, esa explicación no te hace falta, Epicuro, cuando de dar cuenta de la libertad se trata.

E.—Claro que no. Y peca por pretender explicar, en el estrato ontológico del atomismo, que, consecuente consigo, ha de postular una causalidad universal, algo como el que yo mismo sea causa de mis acciones, vale decir libre, lo que en tal estrato es del todo incomprensible, puesto que yo escaparía, según esto, a esa causalidad universal postulada que remite a los átomos.

M.—Por esto, maestro, vi una relación muy clara entre este problema con que algunos de tus discípulos han forcejeado y lo que antes dijimos de la muerte. Pues del mismo modo que, si nos concebimos tan sólo como compuestos de átomos, si omitimos todos los pasos

que, a partir del *para nosotros*, conducen a tal concepción, habremos de admitir que la descomposición de este conjunto de los átomos que nos constituyen es nuestra muerte...

E.—¿Del mismo modo qué, Meneceo? Concluye.

M.—... del mismo modo, en el estrato ontológico de los átomos, venimos obligados a no poder concebir siquiera esta libertad nuestra.

E.—Así es, Meneceo. Lo que aquellos discípulos no comprendían bien es que, para poder afirmar esta libertad nuestra de que tenemos evidencia, es necesario abandonar ese estatuto ontológico de la naturaleza y regresar al otro, al que le sirve de fundamento o sustrato: el del *para nosotros*, ignorado por Demócrito.

M.—¿Será, pues, exacto afirmar que, así como para nosotros la muerte no es, así también para nosotros la libertad necesariamente es?

E.—Más aún, Meneceo: si alcanzo el estrato atomístico por la vía que te he mostrado, esto es, a base de una operación que yo efectúo y de la hipótesis que yo enuncio de un observador omnisciente del universo al que atribuyo una capacidad sensorial que yo no tengo y acaso, en cierto aspecto, superior a la mía, habrá que concluir que la constitución misma de ese estrato ontológico, y hasta esa imposibilidad de concebir en él nuestra libertad, es el efecto de un acto libre mío. Esto equivale a decir que yo, libremente, genero las condiciones para que mi ausencia de libertad me resulte pensable.

M.—Así, entonces, Epicuro admirable, aun el pensar mi ausencia de libertad atestigua que soy libre.

E.—Así es, hijo mío. Y porque somos libres, somos responsables de nuestras acciones; porque somos libres podemos juzgar nuestras acciones a la luz de nuestro morir, y decidir, por tanto, conforme a esta pauta, que algunas de tales acciones merecen nuestra alabanza y bendición, y las otras, vituperio.

M.—¿Y la acción misma de desgarrar o cercenar, como tú dices, la unidad del ser que somos para llegar a imaginar ese observador al que se le atribuye la sensación de los átomos, ¿hemos de tenerla por virtuosa?

E.—Claro que sí, Meneceo, siempre que al despliegue siga el repliegue, siempre que no olvidemos, como Demócrito, su raíz en nuestra sensación, siempre que sepamos conservar expedito el regreso al *para nosotros*, libres ahora de las zozobras de no lograr entender del todo la naturaleza. Siempre que, en una palabra, sepamos conciliar el *ser de la naturaleza* en que el atomismo impera con el *ser para nosotros* en que se ejerce nuestra libertad en busca de la vida buena.

7. DE LA JERARQUÍA DE LOS DESEOS Y LOS PLACERES

M.—Esclarecido ha quedado para mí el problema de la propia libertad. Deseo pedirte, ahora, Epicuro, que te extiendas algo más de lo que en tu carta hiciste sobre los diferentes deseos nuestros y sobre los consejos que en ella me diste en relación a cuáles de esos deseos han de prevalecer sobre los otros.

Casi sin advertirlo, habían atravesado el vado de Agra, y, continuando por la ribera izquierda del río, habían alcanzado el punto en que se alza la figura del dios Pan. Se prosternaron en piadoso silencio unos minutos. Luego, Epicuro habló así:

E.—Tiempo es ya de que regresemos, y, ahora que vamos valle abajo, acaso podremos

apresurar un poco el paso, puesto que hemos discurrido ya sobre lo más arduo de la doctrina del Jardín.

M.—Como quieras, Epicuro mío, aunque nunca me canso de conversar contigo.

E.—También yo disfruto de tu conversación, Meneceo, Pero no olvides que otros me esperan. Sigamos, pues. Dime, Meneceo, ¿fui suficientemente claro en mi carta al ofrecerte, sólo en esquema, lo reconozco, una referencia a los deseos según merezcan o no que les demos satisfacción?

M.—Me temo que no, maestro. Aprobabas, recuerdo, en esa carta tuya todos los deseos como dignos de ser satisfechos, siempre que fueran, según tu expresión, *naturales*. Te confieso, Epicuro, que no entendí bien lo que con este vocablo querías decir. ¿Oponías los deseos que llamaste *naturales* a otros que tenías por contrarios a la naturaleza?

E.—Me alegro de la ocasión que me brindas de poner un mayor orden en estos pensamientos míos. Leíste bien en cuanto a que apruebo, en general, el dejarnos guiar por nuestros deseos naturales. Pero éstos, cuya satisfacción no sólo apruebo, sino que hasta recomiendo y alabo, ¿a cuáles los oponía yo?

M.—Supongo que sería a los no naturales.

E.—Es obvio, Meneceo. Pero, dime, ¿cómo los nombré?, ¿no les di un nombre?

M.—Sí, en efecto, los llamaste *deseos vanos*.

E.—¿No ilustré lo que esta vanidad significa para mí con algunos ejemplos?

M.—No, no en la carta, Epicuro; pero, ahora que lo dices, recuerdo que en una de tus máximas mencionas el deseo de obtener títulos honoríficos y elogios públicos...

E.—Sí, es verdad. Tengo tales deseos por vanos, Meneceo, porque nos arrancan del *para nosotros*, sin por ello alcanzar la mirada cósmica hipotética que da acceso a los átomos y sus compuestos. Los deseos que juzgo vanos son tales porque traicionan el *para nosotros*, que es nuestra naturaleza misma, porque en vez de orientarse a nuestra propia aprobación o absolución, hacen depender de otro, del que nos celebra o nos otorga esa distinción, a la postre del juicio de la plebe, el valor que creemos poder atribuirnos. Más que condenar tales deseos, los desprecio. Pero consideremos, excluidos ya éstos, los que designé como *naturales*, dignos todos, según lo entiendo, de ser satisfechos. ¿No hice entre ellos alguna distinción?

M.—¿Por qué llamas a esos deseos *naturales*, Epicuro?

E.—Todos ellos son manifestaciones del más propio de nuestra naturaleza: el deseo de vivir.

M.—¿Afirmas que el deseo de vivir incluye el de morir?

E.—Así es, Meneceo, puesto que hemos aceptado ya que podemos hacer del morir la culminación del vivir y que aquel será bueno en la medida en que éste también lo sea.

Meneceo guardó silencio unos instantes. Luego dijo:

M.—Me parece, Epicuro, que la doctrina de que venimos hablando también podría expresarse empleando los términos usuales en el Liceo.

E.—¿Cómo así?

M.—Este deseo de vivir que dices sería lo que ellos llaman *causa eficiente*; el morir sería la *causa final*, hacia la que el vivir tiende.

E.—Tal vez la aproximación que sugieres sea legítima, en efecto. Pero ¿cuál sería entonces la *causa formal* que ellos dicen?

M.—¿No afirmaste, maestro, que, en el límite que es el morir, nuestro vivir podía

adquirir una forma por la recolección y posesión del pasado, y no designaste esta forma como *la vida*? Los peripatéticos, por lo demás, identifican a menudo, o coordinan al menos, la causa formal con la final.

E.—Eres ingenioso, Meneceo; ¿cuál sería, pues, si esta aproximación es válida, la *causa material*? Te falta una de las causas que ellos invocan...

M.—El deseo de vivir, si aceptamos tenerlo por causa eficiente, se aplica a algo para llegar a formar como fin la vida: ese algo es el tiempo, materia del vivir.

Epicuro sonrió, y luego exclamó, jubiloso:

E.—¡He aquí, pues, que has dado con una manera de expresar la doctrina del Jardín que hasta el Liceo podría aceptar! Te felicito, Meneceo. Sea como fuere, ellos no nos seguirían: hay mucho que nos separa, tanto en el pensamiento sobre el ser como en la manera de convivir.

M.—Explícamelo, maestro, te lo ruego.

E.—En lo que se refiere al pensamiento respecto del ser, sería largo tratar de las diferencias que separan el Liceo del Jardín, matizando, además, esta oposición con puntos de coincidencia. No disponemos ahora del tiempo necesario para extendernos sobre esto.

M.—Tengo la impresión, con todo, querido maestro, de que te inclinas más hacia Aristóteles que hacia Platón.

E.—Pues te diré, si insistes en ello, que no le escatimo elogios al primero, por haber denunciado la mistificación de sil maestro, quien atribuye sin escrúpulos a Sócrates lo que es de su propia cosecha. Demás está decir que jamás he hecho mía esta concepción de Platón, puesto que ella nos aparta de lo único en que, a mi entender, podemos confiar si aspiramos a alcanzar la verdad: lo sensible —la sensación, con su doble referencia a lo sentido y al que siente, unida a la posibilidad de proyectarla, por analogía, hacia otro, real o supuesto, según dijimos ya—. El Áureo prefirió dar por reales las cualidades de lo sensible, pese a que sólo en lo sensible se las encuentra ya que, sin referencia a lo sensible, sólo son, a la postre, pseudo-realidades. Aún más impugnable que esto es pretender situar tales pseudo-realidades en una escala jerárquica, en una suerte de pirámide, según dos perspectivas, según dos exigencias incompatibles entre sí. En efecto, la una, conceptual, asciende de la base de lo singular a la cúspide de la mayor generalidad, como tal vacía, al tiempo que la otra, valórica, se eleva de lo insuficiente e imperfecto hasta culminar en la máxima perfección, que habría de ser, como tal, la plenitud de ser. Aristóteles hizo bien, por cierto, en polemizar sobre esto contra lo que su maestro había enseñado. Pero el apego que, pese a todo, conservaba por Platón le impidió apartarse de él lo suficiente como para poder aceptar, aunque no fuera más que a título de hipótesis, la validez del pensamiento de Demócrito, y ofrecer, por la vía de los átomos, una visión clara de la causalidad natural. Y puesto que parte a menudo de definiciones que no aparecen avaladas por sensaciones, suele quedarse a medio camino, en verdades parciales necesitadas de confirmación o en ambigüedades que no es fácil disipar, ya que no ofrece una distinción entre el *ser de la naturaleza* y el *ser para nosotros* tan nítida y clara como lo que en el Jardín exponemos. Así, por darte sólo un ejemplo, Aristóteles atribuye un fin a la naturaleza, que lo rechaza, al menos mientras no la integramos con el *ser para nosotros*, que en cambio lo reclama.

M.—Sí, Epicuro, sí. Tú reconcilas la tan convincente doctrina de Demócrito sobre la

naturaleza con la evidencia propia del *ser para nosotros*. Y esto, hasta donde yo puedo juzgar, es ajeno del todo a aquellos que frecuentan el bosquecillo en que se venera a Apolo Lykeios. Pero decías, además, maestro, que te sentías alejado de Aristóteles y sus discípulos por el modo como ellos conciben y practican la convivencia. Quisiera pedirte que te extendieras un poco más sobre esto.

E.—La distancia que los separa de nosotros es aquí aún mayor. Añoran la vieja polis, y procuran restablecerla. Nosotros ya no tenemos ilusiones sobre esa polis que precisamente el discípulo de aquel estagirita terminó de enterrar. La *filia* nos anima hacia otro modo de convivencia, fundado en comunes convicciones, más rico y sabio, más fraterno, más piadoso también, y afirmamos y practicamos una vida en común adéspota. La administramos nosotros mismos conforme a ciertos principios elementales en que nos hemos puesto de acuerdo. Pues el deseo primordial de vivir lo es de convivir con aquellos a quienes amamos, y convivir es convenir sobre la conducta que mejor se ajusta a la satisfacción óptima y recíproca de nuestros deseos. En fin, Meneceo mío; puesto que, tras esta excursión a que me requeriste por el pensamiento de otros, ahora hemos regresado al tema de los deseos naturales, permite que te pregunte, a fin de continuar nuestra plática, si en aquella carta que te escribí no hice entre estos deseos algunas distinciones.

M.—Me escribiste que unos eran meramente naturales, y los otros, necesarios, de donde colegí que aceptabas todos aquellos, mientras su satisfacción no entrara en conflicto con la de alguno de los últimos.

E.—Colegiste bien, Meneceo. Lo que sostengo es que, excluidos los deseos vanos, que nos descenfran, que por ello se erigen en obstáculos al pleno cumplimiento del *ser para nosotros*, todos nuestros deseos son buenos y merecen ser satisfechos. No importa, por tanto, si nos dirigen a manjares y bebidas exquisitas o a frugales comidas con un poco de agua pura; no importa si lo son de los deleites vehementes que un cuerpo hermoso promete o de la amistosa, fraterna y tierna caricia que da la paz propia de la *filia*. Sin embargo, aquellos que llamo *necesarios* tienen prioridad sobre los otros. ¿Recuerdas, hijo mío, cuáles son los deseos que tengo por necesarios?

M.—Me parece que entre ellos también señalabas una jerarquía, esto es, que entre los deseos necesarios unos eran para ti más necesarios que otros...

E.—Así es. El deseo superior, aquel que hemos de hacer prevalecer siempre, es el deseo de la felicidad, en el sentido propio que hemos dado a este término, vale decir, sobre todo la felicidad del buen fin, del bien morir, pero, además, esas felicidades previas, placeres en reposo también, que contribuyen a construir aquella y que nos procuran, en general, los fines bien cumplidos de las diferentes fases de nuestro vivir.

M.—Este deseo es, bien lo veo, el mayor y más noble de todos. También mencionaste la tranquilidad del cuerpo...

E.—Sí, pienso que es necesario cuidar del cuerpo, evitar imponerle tareas excesivas o someterlo a hambre, sed u otra incomodidad. Bien están, por cierto, las festividades colectivas de iniciación por las que en primavera rendimos el debido culto a Dionysos, dios de la espontánea exuberancia en la *filia*, y que demos curso entonces a lo que nuestro demonio nos dicta para complacer al Dios; pero aun esto, con lo sagrado que es, ha de ser regulado por la exigencia que parte de Apolo, dios de la perfección por el límite, y contra él atentáramos, amigo, si termináramos, en nuestra desmesura, dañando nuestra salud y la tranquilidad del cuerpo. A su vez, observa bien, esta tranquilidad ha de subordinarse al cumplimiento de un deseo superior.

M.—¿Cómo así, Epicuro?

E.—Supongamos que me priven de comida y hasta que me sometan a tormento por no consentir en traicionar a un amigo o a un discípulo amado y fiel, como tú. ¿Acaso no actuaría en desmedro de esa aprobación postrera del curso de mi vida que es, en último término, como ya vimos, la felicidad, si incurro en esta traición, a pretexto de tranquilizar a mi cuerpo del hambre que sufre o del dolor que le infligen?

M.—Tal acción sería vil, Epicuro, por cierto.

E.—Esto significa que hay que procurar la tranquilidad del cuerpo siempre que ella no vaya en menoscabo del deseo de más alto rango, que es el de la felicidad.

M.—Esto me parece claro y sensato, maestro. También mencionas allí los deseos que se orientan a la vida misma. No capté bien lo que con esta locución tenías en vista...

E.—Atendía no sólo al deseo inmediato de vivir, que está en la raíz de todos, presente en el acto de comer, de beber, de respirar, sino a otro que me parece más específico: el deseo de seguir viviendo, de dar tiempo al vivir, de postergar el morir. Vale aquí lo que ahora mismo dijimos. Querer vivir más tiempo es un deseo legítimo, y por ello natural, necesario, que merece ser satisfecho. Pero deja de serlo si esta continuidad del tiempo se obtiene a base de realizar un acto indigno de ser recapitulado en el morir, si resta o quita algo al todo del tiempo vivido que al morir debemos poder aprobar.

M.—Te pones sólo en el caso, Epicuro, de que la decisión necesaria para dar satisfacción al deseo de seguir viviendo pudiese dañar la calidad máxima de la vida a que aspiramos, y ya hemos dicho que, en un caso tal, el deseo de esta calidad máxima, o sea, de la felicidad del término, ha de prevalecer sobre el deseo de continuar viviendo. Pero compliquemos un poco más las cosas, si te parece. ¿Qué aconsejarías tú a aquel para quien, en una situación dada, el cesar del tiempo, allí mismo, en ese instante, constituye precisamente el bien morir? ¿Aprobarías que, en esta situación, cancelara su deseo de seguir viviendo, lo que equivale a decir que se quitara la vida, que se suicidara?

E.—Perdona, Meneceo, pero no puedo aceptar la expresión que das a esta pregunta tuya, por muy legítima en cuanto a su contenido que ella me parezca. Tal expresión da a entender, en efecto, que la cancelación del deseo de seguir viviendo a fin de apoderarse del bien morir que la situación ofrece sería equivalente a «quitarse la vida» según tus palabras, esto es, a suicidarse. Esta equivalencia yo no la acepto.

M.—¿Cuál? ¿La de quitarse la vida y suicidarse?

E.—No: estas locuciones son para mí sinónimas. La de decidir no seguir viviendo y la de suicidarse o quitarse la vida, en cambio, no lo son.

M.—¿Es para ti diferente la decisión de quitarse la vida, de no seguir viviendo, seguida de la acción correspondiente, y la de suicidarse?

E.—Lo que quiero destacar, Meneceo, es esto: la decisión de no seguir viviendo, maniéstese en acción u omisión, poco importa, puede traducirse en dos actos distintos, que, por serlo, conviene distinguir con cuidado. Uno de estos actos es el suicidio. El otro, provisto de un sentido diferente y hasta opuesto, es la inmolación. No puedes ni debes tratar, según lo que yo pienso, la inmolación como si fuera un suicidio.

M.—Sospecho que tienes razón, como siempre, Epicuro. Con todo, quisiera que te extendieras algo más sobre esto.

E.—Si te entiendo bien, me pides que te ilustre sobre lo constitutivo de la inmolación y cómo, por su naturaleza propia, no se deja calificar de suicidio, ¿no es así?

M.—Efectivamente, Epicuro.

E.—¿Dirías tú, Meneceo, que Sócrates, al beber la cicuta que el servidor de los Once entregó en sus manos, se suicidaba? ¿No habría sido ello contrario a ese radical repudio del suicidio que, al parecer, con razón, se le atribuye?

M.—Por cierto. Permíteme, sin embargo, hacerte notar que aquí, aunque la cicuta no fuera introducida de viva fuerza en el cuerpo de Sócrates por manos del verdugo, de todos modos Sócrates estaba siendo ejecutado en cumplimiento de una condena a muerte pronunciada por el más alto tribunal de Atenas. Esta situación es lo que excluye el suicidio. Si no hubiese habido allí un hombre que cabe tener por verdugo, el cual, al entregar la cicuta, preparada por él, procedía a seguir la orden del tribunal de Atenas, y si Sócrates, en cambio, hubiese resuelto por sí mismo beber un vaso de cicuta, habría sido difícil excusarlo del cargo de suicidio.

E.—Bien, Meneceo, te entiendo y aplaudo tu agudeza; pero ya que te niegas, con razón, a aislar el acto de Sócrates de llevarse a los labios el vaso que contiene la cicuta y bebería del sentido de la situación en su conjunto, que es la ejecución de una pena capital, permíteme que te siga por este camino y que quiera situar a su vez esta ejecución en un contexto aún más vasto: la actitud de Sócrates en el curso del proceso que se siguió en su contra y en el tiempo posterior a su condena hasta su muerte. Quisiera que, con miras a aclarar lo que tengo en vista, tuvieras bien presente que, como te he dicho, son equiparables la acción que provoca el morir y la abstención de realizar aquello que permitiría seguir viviendo. ¿No es igual, para los fines del asunto en debate, Meneceo, que alguien muera como consecuencia de la acción de arrojar a un precipicio, o que lo haga absteniéndose de mover brazos y piernas para mantenerse a flote en medio de las olas?

M.—Sí, es igual o equiparable, como quieras. Pero ¿adónde vas, Epicuro?

E.—Volvamos a Sócrates. ¿Te parece, según lo que tú sabes, por las múltiples apologías y rememoraciones que de él se han escrito, que la actitud que asumió Sócrates ante sus acusadores y el tribunal era la más apta para obtener una sentencia que lo absolviera de los cargos que Anyto, Méleto y Lycón habían formulado en su contra?

M.—He leído y he oído decir a muchos que Sócrates se condujo en ese proceso como si no le importara la condena y como si inclusive la anhelara. Se me ha dicho que más de uno de sus discípulos, Platón entre ellos, se lo reprochó.

E.—Lo mismo he leído y escuchado yo, Meneceo. ¿Acaso esto no queda confirmado por la singular conducta de Sócrates cuando le notifican la sentencia?

M.—¿Cómo así?

E.—No ignoras, supongo, que las leyes atenienses autorizaban a Sócrates para pedir la conmutación de la pena de muerte por destierro. Claro está, lo que sus acusadores, lo que sus enemigos en general querían, no era la muerte de Sócrates, era que se fuera a otro sitio y dejara de molestarlos con sus preguntas impertinentes, con su exigencia de pensar por razones válidas, las que, según él sostenía, importan más que las consideraciones de conveniencia, aunque se trate de la conveniencia de la polis. Lo que los acusadores de Sócrates, lo que sus enemigos en general —y eran muchos y poderosos— anhelaban era simplemente deshacerse de él, y esta solución cómoda esperaban alcanzarla una vez que Sócrates procediera según la razón que le atribuían, esto es, solicitara que el tribunal no le aplicara la pena de muerte, requerida por los acusadores, sino la de destierro a cualquier otra ciudad, y que luego esto le fuera concedido, según lo que habían tramado.

M.—En efecto... ¿Por qué crees tú que Sócrates no procedió de este modo, Epicuro?

E.—Porque su razón era mejor que la de sus enemigos, Meneceo. Porque debió de decirse —pienso yo— algo como esto: «los hombres en general, actúan, viven, según opiniones más o menos acreditadas en su comunidad; usan de estas opiniones como medios para obtener los fines que en dicha comunidad les interesan; pero hay también, además de las opiniones, el decir la verdad rigurosa, indiscutible en razón; yo —hablo ahora por boca de un Sócrates presunto— he venido preparando a unos jóvenes amigos a interrogar, a buscar la verdad, y a decir la, que es la veracidad, a vivir según sus exigencias, a tomar resueltamente partido por ella, sean cuales fueren las consecuencias de esta actitud; estos jóvenes amigos míos, tan diferentes unos de otros, coinciden, sin embargo, en su devoción a la verdad, y hasta, llegado el caso, en su disposición a morir por ella; dado que esto es así, yo estoy obligado, como maestro de ellos que soy, a ser tan indócil como ellos lo serían o esperan serlo ante las falsas razones de poder o conveniencia que contra el poder de la verdad se invocan; ahora bien, ¿de qué me acusan?; pues precisamente de corromper, con esta exigencia de la razón de verdad, a estos jóvenes; y esto lo llaman también la introducción de nuevos dioses; precisamente, atribuyo a la verdad una condición divina; ¿es éste un nuevo dios?; no, puesto que mi prédica es fiel a Pallas Atenea, diosa tutelar de la ciudad y diosa también de la verdad en razón; el pretendido nuevo dios que me imputan introducir es el dios que todos declaran venerar en las Panateneas, aunque, ignorantes y fatuos, no ajustan a él y a sus exigencias su conducta; por tanto, no es que yo sea un innovador del panteón, yo lo restauro; no es que yo corrompa a los jóvenes que a mí se acercan, los convierto en mejores, en genuinos atenienses». He aquí, Meneceo, cómo yo, decenios después, he logrado imaginar lo que Sócrates pudo pensar ante el proceso a que fue sometido. Tenía setenta años de edad. Había comunicado ya a sus discípulos lo más esencial de su doctrina. El proceso, la condena y luego la ejecución de la pena de muerte se le aparecieron, tal vez, pienso yo, como la oportunidad precisa, en el momento justo, de poner fin a su discurso con un acto que se le presentaba como la palabra más elocuente que, en favor de la intransigencia cuando la verdad está en juego, él podía ya pronunciar. El carácter público de este acto hacía resonar ese discurso suyo más allá del grupo relativamente reducido de sus discípulos, hacia toda Atenas, hacia toda la Hélade, hacia hombres que pudieran vivir después de él, y por eso su figura y su voz han quedado con nosotros. Es conocida la aversión de Sócrates por la palabra escrita. Su disposición a morir por su doctrina fue el modo que adoptó, en cuanto las circunstancias se lo ofrecieron, de inscribir su discurso en un tiempo perdurable. «¿A qué invocar razones ante quienes no las veneran ni creen en ellas?», debió de decirse. «¿A qué iniciar, otra vez, ante otros que no son los míos, ante tebanos, corintios o megarenses, el discurso de mi prolongada enseñanza y mi ejemplo? A los atenienses lo dirigí: que ellos lo reciban al ejecutarme», pensó, según creo. De aquí, pues, su descuidada defensa, su desprecio por las oportunidades procesales que en su mano tenía de evitar la ejecución; de aquí, por fin, su tajante negativa de aceptar los planes de fuga que Critón le propuso, invocando, en su altivo rechazo, precisamente, y para vergüenza de los atenienses, su fidelidad a Pallas Atenea y, por ende, a su ciudad, a sus dioses y a sus leyes...

M.—Me ha conmovido, Epicuro admirable, el modo como exhibes el drama de Sócrates, que aún pesa sobre todos nosotros, como dijiste. Si te he seguido bien, ves, en

esta actitud suya, un caso de inmolación, y, de este modo, ilustras tu distinción entre ésta y el suicidio.

E.—Sí, Meneceo, no es procedente atribuir suicidio a Sócrates ni a ninguno que prefiera el buen morir, cuando la ocasión de él se presenta, a un vivir que se prolonga, acaso indigno o disminuido, en todo caso sin la altura que ese morir ofrecía. Del que se inmola decimos bien que «da la vida», lo cual significa que, al configurarla, afirma su valor y, junto con consumarla, la entrega, precisamente porque la tiene por valiosa, para otros, para un fin digno de ella, para la verdad. Del suicida decimos, por el contrario, que «se quita la vida», lo cual significa que, puesto que ningún valor le concede, puesto que la ve vacía, la suprime, la arroja.

M.—Me has hecho comprender bien, Epicuro, por qué el deseo de seguir viviendo ha de ceder el paso cuando la suprema felicidad está al alcance. Pero dime ahora, maestro: ¿cómo se refleja esta jerarquía de los deseos, que excluye como vanos los de recibir halagos, que subordina todos los demás a los necesarios y, entre éstos, el de obtener la tranquilidad del cuerpo y seguir viviendo al deseo supremo de la felicidad, cómo se proyecta, digo, esta jerarquía de los deseos en los placeres de que hablas con frecuencia?

E.—Con demasiada frecuencia acaso, Meneceo. Ocurre que veo frente a mí una pugna, una batalla, y pretendo señalar, en el Jardín, con la debida nitidez, cuál es nuestra posición al respecto, pues difiere de la de los dos adversarios.

M.—No lo había entendido así. ¿Cuáles, dímelos maestro, son estos adversarios que dices?

E.—Verás. De una parte, están allí algunos académicos y otros que se les unen para esa prédica, que suelen llamar *ascética*, mediante un empleo abusivo, claro está, de tal palabra. Para ellos hay dos ámbitos contrapuestos: el del cuerpo, movido por apetitos cuya satisfacción procura placer, y el del alma, que aspira a la sabiduría y es inmortal. Como suelen hacer suyo, según recordábamos hace un rato, el antiguo juego de palabras, atribuido a los órficos, que identifica el cuerpo con una cárcel, pretenden que hay que contrariar la natural tendencia del cuerpo al placer a fin de contribuir a que el alma se afirme frente a él y logre, por fin, salir de tal cárcel. De otra parte, hay los discípulos de Aristipo, cirenaicos y otros que con ellos se asocian, para quienes todo placer es bueno, pues el bien es el placer. Mi marcada resistencia ante los primeros ha determinado que muchos, ignorantes de nuestra doctrina, me identifiquen con los últimos. Por cierto, yo no hago mía esa distinción platónica de alma y cuerpo, ni de sabiduría y placer. Vinculo de tal modo estos últimos términos, que reconozco no sólo el placer específico de la sabiduría —esto ellos me lo concederían sin dificultad—, sino la sabiduría del placer. Esta sabiduría no puede reducirse, claro es, a una apología del placer, pues implica, por el contrario, saber postergar muchas veces la satisfacción de los deseos a sabiendas de que el placer será mayor y mejor más tarde, que la espera misma de la satisfacción refina el deseo, lo transfigura y lo orienta hacia un placer más alto y más intenso. No sólo esto. Lo que antes dijimos sobre la jerarquía de los deseos se extiende también hacia un orden jerárquico de los placeres mismos que su satisfacción proporciona. El placer supremo, ya lo dijimos, es la felicidad, puesto que en ella de nada carecemos, puesto que con ella lo poseemos todo. Es claro, entonces, que otros placeres, de menor rango, inferiores a ella, han de ser rehusados si, al ceder a éstos, el placer supremo se frustra, o bien han de ser situados a su servicio, como medios para obtenerla. Este cultivo de una sabiduría del

placer, esta exigencia de rehusar placeres a veces, de aceptar el dolor inclusive, si con ello contribuimos a nuestro mejor morir, nos pone en pugna con algunas enseñanzas de los cirenaicos. Quedamos así alejados de unos y otros de estos adversarios, por encima de esta pugna estéril en que ellos se empeñan.

M.—Perdona un momento, Epicuro. Leontio me dijo cierta vez haberte escuchado que para ti el placer equivalía a la ausencia de dolor. No veo que esto se concilie con lo que vienes diciendo ni, en especial, con la situación que hace un rato mencionaste del que se deja torturar por no traicionar a un amigo o a la verdad y que cumple, al hacerlo, su deseo de felicidad y, por ende, se procura un muy grande placer.

E.—Es posible, no lo sé, que alguna vez haya dicho aquello que, según afirmas, Leontio me atribuyó. Todos solemos caer en inconsecuencias, o bien nos expresamos mal. Pero Leontio debería saber que ése no es, no puede ser mi pensamiento genuino. Es claro que es legítimo contrastar dolor y placer, dado que son opuestos. Pero no lo es limitar el placer a algo negativo, como la ausencia de dolor o agonía. La oposición de que se trata no es de contradicción, sino de contrariedad, la cual implica, pese a lo que descuidadamente yo pudiera haber afirmado, que el dolor y el placer están en los extremos de un espectro que incluye, entre ambos, el campo de todo aquello que no es ni doloroso ni placentero, que nos deja indiferentes. A veces ocurre también que el dolor y el placer se dan simultáneamente, como en la situación de que hablamos hace un rato del que resiste el tormento que se le impone y que, por hacerlo y pese al dolor que sufre, experimenta el íntimo placer de saber que es fiel a un amigo, a sí mismo, a la verdad y, por tanto, a la felicidad plena a que aspira como aprobación de lo que hubiera vivido. Hay más, Meneceo mío: si he insistido en radicar esta máxima felicidad en el buen morir, es obvio que tal felicidad no ha de excluir los dolores que suelen ser propios de la enfermedad mortal o de aquello, hiere lo que fuere, que nos trae la muerte. Aun padeciendo tales dolores, que suelen ser extremos, es, ha de ser posible, experimentar el placer de recordar los buenos momentos como estos de que ahora disfrutamos y de poner debido fin de este modo a una vida justa. Si el placer sólo fuese la ausencia de dolor, como Leontio me hace decir, dado que la enfermedad, la caída, la herida casi siempre traen dolor consigo, no sería posible morir bien aunque se hubiese vivido bien, y esto sí que contradice lo que hemos afirmado.

M.—En la postura tan sagaz que respecto del placer has adoptado, Epicuro, ¿no coincides en alguna medida con lo que enseñó aquel de Estagira del que hablamos hace poco?

E.—Grande es, en verdad, la medida en que con él coincidí sobre esto, Meneceo. Antes de que yo pensara en ello, él anunció esta oposición que hace un rato mencionamos entre placeres kinéticos o en movimiento y placeres en reposo. Escribió, en su libro sobre la ética, si mal no recuerdo, que el placer consiste en el reposo más bien que en el movimiento. Y esto ha de vincularse, a mi parecer, a una doctrina que expuso su maestro, Platón, pero que, en verdad, se remonta a Parménides y mucho más atrás. Según ella, el tiempo es una mengua de ser. Ahora bien, es obvio que el movimiento se da en el tiempo. Y si bien, conforme a lo que enseña Aristóteles, si lo entiendo bien, todos queremos vivir nuestro tiempo y en ello encontramos un placer, tal placer es inferior al que radica en aquello a que el tiempo tiende y en que culmina, vale decir, y me parece que éstas son aproximadamente sus palabras, al placer del instante como todo que completa la vida. Queda en claro, según esto, que hay una continuidad entre esta enseñanza del Estagirita

y la nuestra pese a otras doctrinas que nos separan. Pues nosotros entendemos el placer en reposo como un cierto júbilo propio de la conclusión y posesión del tiempo en su fin, ya se trate del tiempo de un determinado proceso del vivir, ya del tiempo del vivir en su conjunto, como antes dijimos.

M.—Si entre los deseos y entre los placeres que nos procura su satisfacción se dan conflictos que requieren nuestra opción, ¿cuál es, Epicuro amado, la virtud que nos guía en esta opción?

E.—Algunas veces he nombrado a esta virtud *prudencia*, pero luego he visto que los más entienden por prudencia una abstención timorata ante el peligro, un no atreverse a correr riesgos, y, por cierto, no es esto lo que yo aconsejo. Más bien me inclino, pues, a designar tal virtud como *cordura*, si se acepta entender este término como acuerdo o concordia de nuestros impulsos y deseos diversos y también como aquello que nos permite convivir armoniosamente en la *filia* con los demás.

M.—Si esta cordura, si esta concordia que dices, maestro, nos hace preferir ciertos deseos a otros, si nos obliga a renunciar a ciertos placeres para que algún otro superior se cumpla, si al obrar de este modo ejercemos nuestra libertad y vamos forjando nuestro porvenir, según nuestras aspiraciones mayores, ¿qué decir, Epicuro, dímelo, te lo ruego, cuando el morir nos sobreviene a destiempo, por ejemplo, cuando los hijos que hubiéramos querido procrear o criar todavía no han nacido o son pequeños, cuando la obra en que estamos acaso empeñados está aún inconclusa, y nuestra empresa apenas iniciada, cuando nuestros más caros proyectos quedan, al morir, frustrados? ¿No hay en esta sola posibilidad una radical injusticia?

E.—Comprendo bien, te lo aseguro, tu inquietud al respecto. Acaso se dé, en una medida que luego procuraremos delimitar, esa injusticia que dices, Meneceo. Pero advierte antes, te lo mego, que yo no te he presentado mis pensamientos sobre lo que la muerte y el morir son afirmando que ello fuera *justo*. Lo que yo pretendo y sostengo es que ello es así *de verdad*. Vale decir: se trata ante todo de lo que es y cómo es, no de lo que quisiéramos que fuera o que debiera ser. Sólo a partir de una radical evidencia sobre lo que es podemos plantear luego la pregunta sobre si debería ser así o de otro modo, sobre si ello nos resulta justo o injusto. Mas ocurre que tenemos una inclinación a proceder al revés, a presumir que lo que, según nuestros juicios, debería ser efectivamente es. No veo razón alguna para adoptar este orden en el pensar. ¿Me has oído sostener alguna vez, Meneceo, que aquello que para nosotros es haya sido o sea generado por el Espíritu, por la Inteligencia, o por Zeus o un demiurgo, que siempre hubiera de querer para nosotros lo mejor?

M.—No, no te lo he oído decir ni sé que hayas hecho tuya esa atribución de lo que es a un creador.

E.—Bien. Permíteme ahora interrogarte e interrogarme yo mismo sobre si esto que es para nosotros puede estar afectado por ese coeficiente de injusticia que dices. Vuelvo a tu inquietud y te pregunto: ¿por qué, en primer lugar, nos proponemos tener hijos y criarlos?, ¿por qué nos empeñamos en hacer algo, pese a que nos cuesta esfuerzo hacerlo? Supongamos, por un momento, que dispusiéramos de un tiempo infinito, no, como el nuestro, limitado y cuyo término es para nosotros imprevisible en cuanto a cuándo haya de ocurrir. Puesto que un tiempo tal, siendo por hipótesis infinito, como el de los átomos, nunca sería escaso para llevar a cabo cualquier empresa, en él, dirás tal vez, podríamos

procrear y educar cuántos hijos quisiéramos y ocuparnos de nuestros nietos y de nuestra descendencia toda, y cumplir las empresas que nos vinieran en gana. ¿Es esto lo que piensas, Meneceo?

M.—No sé bien, maestro. Tengo la sospecha de que con tus preguntas me estás enredando.

E.—No pretendo enredarte, Meneceo mío, sino abrirte a la comprensión de que sólo queremos tener hijos y realizar empresas porque sabemos que moriremos o, lo que es igual, que nuestro tiempo es finito. Si dispusiéramos de un tiempo sin fin, y así lo supiéramos, ni siquiera aspiraciones tendríamos, ni menos el sentido de la urgencia de cumplir las que en nosotros genera el no saber con precisión cuándo moriremos, ni si ello será ahora mismo. ¿Por qué sentimos de pronto, Meneceo, que debemos hacer esto y abstenernos de otra cosa? ¿Por qué me sentí yo compelido, ésta es la palabra, a escribirte esa carta de que venimos hablando, y no pude posponer el hacerlo? ¡Ay, Meneceo! Porque en el fondo de mí habitaba, agazapado, el oscuro temor de que, si no la escribía al instante, tal vez moriría sin habértela escrito, y yo no quería que ello fuera así. El tiempo no es vano, no se ha de desperdiciar, puesto que es escaso, y con él hacemos, te lo he dicho, nuestra vida. Por esto apruebo el esfuerzo que los discípulos de Hipócrates hacen por prolongarlo. Es meritorio, es virtuoso, el querer vivir muchos años, si pensamos que podemos vivirlos bien y en ello nos empeñamos. Pero el saber que tal vez no contemos con esos años, y, más aún, la sospecha de que pudiéramos morir en forma súbita es precisamente aquello que nos impone el deber de ser en este instante mismo lo mejor que a nuestro alcance esté, de modo que, si ahora mismo hubiésemos de morir, muriéramos bien. No te quejes, pues, querido Meneceo, de que tus proyectos puedan quedar incumplidos debido a la finitud de tu tiempo. Sin esta finitud ni siquiera proyectos tendrías. Esto significa que nuestro tiempo vale precisamente por tener un límite, y que, por ende, si careciera de él nada valdría. El límite para nosotros de nuestro vivir, esto que hemos convenido en llamar el morir, es valorizante del tiempo que a él conduce y lo es porque es valioso él mismo. De este valor derivan los que tus proyectos pudieran tener. Pongámonos en el caso, ahora, si estás convencido de lo que te he dicho, de que, en medio de esos proyectos tuyos aún incumplidos, según la suposición que hacías, sabes de pronto que tu muerte es inminente, y hela ahí, en efecto, en forma de rayo, de espada, de caída súbita. Lo que en tu morir has de juzgar como tu vida, si has vivido con cordura, no es tu hacer, es el ser que quiso y emprendió ese hacer aunque éste no llegara a consumarse. Tu vida será santa si has sido y eres el que quiere lo mejor, lo mayor, para ti, para todos. Aprender a ser en cada instante de modo tal que, si en ese instante murieras, pudieras aprobarlo, en esto consiste la virtud de cordura.

M.—Noble exigencia, maestro, aunque ardua de cumplir. —Guardó silencio unos instantes. Luego prosiguió—: Permíteme que plantee el asunto desde otro ángulo, pues, en verdad, hay en mí perplejidades que siguen agobiándome. De una parte, has dicho que el tiempo es valioso, puesto que con él hacemos nuestra vida. De otra, afirmas que debe despreciarse si la ocasión de morir bien se nos presenta. En uno y en otro caso, el valor atribuido al tiempo depende de su fin. Sin embargo... ¿Es verdad, es verdad, para nosotros, Epicuro, para nuestra experiencia, que el tiempo sólo valga en función de un fin que lo valida? ¿Por qué no habría de valer por sí mismo? ¿No es mayor, para nosotros, el placer si dura más? Supongamos que ingiera un manjar exquisito; ¿no he de desear

volver a comer de él o comer otras cosas igualmente placenteras, sin pensar en el fin a que esto conduzca?

E.—Por cierto, Meneceo. Pero aludes a placeres de aquellos que hemos llamado kinéticos. Si has comido o tocado o visto una cosa entre muchas, y ello te causa placer, desearás otra y una tercera, y así indefinidamente. ¿Habrás alguna vez, para quien sólo valora el tiempo por sí mismo, un momento en que pueda querer consumarlo? Es claro que no. Como escribí alguna vez, nunca habrá tiempo suficiente para quien un poco de tiempo no baste. Pero otra cosa ocurre para quien, haciéndose cargo de que hay muerte o, lo que es igual, de la finitud de su tiempo, busca integrar los placeres kinéticos en el placer en reposo o catastemático: visión global en que todo el curso de la experiencia previa está presente, resurrecto ante sus ojos. Este placer ya no pide más tiempo, no pide repetición: es, por el contrario, eternidad. Por cierto, esto no lo pueden comprender quienes sólo miran hacia la muerte como un cesar, como un dejar de ser, pues con esta idea de ella aplacan el morir en el que nada cesa, en que todo lo vivido se reúne. Por esto, sólo anhelan postergar o suprimir, si fuera posible, la muerte. Mas si, por el contrario, esperamos lograr en el morir la vida completa, no anhelaremos ya esta anulación de la muerte. Pues poseída en el morir la plena felicidad, alcanzada en él nuestra perfecta entereza, el tiempo nada puede añadir ya, sólo aparecerá como amenaza de mengua y pérdida.

M.—Bien te comprendo, Epicuro. Pero ¿por qué, si es así, tantos creen, o anhelan creer al menos, en una transmigración del alma, de modo que, al morir el cuerpo, ella volvería a animar otro? ¿Has refutado tú esta creencia, que Platón, según recordarás, hacía suya?

E.—Sólo se puede refutar lo que aparece fundado en razón, Meneceo, y tal creencia no tiene más fundamento que el anular o suprimir una muerte que es vista como dejar de ser. Ella viene de antiguo, y se funda en una antítesis artificiosa que, ya te lo he dicho, nunca he aceptado: la de espíritu y materia, la cual se traduce en la afirmación de que hay dos en nosotros, el alma y el cuerpo, espiritual aquella, material éste, separables, de modo que, muerto el cuerpo, el alma puede sobrevivirle. Pero yo no pienso por mi parte, que haya dos en mí, o en ti, sino uno solo, por mucho que lo dupliquemos o desdobleemos: el yo que soy, el tú que eres. Si examinamos de dónde deriva esa dualidad, tan arraigada en el sentido común, encontraremos lo que antes te decía: la convicción de que el tiempo es, de por sí, por su solo transcurrir, valioso; con independencia del término a que se dirige; que, por tanto, hay más valor en lo que dura más, en relación a lo que menos dura. Afirmo lo contrario, Meneceo, y te lo dije hace un momento: en el tiempo el ser está aún disperso, desparramado, y por esto se presentan las sensaciones en él sucesivamente, una primero, la otra después. Platón parece haberlo entendido así cuando hace decir a Sócrates que el tiempo es sólo una imagen, disminuida, puesto que moviente, de la eternidad; pero, inconsecuente consigo, en otra parte pone en boca de Sócrates, en el día en que había de morir, un argumento sobre la inmortalidad del alma en el que se supone que ésta, cuando muere, abandona un cuerpo para ir a morar en otro. Esto es ridículo. Se abre aquí esta alternativa: o bien esa alma mía que me sobrevive en otro cuerpo nada recuerda de esta vida que yo he vivido, no se identifica, pues, conmigo y, en rigor, por tanto, no es la mía, me es ajena; o bien esta alma sí sabe de todas sus existencias anteriores, las tiene presentes; en este caso, cualquier mal que ahora hiciéramos podríamos siempre repararlo en una existencia ulterior, y nuestros dolores y subimientos, mirados en la perspectiva de este tiempo indefinido, serían comparables a catarras pasajeros. En el primer supuesto, la transmigración de las almas de nada nos sirve, puesto que no estamos nosotros mismos en la nueva existencia; en el segundo, y observa que

nada lo atestigua, la vida misma, carente de límite, pierde su carácter dramático, su seriedad, puesto que puede rehacerse siempre. Sí así fuera, todo daría igual... Me cansa hablar de esto. Dime, Meneceo, ¿por qué tu apego a estas frivolidades, inspiradas precisamente en ese temor a la muerte de que pretendo curarte?

M.—No te irrites conmigo, maestro. Sin quererlo me aparto de tu clara verdad, atraído por supersticiones que circulan de boca en boca. Veo bien, sin embargo, cuando te presto atención, que nuestra libertad debe trabajar con este único tiempo que tenemos, y que éste no es un trabajo para cuando el morir venga, sino, puesto que en cualquier momento puede venir, para cada instante, para ahora mismo. Permíteme, sí, que te pregunte todavía: si el momento mismo del término escapa a nuestra libertad, ¿no habrá otra instancia, ajena a nosotros, que realiza nuestra vida?, ¿cabrá afirmar que hacemos nosotros solos nuestra vida, que tenemos un destino propio?

E.—Preferiría decir que tenemos una destinación, puesto que nos dirigimos al morir. El porvenir, te lo dije, no es del todo nuestro, puesto que depende de circunstancias múltiples que escapan a nuestra decisión. Pero tampoco nos es del todo extraño, como si no pudiéramos influir sobre él, como si todo nos fuese impuesto desde fuera de nosotros, según algunos afirman. Si aceptáramos esto último, anularíamos esa libertad de que tan evidentemente nos sabemos provistos desde que nos situamos en el estrato ontológico del *para nosotros*. Por esto mismo te decía en mi carta, Meneceo, que hasta considero preferible atenerse a las afirmaciones del vulgo acerca de los dioses que esclavizarse a la fatalidad de aquellos filósofos que sólo ven realidad en el ser de la naturaleza y sus leyes. Pues a los dioses podemos aplacarlos, según el concepto que el vulgo tiene de ellos, con ofrendas y oraciones, pero es inexorable, en cambio, la fatalidad con que, conforme a lo que estos últimos filósofos enseñan, se cumplen las leyes naturales.

8. DE LOS DIOSSES

M.—Puesto que reconoces que, según sean las circunstancias, está en nosotros el principal poder para decidir cómo hemos de vivir, equivalente a nuestra libertad, dime, Epicuro, ¿qué poder les queda a los dioses, ya que afirmas en tu carta y aceptamos todos que evidentemente los hay? Si alguno tienen, y puede prevalecer sobre lo que nosotros deseamos y decidamos, ¿no habremos encontrado aquí una razón para temer un futuro que escapa a nuestra libertad?, ¿no habremos de temer a los dioses y el futuro al que nos condenan?

E.—Bien sabes, Meneceo, que los dioses sobre los que te he escrito no son, te lo acabo de reiterar, los dioses del vulgo. Tampoco admiten esa identificación con los astros que algunos pretenden. Te decía en mi carta que lo propio de un dios es, a mi entender, la bienaventuranza y la inmortalidad; y que, aunque por mi distanciamiento de las fábulas que acerca de los dioses circulan, yo he sido, más de una vez, acusado de impío, los impíos son, en verdad, quienes inventan y propagan tales fábulas.

M.—Sí, Epicuro, y así lo entiendo yo, siguiendo tus enseñanzas. No te niego, sin embargo, que ese pasaje de tu carta me dejó algo vacilante, tal vez por no haberlo comprendido bien. He aquí lo que me inquieta: admitamos, como tú lo propones, que los dioses sólo se caractericen por ser bienaventurados e inmortales y que nada más

debamos atribuirles; en tal caso, todos ellos, en cuanto participan de estos dos caracteres, serían iguales, serían los mismos, y el admitir varios dioses, el referirse a ellos en plural, sería improcedente. Uno u otro, daría igual...

E.—No, Meneceo, no; tal vez mis expresiones sobre este tema fueron insuficientes o demasiados escuetas y toscas. El que lo divino se defina por la bienaventuranza y la inmortalidad, el que todos los dioses, por tanto, hayan de participar de estos caracteres que les son necesariamente comunes, no significa que no tengan otros que los diferencien entre sí. El que no haga más las fábulas sobre los dioses, querido Meneceo, no significa que yo desconozca la diferencia entre Apolo y Hermes, o entre Afrodita, Artemisa o Atenea. La diversidad en lo divino es una riqueza a la que no acepto renunciar. Lo sagrado es un registro abierto: tiene, ha de tener, múltiples manifestaciones, y, por ello mismo, se conjuga con el ejercicio de esta libertad nuestra a la que yo tampoco, ni siquiera cuando más seducido me sentí por el atomismo de los físicos, quise renunciar.

M.—¿No es lo sagrado uno solo, puesto que único, Epicuro?

E.—Lo es en cuanto se distingue y contrapone a lo profano, como un orden diverso, que nos requiere a la veneración, sí. Pero una vez que penetramos en este orden sagrado, encontramos en él una diversidad mucho mayor, una polifonía muy superior, que la que puede ofrecernos la profanidad, a la postre siempre monótona, Meneceo.

M.—Pues, bueno, admitido que los dioses son y que son diversos unos de otros, que Apolo no se deja confundir con Hermes, ni uno u otro de ellos con Zeus, tengo ahora que preguntarte: ¿qué importa esto para la conducta de nuestras vidas?, ¿cómo se manifiestan los dioses en nuestras sensaciones, Epicuro?

E.—La presencia de un dios en nosotros genera un modo de vivir. Es diferente, por cierto, ser requerido a vivir como Hermes o como Apolo; ser solicitado por Deméter o por Afrodita. Nuestras vidas se configuran de una u otra manera, según si somos apolíneos, herméticos o zeóticos, afrodíticos o demetéricos. Pero todos estos modos de vivir nos hacen partícipes de lo sagrado. ¿Que cómo se manifiestan a nosotros los dioses? En sueños, en visiones, en prodigios, en delirios augurales o de amor, en entusiasmo poético, desde luego, pero también mediante lo que nos va ocurriendo día a día y que suele ser para nosotros una solicitud, una invitación hacia el ámbito de un dios.

M.—¿Cabe aún hablar de prodigios y augurios, Epicuro, una vez que se ha afirmado la causalidad a partir de los átomos?

E.—Meneceo, Meneceo: hay dos estatutos o estratos, te lo repito una vez más; no procede, claro está, hablar de eso que dices en el *orden de la naturaleza* en que el atomismo impera; pero en el *orden del para nosotros*...

M.—Sí, sí, perdona, maestro, mi inclinación a confundir estos órdenes y a confundirme con ello yo mismo. En el *para nosotros* son posibles los prodigios y es legítima la veneración a los dioses; no a aquellos que, según el vulgo, nos amenazan, castigan o premian, no a dioses voluntariosos, coléricos o benévolos: más bien a los que nos ofrecen su figura como guía. Pero dime, maestro: ¿elegimos nosotros al dios en el que tenemos nuestro modelo?

E.—Más propio sería decir que el dios nos elige, pero lo hace por cierta afinidad entre él y lo que somos. Esto no impide que, en cierto momento, podamos ser requeridos por más de un dios. Nuestra es entonces la tarea de conciliar, en una suerte de constelación sagrada, sus exigencias, o de movernos del ámbito del uno hacia el del otro. Es ésta difícil labor, porque esas exigencias de los dioses suelen confligir entre sí. La diversidad de los

dioses es portadora de la dimensión trágica de la existencia, puesto que a veces debemos escoger, y no sabemos bien cómo hacerlo, y hasta tenemos que oponernos a aquellos a quienes un dios diferente del nuestro inspira. La comprensión de este conflicto nos suele permitir encontrar la piedad y la paz en una divinidad superior que lo aplaca, pero que preserva, sin embargo, la diferencia de los dioses que antes contendían. Encontrar una unidad que no suprima, sino que reúna sin merma la pluralidad y diversidad, ésta es la labor propia de nuestra difícil veneración.

M.—Bien lo veo, Epicuro. Pero dime, te lo ruego: ¿qué significa el decir que los dioses son bienaventurados?

E.—Que disfrutan de la perfecta felicidad.

M.—¿No es ésta también la felicidad que esperamos cumplir en el morir, si nuestro morir es bueno?

E.—Por cierto, Meneceo. Ahora ya puedes comprender esto que siempre estuvo presente en mi discurso: nuestro bien morir es la realización del dios en nosotros.

M.—Recuerdo haber oído que uno de los llamados *pitagóricos*, tal vez fuera Alcmeón de Cretona, no estoy seguro, identificaba la bienaventuranza con la concepción de *armonía*, tan propia de esa corriente mística. ¿Dirías tú que el dios, el dios de cada uno de nosotros, nos aporta la armonía?

E.—Bien sabes, mi querido Meneceo, que esos sabios que mencionas comprobaron que hay una relación entre, los sonidos de la escala musical y las longitudes de las cuerdas de la lira, y que vieron, por esta vía, que algunos sonidos aparentemente alejados y hasta opuestos, producen, si se dan juntos, la grata sensación de un orden bello. En este aspecto, yo acepto que cada dios es un modo de armonía. Pero he aquí que, en general, se ve la armonía en que suenan a la vez, conjugándose bien, dos notas diferentes de la lira. Hay, sin embargo también, Meneceo, una armonía que debemos procurar a lo largo del tiempo, en el curso de nuestro vivir, de modo tal que el acto de ayer se conjugue con el de hoy y éste se proyecte hacia una integración con el de mañana. Para decirlo en términos musicales, la armonía no es un elemento que quepa separar de la melodía: decimos de una melodía que es hermosa porque lo que ya escuchamos armoniza con lo que ahora oímos y con lo que esperamos escuchar o escucharemos luego, hasta que sobrevenga el reposo del silencio en que la armonía del tiempo queda por fin confirmada en lo simultáneo.

M.—La armonía de nuestro vivir es, pues, si te entiendo bien, función, ante todo, de la memoria.

E.—Por cierto, Meneceo. Así es, siempre que veas en la memoria, no una facultad de retención pasiva de lo que fue, sino la aplicación al pasado de una voluntad de orden que aplaca disonancias, que disuelve cacofonías y enmienda para ello el mal que en el pasado hubiera. Acoger al dios es, para nosotros, poner esta voluntad de memoria al servicio de la figura que él ofrece para nuestra vida como en el término haya de ser. Te ilustraré esta relación del pasado con el porvenir con un recuerdo. En un parque de Mitilene, ciudad en la que, como sabes, yo viví unos años, había una gran estatua de Orfeo que me agradaba ir a contemplar en mis peregrinaciones a la hora del anochecer. En ella lleva Orfeo la lira de nueve cuerdas en su mano derecha; un perro, a sus pies, guía sus pasos fuera del Hades. La estatua da a entender, según lo veo yo, que Orfeo, contrariando la fábula, logra arrancar de allí a Eurídice porque sigue mirando hacia adelante, porque

resiste la tentación de volverse hacia atrás. Ella aparece, tras él, apoyando un brazo sobre su hombro, y él acaricia su mano con la suya. La lleva consigo en su marcha, y así la rescata. Del mismo modo, Meneceo, la memoria, el pasado.

M.—Es un mito más hermoso, maestro, que el otro, tan infortunado, que nos suelen narrar. Algo quisiera aún preguntarte sobre esta equiparación a que has llegado de la bienaventuranza con la armonía, con la armonía melódica, según tu decir, y sobre la relación de ésta con los dioses.

E.—Adelante, pues son bienvenidas tus preguntas.

M.—Lo que has dicho sobre los dioses y lo sagrado me parece claro en cuanto se refiere al estrato del ser *para nosotros*. Quisiera, sin embargo, interrogarte sobre la vigencia que ello pudiera tener en el otro estrato que dijiste, en el de la naturaleza y los átomos.

E.—Te mostré ya, Meneceo, de qué modo estos dos estratos se complican el uno y el otro, y cómo el último remite al primero como a su fuente a la vez que contribuye a enriquecerlo. Si esto es así, la acción por la que rompo y disloco mi unidad reflexiva para fingirme otro que yo, y luego para elevar un otro ficticio al rango panóptico que permite pensar los átomos y comprender, de este modo, la naturaleza toda, ha de efectuarse bajo los auspicios de una divinidad. ¿Cuál es esta divinidad, Meneceo?

M.—Sólo se me ocurre pensar en Atenea, Epicuro, diosa de la inteligencia, de la razón y, como bien dijiste a propósito de Sócrates, de la verdad.

E.—Así es, Meneceo.

M.—Pero ¿hay una armonía posible, no ya entre los hechos que a la postre constituirán en el fin nuestra vida, sino entre estos hechos nuestros y los átomos?

E.—Claro que sí. La límpida mirada de Atenea, Nike, en cuanto nos otorga la victoria del cosmos sobre el caos de lo incomprensible, Hygieia, en cuanto nos da acceso a la salud psíquica que es la felicidad, genera, Meneceo amado, esta suprema armonía.

M.—¿Es conciliable el morir santo y bello que dices, Epicuro, con la enfermedad y el dolor, primero, con la podre y el hedor del cadáver, luego, que es como se manifiesta a nuestras sensaciones lo que, en el orden de la naturaleza, es el proceso de la separación de los átomos que nos componen?

E.—La sabiduría del Jardín no niega el mal, el dolor, la injusticia, el hedor y la podre. Da cuenta de todo esto, lo reconoce como tal, pero alza sobre ello, resplandeciente y paradigmática, la figura del dios y la espera de esa bienaventuranza que tenemos en común con los dioses.

9. DE LA INMORTALIDAD

M.—¿Y por qué agregas que los dioses son, además de bienaventurados, inmortales?

E.—Porque el estado de muerte les es ajeno.

M.—Pero eso mismo fue lo que dijiste, al principio de nuestro paseo, respecto de nosotros, con miras de curarme del temor a la muerte.

E.—Claro está, Meneceo. Por esto, en una antigua carta a mi vieja madre, escribí que ni siquiera por la inmortalidad los dioses nos superan.

M.—¿Los dioses no nos superan?

E.—Aquel de nosotros que se depura de las fábulas sobre ellos y que se cura del miedo

que, en general, envenena nuestra existencia, aquel vive como si fuera un dios, Meneceo.

M.—Pero, Epicuro mío, si bien me convenciste de que la muerte no es para nosotros, no me habías dicho hasta ahora que fuéramos inmortales...

E.—Eludí el uso de esta palabra, Meneceo, por el temor de que, si la empleaba, te inclinaras más de lo que ya estabas a entenderme como si hablara a la manera de los académicos, como si dijera yo que el alma sobrevive al cuerpo y perdura más allá de este mundo de nuestras sensaciones. Pero ya has comprendido ahora, amigo mío, que a esta distinción falaz de dos entes unidos, el cuerpo que muere y el alma que, al liberarse de él, le sobrevive en el tiempo, yo he opuesto una distinción de signo contrario, que no implica desprecio al cuerpo, a los sentidos, a los deseos y a los placeres. Es la distinción, ya lo vimos, del *ser para la naturaleza*, en que nuestra mortalidad resulta obvia, y el *ser para nosotros*, en el que somos libres e inmortales y en el que podemos, al morir bien y, antes de ello, al prepararnos para el buen morir y anticiparlo, ser dioses, ser inmortales porque eternos, por no estar ya sometidos al tiempo, por haber llegado a poseerlo entero en un puro ahora.

M.—Me conmueves, Epicuro mío. Permíteme, permíteme todavía, antes de que cese nuestra conversación, interrogarte sobre si, afirmada nuestra inmortalidad como tú la pones de relieve, no nos ha de ocurrir aquello que al principio me decías que a los académicos les ocurre, en contradicción con esa inmortalidad que ellos afirman, a saber, que se preocupan por su salud, procurando postergar la muerte, y lloran a los seres queridos que se les mueren.

E.—Ellos hablan de liberación, de salir de una cárcel, y esto siempre es bueno. Parece incongruente llorar el que un amigo haya sido liberado o querer postergar el momento de esta liberación. Pero en el Jardín decimos *posesión*, y ésta puede completarse o frustrarse según sea la calidad de la vida que constituimos. Para nosotros es saludable, Meneceo, ya lo sabes, aquel que muere bien o se encamina al menos a un buen morir porque ha logrado superar el miedo, aunque otras enfermedades lo aquejen. No exigimos, pues, al médico, si lo ha de ser como filósofo, tan sólo que recete pociones que alivian el dolor o atenúan la fiebre, o que practique delicadas operaciones quirúrgicas. Quisiéramos verlo, además, ayudando al moribundo —y no olvides que todos lo somos— a reconciliarse con su pasado y a enmendarlo, si ello fuera aún posible. En cuanto a los seres queridos, no nos aflige el que mueran, puesto que todos hemos de morir. Nos aflige el que mueran mal, en pugna consigo, incapaces de esa plena posesión que es la felicidad. Si llegara a ocurrir que tú murieras antes que yo, guardaría el dulce recuerdo de nuestra conversación de esta mañana, y pensaría siempre, así lo espero, que has muerto como un dios entre los hombres.

Habían pasado, distraídos del camino que seguían por la atención que dispensaban a sus palabras, aquel punto en que se bifurca la senda que conduce a la Puerta Itonia. Estaban ya próximos a la Puerta Diomeia del muro de Temístocles.

Las lágrimas corrían ahora abundantes por las mejillas de Meneceo. Se adelantó y, deteniendo a Epicuro, se prosternó ante él para adorarle como se adora a un dios. Abrazó fuertemente sus rodillas, y comenzó a sollozar musitando su gratitud.

El maestro cogió suavemente sus hombros, le pidió que se irguiera y, apretándolo contra sí, le dijo: «También yo a ti, amado Meneceo, te doy las gracias y te bendigo por estos momentos que juntos hemos vivido, por las verdades que hemos alcanzado y que ahora nos inspiran y santifican». Indicando con su mano derecha hacia el gran templo

del Olympieión, agregó: «Adelante, inmortal, hacia la bienaventuranza. Hacia ella espero marchar yo también. Sea el dios en nosotros. Seamos nosotros el dios».

EPICURO: EL PENSAR DEL MORIR¹

A Olof Gigon y Lena Rikaki

1. El pensamiento griego forcejeó a menudo con esta aporía que el concepto de cambio lleva implícita: para afirmar de una cosa que ella cambia es necesario, de una parte, reconocer que ella continúa siendo *la misma*, puesto que, de otro modo, no habría cambio, sino sustitución de una cosa por otra; es necesario, además, que la cosa *no sea la misma*, puesto que de ella se dice que ha cambiado. El mayor mérito de la concepción atomística de lo real es disolver esta aporía, al reducir el cambio a movimiento, al desplazamiento en el espacio vacío de una partícula que, por hipótesis, no cambia. Puesto que este desplazamiento puede ser medido, es posible dar de él una expresión cuantitativa. Es lo que dice la carta a Herodoto (D.L., X, 54, 1, ss.)².

Tal es la razón principal por la que la concepción atomística de lo real ha ejercido un poderoso influjo en las ciencias. En versiones diferentes, pero siempre ligadas entre ellas, ha sido fecunda para el desarrollo de la física matemática. Sin embargo, si Epicuro adopta *grosso modo* la tesis de Demócrito, no es sólo por su virtud explicativa y su simplicidad, sino también por razones éticas. Según la carta citada, el conocimiento de las sustancias y de las causas capitales cura al hombre de los temores que lo acosan y le permite acceder a la ataraxia (ib., 80, 1 ss) «La ataraxia, escribe Epicuro, consiste en liberarse de esos temores y en tener siempre presentes los datos universales y las reglas capitales» (ib., 82, I a 3). La ciencia, por ofrecernos una visión global y racional del universo, nos arranca de nuestras angustias y de los conflictos que nuestra ignorancia genera. La concepción atomística y mecanicista del mundo, que lo desacraliza, tiene una virtud purificadora y liberadora. Aporta, dice la misma carta, «paz a la vida» (ib., 37, 4; cf., en el mismo sentido, S.V. 49).

Sería, empero, un error grave creer que en Epicuro sólo se encuentra esta interpretación atomística de lo real o que todo su pensamiento se reduce a ella. Para evitar este error muy difundido, es conveniente atenerse estrictamente a los textos que pueden ser atribuidos con relativa certeza a Epicuro mismo y leerlos sin prejuicios, sin preocuparse demasiado del modo como otros pensadores han podido entenderlos, aunque ellos se hubiesen declarado epicúreos.

Resulta entonces posible descubrir en Epicuro, no ya ese monismo materialista que tan a menudo se le atribuye, sino el dualismo de dos racionalidades complementarias: la del mundo físico, constituido sólo por los átomos que, desplazándose en el vacío, forman los compuestos varios que se ofrecen a nuestras sensaciones, y otra relativa a lo que podemos llamar el nivel de nuestra vida personal. El énfasis desmesurado que es sólo poner en la primera de estas racionalidades en desmedro de la última, no sólo oculta la originalidad y el valor del pensamiento de Epicuro, el equilibrio delicado y sutil que este pensamiento acredita entre dos órdenes diferentes; tal énfasis conduce, además, a contrasentidos e inconsecuencias de las que sólo he de mencionar aquí las más notorias.

Si toda la realidad se redujera a los átomos, los dioses, de los que Epicuro afirma la existencia, sólo podrían ser concebidos como compuestos atómicos. Así es, en efecto, cómo se entienden generalmente los dioses de Epicuro, no sólo por pensadores interesados en refutarlo, sino por otros que lo han invocado como maestro. Por tanto, se sitúa a los dioses en el espacio, se les atribuyen acciones que ocurren en el tiempo y no se logra explicar por qué razón podrían sustraerse a la posibilidad de una descomposición que sería su muerte³. En suma, tal concepción de los dioses conduce a toda suerte de hipótesis tan extravagantes como incongruentes, de las que sería vano hacer aquí un escrutinio, en oposición con lo que Epicuro ordena expresamente a Meneceo en orden a no atribuir nada a los dioses que sea ajeno a su bienaventuranza por lo que es preciso entender el perfecto placer —y la inmortalidad (aphtharsia) (D.L., X, 123, 3 a 15).

De otra parte, la supresión por los intérpretes de una racionalidad diferente de la física obliga a buscar la explicación de nuestra propia libertad en un movimiento irregular de los átomos — es el célebre *clinamen* de Lucrecio⁴, que Epicuro no menciona en parte alguna de los textos que es legítimo atribuirle, pero que se le imputa con todo despreocupadamente, pese a su advertencia de abstenernos a juzgar lo que se refiere a nosotros según las opiniones de los físicos (ib., 133, II a 13; 134, I a 5).

Por fin, si bien algunos autores le reconocen a Epicuro el mérito de haber elaborado una concepción de la muerte y de la inmortalidad personal del todo diferente a las que presentan sus predecesores, no llegan a atribuirle una función dentro de un sistema de pensamiento que reducen, en última instancia, a una teoría que sólo reconoce realidad a los átomos y a las combinaciones provisionales que ellos forman⁵.

Pienso que, por vía de la dilucidación del texto de Epicuro sobre este último tema, es posible penetrar en el ámbito de la otra racionalidad que este filósofo explora y afirma.

2. Si toda cosa es un compuesto de átomos, toda cosa será susceptible de descomposición. La combinación que nosotros mismos somos no es una excepción a esta regla. La universalidad de tal desenlace contribuye a desdramatizarlo.

Pero en el pasaje más citado de la carta a Meneceo, Epicuro dice algo diferente. Allí se lee: «Acostúmbrate a pensar» (ya este comienzo indica que va a enunciar un pensamiento difícil, del que sólo podemos hacer una costumbre a fuerza de ejercicio) «que la muerte nada es para nosotros (pros hēmas), porque todo bien y todo mal radica en la sensación y la muerte es ausencia de toda sensación» (D.L. 124, 6 a 8; cf. 8-9). Lo mismo es afirmado en la Máxima Capital 2 cuyo texto reproduce la segunda sentencia de la colección vaticana: «No hay relación entre la muerte y nosotros, pues lo disuelto carece de sensaciones y lo que no tiene sensaciones no tiene relación con nosotros». Y en la citada carta, un poco más abajo: «Por tanto, el más terrible de los males, la muerte, nada es para nosotros (pros hēmas), puesto que cuando nosotros somos la muerte no es y cuando es la muerte nosotros ya no somos» (D.L., X, 5 a 8)⁶.

¿Significa esto que, puesto que la muerte no nos concierne, puesto que nos es ajena, podríamos no ocuparnos ni preocuparnos de ella y abandonarnos a un jubiloso *carpe diem*? Tales, en efecto, el sentido que se atribuye a estos pasajes en general.

Sin embargo, hay un enigma en el texto de la carta a Meneceo, pues en ella se lee, más abajo, que se está hablando allí de un tema serio «que no admite chanzas» (D.L., X, 127,3), y también esto: que el cuidado de bien vivir es idéntico al de bien morir (ibíd., 8-9)

¿Por qué tal seriedad para tratar lo que, en apariencia al menos, no nos concierne? ¿Y cómo podríamos cuidar de algo que no tiene relación con nosotros? Sobre todo: ¿cómo podríamos realizarlo bien o mal? La solución del enigma se encuentra, a mi entender, en la comprobación de que Epicuro aborda aquí dos temas, que designa en efecto con dos términos diferentes: al primero lo llama *ho thanatos*, *la muerte*; pero para el segundo emplea el infinitivo sustantivado de un verbo: *to kalōs apothnēskēin*, *el bien morir*. En efecto, si la muerte no tiene relación con nosotros es, como ya se dijo, porque «todo bien y todo mal residen en la sensación y la muerte es privación de sensaciones» (Cf. supra). Pero el morir lo sentimos, pues forma parte del vivir, pues es su término o desenlace, pues es, en suma, lo que lo clausura, convirtiéndolo en *una vida*. Por esto puede afirmar Epicuro que vivir bien es idéntico a morir bien.

Observemos que, si el morir puede adquirir este sentido *para nosotros*, es porque a la vez podemos pensar la muerte como ajena *a nosotros*. Ahora bien, este pensar la muerte como ajena a nosotros sólo se da cuando, considerando el universo en su conjunto, adquirimos conciencia de que somos mortales, como todo lo que este universo incluye. Las dos racionalidades que encontramos en Epicuro no son sólo distintas: están coordinadas de tal modo que cada una de ellas es condición de la posibilidad de la otra. Esto es lo que ahora es necesario considerar de más cerca.

3. Para Epicuro, la fuente del conocimiento verdadero es la experiencia sensible y en particular la que tenemos de cosas que se mueven en el espacio. Resulta, pues, necesario para él tomar como punto de partida la sensación de objetos móviles, a fin de acceder, en virtud de un razonamiento por analogía, a esos átomos imperceptibles pero subsistentes (carta a Herodoto, D.L., X, 39, 13 a 16). De aquí resultan dos posibilidades de conocimiento en relación a lo que somos. Al tiempo que la experiencia sensible implica *necesariamente* que soy, como receptor al menos de los simulacros, *eidōla*, que ofrecen la imagen del objeto móvil de que tenemos sensación, yo será tan sólo, en la racionalidad de Epicuro relativa a la constitución física del universo, un compuesto de átomos como muchos otros, a fuer de tal contingente por estar amenazado de descomposición. La necesidad del sujeto de la experiencia real, vale decir, de la experiencia de objetos móviles de que se parte, es, pues, abandonada, sacrificada, en el razonamiento que culmina en el atomismo en cuanto explicación válida de la realidad física del universo. ¿De qué modo un razonamiento que el sujeto efectúa puede llegar a suprimir el sujeto mismo en cuanto tal? Es mi parecer que esto sólo es posible porque se genera la hipótesis de otro sujeto que tendría esa experiencia sensible, que a nosotros nos falta, de átomos que, moviéndose en el espacio vacío, forman combinaciones varias. Dicho en otros términos, si el razonamiento analógico tiene la virtud de reemplazar por átomos los cuerpos móviles de nuestra experiencia sensible, habrá de implicar un sujeto hipotético que desempeñaría respecto de los átomos el mismo papel que nosotros desempeñamos respecto de nuestras sensaciones, pero que, al par, carecería de las limitaciones que afectan a nuestra sensibilidad. Tal sujeto es, pues, por la hipótesis misma de su afirmación, omnisciente, puesto que alcanza a la textura más recóndita de la realidad física. Mas, si es sólo una construcción epistemológica, deberíamos poder mostrar cómo llegamos a constituirlo.

En un papiro semicarbonizado que Graziano Arrighetti reproduce en el capítulo titulado *Incertus liber* de su edición de las obras de Epicuro⁷, se alude al que «en cuanto pensante

constituye un todo único», pero que piensa «a propósito de sí como (si se tratase) de otra cosa». Arrighetti ofrece este comentario pertinente: «Se trata por cierto del principio de la autoconciencia y del doble modo como el ser pensante se piensa a sí mismo: en ciertos casos, tiene plena conciencia de ser sólo individuo en cuanto sujeto pensante y objeto pensado; pero en otros casos le ocurre pensar de sí mismo como si se tratara de otro»⁸. Si se lleva al extremo la posibilidad de separar de nosotros nuestra reflexión, se llega a constituir ese sujeto epistemológico omnisciente cuya experiencia hipotética se sustituye a la experiencia propia. Gracias a él, es posible concebir, no sólo un espacio y un tiempo indefinidos, en relación a los cuales muestra sus límites nuestra experiencia del espacio y el tiempo, sino también la existencia de esas partículas indivisibles de las que no podemos tener experiencia sensible alguna. En virtud de esta operación epistemológica es posible alcanzar la racionalidad científica; por ella llegamos a constituir una *naturaleza*, en el sentido que dan a este término las ciencias que se llaman precisamente «naturales»; por ella podemos ejercer un dominio sobre lo real que ha sido de este modo *naturalizado*. Pero esta conquista no se da sin pérdida: perdemos el lugar central y determinante que nos atribuíamos antes de acceder a ella, nos vemos ahora identificados a los objetos que usamos y manipulamos, sometidos a las mismas leyes que ellos, tan precarios y efímeros como ellos. Mas si es un acto nuestro lo que desgarró nuestra unidad reflexiva, lo que nos arranca de nosotros mismos, ha de ser posible, desde que así lo entendemos, realizar un acto en sentido inverso por el que volvemos a ligarnos a nosotros mismos; si en nosotros se encuentra la raíz de la operación epistemológica que nos niega como sujetos y nos constituye en objeto para otro, ha de ser posible, desde que así lo entendemos, reafirmarnos como sujetos, reapropiarnos de nosotros mismos, superando esta negación. Superación no es regreso: la perspectiva a la que accedemos no está, como la primera, centrada en el yo circunscrito; no es ya «personal», en el sentido restrictivo de este término, sino antes bien pluripersonal, puesto que la operación efectuada nos ha enseñado que otros objetos-sujetos existen en el universo con tan buenos títulos como los nuestros y han realizado también esta misma operación. La posibilidad que se nos ofrece es, pues, la de recuperar nuestras evidencias primordiales de sujeto reflexivo, que la instancia objetivante del sujeto epistemológico omnisciente había relativizado, y a la vez la de coordinar las perspectivas múltiples que de todos los sujetos parten. Por esto, en el célebre pasaje de la Carta a Meneceo sobre la muerte, hay una locución que se reitera una y otra vez: pros hēmas, *para nosotros*, que no es sólo *para mí*.

En suma, la hipóstasis de nuestra reflexión hacia un sujeto epistemológico omnisciente no sólo nos permitió pensar racionalmente el mundo; no sólo nos hizo saber de la muerte, en cuanto no participación en el tiempo indefinido del universo que ella funda; además nos identificó a los otros sujetos. Superada en una nueva racionalidad, surge la posibilidad de la philia, y por ende, la de instaurar una comunidad humana basada en el reconocimiento de la igual dignidad de todos los hombres y de sus intereses recíprocos, por ende la de celebrar pactos y pronunciarse sobre lo que es justo e injusto (M.C. 31 a 38). Esta asociación de los sujetos, que tiene por condición la interiorización de los demás y sus necesidades, en cuanto son precisamente otros que yo, permite obtener un consentimiento social orientado hacia el interés común. Tal asociación debe ser concebida, según una expresión de Epicuro que Marx pudo haber suscrito, como *la vida en común de los hombres administrándose entre ellos* (M.C. 38).

4. Por cierto, en la perspectiva primordial que sólo atiende a la experiencia propia (en el egocentrismo infantil, por ejemplo) la muerte no es concebible. En la del sujeto epistemológico omnisciente aprendemos a ver en ella la finitud del tiempo que hemos de vivir en relación al tiempo cósmico. Por fin, en la del pros hēmas a que accedemos como tercera etapa, este saber de nuestra muerte cambia de signo: se presenta como la experiencia de un límite hacia el que nuestro vivir se encamina y que confiere a este vivir su forma. Por esto, Epicuro reclama de nosotros que disfrutemos de la condición limitada de nuestro tiempo, que no aspiremos a un tiempo impracticable para nosotros (D. L., X, 124,8 a 12), sino que, por el contrario, cuidemos del vivir mismo y del morir que le pone fin.

Este cuidado tiene para Epicuro un nombre: se llama *filosofar*. En el primer párrafo de la Carta a Meneceo (ibíd., 122, I a II) se lee, en efecto, que filosofar es procurar la salud psíquica (to kata psukhen, hugiainon), la cual es sinónima de felicidad (eudaimonia). Epicuro concibe su tarea en continuidad con la de los médicos-filósofos de la tradición hipocrática, literalmente como la de un psiquiatra. La razón de ello es que considera al hombre, a todo hombre que no se hubiese sometido a la cura cuya teoría y práctica enseña, como un enfermo. ¿Cuál es, pues, para él, esta enfermedad radical de que el hombre sufre? La respuesta de Epicuro es clara: la enfermedad del hombre es *el miedo*: miedo a la muerte, miedo a los dioses, miedo en general al futuro. La salud psíquica, equivalente de felicidad, se obtiene cuando este miedo se aplaca. Epicuro define tal salud como una posesión del todo (pánta) (ibíd., 122, 11-12). ¿El todo de qué? La respuesta se encuentra en los pasajes que preceden. En ellos se define el filosofar como una toma de posesión de nuestro tiempo que consiste en recoger el pasado y en anticipar el futuro. Por esto Epicuro aconseja filosofar tanto al joven como al viejo. Mas, como siempre se es viejo en relación a una edad más temprana, como siempre se es joven en relación a una edad por venir, resulta que el consejo es filosofar en todo instante de nuestro tiempo. De estos dos movimientos, retrospectivo el uno, prospectivo el otro, el que recoge el pasado confiere su sentido al que apunta al futuro. En efecto, lo anticipado no puede ir más allá del instante del morir, puesto que en él nuestro tiempo se acaba. Es necesario que en este instante podamos recoger todo el pasado, podamos querer poseerlo. Debemos vivir cada instante de tal modo que merezca la gracia de esta recolección final, que no genere nuestro propio rechazo, sino antes bien nuestra aprobación y gratitud. Así lo confirma la Máxima Capital 27 en donde se define la salud psíquica como la posesión total del amor: *philia ktēsis*. Mientras más nos aproximamos del término, más feliz puede ser la vida si la hemos vivido bien. Por esto es una sola la ciencia de vivir bien y la de bien morir. Por esto Epicuro hace a menudo una apología de la vejez. Citemos, a manera de ejemplo, entre muchos otros que podrían invocarse, el texto de la Sentencia 17 de la Colección Vaticana: «No es el joven quien es feliz sino el anciano que ha vivido bien. El joven, en la abundancia de sus fuerzas, deambula al azar con el pensamiento de otro. El anciano, en cambio, puede anclar como en un puerto, debido a su vejez, aquellos bienes cuya espera antes fue incierta, encerrándolos (*katakleisas*) como segura gratitud». El término de la vida es una recuperación del camino recorrido: el hombre que se anticipa a ello se hace dueño de su tiempo. En la Máxima Capital 21, Epicuro escribe que el considerar el límite del vivir enseña a «conducir la vida total a su perfección». Reconocemos aquí el tema apolíneo, caro a los pitagóricos, que asocia la perfección al límite⁹.

La Carta a Idomeneo, escrita por el filósofo en vísperas de su muerte, va en la misma dirección: «En esta jornada feliz, última de mi vida, te escribo. Los dolores de las vísceras

son tales que mayores no podrían ser, mas a ellos se sobrepone la alegría que me provoca el recuerdo de nuestras pasadas conversaciones...» (D.L., X, 22, 1 ss.)¹⁰. Este texto postrero de Epicuro viene así a enseñarnos que los momentos más dignos de ser recogidos en el morir son aquellos en que la fraternidad filosófica florece en la *philia*. De ésta dice otro texto que «lleva su danza en torno al mundo de los hombres, ordenándonos a todos despertar para la alabanza» (S.V. 52).

5. Lo que queda dicho a propósito de la muerte y el morir se aplica *mutatis mutandis* al problema del determinismo y de la libertad. No es imposible, por cierto, que Epicuro haya mencionado en algún texto perdido para nosotros ese *clinamen atomorum* en el que Lucrecio ve el resquicio por el que la libertad se introduciría en la determinación rígidamente mecanicista que sin él implicaría el movimiento de los átomos. Es un hecho histórico, empero, que no disponemos de tal escrito de Epicuro y que Lucrecio escribe en otro contexto cultural más de ciento cincuenta años después de la muerte del que proclama como su maestro. Si Epicuro hubiese hecho mención del *clinamen*, bien pudiera ser que éste sólo cumpliera la función de explicar por qué los átomos se encuentran y forman agregados, o que a ello se agregara la de introducir una ruptura de la necesidad que implica el movimiento rectilíneo que se les atribuye¹¹. Aún así, sólo se habría introducido en el universo físico el azar, el cual no es la libertad. Conforme a la lectura de los textos de Epicuro que aquí se propone ya no hace falta el *deus ex machina* que Lucrecio propone para que la libertad tenga cabida en el pensamiento de Epicuro. Aquello resulta evidente, conforme a esta lectura, no ya por razones físicas, sino porque, abandonando el ámbito de la ciencia física en que el determinismo impera, nos situamos en la racionalidad del *pros hēmas*, reivindicada en la Carta a Meneceo. Así, resulta evidente que, por determinado que esté el curso de los átomos y el de sus combinaciones desde el punto de vista del sujeto epistemológico omnisciente en que la ciencia física funda sus verdades, cada uno de nosotros es, *para nosotros*, libre.

En la citada Carta, escribe Epicuro que «hay que recordar (va a enunciar, pues, una certeza amenazada por el olvido y que debemos esforzarnos por conservar siempre) que el porvenir no es del todo independiente de nosotros, a fin de que no lo esperemos como si de todos modos hubiese de realizarse ni desesperemos como si su realización fuese del todo imposible» (ibíd., 127, 4 a 6). Cada cual tiene, en efecto, la certeza primordial de ser el libre agente de sus actos dentro de los límites que las situaciones en que ha de actuar imponen. El tema es desarrollado por Epicuro un poco más adelante: las cosas dependen, escribe, «ya sea de la necesidad, ya del azar, ya de nosotros mismos; mas, si bien la necesidad es irresponsable y el azar inestable, lo que de nosotros depende es libre y por ello puede merecer elogio o censura», (ib., 133,6 a 10). Agrega Epicuro que sería preferible inclusive atenerse a las fábulas sobre los dioses que ser esclavo de la necesidad de los físicos: aquéllas nos dejan por lo menos la esperanza de aplacar a los seres divinos por medio de oraciones, mientras que la necesidad es implacable (ib., 134, 1 a 4). Ello equivale a decir que la superstición, contra la que Epicuro se pronuncia con tanta energía al definir a los dioses, se le aparece empero más válida que una absoluta negación de la libertad humana. Escribe allí también que el infortunio que nace de un acto libre es preferible al hecho de que él no ocurra por mero azar. El ejercicio de la libertad es, pues, para Epicuro, un valor en sí mismo con independencia de que sus resultados sean afortunados o no lo sean. Por

fin, la Sentencia Vaticana que lleva el número 40 muestra la inferioridad polémica del que afirma un determinismo total frente al que lo niega: aquél no puede invocar la validez de su afirmación puesto que ella misma también es determinada.

6. Al ejercer su libertad, cada hombre debe otorgar prioridad a algunos de sus deseos sobre los otros. No me parece útil entrar en los detalles de la taxonomía de los deseos que Epicuro presenta en la Carta que se viene analizando¹². Basta aquí recordar que el deseo que prima sobre los otros es el de la felicidad, la cual es el fin para el que todo lo demás se hace (ibíd., 128, 1 a 6). Importa destacar que esta felicidad se identifica con el placer en reposo o *catastemático* que Epicuro opone al hedonismo de los *cirenaicos*, que ya habían sido objeto de la crítica de Aristóteles¹³. El problema se plantea, sin embargo, de determinar qué relación hay entre este placer y los que se llaman *kinéticos*. Podría tratarse de dos géneros de deseos sin relación entre sí. Tal no parece ser el pensamiento de Epicuro. Para él lo que en el placer *catastemático* está en reposo es precisamente aquello que en los *kinéticos* aparece como pasajero, por darse en el tiempo. El placer en reposo prevalece no sólo porque su permanencia supera la condición movable, luego efímera, de los *kinéticos*, sino por ser la condensación de éstos, porque los integra, al igual que los sufrimientos que hemos debido padecer para alcanzarlos, en la organización de la vida en su conjunto¹⁴. Es legítimo identificar este placer con la recolección del tiempo vivido de que ya se trató y que el acto mismo de filosofar, tal como Epicuro lo entiende, consiste en anticipar y preparar.

El placer en reposo es, pues, esta posesión total de nuestro tiempo por la que el primer párrafo de la Carta había definido la felicidad. Es, al par, el criterio que nos permite en cada instante escoger los placeres que debemos vivir, en cuanto son aptos para esta concentración final armónica, y excluir los que se oponen a ella por su disonancia o estridencia¹⁵.

7. La desacralización del mundo en la perspectiva del sujeto epistemológico omnisciente y del atomismo que funda permite resacralizar la vida propia tal como es vivida en la *philia*.

Los dioses son para Epicuro modelos diversos, todos ellos válidos, de la perfección humana. No hay texto alguno del filósofo que les atribuya otros caracteres que éstos, destacados en la Carta a Meneceo: son inmortales y bienaventurados (123, 3 a 15)¹⁶.

En el fragmento de la carta a su madre que nos ha sido conservado gracias a Diógenes de Oinoanda, Epicuro afirma que nuestra vida puede identificarse a la de los dioses por una y otra de estas condiciones. El hombre puede, pues, según este texto, no sólo alcanzar la perfecta beatitud de los dioses: no es inferior a ellos por la mortalidad, lo que equivale a decir que es, como ellos, no mortal¹⁷.

A la luz de esta afirmación, adquiere todo su sentido el pasaje de la Carta a Meneceo sobre la muerte y el morir. La frase según la cual la muerte no tiene relación con nosotros debe ser comprendida en el sentido de que, puesto que la muerte nos es extranjera, somos efectivamente *inmortales*. No porque nuestro tiempo pueda prolongarse indefinidamente: Epicuro nos exhorta a suprimir en nosotros el anhelo de esta inmortalidad y a pensar tan sólo en la calidad, en el sabor, si así cabe decir, del morir mismo, como actualización de la experiencia pasada en su totalidad (124,8 a 15; 1 a 6).

Así, la dualidad platónica, que el cristianismo ha hecho suya, de dos sustancias —cuerpo que muere, alma que al separarse de él, sobrevive— es sustituida en el pensamiento de

Epicuro por la de dos *estatutos ontológicos*: uno se constituye en relación a la hipótesis del sujeto epistemológico omnisciente y al atomismo que de él deriva; la otra tiene su punto de partida en lo que somos para nosotros mismos. Somos mortales según el primero de estos estatutos, no lo somos en el segundo. Pero aquél en el que sí hay una muerte para nosotros, es tan necesario como el último para la evidencia de la inmortalidad como Epicuro la concibe: nos aporta la conciencia de la finitud de nuestro tiempo, nos enseña que nuestro tiempo tiene un límite y que en este límite podemos acabarlo, en el sentido preciso de llevarlo a ese cabo que es su perfección. El estatuto del pros hēmas interioriza, por así de decirlo, la verdad del otro, pero al hacerlo cambia su signo: puesto que el límite no puede ser para nosotros un paso al no ser nada, ya que no se puede tener una sensación de esto, es posible para nosotros hacer de él la ocasión, el momento privilegiado, de cumplir plenamente nuestra felicidad, que la Carta a Meneceo nos ha enseñado a entender como la posesión de lo que en nuestro tiempo vivido merezca esta recolección final.

Por cierto, esta concepción puramente cualitativa de la inmortalidad personal puede parecer insatisfactoria a todos aquellos que no efectúan el paso de un estatuto al otro: prisioneros como están del punto de mira del sujeto epistemológico omnisciente, la «inmortalidad» sólo puede significar para ellos una perduración en el tiempo indefinido de la experiencia que a tal sujeto se atribuye y de que la afirmación atomística de lo real obtiene su legitimidad; y puesto que el cadáver está ahí para dar testimonio de que el cuerpo ya no vive, se tenderá a suponer ya sea que hemos muerto, ya sea que la parte más personal o más «noble» de nosotros ha emigrado de él hacia «otro mundo» en el que continúa viviendo bajo otro aspecto o figura. Para Epicuro todo ello equivale a pensar como un objeto físico lo que precisamente pertenece a un ámbito ontológico diferente¹⁸.

Así, el temor a los dioses y a la suerte que podrían imponernos ultratumba, se disipa junto con el de la muerte y el futuro. Los dioses de Epicuro no nos castigan ni amenazan. Son la imagen inmóvil, bienaventurada y eterna, de lo que cada uno de nosotros aspira a ser. La libertad está, pues, vocada, para Epicuro, a apropiarse del dios. El hombre tiene el deber de llegar a ser, en su morir, un dios. Esta divinización final del hombre en el bien morir se manifiesta ya en el bien vivir, esto es en la existencia temporal del que se encamina hacia el dios. Es lo que expresa el último pasaje de la Carta a Meneceo al decirle allí Epicuro a su discípulo que, si se atiende a sus enseñanzas, vivirá «como un dios entre los hombres», agregando, y aquí termina la carta: «Pues aquel que vive con bienes inmortales en nada se asemeja a un animal mortal» (135, 6 a 9). Es también lo que confiere su sentido a esta escena de conmovedora y singular piedad que un texto de Plutarco atribuye a un recuerdo que el propio Epicuro habrá evocado ante Colotes: «...entonces, como si hubieses adorado aquello de que hablábamos, fuiste poseído por el deseo, que no procedía por cierto de una causa natural, de aproximarte a mí, de prosternarte ante mí, de abrazar mis rodillas y de realizar frente a mí esos gestos que se ejecutan en general cuando se adora y venera a los dioses. Yo también quise entonces a mi vez santificarte y adorarte». Epicuro termina exclamando ante su discípulo: «Adelante, pues, inmortal y tenme también a mí por un inmortal»¹⁹.

8. Al procurar reivindicar el pensamiento de Epicuro de los prejuicios que contra él se han acumulado, de los extravíos habituales de la tradición doxográfica y del propio

epicureísmo, se ha logrado poner de manifiesto la figura de un filósofo casi desconocido. El pensamiento de este filósofo no es sólo uno de los más originales de la Antigüedad, sino además una feliz y bien lograda síntesis de la filosofía griega precedente. De una parte, recoge la tradición de tendencia científica cuyo punto de partida está en el iluminismo jónico y que desemboca en el atomismo de Leucipo y de Demócrito: como estos pensadores, Epicuro quiso encontrar un fundamento racional para nuestro conocimiento de la naturaleza. De otra, como Sócrates y Platón, quiso fundar una racionalidad destinada a comprender y a conducir nuestra propia vida haciéndose cargo de los problemas relativos a la libertad, a la ética, a la inmortalidad, a los dioses y a la piedad. Como los cirenaicos, es un apólogo del placer, pero hace suya la crítica implícita que Aristóteles les dirige. De éste, hereda lo más peculiar de la su filosofía, a saber: la convicción de que el hombre forma parte de la naturaleza, que no constituye una excepción a sus leyes, de una parte, y, de otra, que puede por ser libre, arrancarse de ella, pensarla, y dirigirla. Pero Epicuro, al unir este legado aristotélico al atomismo de Demócrito, acentúa hasta tal punto la tensión entre los dos extremos que el resultado es una filosofía diferente. Obsérvese, por fin, que Epicuro, al igual que todos sus grandes predecesores contribuyó a este proceso de purificación de los dioses tradicionales griegos, cuya raíz está en Hesíodo²⁰, y que se desenvuelve a través de los pitagóricos, de Platón, de Aristóteles y muchos otros. Pero, contrariamente a algunos de sus antecesores en esta tarea, Epicuro no reduce los dioses a ficciones o a visiones que los hombres tienen en sueños²¹: los ensalza como reguladores de la vida personal. Desde todos estos puntos de vista, aparece Epicuro como un punto de convergencia del pensamiento griego.

Es pertinente poner aquí de resalto el modo ejemplar por el que Epicuro obtiene sus evidencias según lo que debe ser considerado como el método más riguroso de la demostración filosófica. Esta demostración merece el adjetivo con que la calificamos en la medida en que el predicado del juicio derive del sujeto del mismo de un modo apodíctico, lo cual significa no sólo que su negación es falsa sino que ella debe ser descartada como un sin sentido. Claro es que un juicio tal se obtiene cada vez que el predicado está contenido en la definición atribuida al sujeto por simple convención lingüística. Pero esto no puede ser suficiente para otorgar al juicio ese carácter apodíctico que se exige de la demostración filosófica. Necesario es para ello que el sujeto sobre el que el juicio predica sea una aprehensión del ser, que la evidencia que une el predicado al sujeto se encuentre en este ser así aprehendido y no sólo en las palabras que empleamos en nuestras definiciones para designarlo.

En su poema, Parménides ofrece precisamente el paradigma de esta demostración: el término *khreōn* aparece allí provisto de toda su fuerza y su significación filosófica en el pasaje en que el autor afirma que es necesario decir y pensar que el ente es, mientras que la nada no es (DK. 28. B.6)²². Este pensamiento es la raíz de una gran parte de la filosofía en el sentido estricto de la palabra; sería de interés encontrar sus réplicas o sus ecos en un ingente número de pensadores que la recogen, ya sea de manera positiva para reafirmarla, ya sea para negar su validez, como es el caso de los escépticos y de los nominalistas.

Basta señalar aquí que Epicuro es deudor de Parménides en cuanto al método de demostración. El principio fundamental de la canónica, expuesta en la Carta a Herodoto, es que «nada nace del no ser» (D.L., X, 38, 13-14) y que no es posible que lo

que «desaparece ante nuestros ojos perezca en el no ser» (ibíd., 39,1-2). Pero Epicuro deberá aplicar este principio en los niveles ontológicos que reconoce y distingue. En el orden físico, los átomos múltiples desempeñan el mismo papel que el ente único de Parménides; y puesto que este orden está referido a un sujeto epistemológico omnisciente cuya experiencia se extiende a un tiempo indefinido, ellos no pueden ser engendrados ni perecederos, puesto que, si de otro modo fuera, este tiempo habría estado o podría llegar a estar vacío y ya no podrían referir a tal sujeto experiencias sensibles análogas a las nuestras. Por esto los átomos son tales, esto es indivisibles e inmutables, «provistos de la fuerza necesaria para subsistir cuando se disuelven sus combinaciones» que nuestra experiencia capta (ibíd., 41, 8 ss). No debemos perder de vista, sin embargo, que este orden en el que los átomos desempeñan el papel del ente parmenídeo se obtiene por un razonamiento analógico cuyo fundamento es la sensación: «sobre ello es necesario que se apoye el razonamiento para dar testimonio de lo desconocido», escribe Epicuro (ibíd., 39, 13 a 16). Aquel orden remite, pues, a otro, que es constitutivo respecto de él, y en el cual los sujetos sensibles, percipientes y pensantes son como átomos psíquicos que se unen entre sí por la *philia*. Por esto, pese a las conclusiones del atomismo, estos sujetos de sensaciones, que no pueden ser «ausencia de sensaciones» (D.L., X, 65, 2), son, por ello mismo, realidades fundamentales y, por tanto, a igual título que el ente de Parménides, inengendrados e imperecederos, inmortales.

Visto en esta perspectiva, el argumento de Epicuro presenta una sorprendente similitud con el último de los que el Sócrates platónico invoca en favor de la inmortalidad del alma en el *Fedón* y que es el único con que él puede defender su tesis tras la refutación de todos los argumentos anteriores por la objeción de Cebes; a saber, la participación necesaria del alma en la idea de vida que implica su incompatibilidad igualmente necesaria con la idea de muerte (105 b - 107 a); recuerda sobre todo el argumento a que Platón recurre en el *Fedro*, según el cual el alma, siendo motor de su propio movimiento, no puede abandonarse a sí misma, de donde resulta que ella es necesariamente inengendrada e inmortal (245 c - 246 a). No hay que olvidar, empero, que Platón atribuye la inmortalidad al alma en oposición al cuerpo, al tiempo que, para Epicuro, lo que es incompatible con la muerte es el sujeto de la sensación, es la persona, si se quiere, con su doble connotación psíquica y corpórea; por tanto un ente que tiene una dimensión corporal y relacional.

Conveniente es destacar también otro legado de Parménides que Epicuro recoge. Como escribe Olof Gigon en su libro sobre *Los orígenes de la filosofía griega*, para Parménides «eternidad equivale al puro ahora». Y agrega: «De esta manera modifica Parménides la tradicional concepción de la eternidad (como tiempo indefinido) que todavía había sido utilizada por Heráclito (DK. 22. B. 30) y se convierte en el fundador de una nueva filosofía del tiempo. Cuanto dice Platón en el *Timeo* (37 e - 38 b) no es, en última instancia, más que exégesis de lo que Parménides enseña²³. Subsistirán, para la filosofía ulterior, dos concepciones de lo eterno: la usual, que es tiempo que no cesa, sempiternidad; la más filosófica que es posesión total del tiempo, tiempo en plenitud. Pero esta última concepción es la eternidad que Parménides atribuye al ente, Platón a las ideas y al orden inteligible en general, Boecio y los escolásticos, más tarde Spinoza, a Dios. La innovación de Epicuro consiste en atribuir esta eternidad al hombre, al hombre individual que somos, en su morirse, en la medida en que allí se condensa, no todo tiempo, sino precisamente

el tiempo finito de sus vivencias. La finitud del tiempo, en la perspectiva del *pros hēmas*, es precisamente lo que puede abrir acceso a la eternidad.

Conviene repetir una vez más que la originalidad mayor de Epicuro en comparación con sus predecesores radica en el hecho de que, no sólo distingue dos ámbitos ontológicos diferentes y aun opuestos, sino que logra además coordinarlos, imbricarlos y situarlos de tal modo que aquel en que los átomos son la realidad fundamental y última es derivado y deudor en relación a aquél en que nosotros mismos, como sujetos, sensibles, tenemos esa función; pero que, a su vez, este ámbito del *pros hēmas* sólo obtiene sus evidencias y sus valores propios por la constitución del otro, ya que la necesidad y el azar confieren su sentido a la libertad humana y sólo la evidencia de la muerte como límite del tiempo vivido hace del bien morir el telos del existir de cada hombre. En esta perspectiva, la evidencia derivada del sujeto epistemológico omnisciente y el atomismo, de que hay una muerte, permite salir de este ámbito y acceder a aquel en que se niega que haya para nosotros una muerte y se le confiere al morir todo su valor y significado. A la postre, se da una suerte de movimiento circular entre uno y otro de los niveles ontológicos que Epicuro ha distinguido.

La verdad del morirse, en el sentido que tiene para Epicuro, como recolección y bendición de lo vivido, merece bien el nombre de *alētheia*, que en griego era lo opuesto al error y a la mentira no menos que al olvido, *lēthē*; por esto, tal verdad no puede excluir, sino que ha de integrar en sí, la racionalidad del mundo físico, puesto que de ésta obtiene nuestro morir mismo no sólo su peculiar verdad, sino su condición de criterio de verdad. La Máxima Capital 22 confirma la función del fin como criterio de verdad al que debemos referir las opiniones: «En su defecto, todo estaría afectado de indistinción y de desorden», leemos allí. Epicuro nos exhorta a anticipar esta verdad, esto es, según las palabras finales de la Carta a Herodoto a recorrer en «un acto de pensamiento, que no requiere palabras, todas las reglas capitales que nos aportan la paz» (D.L., X, 83, 14 a 18).

9. La lectura atenta de Epicuro, si cuidamos de no dejarnos distraer por las interpretaciones superficiales prevalecientes, ni siquiera por aquellas que emanan de su propia escuela, nos pone en presencia de un filósofo de la mayor actualidad.

Epicuro nos ofrece, en efecto, un modelo para integrar lo que ha sido designado como las dos culturas de nuestro tiempo — la de las ciencias y la de las humanidades — tan extranjeras a veces la una respecto de la otra que parecerían no tocarse. Según este modelo, su separación deriva de que están referidas a estatutos ontológicos diferentes. Esta separación puede ser evitada, empero, si se comprende que sólo en el ámbito de la vida humana se encuentra la razón de ser de la actividad científica. Mas esta subordinación de lo científico a lo humano no excluye la posibilidad de una interacción. De una parte, los resultados de las ciencias modifican la vida personal de los sujetos que las piensan y pueden abrir inéditas posibilidades para comprender el sentido de esta vida y para acceder a nuevas evidencias respecto de ella; de otra, esa comprensión, estas evidencias, han de influir sobre el desarrollo científico y la organización misma de las ciencias. La perspectiva del bien vivir y del bien morir en la comunidad de la *philia* puede contribuir que el «sabio», entendida esta palabra como designando tan sólo al hombre de la racionalidad científica, sea, además, el portador de la sabiduría —en el sentido del francés *sagesse*, del inglés *wisdom*—, en el sentido, en suma, de la racionalidad a secas, aunque no dedique su tiempo a las ciencias.

Tal vez estas consideraciones pudieran contribuir a poner fin al duelo tan apasionado como estéril entre verdad científica y verdad religiosa que ha envenenado la vida cultural de Occidente desde la Edad Media. Epicuro nos enseña que las explicaciones que las ciencias ofrecen no pueden entrar en contradicción con las verdades religiosas, puesto que pertenecen a ámbitos ontológicos diferentes; que, por tanto, no hay verdad científica que pueda amenazar nuestras evidencias primordiales de la propia libertad, del cumplimiento de nuestra inmortalidad en el morir mismo, ni esta veneración de lo divino tal como se ofrece en la vida personal y comunitaria.

Pienso que Epicuro ofrece un modo de religiosidad fraternal susceptible de ser rescatado por quienes hemos sobrevivido a la muerte de Dios sin perder la añoranza de una veneración religiosa. Esta religiosidad no se da en pugna con las exigencias de la mutación social y de la transformación de las costumbres ni con el desarrollo del pensamiento científico. Es tan abierta que todo esto lo puede acoger y hacer suyo.

Una de las razones que en mayor grado contribuyeron a que el epicureísmo, pese al impulso que le dio vigencia durante siete siglos no sólo como actitud filosófica, sino sobre todo como un modo de vida, fuera vencido en definitiva por la enemistad conjugada de académicos, peripatéticos, estoicos, cristianos y otros muchos, fue, por cierto, su obstinada y altiva resistencia, no sólo a convertirse en religión de Estado, sino a interesarse en los asuntos del Estado; fue su insistencia en proclamar la superioridad de los hombres reunidos por la *philia* sobre el Estado. Las comunidades epicúreas, diseminadas en las costas del Mediterráneo, en Asia, África y Europa, fueron el sustituto popular de la *polis* griega que la guerra del Peloponeso primero y la expansión imperial de Macedonia más tarde habían terminado por abolir. La vida autárquica, *adespotos*, que en ellas se llevaba, no menos que la piedad específica que en ellas se practicaba, aparecían como un desafío a los intereses de los poderosos del siglo y al imperativo de sometimiento a las autoridades establecidas²⁴. Tal vez este elemento explique en parte el odio persistente que Epicuro y sus discípulos provocaron y las calumnias de que fueron víctimas según abundantes testimonios de la historia²⁵.

En este aspecto, el Jardín es también un ejemplo para nuestro tiempo, en particular para aquellos que soportan difícilmente la vida empobrecida y triste, «deserotizada», según la expresión de Marcuse, que las sociedades contemporáneas imponen, que por ello buscan nuevas relaciones con los otros hombres y con la naturaleza, y que ven la genuina mutación social en la transformación de la comunidad misma en una *polis* renovada, antes que en la conquista del Estado, de sus poderes y de sus aparatos coercitivos.

Pienso que, también en este plano, es importante para nuestro tiempo escuchar y comprender la palabra de Epicuro²⁶.

NOTAS

¹ El título de este ensayo pretende establecer un contraste con el del libro de Jean Bollak, *La pensée du plaisir; Epicure: textes moraux, commentaires*. París, Éditions de Minuit, 1975, y, en general, con la tendencia exégetica que sólo destaca el hedonismo en Epicuro

² D.L. significa Diógenes Laercio; M.C., máxima capital; S.V., sentencia de la colección vaticana.

³ Cf., por ejemplo, Sexto Emp. *Adv. Math.* 9, 178; Orígenes, *Contra Celsum*, 4, 14; Philodemo, *De Dis*, 3, pp. 77, 78 y 80 (Diels, pp. 67-68). Cf en Cicerón *De nat. deorum*, I, los dos puntos de vista: el del epicúreo en 44-45 y el de su adversario en 75. Observemos que todos estos autores, al igual, por lo demás, que

Lucrecio, escriben varios siglos después de la muerte de Epicuro. Cf. El comentario de J. Bollack al escolio de la Máxima I, ob.cit., pp.217 a 238 y, en especial, pp.225 a 227. Este escolio afirma que «los dioses son vistos por el pensamiento».

- ⁴ *De nat. rerum*, II, 251-55, 257-8 y 289-93: el autor pretende que la libertad resulta, para Epicuro, de una ruptura en el orden físico causal por la introducción de otro elemento físico; un movimiento mínimo y sin causa en la «caída» de los átomos. Cf. Los comentarios de Cicerón en *De nat. deorum*, I 69; *De fin.*, I, 18-20; *De fato*, I, 23. Esta explicación es generalmente aceptada por los intérpretes de Epicuro. Cyril Bayley llega a suponer que habría sido expresada por el filósofo en lo que hoy aparece como una laguna al principio del párrafo 43 de la Carta a Herodoto (*Epicurus – The Extant Remains*), Oxford, At the Clarendon Press, 1926, pp.24 y 186. Ver también sobre la atribución a Epicuro del *clinamen principiorum*, la edición de Russell M. Geer, *Epicurus: Letters, Principal Doctrines and Vatican Sayings*. The Library of General Arts, Bobbs-Merrill, 1964, p.12, n.17. Cf. el apéndice titulado «La dottrina epicurea del clinamen» en el libro de Ettore Bignone *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florencia, La Nuova Italia, 1973, vol. II, pp.408 a 456. Es del caso reproducir aquí lo que dicen J. Bollack, M. Bollack y H. Winzmann en *La lettre d'Épicure*, París, Éditions de Minuit, 1971, sobre la transmisión de la doctrina epicúrea, la cual según estos autores, no puede creer que Epicuro haya dicho otra cosa que lo que se dice que dijo y que ella se esfuerza por hacerle decir (p.20). Aun si se acepta que la doctrina del clinamen o ekkklisis fue expresada por Epicuro, siguiendo con ello lo que afirma Diógenes de Oinoanda en el fr. XXXII, ella podría haber cumplido la función de explicar por qué los átomos, que caen verticalmente, se encuentran sin que ello se vincule con una afirmación de la libertad.
- ⁵ «Shortly before his death», escribe J. M. Rist, «Epicurus penned a somewhat theatrical letter to Idomeneus. as an ethical testimony and to promote his own brand of immortality...» (*Epicurus. an Introduction*), Cambridge. At the University Press, 1972. pp. 12-13). Curiosamente, el autor no vuelve sobre el tema de la concepción de la inmortalidad propia de Epicuro. Por el contrario, atribuye a Epicuro la opinión de que el alma se disuelve con el cuerpo (p. 80). La mayoría de los autores afirma que Epicuro, consecuente con su monismo materialista, deja de lado toda afirmación en la inmortalidad personal. Cf. William Chase Green, *Moirra: Fate. Good and Evil in Greek Thought*. Cambridge, Ma., Harvard University Press. 1948, p. 283 (cf. p. 277).
- ⁶ El diálogo *Axioco* atribuye este aserto a Pródico (369 b-c D84 - B-9); pero es por cierto dudoso si el texto citado anticipa respecto de lo que será el pensamiento de Epicuro o si se limita a reproducirlo. Ver al respecto Bohdan Wisniewski i. *La influencia de los sofistas sobre Aristóteles, Epicuro, estoicos y escépticos*, Archiwum Filologienze, Wroclawa, Warsawa-Krakow, 1966, pp. 24 a 28.
- ⁷ *Opere*. Florencia. G. Einaudi, 1960 (2a. edición revisada: 1973), Pap. Herc., 1056.15; pp. 326-27
- ⁸ p. 571, No. 15. Agrega Arrighetti que el modo de expresarse de E. es «assai oscuro e faticoso».
- ⁹ Cf. William Chase Green, ob. cit. pp. 302 y 411; *Gorg.* 492 d-494 d.
- ¹⁰ En *Opere* de Arrighetti, *Epistularum fragmenta*, 45, p. 309.
- ¹¹ Cf. J.M. Rist, ob. cit., pp. 46 a 52, en especial p. 48, n. I. Cf. *supra* n. 4.
- ¹² Una primera distinción separa los deseos naturales de aquellos que Epicuro tiene por vacíos o vanos. Estos últimos remiten al juicio de otro, como es el caso del deseo de obtener elogios o títulos honoríficos (M. C. 29; S. V. 30); siendo contrarios al principio mismo del pros hemas. Epicuro los sitúa en el nivel inferior de su clasificación. Entre los deseos que llama «naturales», los hay que no son necesarios y otros que si lo son; entre los últimos, cabe distinguir aquellos cuya necesidad está orientada hacia la vida misma, esto es hacia la continuación de nuestro tiempo; aquellos que son necesarios para evitar sufrimientos del cuerpo; y, por fin, aquellos que son necesarios para la felicidad (D.L., X, 127,9 a 14; M.C. 29; S. V. 20) El pasaje que sigue en la Carta parece significar que esta distinción corresponde a una jerarquía; al menos, es verosímil pensar que, para Epicuro, todo deseo natural y necesario merece ser satisfecho, salvo si su satisfacción es un obstáculo para satisfacer el único que corresponde a un imperativo ético, esto es la búsqueda de la felicidad (D.L., X, 128. I ss). Sobre los antecedentes en Platón de la distinción entre deseos necesarios o no necesarios, ver *Rep.* 558 d-e.
- ¹³ *Eth. Nic.* 1152 b 26-1153 a 8 y 1154 b 26 ss. Pese a que Aristóteles no nombra a los cirenaicos en estos pasajes, se ha entendido generalmente que hay en ellos una referencia a Aristipo y su escuela. Cf. D.L., II, 65 ss.; Burnet, *Early Greek Philosophy*. Londres, 3a. edic., 1920, y los autores que cita Tricot en su edición de la *Ética a Nicómaco*, París, Vrin, 1972, p. 369 n.3. Cf. También Ettore Bignone, ob.cit., vol. I, pp.643 ss., en especial p. 653.
- ¹⁴ Cf. M.C. 9; y también Carlo Diano, «Note Epicuree» en *Studi italiani di filologia classica*. 12. 1935. pp. 245 ss.; y «La psicologia d'Epicuro e la teoria delle passioni», *Giornale critico di filosofia italiana*. 1940, p. 159; Philip Merlan. *Studies in Epicurus and Aristotle*. Wiesbaden. 1960, pp. 7 a 10 y 19 a 24.
- ¹⁵ «El principio y el fin de las cosas buenas es la *phronēsis*», escribe Epicuro (D.L., 132,7). El griego *phronēsis* suele traducirse en latín por *prudentia* y por palabras derivadas de ésta en otras lenguas europeas. Empero, el término «prudencia» ha llegado a adquirir connotaciones que lo contraponen a valeroso y arrojado. Es sólo así que se use «prudente» como eufemismo de timorato. No había tales connotaciones en la palabra griega. En el lenguaje aristotélico, se entendía por *phronēsis*, según advierte Zubiri, «el saber de actuar en la vida en su conjunto total». Cabe destacar de este sentido que se trata ante todo de un *saber actuar*; pero a ello debe agregarse que este saber consiste en situar cada

- acción en el contexto que es *la vida en su conjunto, la vida como totalidad*. Cf. Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1982. p. 21; ver también p. 49. Esto enlaza bien con lo dicho por Epicuro al comienzo de la Carta de Meneceo, en el pasaje que define la filosofía como una búsqueda de la salud psíquica o felicidad, siendo ésta, a su vez, la posesión total del tiempo.
- ¹⁶ Epicuro continúa y lleva a su culminación el trabajo de purificación de la religión común emprendido por la filosofía griega desde sus inicios. El que tal tarea implicara peligros lo atestigua la suerte corrida por Sócrates no menos que la que se atribuye a Protágoras. Ello confiere todo su sentido al pasaje de la Carta a Meneceo en que Epicuro devuelve a sus contradictores la acusación de asebia (123.13 a 15). Sobre la caracterización de los dioses por la bienaventuranza y la eternidad, véase Hesiodo, *Theog.*, v. 33.
- ¹⁷ Diog. oen., fr. 52, col. 4, 5 - Chilton (Arrighetti, *Opere*, Epistularum fragmenta. 65, pp. 399 a 401).
- ¹⁸ «Lo dicho explica muchos de los malentendidos sobre Epicuro. de los que da buen testimonio el que Dante, en vez de situarlo en el *Limbus patrum* con los otros filósofos no cristianos, le reservara un trato particularmente severo al ponerlo en el sexto círculo del Infierno, junto con los heréticos, por haber negado que el alma pudiese sobrevivir al cuerpo (*Inferno*, X, 13 a 15 y 52 a 72; cf. la nota a este último pasaje en el texto crítico de la *Divina Commedia* establecido por la Sociedad Dantesca Italiana, Milán, Ulrico Hoepli, 1958, p. 77).
- ¹⁹ *Adv. Col.*, 17, 1117 BC, p. 141 Us. Cf. William Goodwin, *Plutarch's Moral*. Boston. Little, Brown and Co., 1878. vol. 5, p. 360; Arrighetti, ob. cit., p. 395.
- ²⁰ Olof Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega*. Madrid, Gredos, 1971 (tr. de Manuel Carrión Gútiérrez), cap. I.
- ²¹ Cf. Plut., *Quaest. conv.* VIII, 10, 2, p. 734 F (Democr., A 77-79); Sext. Emp., *Adv. Math.*, IX, 19 (Democr., B 166).
- ²² Lo que Empédocles reproduce al afirmar la imposibilidad para lo que es de ser destruido (DK. 31. B 12).
- ²³ Ob. cit. p. 293.
- ²⁴ Cf. Benjamin Farrington, *The Faith of Epicurus*, Londres, Weidenfeld Nicolson 1967, pp. 16-17. Cf. también la Introducción de E. Bignone a *Epicuro - Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*. Roma, «L'erna» di Bretschneider, 1964, p. 11.
- ²⁵ Ver, a este respecto. Ettore Paratore, *L'epicureismo e la sua diffusione nel mondo Ialino*, Roma, Edizione dell'Ateneo, 1960, p. 15.
- ²⁶ Al redactar el texto que precede, no había llegado aún a mi conocimiento el volumen I de *Cahiers de Philosophie* titulado *Études sur l'Épicurisme antique*, a cargo de Jean Bollack y André Laks, Publications de l'Université de Lille III, 1976, que contiene muchos y valiosos ensayos sobre el tema. Me ha interesado especialmente el de Mayotte Bollack. «Momen mutatum, Histoire d'un problème». Sostiene allí la autora que en parte alguna de su poema establece Lucrecio una relación causal entre la declinación de los átomos y la voluntad libre. Señala, por ejemplo, que *declinamus item* sólo significa que también nosotros declinamos, esto es, que se trata de una metáfora. Concluye sobre esto que «se trata de una analogía, no de una relación de causa a efecto», como ha pretendido el cientificismo (p. 175 y cf. p. 193).

DIÁLOGOS CON EL MALIGNO

(DIVERTIMENTO FILOSÓFICO)

PRIMERA JORNADA

La acción se desarrolla en una noche de febrero de 1649, en la sala de la casa que Descartes habitaba entonces en Egmont, Holanda.

El filósofo, vestido de negro, está sentado en una butaca cerca de la amplia chimenea. Tiene en su mano un ejemplar de sus *Meditaciones*, que hojea lentamente.

Al dar la medianoche en el reloj de péndulo, ve por la ventana el veloz zigzagado de un rayo, oye el ruido seco del trueno y luego un estrépito. Cae en la sala una lluvia de chispas y aparece, abriéndose paso por entre las llamas de la chimenea, pero sin quemadura alguna, un hombre de mediana edad, pálido, algo grueso, de baja estatura. Tras sacarse ceremoniosamente el chambergó que ocultaba su calva y depositarlo, junto con su espada, sobre una silla, hace una venia respetuosa y se dirige al filósofo con estas palabras:

—Señor mío: si entiendo bien, usted ha requerido mis servicios a fin de reforzar una actitud de duda generalizada en que usted se ha obstinado, contrariando el buen sentido de que, según sus palabras, todos los hombres están provistos. Al parecer, tras dudar de los datos de los sentidos y de la memoria —¡no olvidemos la memoria!—, tras fingir que soñaba y otras extravagancias similares, topó usted con el obstáculo de las evidencias que ofrecen las matemáticas y la lógica, evidencias que usted llamó, conforme a los términos que le enseñaron en el Real Colegio de La Flecha, *naturalezas simples*. Y puesto que su ingenio, limitado al fin, no daba para sobrepasar o eludir tal obstáculo, buscó usted recursos sobrenaturales. ¿No es así?

El filósofo ha soltado el libro. Con las dos manos sobre el pecho y echado hacia atrás, mira sobrecogido a este inesperado interlocutor.

—¿Calla usted, señor ingenioso? Proseguiré yo entonces. Pues sí, corto de recursos, no pensó usted sino en aquello en que todos los hombres piensan en situaciones de apremio. Acudió a ese Dios que desde su más remota infancia le han enseñado a venerar y temer, y que usted, sea dicho de paso, sigue venerando y temiendo pese a esas ínfulas de audacia escéptica que ahora pretende darse. Presumo que usted pensó: puesto que Él es tan poderoso, todopoderoso, tal vez pueda ayudarme a dudar más y mejor. ¿Cómo? «Vamos a suponer —se dijo usted (le ruego corregirme si lo interpreto mal)— que este Dios, que, según me enseñaron de niño, según aprendí ya en el catecismo, me ha creado, puesto que pudo crearme con vicios y defectos, y ciertamente los hay en mí, me ha hecho de tal manera que mi espíritu sea inepto para la evidencia. Así —pensó usted—, cuando yo creo poseer una certeza, como que dos más tres son cinco, como que el cuadrado tiene cuatro lados o que el todo es mayor que las partes, no es imposible que, pese a que tales enunciados se me aparecen provistos de evidencia plena y segura, como

indudables en suma, sin embargo al pensarlos yo esté equivocado, porque mi mente ha sido distorsionada de tal modo por mi creador que juzgo mal, teniendo por cierto lo que es falso». ¿No es esto aproximadamente lo que usted pensó y escribió?

Descartes asiente, silencioso.

—«Sin embargo —prosiguió usted—, yo sé de ese Dios, por ahora, según lo que de Él me han enseñado, y en verdad, junto con decirme que era todopoderoso, me dijeron también que era infinitamente bueno. Aunque por lo primero no le puede faltar el poder de engañarme y de mantenerme en un prolongado y hasta perpetuo engaño, no conviene a su bondad, sino que la contradice, el que quiera que yo me engañe». Si he de ser franco con usted, amigo filósofo, no comprendo bien por qué forcejea usted de este modo con los recuerdos del catecismo, habiendo comenzado por recusar, a fuer de engañosos, no sólo los datos de los sentidos, sino también todo lo que le presenta su memoria; «llena de mentiras», fueron sus palabras, si no me equivoco... Además, que si usted admite que Dios pudo poner en usted defectos, si puede privarlo de ciertas funciones, si ha podido hacerlo cojo, manco o tuerto, pese a ser infinitamente bueno, no logro comprender por qué su bondad pudiera ser óbice para recortarle la mente y hasta hacerlo *demente*, como otros que hay. En fin, allá usted con las dificultades que le crea su propósito de dudar de todo y, a la vez, el querer preservar de la duda, como si estuviera en un coto aparte, aquello que usted llama «las verdades de la fe». Sea como fuere, para salir del embrollo en que usted se encontraba, quiso pensar que pudiese haber alguien, un *genio*, fue su expresión si mal no recuerdo, más poderoso que usted, lo suficientemente poderoso para engendrar en usted el engaño permanente respecto de los datos de los sentidos y de la memoria y hasta de las naturalezas simples, y que, sin embargo, no estuviese inhibido por la bondad para hacerlo, pues, en vez de ser bueno, como Dios, sería, según sus palabras, *maligno*. Si, pese a la acción de este genio sobre usted y al defecto originario de su mente sujeta al poder de él, algo se le presentaba a usted como evidente, podría entonces confiar en que así lo era efectivamente, en que ello era indudable puesto que todos los recursos imaginables de la duda más hiperbólica habrían sido agotados. Creyó usted haber inventado una ficción, una fantasía, un mero instrumento detector de evidencias de que usted dispondría para los fines de seguir en el trayecto que desde un comienzo se había trazado, rematando en la posibilidad de esa ciencia física necesariamente válida que tanto le interesa y obsede. Quiso disponer de un muñeco metodológico que usted manejaría a voluntad. Mas acaso llegue el momento en que las burlas se toman veras. Ese genio astuto y maligno tal vez no sea una mera ficción de su espíritu, tal vez no sea una invención suya. Tal vez, señor filósofo, esté aquí, ante usted, respetuoso, para servirle, si usted se lo permite...

Descartes se incorpora lentamente. Mira la figura satisfecha y vana de su interlocutor, su sonrisa algo burlona, su mano regordeta en posición de falsa humildad ante él. Lo encuentra afectado, repulsivo y fatuo.

Por fin se decide a hablar:

—¿Pretende usted decirme que usted es el Malo, el demonio? —pregunta.

—Mi admirado filósofo: usted tal vez comprenda que nuestro señor Lucifer no da para todo. El planifica, supervisa, da las directrices generales para las operaciones de un gran número de asistentes con que cuenta. Tengo el honor de ser uno de ellos. Nos dividimos las tareas. A muchos de mis pares les desagrada trabajar con filósofos. «Son demasiado razonadores y palabreros —dicen—, nos obligan a argumentar, nos cansan». Discutir

sobre todo si es de filosofía, toma mucho tiempo. Casi todos prefieren a los anacoretas o, ahora que éstos se han vuelto escasos, a los jóvenes monjes con pretensiones de santidad. Se les presentan unas escenas lúbricas, mujeres desnudas, bien formadas, tentadoras en sus opulencias camales y anhelantes de ser poseídas. Los frailes se concentran en sus breviarios y rosarios, resisten un tiempo, claro está. Pero luego van cediendo, sus propósitos flaquean, al tiempo que sus sentidos se excitan; caen en nuestras manos sin dificultad: vienen, humildes y presurosos, a rogarnos que les demos acceso a las delicias de esas carnes de que antes pretendieran apartarse. Si no resultan las mujeres, empleamos efebos. Por una u otra vía, terminan en nuestras manos, O bien vea usted a la gentil dama que ha jurado en el altar guardar fidelidad a su noble esposo. La hacemos soñar con el galán que la miró insolente en la feria el sábado, con el caballero que, el domingo, bailó con ella el minué o la zarabanda y apretó levemente su mano o su talle. El recuerdo de este sueño la vuelve tierna, gozosa, jugosa. Ya no la abandona. La persigue y obceca, la asedia en sus labores caseras y hasta en brazos del marido. Cuando vuelve a ver a aquel que la primera vez le pareció atrevido, lo mira con ojos acogedores, promisorios. De allí a los toqueteos clandestinos, al beso furtivo y luego a las deliciosas fornicaciones, con la complicidad de la sirvienta o la vecina, hay sólo un paso. Estas labores —¿qué quiere usted?, no somos unos santos ni pretendemos serlo— nos divierten y no requieren muchos esfuerzos ni esmerados estudios. Pero los filósofos... No, mis colegas los rehúyen. Me los echan a mí porque algo sé de teología, de ciencias. Y puesto que soy un diablo generoso, les abandono lo fácil y alegre. Con todo, le aseguro que no me habría acercado a usted si no fuera porque usted me llamó. Ante su llamada, no pude dejar de acudir. ¿Le disgusta mi presencia?

—No, no hay tal presencia —dice Descartes—. Hay aquí un dato sensible. Pero ya he puesto en duda todos los datos sensibles. Esto no es sino un engaño más de mis sentidos.

—Amigo filósofo, sea usted razonable. ¿No se dedica usted a razonar? Después de haber dudado de los datos de la sensibilidad y de la memoria, después de haber fingido que usted estaba soñando, ya cuando su duda tuvo que detenerse frente al muro de las naturalezas simples, de las evidencias primordiales, usted, guiado por su peregrino anhelo de llevar más lejos aún su duda, invocó a Dios, y, como vio que El no le prestaba ayuda en su temeraria empresa, recurrió a su muy humilde y obediente servidor, no como presencia sensible, eso ya era asunto del pasado, sino como espíritu maligno. No lo olvide usted. Claro es que los espíritus tenemos que revestir alguna forma sensible para que nuestra presencia sea reconocida por los hombres. Pero, si yo no existiera, ¿qué? Para servir al diablo no hace falta creer que existe. Le servirá mejor quien piense que no existe. Que crea usted o no en mi existencia no es algo que a mí me preocupe en demasía, se lo aseguro.

—¿Qué pretendes, hijo de Belcebú? ¿A qué has venido?

—A cumplir tus deseos, a ayudarte a dudar. Se puede dudar mucho más de lo que has dudado. Te has quedado a medio camino. El genio maligno aquel que inventaste resultó (no podía ser de otro modo, puesto que obedecía a tus dictados) bastante benigno para ti. Pero, como suele decir la gente, una cosa es llamar al diablo y otra es verlo venir. Acaso yo sea el genio que ha de ser para ti maligno, el de la dudosa maldad, nada menos, tanto más peligroso cuanto que se puede dudar sobre si existe y hasta sobre si es malo de verdad, puesto que no admite verdad. Pretendo, si quieres saberlo, forzarte a dudar todavía más. No darte tregua ni reposo hasta que te rindas a mí.

—¿Es que acaso pretendes que aquella evidencia a la que, llegué laboriosamente, tras forzar la duda al extremo, la de que, puesto que dudo, puesto que pienso, existo, también es susceptible de duda?

—Tus extremos no son los míos. Puedo ir más lejos que tú, filósofo. Sí, estoy dispuesto a cuestionar contigo la validez de esa pretendida evidencia tuya. ¿Por qué habría de permitir que te salieras con la tuya? No faltaba más. ¡Venga el genio maligno!, clamaste. Pero apenas crees haberte asegurado de que existes, te vuelves engreído; te olvidas de los servicios que él te prestó. Me cierras la puerta en las narices, como si yo fuera un pobre diablo. ¿Por qué habría de permitir este desaire, este trato injusto y desdenoso de tu parte? No, señor: no sea usted ingrato con quien le sirvió cuando usted lo necesitaba.

—Vamos a ver, demonio. O bien reconoces que existo, y el asunto queda fallado en mi favor. O bien niegas mi existencia, pues no soy, soy nada. ¿No te parece incongruente discutir con una nada?

—Eres ingenioso, filósofo, te lo concedo. Pero no soy ese diablillo torpe que tú pareces creer; tengo más recursos de los que sospechas. Te lo diré francamente: tu afirmación de que existes te la dicta tu soberbia. Pero, precisamente, por esa soberbia te voy a coger. No eres nada, pero crees ser, crees saber que eres. Nada menos: ¡ser!, una sustancia que piensa. Te haré reconocer que eso es falso. Tú mismo deberás aceptar que no eres, que esa pretendida sustancia no es, o lo que es igual, que ella es nada. Esa será mi victoria: dejarte en la duda, por toda la eternidad, sobre si existes...

—Me desafías, por lo visto. Pues bueno, está bien. Consiento en discutir contigo. Pero no puedo olvidar que eres sólo una ficción de mi espíritu.

—Volvemos a las andadas... ¿Por qué no habría de ser al revés? ¿Cómo podrías saber que no eres tú una ficción mía? ¿Con qué título rechazas esta hipótesis?

—Ella no refuta mi evidencia. Sólo significa que, si yo fuera un pensamiento tuyo, dejaría de ser si dejaras de pensarme. Esto no impide que, mientras me pienses o finjas que soy, poseo la evidencia de que, aun pensado por ti, soy.

—¿Como una emanación de mi existencia? Pretendes que eres, y ni siquiera tienes claro que es ser. Echas mano de esta palabra como si estuviera allí a tu disposición, como *res nullius* sin percatarte de que la has recibido del lenguaje común, del lenguaje que emplean los hombres, tus semejantes, a quienes impugnas como dudosos. Si son para ti dudosos, no estás autorizado a coger las palabras de sus labios.

—Un momento, un momento. Sé de mi existencia antes de definir lo que soy, antes de definir lo que es ser, antes de definir cualquier cosa. Tengo el saber de que existo, y por poseerlo puedo indagar cuál es mi esencia, sé que soy antes de saber qué soy y en qué consiste el ser.

—¡Soy!, ¡soy!, ¡soy!, grita el que no está seguro de que es. ¡Ay, permíteme que me ría un poco! En las futuras historias de la filosofía —tal vez tú no lo sepas, pero las habrá, y estarás en ellas bien representado, yo lo sé— se te hará aparecer como «el fundador del racionalismo moderno». Pomposo título, en verdad. Y he aquí que este fundador pretende sin razón alguna que él es, en cuanta mera condición para poder razonar. ¿No es esto cómico? Conforme a las pautas de ese racionalismo cuya paternidad se te imputa, si lo entiendo bien (corrígeme si me equivoco), mientras no definas qué es el yo y qué es existir, el juicio «yo existo» carece de sentido. No se le puede probar ni refutar.

—No me importan esos juicios que invocas de historias futuras. No me preocupa la historia, menos la futura, sino la evidencia ahora y aquí. Supongamos que estuvieras en lo

cierto. Aun el saber que el «yo soy» no puede ser probado ni refutado es un pensamiento; y, si lo pienso, pruebo que, puesto que pienso, existo. La duda, llevada al extremo al que quieres llevarla, se muerde la cola: atestigüa que, en cuanto dudo, existo.

—¿No has pensado en poner en duda la duda misma?

—Eso sería agregar duda a la duda; no sería suprimirla. Y es el acto de dudar el que manifiesta mi existencia.

—Incorregible razonador; ¡qué trabajoso me vas resultando!, ¡qué paciencia para persuadirte hace falta! Pero te tengo cogido, si así puede decirse de lo que no existe. Tu famoso *cogito*, ¿no ves acaso que es el resultado de un razonamiento? ¿No te lo hicieron notar ya algunos de aquellos notables sabios que leyeron tus *Meditaciones* y cuyas objeciones te transmitió tu amigo, el franciscano? ¿No hablaste algo de esto también con ese joven aprendiz de teólogo cuya visita recibiste no hace mucho? El argumento reza, me parece, así: hay una premisa mayor: «todo lo que piensa existe»; sigue una menor: «yo pienso», y de esto fluye ineluctable la conclusión: «yo existo». Pero ocurre, señor filósofo, que usted no tiene derecho a echar mano de esa premisa mayor, y por esto tuvo buen cuidado de omitirla.

—No he echado mano de ella, no me hace falta.

—No la expresó usted con todas sus letras, señor prudente, pero está implícita en su *cogito*.

—No, no lo creo. No pruebo que existo por un silogismo. Lo he dicho ya varias veces. Pero, si lo hiciera, ¿qué mal habría en ello?

—Que el juicio «todo lo que piensa existe» (o, si usted prefiere, «para pensar hay que ser»), tan obvio como que el todo es mayor que las partes, es, al igual que éste, una naturaleza simple. Usted requirió mis servicios para poder recusar todas las naturalezas simples, señor Descartes, y yo, obediente a sus deseos, le asistí a que dudara de todas ellas. Ninguna pudo conservar, tras esta operación purificadora realizada por usted con mi amistosa ayuda, vigencia alguna. Pero he aquí que usted salvó una, o acaso varias, de esta general impugnación. Se echó al bolsillo, disimuladamente, a fin de que nadie lo advirtiera, la de que «todo lo que piensa existe», con miras a usarla cuando quisiera probar su propia existencia. Es usted un ladronzuelo, señor Descartes.

—Mientes, Maligno, yo no necesito eso que llamas mi premisa mayor. No obtengo la evidencia de que existo de un principio general que pueda ser tenido por naturaleza simple. Lo sé por una simple inspección del espíritu. Por saber que dudo, que pienso, sé que existo.

—Me temo que has quedado frente a una alternativa cuyos términos te son igualmente desfavorables, filósofo. O bien has efectuado un silogismo, y el principio general que es la premisa mayor te hace falta para reunir el «yo pienso» con el «existo». Pero entonces no se justifica, tras la duda radical que realizamos juntos, la validez que le concedes a esa premisa mayor, y tu conclusión se viene al suelo. O bien, si pudiéramos dejar de lado tal premisa mayor, quedas reducido a «yo pienso, luego yo existo». ¿Qué uniría entonces el «pienso» con el «existo»?

—Esto último es lo que afirmo: me basta el hecho de dudar, que es pensamiento, para tener una evidencia plena, completa, de que soy, puesto que pienso, puesto que dudo. La duda se estrella contra mi existencia, que es condición de su posibilidad. Ella no puede atacar al «yo soy», puesto que éste, pensando, la produce. Si la atacara, se destruiría a sí misma. Por eso el «yo soy» es indudable.

—Eso estaría muy bien, si no fuera por un detalle del que usted, señor filósofo, se empeña en prescindir. Cuando usted dice «yo pienso», no sabe aún de su existencia como yo pensante. Dígame: ¿qué lo autoriza entonces a emplear el pronombre personal *yo*, si él no corresponde a ninguna existencia de que usted sepa? ¿Por qué, con qué derecho, conjugó usted el verbo *pensar* en primera persona de singular? Al hacerlo, ponía usted ese *yo* que, después, ufano y engreído, pretendería usted haber descubierto. ¿Cómo no lo iba a descubrir, si usted mismo lo había puesto? ¿Sabe?, me recuerda usted a esos prestidigitadores de feria que, disimuladamente, ponen el conejo en el sombrero con la mano izquierda, sin que el público lo advierta, y que, luego, para sorpresa y admiración de todos, lo sacan con la mano derecha. Pero yo lo vi, señor Descartes, introducir el conejo: fue cuando dijo «yo pienso». Y no me asombra, por tanto, que lo saque, pues el sombrero ya lo contenía. Es usted un tramposito, señor Descartes. Pero no es fácil hacerle trampas al diablo, pues sabe más de trampas que nadie. O, si no es así, acepte mi desafío: no conjugue el verbo *pensar* con el pronombre personal *yo* no diga usted «yo pienso», no use la primera persona del singular, diga: «se piensa», con pronombre impersonal, que es lo único honrado, puesto que no sabe usted aún de persona alguna. Ya no le resulta a usted su conclusión, ya no saca usted su conejo.

—No desespero de vencerte, demonio. Aunque yo hubiera incurrido en un error, en una falta, según pretendes, como autor de ese error, como responsable de esa falta, soy.

—Eso piensas, infeliz, porque sigues apegado a aquello que después de ti se llamará «el prejuicio sustancialista». Crees, insistes en creer, que debajo de cada estado, de cada impresión, hay un algo misterioso y fantasmal que lo sostiene, que es su sustrato y del cual emana. Ya vendrá quien les enseñe a los hombres que este sustrato o sostén es desechable, que no hay un «yo pienso», «yo dudo», «yo me equivoco», sino sólo estados que se suceden en el tiempo. Los reunimos, formando con ellos, gracias a la memoria, como una suerte de paquete que identificamos con un nombre: en el caso tuyo, *yo*. ¿No adviertes que este *yo* sobra? Bastan los estados en su sucederse unos tras otros: el frío, el hambre, el deseo de fornicar, la saciedad, la duda, lo que quieras imaginar, sea lo que fuere. Los sumas por virtud de la memoria de ellos. Pero si la memoria es fuente de errores, como reconoces, cada estado será dudoso, y no lo será menos la colección o suma que con ellos pretendes formar y a la que das el nombre un tanto solemne de *yo*. ¿Qué eres tú? No una sustancia, no. Una secuencia de estados varios, nada que merezca designarse con un pronombre personal. ¿Ves qué poco listo eres?

—Aun aceptando esa secuencia de estados que dices, hay uno que se salva: el del presente, pues ése no es deudor de la memoria, ése no es recordado, es vivido; consiste en existir.

—Te conozco. Esperaba que salieras con esta cantinela: lo recordado es dudoso, el acto de recordarlo no lo es, puesto que es presente. Pero ¿qué es el presente, filósofo? ¿Es el momento en que digo «presente»? Ya lo dije. Ya pasó, ya está en el pasado. Para recuperarlo hay que esforzar la memoria, hay que recordarlo. ¿Y este otro momento en que se recuerda a aquel? Pasa también, como todos. Al igual que el ave de Minerva, la reflexión llega tarde, *post festum*, como dirá ése, cuando lo que se pretende reflejar ya ha pasado. El último estado de la serie se convierte en penúltimo, luego en antepenúltimo, y el que aspira a reemplazarlo es inasible por pasajero y fugaz como todos. Te creías tan invulnerable a la duda, pobre filósofo, y aquí te tengo, hecho polvo, polvo de impresiones en el tiempo.

El Maligno rió ruidosamente. Por fin miró a Descartes.

—Si yo fuera lo que tú afirmas —dijo éste—, o mejor: si yo no fuera, tú serías también ese polvo que dices, tú tampoco serías... Y ¿cómo podrías entonces discutir conmigo y pretender refutarme?

—No, francamente, esto me parece ingenuo y —para decírtelo de una vez— un tanto necio. No esperaba de ti algo tan tosco. Mira, razón razonante: yo no pretendo vender evidencias, como tú; en mi tienda se venden dudas, y mis dudas, te lo aseguro, son de buena calidad. Pero tú aspiras a abrir un almacén de evidencias, y lo que digo es que esas evidencias tuyas no valen, no son buenas: se destruyen apenas se las toca. Eres un comerciante deshonesto, filósofo.

Descartes guardó silencio. Aún oía la voz atiplada, la carcajada estridente de su interlocutor.

El Maligno lo miró, sarcástico, por un rato. Luego, comenzó a pasearse por la sala, con las manos tras la espalda, mirando los libros, silbando a ratos. Parecía satisfecho. El desenfadado de su actitud llamó la atención del filósofo. Observó la abultada barriga, la amplia papada. «¿Será que envejecen? Yo no lo habría creído. Tal vez los hacen así, perecibles, se dijo. En un duelo yo tendría la mejor parte. Pero quiere otra cosa: destruirme en lo que pienso. Y va por la vía de conseguirlo. Estoy sin saber qué replicarle, sumido en un pozo, tal como escribí, sin lograr tocar el fondo ni nadar a la superficie».

De pronto —fue como un rayo—, se levantó y apostrofó a su adversario.

—Acepto tus términos, Maligno. No diré «yo pienso», sino, en impersonal, «se piensa». Elimino la aparente petición de principios que me reprochas. ¿Qué se piensa? Se piensa duda, se piensa dudando, dudando de todo. No sé nada. Perdón: no se sabe nada. Estarás conforme en que he llevado la duda a esa radicalidad máxima que exigías.

—Tal vez, tal vez, A ver cómo sales ahora del atolladero.

—No se sabe nada. ¿Estás conforme?

—Por supuesto, si esto es lo que siempre quise decir y que tú dijeras...

—Si estás conforme, es por algún elemento positivo que esa negación absoluta lleva consigo. De otro modo ni siquiera sería pensable. Es porque sabes que no se sabe.

—¡Vuelves a lo mismo! Otra vez el pronombre personal. Eres incorregible. *Tú* o *yo*, da igual, deben ser excluidos.

—Sí, sí. Pero es legítimo afirmar, al menos, que, si no se sabe nada, es porque se sabe que no se sabe.

—Con esto fortaleces el no saber, no veo que le hagas mella.

—Un momento, Maligno. Este saber que no se sabe es diferente de cualquier otro saber.

—No veo la diferencia. O se sabe o no se sabe.

—Te creía más sutil. Aceptado que no se sabe nada, hay que convenir en que no saber nada es diferente del no saber alguna cosa, geometría por ejemplo. En el último caso, si se trata de la geometría, hay un no saber que puede disiparse si se aprende geometría, pasando de un teorema a otro; por mucha que sea siempre la geometría que me falte por aprender, mi no saber de ella puede disminuir al tiempo que mi saber geometría aumenta. Diferente es el caso del saber que no se sabe nada, puesto que en este saber no se hace progreso.

—No veo que tú lo vayas haciendo tampoco con tus disquisiciones.

—Espera. El enunciado «no se sabe» sólo tiene sentido en cuanto un saber positivo

recae sobre él, forma cuerpo con él; en cuanto lleva implícito un saber que no se sabe. Es un enunciado que sólo puede ser el de una sapiencia, de una sapiencia de no saber. Una piedra, si existiera, y si tuviese el don de la palabra, no podría enunciar «no se sabe nada», aun siendo ello verdad respecto de la piedra, por no ser apta para saber que no se sabe. Ahora bien, es diferente la afirmación del saber montada sobre el no saber geometría que la del saber que recae sobre el no saber nada, pues mientras, en el caso de aquella, el no saber geometría puede retroceder cuando se la aprende, en el caso del no saber nada el no saber es inmovible, es siempre igual a sí mismo. Por esto, puede decirse que el saber que de tal no saber se tiene es uno con él, se incorpora a él, se integra en unidad con él. A la mayor fuerza del no saber nada, mayor fuerza del saber de él. Ambos corren la misma suerte, pues constituyen, sí, ya lo dije, *una unidad*: se sabe que no se sabe nada. Donde parecía haber dos, el «se sabe» de una parte, el «no se sabe» de otra, hay sólo uno.

—No veo qué relación puedan tener tus complicadas y aburridas especulaciones lingüísticas con el enojoso asunto de si existes o no existes, que es lo que ahora nos ocupa.

—Serías torpe si no lo vieras. ¿Qué significa *yo*, Maligno? Contestaré por ti: el que habla, el que designa, el que mienta. Ahora, ocurre que, en general, en todo hablar, designar, mentar, hay dos: el que habla se distingue de lo hablado; el que designa se distingue de lo designado; el que mienta se distingue de lo mentado. Pero hay un caso, y es el único, en que esta distinción no se da, en que la dualidad aparente se resuelve en unidad. Y este caso único es lo que designa esa palabra *yo*, con la que se habla del que habla, con la que el designado o mentado resulta designarse o mentarse a sí mismo. Esta identidad se da entre el no se sabe nada y el saber que nada se sabe. La dualidad aparente resulta ser la unidad del *yo* mismo. De este modo, aceptando tu exigencia de no decir «yo pienso», de partir del impersonal «no se sabe», he ganado tu apuesta: he conquistado, he descubierto, el «yo soy».

—Suelo conceder un punto. Pues vaya, filósofo, te lo mereces. Pero ¿qué has ganado con ello? Sabes o crees saber que eres. Pero ¿qué eres, qué es lo que tú eres? Ya conozco tu respuesta: una cosa que piensa. Y ¿qué es pensar? Lo dijiste: dudar, afirmar, negar, conocer pocas cosas, ignorar otras muchas, amar, odiar, querer, no querer, imaginar y sentir. Lo curioso es que en tu larga enumeración olvidaste lo esencial, aquello precisamente a lo que ahora has debido echar mano: *reflexionar*, saber de ti como ser pensante, similar al saber de tu cuerpo cuando miras a un espejo. Tomemos imaginar y sentir. Ves imágenes de tambores, oyes sus redobles, sientes ruido. Tal vez ni los tambores ni el ruido existan. ¿Existen acaso tu imaginar y tu sentir? Sólo porque piensas en ellos, porque reflexionas sobre ellos. La clase de cosa que afirmas ser no se aviene con la prueba por la reflexión a la que, ahora, forzado por mí, has debido recurrir. Te has llegado a pensar como una cosa del mundo. Siempre dejaste a buen recaudo el mundo, puesto que tu aspiración no era más que la de probar que eras una cosa en él, no el que reflexivamente se sale de él y cuestiona su eventual existencia.

—¿Sigues requiriendo más de mi duda? ¿Me reprochas ahora no haber puesto en duda el mundo mismo? ¿Acaso no lo eliminaba al vaciarlo de toda existencia?

—Mira, filósofo: tú vivías y vives, desde hace buen tiempo, en el mundo que los seres humanos comparten, estabas en él como todos, tenías allí tu casa, había árboles y riachuelos. Disfrutabas del agradable convivir de tus vecinos. Lo compartías, pese a tu

carácter taciturno. ¿Hasta me dicen que tuviste una amante y una hija? Enhorabuena. Pues en un día de desatino te lanzaste al abismo de la duda, aunque te guardaste una moral provisional para seguir viviendo en ese mundo que pretendías abandonar, a fin de no hallarte demasiado desamparado si no lograbas salir de esas dudas profundas...

—Abandoné el mundo de las certezas comunes, es verdad, pero con la esperanza de reencontrar un mundo fundado esta vez en razón, provisto de cimientos sólidos como las rocas. La moral provisional, ya lo dije, era para el tiempo que durara levantar el nuevo edificio, encontrar el mundo de lo distinto y claro. Confundes y generas confusiones.

—Mi oficio no es traer claridades, sino precisamente confusiones, filósofo. Lo que quería decirte es que, en efecto, aparentaste dejar el mundo como agregado de cosas que existen, dudando de estas cosas. Si el mundo sólo fuera esto, un agregado de cosas, te concedería que, al impugnar tu duda tales cosas, impugnabas también el mundo mismo. Pero *mundo* se puede entender de otra manera. «El mundo» puede significar, no un agregado de cosas, sino aquello que las puede contener, en que ellas pueden estar y que condiciona la posibilidad de que estén. Me refiero ahora a la conjunción del espacio y el tiempo infinitos en que las cosas pueden situarse o no situarse. Este mundo siempre lo preservaste. Y por ello seguiste usando, aun en la hora de la duda máxima, la palabra *mundo*. ¿Quieres que te recuerde tus palabras? Al comienzo de la *Meditación* segunda, presentándola como una jornada distinta de la anterior, te haces el propósito de «seguir el camino» en que habías entrado el día antes, alejándote «de lo que ofrezca la más pequeña duda, como si fuera completamente falso»; y lo reafirmas, diciendo que continuarás por ese camino, y éstas son tus palabras, si mal no recuerdo: «hasta que encuentre algo cierto, o al menos hasta que me convenza de que nada cierto hay *en el mundo*». Poco después, te preguntas si hay algo digno de ser considerado como verdadero, y respondes: tal vez sólo «que nada cierto hay *en el mundo*». Por fin, en el artículo 4º y en el 12º de la Primera parte de los *Principios*, usas la locución «estar en el mundo» como sinónimo de *existir*.

—No veo adonde quieres venir con todo esto.

—A que tu duda se quedó siempre trunca, pues si bien dudaste de todas las cosas, pensantes o corpóreas, no dudaste jamás, no te atreviste a dudar de aquello en lo que ellas se inscriben para ser cosas, esto es, el espacio y el tiempo respecto de las cosas extensas, el solo tiempo respecto de las cosas pensantes. Por tanto, tu estatus no se ha tornado superior tras tu difícil proceso de vaciar el mundo de cosas y hasta de razones para luego concluir que existes. Ya antes de ese proceso sabías que eras una cosa pensante en el mundo, del mundo. Vuelves a estar ahora allí mismo.

—Mientes, Maligno. Tengo ahora una evidencia de que soy como ser pensante; poseo una evidencia tal, que es superior a la que podamos tener de cualquiera de esas cosas que creemos poder afirmar que existen porque los sentidos nos las exhiben, como lo demostré tomando como ejemplo un pedazo de cera caído de ese candelabro que está allí, sobre mi mesa... Los estados cambiantes del pedazo de cera mostraron tener unidad, se dieron precisamente como estados diversos del mismo pedazo de cera, y no como cosas varias, porque yo comprobé esa unidad, y hasta les conferí esa unidad, al pensarlos todos como la misma cera en proceso de cambio.

—Si te entiendo bien, tu pretensión es relativamente modesta, filósofo. Atribuyes prioridad a tu existencia respecto de la existencia de las cosas que los sentidos exhiben, porque puedes pensar estas cosas, porque, a la postre, hasta crees poder tener una ciencia

de ellas, mientras ellas, por su parte, al parecer al menos, no pueden tener una ciencia de ti. Pero no adviertes, como deberías, que tú también estás constituido en cosa, cosa pensante si quieres, pero también cosa pensable por otros pensantes, aunque te pese; cosa al fin...

—Si nadie me pensara, yo no perdería mi unidad, mi identidad en el tiempo, como ocurría con el pedazo de cera, puesto que puedo pensarme a mí mismo.

—Puedes pensarte mientras existas, esto es, mientras tu existencia esté inscrita o inserta en ese tiempo que es, para las cosas pensantes, el mundo.

—No sólo tengo la evidencia de que soy; con ella tengo un modelo de evidencias posibles que puedo usar para conocer el mundo, inclusive para dirigirlo según mis propósitos y en beneficio tanto mío como de mis semejantes.

—No te pongas arrogante, cosa. Tal vez algún día hablemos de ese modelo que dices y pueda mostrarte que, apenas pretendes usarlo, se te va como agua entre las manos. En todo caso, no has de olvidar que, por virtud de tus propias definiciones, ese poder que te atribuyes y de que tanto te enorgulleces sólo lo tendrías, si lo tuvieras, por un tiempo, por el breve tiempo que dures. Tú mismo reconociste tu miseria, tu pobreza, frente a ese tiempo que te es concedido y ya se te esfuma. Aun en el entusiasmo originario de tu pretendido descubrimiento, cuando exclamabas «yo soy, yo existo», te acosó la pregunta: «¿cuánto tiempo?», y hubiste de responder. «El tiempo que pienso, porque si yo ceso de pensar, en el mismo momento dejo de existir». Cesarás. Si algo eres, es sólo polvo de tiempo que la nada ha de dispersar... Ese mundo del que no dudaste seguirá sin ti, habrá otros hombres que disfrutarán de él, tú ya no estarás en él. No serás. Habrás perecido.

Descartes quiso responder y no supo cómo. Quedó postrado, mirando hacia el suelo. Recordó que, en efecto, en algún momento había advertido que él no había probado la inmortalidad del alma, que sólo había aportado una presunción de tal inmortalidad fundada en la distinción real del alma y el cuerpo, y que, por eso, había decidido, otrora, modificar el título de sus *Meditaciones de filosofía primera*... Sin embargo, se dijo, si no hay vacío en la extensión de las cosas materiales, tampoco debería haberlo en el tiempo que habitan las cosas pensantes o espirituales... Lo perseguía la insinuación del Maligno: dudar también del espacio y el tiempo, extender la duda al mundo mismo. Murmuró: «Sin el mundo, nada quedaría, sería la nada, si tal absurdo pudiera pensarse siquiera». Oyó la voz en falsete del Maligno: «¿Cómo nada? Eliminado el mundo, ¿queda el Inmundo!». Vibró en el aire una carcajada y se apagó como se apaga el sonido del trueno.

Después que ella hubo cesado, el filósofo levantó lentamente la cabeza para mirar a su interlocutor.

No había nadie.

SEGUNDA JORNADA

Han pasado algunas semanas desde el término de la jornada anterior. Estamos ya a mediados de marzo de 1649. Tras sonar las doce de la noche en el gran reloj de péndulo de la casa de Descartes, en Egmont, éste ve el latigazo de un rayo sobre la planicie y oye el estampido del trueno. Una vez más, por entre las llamas de la chimenea, sale, en medio de chisporroteos, el Maligno. Tira el chambergó, deposita la espada, y, tras sacudir la

nieve que recubre sus hombros y ajustar su traje de un verde claro, comienza a moverse por la sala con desenvuelta familiaridad. El filósofo sigue con atención sus movimientos, hasta que el Maligno lo interpela:

—¡Eh, señor *Cogitans*! ¡Heme aquí! Tal vez creyera usted haberse desembarazado de mí, tal vez hasta se imaginara que yo fui sólo una alucinación suya o una mala pesadilla. Sea como fuere, aquí vengo, no importa si en sus sueños o en sus vigiliat: cuestión de conversar un rato y entretenernos un poco en esta noche de invierno. Conviene ejercitar el ingenio de vez en cuando, y créame que soy consciente del privilegio que para mí significa el poder discutir de filosofía con un hombre como usted. Me dicen que la reina Cristina hace esfuerzos por llevarlo a su corte. ¡Estas mujeres! A pretexto de que le enseñe matemáticas, es capaz de hacerlo caer en su cama... Pues, ya ve usted, yo no lo invito: me presento. Aunque, por cierto, mi presencia es también una invitación...

—¿Por qué me persigues, por qué me acosas? —atina Descartes a preguntar.

—¿No le gustan nuestras pláticas? Pues yo conservo de la última un gratísimo recuerdo. ¿Cómo no habría de ser así? ¡Si hasta estuvo usted a punto de persuadirme de que existía como esa sustancia pensante que pretende ser! Me defendí, claro está. Y espero haberle dejado, como modesto obsequio, la sospecha de que ello bien pudiera no ser verdad y que, en todo caso, si lo fuera, tal existencia sería tan precaria, tan pasajera, tan pobre y miserable en suma, que no tendría usted mucho de que enorgullecerse.

—Sí, yo soy precario, soy poca cosa, es verdad. Pero hay algo, hay alguien que me sostiene, día a día, instante tras instante, en la existencia...

—Ya sé. Ya me viene con su *Meditación tercera*: «De Dios: que existe». ¿Y si este Dios dejara de sostenerlo? ¿No es precisamente eso lo que llaman la muerte? Ahora mismo preparan su ataúd. ¿No oye cómo lo clavan en espera de que allí vayan a parar sus huesos, sus nervios, sus músculos y sus vísceras? Ya se aprestan los gusanillos para el gran banquete. En fin, entremos en materia. De modo que, pues sí, dando por asegurada la evidencia de que existe, creyó usted poder probar que además existe Dios. Muchos lo intentaron antes que usted, y nosotros ya los hemos refutado. Si usted hubiera seguido su ejemplo, me habría evitado trabajo...

—Santo Tomás, sus *Summas*... Las conozco bien. Yo no podía proceder como él. Partía del supuesto de que hay, no sólo un mundo, sino cosas que lo constituyen, cosas contingentes acaso, sí, pero provistas de un cierto orden. Preguntó por el creador de todo aquello. Pero yo había renunciado a esa riqueza suya, precisamente porque la puse en duda y procedí a tratar todo lo dudoso, aunque fuera verosímil, como si fuese falso. Yo no disponía ya de ese mundo poblado de cosas, habitado por criaturas, en que el Angélico Doctor se apoyaba. No tenía más punto de partida, si a Dios quería llegar, que mi evidencia de que existo. Yo era más pobre que santo Tomás. Si con alguna prueba daba, habría de ser diferente, y más ardua por tener un cimiento más débil.

—Creo haberle hecho ver que usted afirmó que existía como cosa del mundo. No simule ahora una pobreza que en su hora no se atrevió a asumir como tal. Pero no insistiré en ello. Me atengo a las reglas que usted ha dictado para este juego.

—No es un juego; en ello me va la vida, el sentido de la vida que vivo y la esperanza de la otra que espero vivir. No habría escrito libros: no me gusta este oficio. Pero no pude olvidar aquello que me dijo el Cardenal, cuando me señaló, perentorio, que pecaría gravemente si no daba a conocer lo que venía pensando. Quedé condenado a escribir

filosofía en esta vida, si aspiraba a salvarme en la otra. Y así hube de buscar una soledad propicia para dedicarme, por lo menos una vez en la vida, a dudar de todo lo aprendido y conocido hasta entonces. Cuando supe que mi existencia resistía a la duda, hube de dar el paso siguiente y mostrar que Dios existe.

—Es mi convicción, en verdad, que jamás dudó usted de que Dios existiera; siempre tuvo usted su existencia por una verdad de la fe, y por eso no deja pasar semana sin oír misa, aunque sea aquí en su casa, y recibir lo que su religión denomina los santos sacramentos de penitencia y eucaristía. Si le he de ser franco, mi distinguido amigo, yo tampoco dudo de eso. ¡Qué tarea sería la nuestra si no estuviera allí el Viejo, a quien contrariamos, pero que nos tolera como un mal necesario para su gloria mayor! Dados estos términos iniciales, nuestra discusión sobre este tema parece volverse meramente metafísica o académica. Se reduce a indagar si ha encontrado usted una vía racional capaz de conducirlo a una evidencia tal de que Dios existe que pueda sostener la fe cuando ésta flaquea, como suele ocurrir. Sin embargo, hay otro aspecto en que la discusión sobre las pretendidas pruebas resulta de interés. Cada modo de probar a Dios genera una cierta idea que de Él se tiene. Dicho en otras palabras: la idea que tenemos de Dios es deudora de la vía por la que a Él llegamos. Y bien pudiera ser que su idea de Dios no fuese de las más ortodoxas, de modo tal que usted pudiese encontrarse ante esta alternativa: o bien, guiado por mí, renuncia usted a sus pruebas y se queda con la sana y simple, aunque algo tosca, tan refutable por cierto, religión de su nodriza, o bien se ve expuesto a las imputaciones, de aquí o de allá, de ser usted un herético y hasta un ateo, válgame Dios. Tal vez lo primero sea para usted preferible (la hoguera no ofrece la mejor muerte posible), pero, en ese caso, la religión aquella, de su nodriza, de poco puede servirle para sentar las bases de esa ciencia que usted se obstina en acreditar. A fin de decírselo de una vez: tengo el sentimiento de que usted modifica un tanto el Dios de su nodriza, empeñado como está en asegurar la posibilidad de una ciencia física rigurosa. Bueno, pero ya habrá ocasión de hablar de esto: vamos a lo nuestro, que el tiempo apremia. Si le he entendido bien, comenzó usted por afirmar que la duda, esa duda en la que tanto se ha esforzado usted y que aún lo agobia, es, en un ser pensante, una imperfección... Mi distinguido filósofo: lo que no acierto a entender, entonces, es por qué se propuso usted tan obcecadamente dudar, dudar radicalmente, más allá de los límites naturales en que puede dudar cualquier hijo de vecino, cualquier hombre sensato, hasta llegar a requerir mi ayuda para el mayor éxito de su empresa, si, conforme a sus propias declaraciones, con ello se hacía usted más y más imperfecto...

—Es para mí algo evidente —responde Descartes— que hay mayor perfección en el saber que en ese modo de no saber que es dudar. No creo que esto pueda siquiera discutirse. Sin embargo, la duda puede tener méritos si, al cultivarla, nos exhibe sus límites y vemos surgir, más allá del ámbito que ella puede cubrir, lo indudable. Así, es claro que, al comenzar a dudar, corría yo el riesgo de tener que permanecer en la duda. Complacido o no con ello, habría quedado constituido entonces en un escéptico. Pero había una posibilidad, y pensé que por ella valía la pena correr el riesgo aquel: es la de alcanzar un punto donde la duda se revoca por sí sola, se destruye a sí misma porque la evidencia le cierra el paso...

—Sí, sí, ya hemos hablado de esto; pero, con todo, insisto en que usted me explique por qué, aunque fuera con estas pobres esperanzas que usted ha dicho, se forzaba usted

a dudar, si con ello acentuaba su propia imperfección, en vez de quedarse tranquilo, disfrutando de las certezas a medias del buen sentido, tan bien repartido entre los hombres, con las que se vive bien, aunque no se logre esa rigurosidad que usted anhela que la ciencia tenga.

—Tal vez ello se explique de este modo: frente al saber pleno, la duda es una imperfección en cuanto es no saber; pero hay una imperfección aún mayor que la de dudar, y es la de no saber y, a la vez, no reconocer que no se sabe y hasta pensar que se sabe no sabiendo. En tales condiciones, abstenerse de la duda, de esa duda que es hacerse cargo de que no se sabe, resulta ser una imperfección mayor. Legítimo sería, por esto, ver en mi trayectoria un progreso: del saber ficticio y fatuo que los más se atribuyen, a la duda, que exhibe nuestro no saber, es el primer paso; luego, el que va de ella al saber de algo, al menos, con evidencia. De este saber con evidencia, de esta mi primera evidencia, obtengo un criterio, un modelo de evidencias, y así puedo seguir adelante hacia otras evidencias y, desde luego, hacia la de que Dios existe.

—Ya hablaremos de ese pretendido criterio suyo de la evidencia, que, se lo confieso, no me convence del todo. Pero quizás ahora sea de mayor interés ver la relación que usted estableció entre el saber de su propia imperfección, por estar sujeto a la duda, y la idea que se atribuyó usted de lo Perfecto.

—No me la atribuí, no: estaba allí, no podía dejar de estar en mi pensamiento, nacida junto con mi primera duda y mi reflexión sobre ella. Puesto que yo podía pensarme como imperfecto, ello implicaba que me comparaba con lo Perfecto, que me medía por la idea que tengo de lo Perfecto. Las ideas se dan necesariamente en opuestos contradictorios. Si afirmo lo imperfecto es porque sé, he de saber de lo Perfecto, así como, si enuncio el juicio de que alguien no ve, de que es ciego, es porque tengo la idea de lo que es ver.

—Me parece que ya aquí, al afirmar usted que las ideas se dan en pares de contradictorios, está usted invocando una de esas naturalezas simples que usted me atribuyó por misión, en el plan de su trayecto, impugnar. No es la primera vez, ni será la última al parecer, que usted recurre a la estratagema de echar mano de algo que usted previamente había excluido con severo interdicto. Pero sigamos: si usted comprueba que es imperfecto, puesto que duda, si puede hacer tal comprobación, es, pretende usted, porque tiene la idea de lo Perfecto. Se hace usted la pregunta, luego, de cómo es posible esto, a primera vista imposible, que un ser imperfecto tenga la idea de lo Perfecto. Esta pregunta mayor la descompone usted, si no me equivoco, en dos, por lo que se pueden ver dos pruebas de la existencia de Dios, en vez de una sola, en esta *Meditación* suya. La primera pregunta es: ¿cuál es la causa de la idea de Dios que hay en mí?; la segunda es: ¿cuál es la causa de mí que tengo esta idea? Estas preguntas presuponen que da usted validez al principio según el cual cada cosa ha de tener una causa. Pero ¿de dónde saca usted este principio?

—Lo he dicho: me lo enseña la luz natural.

—Distinguido filósofo: sea usted consecuente, se lo ruego. Su duda inicial se extendió fácilmente: de los datos de los sentidos y de la memoria a la perplejidad sobre si sueña o está despierto, y, de pronto, topó usted con una valla: las naturalezas simples. ¿Qué son las naturalezas simples? Pues, sí, ya lo sabemos: aquellas proposiciones de la lógica y de las matemáticas cuya evidencia aparece acreditada —¿por qué?— nada menos que por la luz natural. Precisamente porque allí topó, empeñado como estaba usted en dudar aun contra la luz natural, requirió usted la ayuda de poderes sobrenaturales, y como Dios,

por la definición que de Él le dieron, no se podía prestar a sus juegos, recurrió usted a las tinieblas, destinadas precisamente a nublar toda luz natural. Haga memoria: ¿no fue así como usted y yo trabamos relaciones? Me pidió usted un servicio, y yo, diablo bueno al fin, acudí a prestárselo. Veámoslo de este otro modo: venía usted con esas convicciones, llamadas «naturalezas simples», que todos los hombres sensatos comparten, y me constituyó usted a mí en el guardavalla, en el inspector de aduanas de una supuesta frontera. «Detenga las naturalezas simples —me requirió usted—, y déjeme pasar, libre de ellas, hacia la duda absoluta». Así lo hice. Y luego que usted ya atravesó la frontera, quiere, además, que le entregue sus maletas, esas naturalezas simples que antes me encomendó que le quitara a fin de pasar usted; me las pide ahora porque, tras librarse de ellas, advierte usted que le hacen falta. No, no puede usted cambiar las instrucciones que me da según su mejor conveniencia o su capricho. Finge usted ahora que dispone de todas aquellas naturalezas simples que yo me encargué de eliminar a petición suya. Seamos serios, señor Descartes...

El filósofo guarda silencio unos segundos, y responde luego con cierta exasperación:

—Olvidas un detalle, Maligno. Conquisté una evidencia: la de que, puesto que dudo, puesto que pienso, existo. Con ello no sólo supe que yo existo, sino qué es una evidencia. Supe que todo aquello que se ofrezca a mi espíritu con tanta claridad y distinción como la de que existo es también evidente, tan evidente como aquello lo es. Y así, porque hay naturalezas simples que, en cuanto principios, cumplen con este criterio de verdad, dispongo ahora de ellas, pese a que en un momento las puse en duda, y puedo seguir adelante.

—Más despacio, filósofo. Me permitirás que te tutee, puesto que te tomas conmigo esta libertad... Más despacio, digo. ¿Qué objeto tuvo mi intervención, si luego de que adquieres la pretendida evidencia de que existes, vas a revocarla en relación a esos pretendidos «principios» que ahora requieres? Si te hubieras detenido en el proceso de la duda precisamente allí donde esas naturalezas te detuvieron, habrías podido afirmar tu existencia como una de ellas —es evidente que existo, puesto que pienso— sin necesidad de molestar al diablo. ¿No era más sensato y, si me permites el juego de palabras, más *natural* hacerlo así?

—No habiendo llevado la duda al extremo, no habría exhibido tan obviamente la imperfección que me afecta y por cuyo contraste se muestra en mí la idea de Dios...

—¿Necesitabas del diablo para probar a Dios? Pero no lo consigues, pobre filósofo. Ante todo porque necesitas de inmediato volver atrás, recuperar las evidencias que para ti recusé, o, por lo menos, dos de ellas: el principio de causalidad, en virtud del cual puedes preguntar cuál es la causa de la idea de Dios que hay en ti, y el corolario que atribuyes a tal principio, esto es, que ha de haber por lo menos tanta realidad en la causa como en su efecto. Por aplicación de este corolario te eliminas a ti mismo y a toda otra cosa imperfecta de la posibilidad de ser causa de tal idea, y así, puesto que ha de haber una causa, ésta sólo puede ser lo Perfecto o, lo que es igual, Dios. Te he entendido bien, me parece. Veamos, sin embargo. Para que tu prueba fuera buena tendrías que poder responder a mis preguntas. ¿Por qué una mera idea, en este caso la de Dios, habría de necesitar una causa diferente de aquel que la piensa?

—Ante todo porque tiene una realidad objetiva que supera infinitamente la realidad de ese sujeto que la piensa, en este caso del sujeto que soy.

—Mi buen amigo: ¿no adviertes que comparas, al hacerlo, lo que no tiene común

medida, cosas de diferente género, como quien dice naranjas con sombreros? Tú mismo te atribuyes realidad, pero ésta es una realidad real, si me permites esta redundancia, es lo que tú llamas realidad formal o actual, es decir, afirmas tu existencia. Pero a la idea no le puedes adjudicar tal realidad, salvo en una perspectiva filosófica que no es la tuya. Lo más que de ella puedes decir es que tiene aquello que en La Flecha te enseñaron a nombrar como «realidad objetiva de la idea», lo que equivale a virtud representativa de otra cosa. Te aprovechas de la coincidencia de una simple palabra, la palabra *realidad*, usada en un caso en su acepción común, como sinónimo de *existencia*, en el otro, propio de los doctos, en un sentido técnico y escolástico, y haces una comparación de magnitudes entre lo que no admite comparación. Sacas provecho de que, astutamente, has recubierto dos cosas diferentes con un mismo nombre: realidad, sin hacerte cargo de que la llamada «realidad objetiva» es una «realidad por así decirlo», y que mucho mejor se la podría nombrar como «representación». Hazme este favor: sustituye la locución «realidad objetiva de la idea» por «virtud representativa de la idea». Ya verás que no hay manera de comparar una mera representación con una existencia.

—Estás equivocado. Yo mismo me he hecho el reproche que me diriges y me libré de él. No hay una sola, hay dos comparaciones válidas. En primer término, puesto que en mí hay la idea de Dios y la idea que de mí tengo, puedo comparar la realidad objetiva de ambas, o, si tú prefieres, la virtud representativa de una idea con la de la otra. De inmediato veo que la virtud representativa de la idea que de mí tengo es demasiado pobre o escasa para que, comparándola con la virtud representativa de la idea de Dios que hay en mí, yo pudiera erigirme en causa de esta idea. O bien, tomemos, si prefieres, mi realidad actual y comparémosla con la realidad actual que tendría, si existiera, lo que la idea de Dios representa. Nuevamente, y ahora a base de comparar sólo realidades actuales, tengo que renunciar a erigirme en causa de la idea de Dios que hallo en mí. Luego, puesto que no soy ni puedo ser causa de ella, ha de tener una causa diferente de mí, y ha de haber otro, que no soy yo, que la ha causado, que es esta causa. Sólo con esto, queda roto el cerco del provisional solipsismo que me creé. No estoy solo. Hay otro que yo, tiene que haberlo para justificar que yo tenga la idea de la suprema Perfección. ¿Quién es este otro? En virtud del corolario invocado, no puede tener menos realidad actual que la que la idea de Dios representa, y, como esta última realidad es el máximo o la Perfección, la causa de la idea de Dios sólo puede ser aquello que sea, en efecto, el máximo, la Perfección o, lo que es igual, Dios.

—¡Bravo, bravo, filósofo! Has estado brillante, te lo concedo. Sin embargo... Hay una pequeña perplejidad pertinaz de la que no logro deshacerme. Perdóname: es una objeción no muy filosófica, más bien de sentido común. No veo bien por qué no habrías podido crear tú mismo la idea de Dios a base tan sólo de exagerar, de elevar o ampliar hasta el máximo o al infinito algunas perfecciones que en el curso de la experiencia has ido encontrando. Por ejemplo, dijiste en un momento que nada sabías y que, desde que sabes o crees saber que existes, algo has aprendido. Pues bien, este pequeño saber que te atribuyes ahora podrías tú mismo, por un acto de tu espíritu, pensarlo como si no estuviera limitado, como si fuera infinito; allí tendrías la omnisciencia, uno de los atributos de Dios. Tomemos otro ejemplo: tu padre, el difunto maestro Joaquín, era, por cierto, así lo atestiguan cuantos le conocieron en sus funciones de magistrado, un hombre justo, si bien tú recuerdas algunas faltas tuyas como cuando favoreció injustamente

respecto de ti a tu hermano mayor, o cuando se burló de ti por escribir libros, en vez de documentos, dictámenes y sentencias, como tus hermanos, diciendo que te habías hecho encuadernar en cuero de ternera. Pues tomas la imperfecta justicia de tu padre, le suprimes el límite por el que ella es imperfecta y allí surge, resplandeciente, por una operación que sólo es imputable a ti, que tú mismo realizas, la infinita justicia de Dios. En la misma perspectiva, podríamos considerar la bondad de esa abuela tuya que te acogió de niño, con quien viviste tu infancia, tras la muerte de tu madre, que en paz descansa. Era buena la abuela, aunque no infinitamente buena, puesto que alguna vez advertiste en ella alguna mezquindad, como cuando, ya estando tú criado, despidió a la nodriza que por más de un año te había dispensado esa leche que mejor debió dedicar a su propio hijo. El pobrecito murió, ¿no es así? O bien recordemos la belleza de esa Elena que te inspiró la pasión del amor y en quien engendraste a Francine. No era tanta su belleza, empero, que no la pudieras concebir mayor; era gruesa de pantorrillas, si mal no recuerdo, campesina al fin; sus senos, sí, muy sensibles al tacto, pero algo caídos y flácidos ya; además, algún defecto en la vista, me parece... ¿era turnia o algo bizca? En fin, no he venido a hablarte de mujeres ni a despertar esas pasiones de que ya te curaste, por lo visto. Son ejemplos que te doy de lo que tú has vivido y conocido. Pues bien, en estos últimos casos, efectuando un ejercicio similar al que te propuse respecto de tu escaso saber o de la justicia menguada de tu padre, puedes ampliar hasta el infinito, por tu solo pensamiento, esa bondad de tu abuela que la avaricia atenuaba, o la presunta belleza de esa Elena de que disfrutaste, y obtienes la suprema bondad y la suprema belleza, sólo propias de Dios. Agregando así atributo a atributo, tú mismo generas, construyes, has construido la idea de Dios.

—Maligno, te creía más listo... ¿No adviertes que, para poder tener algo como perfecto, ya se trate de sabiduría, poder, justicia, bondad, belleza, u otra virtud, tengo que disponer de la idea de la perfección infinita, que ésta es la pauta de mis apreciaciones y de mi posibilidad de advertir el carácter limitado con que esas perfecciones se dan? ¿No ves que, para poder «ampliar al infinito», según la locución que usaste, estas perfecciones finitas, tengo que poseer en mí la idea de lo infinito? Así se lo escribí hace años a ese llamado Hyperaspistes. Yo no puedo ser el creador de la idea de Dios, pues el proceso de crearla está condicionado en su posibilidad misma por la posesión previa de esa misma idea.

—¡Bravo otra vez! ¡Estás en tu mejor día, filósofo! Pareciera que me vas a convencer. Con poco que sigas, renuncio a mi condición maligna, abjuro de mi amo Lucifer y me arrodillo ante el Señor. Me tienes de verdad conmovido. Pero no nos precipitemos. En realidad, éstos sólo son escarceos. Sigue pendiente el que, para tu armazón de sofismas, necesitas partir del principio de causalidad y de ese corolario que le atribuyes; y que uno y otro sólo están garantizados, en esa validez que ahora quieres conferirles, después de habérsela negado gracias a mi intervención, por una pretendida luz natural, que habría surgido de esa claridad y distinción que atribuyes a la evidencia de que existes. Ante todo, no veo que una evidencia, ni siquiera la de ese *cogito, ergo sum* de que te ufanas, se deje reducir a lo que es necesario para una buena visión, en el sentido corpóreo de la vista, esto es: claridad y distinción. Mediante una metáfora, pasas del sentido de la vista, de la visión corporal, a la intelectual, sin que ello aparezca, perdóname la redundancia, suficientemente *claro*... Pero, además, aun si bastara para la evidencia que crees tener de que existes el que ella sea clara y distinta, no me parece que puedas erigir tal claridad

y distinción en un criterio de verdad aplicable a todo pensamiento; no me parece que tengas el derecho de afirmar que toda evidencia se reduce a la claridad y distinción sin caer en una generalización infundada. En verdad, si de verdad pudiera hablarse, no puedes pretender tener, tras la duda llevada al extremo, otra cosa en el mejor de los casos para ti, que la evidencia de que existes. Si suponemos que esto es una evidencia, habría que indagar con más cuidado qué es aquello que le confiere tal carácter. Decir que ello es claro y distinto, y que éstos son los caracteres propios de todas las evidencias, es sólo moverse entre palabras vacuas más o menos sinónimas, puesto que evidente es lo que se ve, es lo que el vidente tiene ante sí, y no se puede ver cuando la luz falta, esto es en medio de la oscuridad.

—No veo bien adonde me quieres llevar...

—Precisamente, puesto que no eres capaz de evidencias, a la confusión y oscuridad... Veamos: cuando dijiste que tu existencia resultaba para ti evidente, afirmabas que ella era indudable, que la validez de tu aserto no era vulnerable a la duda. ¿No es así?

—Así es.

—Entonces deberías reconocer en tal evidencia, como carácter distintivo de ella, no sólo esa claridad y distinción que dices, sino, antes bien, el que clara y distintamente ella no era susceptible de duda. ¿No es así?

—Sí, en efecto.

—Pero ¿te has preguntado, filósofo, por qué tu *cogito, ergo sum* te resultaba clara y distintamente indudable, contradictorio con la posibilidad misma de ponerlo en duda?

—Sí: es porque yo soy quien duda.

—Te dejaré pasar esto, por ahora. Según ello, tenemos que, de acuerdo con tu concepción al menos, la duda no puede atacar al «yo soy» porque yo soy el que duda o, en otras palabras, porque el que yo sea es condición de la posibilidad misma de la duda, y si la duda pretendiera destruir al «yo soy», destruiría con ello su propia posibilidad, se anularía como tal.

—Lo has dicho bien.

—Es claro que lo he dicho bien. Ahora te pregunto: ¿no es éste, más allá de la claridad y distinción, tu genuino criterio de verdad?

—No lo había visto así...

—Por cierto, no lo habías visto así, puesto que te convenía no verlo así. Esta razón por la que pretendes que el juicioso «yo soy» es evidente acaso se dé respecto de él. Ya antes, en mi anterior visita, te mostré lo poco convincente que eso era. Volveremos sobre ello. Pero, por más que te esfuerces, no podrás aplicar este criterio para justificar el principio de causalidad ni el corolario aquel que dijiste. En otras palabras: el principio de que todo ha de tener una causa (salvo que sea su propia causa) y el corolario según el cual ha de haber por lo menos tanta realidad en la causa como en el efecto, no son, en manera alguna, condición de la posibilidad de ponerlos en duda como lo era, o pretendiste que era, el «yo soy». Y, por tanto, no son indudables, no son, según tus propios términos, evidentes. No surgen del «yo soy». El «yo soy» se queda, por tanto, solo. No tienes de dónde sacar esos principios a los que atribuiste la virtud de arrancarte del solipsismo.

—Sí, sí. Algo tengo. Tengo mi *cogito, ergo sum*.

—Pero ¿dónde está en él el principio de causalidad o el corolario aquel...?

—Un momento, Maligno. Me has conducido a examinar problemas a los que, reconozco,

no presté suficiente atención. Veo ahora que mi proposición *cogito, ergo sum*, o, mejor aún, *dubito, ergo sum*, me ofrece un ejemplo privilegiado de relación causal. En efecto, puesto que yo soy quien duda, yo soy causa de la duda. En ello puedo fundar el principio de causalidad. Y puesto que yo soy sustancia, sustancia pensante, y en cambio el dudar, y hasta el pensar, es algo que yo realizo, que yo causo, y es, por tanto, sólo un modo de tal sustancia, tengo aquí una causa, mi yo pensante, la cual tiene una realidad mayor que su efecto.

—Sólo que, por desgracia, para ti este modo de fundar el principio de causalidad y su corolario al que has llegado ahora, acosado por mi crítica, tampoco te va a servir. Pues el que yo sea causa de mi duda sólo significaría, de ser verdad, que has encontrado una relación de causa a efecto. No puedes desprender de allí un principio de validez universal y necesaria, salvo mediante una generalización que nada te autoriza a efectuar. De la afirmación de que, en una situación, en un momento, algo se mostró como causa de otra cosa no puedes desprender que todo, que cada cosa, es efecto de una causa. Asimismo, del que yo tenga mayor realidad que la duda o, en general, que mis pensamientos, suponiendo que así fuera, no se puede en manera alguna inferir que siempre la causa ha de tener más realidad o, en todo caso, una realidad no menor a la del efecto. He tenido la gentileza de discutir contigo en tu propio terreno, esto es, de aceptar el supuesto de que yo sea, de que sea causa de la duda, de que la sustancia, en general, sea causa de sus llamados *modos*. Pero recordarás, espero, que ya en mi visita anterior te hice saber que este planteamiento era fruto de ese prejuicio sustancialista de que no logras desprenderte. Te lo repito ahora: si eliminas eso que llamas *modo, atributo, accidentes*, no queda una sustancia; si borras los pensamientos, no subsiste un yo, distinto de ellos, al que le ocurre pesarlos. ¿Cómo podría subsistir como sustancia pensante si, por hipótesis, sin pensamientos dejaría de ser pensante?

Descartes estaba cabizbajo. El Maligno se paseaba frente al escritorio. Eructó ruidosamente. Luego continuó, implacable:

—En rigor, no sería necesario que me diera el trabajo de refutar la segunda versión de tu prueba, aquella que indica que Dios es causa de ti, del yo que tiene idea de Él. Ésta, como la anterior, presupone que dispongas del principio de causalidad y de ese corolario que invocas, y he mostrado hasta la saciedad que no dispones ni del uno ni del otro. Mas voy a examinar esa pretendida prueba tuya, por generosidad y por creer que ello puede ser de utilidad para tu mayor ilustración y edificación, sobre todo para que quien me envía no me reproche que dejé esta faena sin terminar. Veamos, pues. Si se da por sentado que todo ha de tener una causa —éste es el principio de causalidad— a la pregunta sobre qué es mi causa cabe buscar una respuesta en dos direcciones: la primera consistiría en afirmar que yo soy mi propia causa; la segunda, en reconocer que mi causa es algo otro, algo diferente de mí. Pretendes disipar la primera posibilidad aduciendo que, si tú te hubieras creado, puesto que tienes la idea de lo Perfecto, no te habrías privado de ninguna de las perfecciones de que tienes idea, te habrías hecho perfecto y no imperfecto como eres. Empero, tú expresaste una reserva respecto de esta primera parte de tu demostración. Dijiste: «tal vez yo haya podido crearme, arrancar de la nada a la existencia lo que soy; pero, en cambio, podría haberme faltado realidad o fuerza causal suficiente para otorgarme las perfecciones que me faltan, quedando yo así en condición de imperfecto». Tú mismo replicaste que esto no era posible. El que puede lo más puede lo menos, dijiste, usando, una vez más, un principio o naturaleza simple que no se sabe de dónde obtienes ni como acreditas. Seguiste luego por esta vía: que hacía falta mayor

realidad para crearse, para llegar a ser real —estos enredos sobre la realidad que algo ha de tener para llegar a ser real, son tuyos y no míos— que para obtener las perfecciones que te faltan; y concluiste: «no, yo no puedo ser mi propia causa». Mas, como, siendo imperfecto, necesitas de una causa, tienes que buscarla en algo ajeno. Con un resto de buen sentido, exclamaste: «¡mis padres!, ¡ellos me han creado!». Pero observaste que no había relación entre la unión de dos cuerpos, entre la cópula que está en el origen de la procreación, esto es, un acto físico, material, y el apareamiento de una sustancia pensante o espiritual. Advertiste, además, algo más grave: que si querías llegar a la conclusión de que Dios, lo Perfecto, te había creado, tenías que eliminar no sólo a tus padres, sino a todas las cosas imperfectas, como posibles causas de tu existencia. Por tanto, enunciaste tu pensamiento así: «si yo no soy la causa de mí, ésta puede ser, una de dos, o bien una causa imperfecta, como mis padres, o bien lo Perfecto, Dios». De este modo, al eliminar la primera de estas posibilidades, ya no podría afirmarse que eras efecto de una causa imperfecta, por lo que sólo quedaba, como causa evidente de ese yo pensante que pretendes ser, lo Perfecto, Dios ¿Cómo desechar todas las posibles causas imperfectas, de las que tus padres aparecen ahora sólo como un ejemplo posible? Recurriste de nuevo a ese corolario que te inventaste para tu conveniencia y al que tanto uso le has dado: tiene que haber por lo menos tanta realidad en la causa como en el efecto. Esto significa, a tu entender, que tu causa, no pudiendo tener menos realidad que tú, ha de ser una sustancia pensante como tú, que tenga, como tú, la idea de Dios. Pero, dijiste, habría que preguntar entonces, a su vez, por su causa. Y agregaste aquí algo sorprendente: y así de grado en grado, de causa en causa, llegaríamos, por fin, como causa última, a Dios. ¡Pues no! No llegas a Dios: tu corolario no nos impone un movimiento ascendente, hacia una realidad cada vez mayor. No dice que la causa haya de tener *más* realidad que el efecto; sólo dice que no la puede tener menor. Esto significa que, por su aplicación, sólo estaríamos impedidos de descender en cuanto al nivel de realidad propio del efecto si buscamos su causa; en manera alguna significa que esta búsqueda haya de tener una dirección ascendente. Si tomas el ejemplo de tus padres, irás de ellos a tus abuelos, de éstos a tus bisabuelos, y así, indefinidamente, en un movimiento sin fin, pero no se ha de decir que el abuelo es superior a tu padre ni éste a ti. Te mueves en el mismo nivel, y él no te lleva a Dios.

Descartes había inclinado la cabeza. La irguió de pronto y dijo:

—Sí, tal vez quise hacer más accesible mi pensamiento al lector, acostumbrado a pensar en Dios como un *primum agens*. Es posible. Pero agregué allí mismo la razón que considero válida en sustitución de aquella que, por lo visto, ofrecí sin fundamento suficiente: «porque no se trata tanto de la causa que en otro tiempo me produjo como de aquella que ahora me conserva», escribí. Y ya antes había señalado que el tiempo de mi existencia puede dividirse en una infinidad de partes independientes entre sí, de modo tal que la causa de que ahora yo sea no puede buscarse en un instante anterior a éste.

—Sí, ya lo sé, es tu teoría de un tiempo discontinuo, que, por serlo, requiere una creación continuada, la que se repite instante tras instante. Por fin llegamos a ella. Te hago notar, sin embargo, que la experiencia que del tiempo tienes al vivirlo no te lo muestra así, como un *staccato* de instantes que se suceden, separados unos de otros, sino como un fluir continuo...

—Eso es lo que parece, pero no es así. Debí explicarlo mejor, lo confieso. Mi texto es algo oscuro. Pero es que escribir me aburre... Mientras el pensamiento tiende a volar, hay que retenerlo para ponerlo por escrito, palabra tras palabra, letra tras letra...

—Al igual que tu tiempo, entonces, instante tras instante...

—Habría que comunicar como evidencia esto: si es verdad que ha de haber por lo menos tanta realidad en la causa como en el efecto, jamás la existencia presente, el que ahora yo viva, podrá ser explicado por una causa disminuida, como lo es cualquiera que en el pasado se dio. El pasado siempre tiene menos realidad que el presente, puesto que pasó y ya no es.

—En otras palabras, filósofos que vivieron en el pasado, de los tenidos por mayores, Platón o Aristóteles, por ejemplo, serían menos que tú, puesto que ellos están muertos y tú vives... Me parece que, llevado por tu engreimiento, haces poco caso de ese valor, para decirlo con tu vocabulario, «espiritual» que sus obras tienen.

—Sus obras están en el presente; enriquecen el presente que ahora vivo. Pero permíteme, te lo ruego, exponer de un modo más claro y convincente lo que acaso apresuradamente dije sobre el tiempo. Usaré de una comparación. La pregunta por la causa de esta casa en que habito...

—Tú, con tus ejemplos arquitectónicos. Pronto hablarás de los cimientos...

—Precisamente. Tal pregunta puede entenderse como dirigida al pasado, como la indagación de quién decidió edificar la casa, de quién diseñó sus planos, de qué carpinteros y albañiles la construyeron y de los materiales que utilizaron. Pero si pregunto por qué esta casa está en pie ahora, no apunto al pasado, no pregunto por arquitectos, constructores, carpinteros ni albañiles, que ya hicieron lo suyo, que acaso murieron; no, apunto a lo que ahora, en este instante mismo, impide que la casa se derrumbe, la mantiene en pie como la casa que es. Pues bien, ésta es la relación entre mi existencia, pobre y escasa, miserable, y la de Dios, que me mantiene, que me sostiene en esta existencia mía, a cada instante, con su fuerza creadora y su bondad infinita. El drama de la creación no es una obra que se representó en el pasado remoto. Ahora mismo lo vivimos, lo estamos viviendo.

—Lo que te mantiene en la existencia no necesita ser infinito.

—Sí, no puede dejar de serlo, una vez que elimino las causas finitas.

—Lo que haces por vías torcidas, según te mostré. Pero, dime, ¿por qué dividir así el tiempo como lo haces? Con ello contradices la experiencia que de él tienes...

—Los instantes de que hablo son aquellos en que reflexiono, en que digo *cogito*. Cada *cogito* es evidente en el instante mismo en que se le piensa, para luego pasar a ser tributario de la memoria. Cada *cogito* es pasajero y queda allí como un átomo de certeza, en una secuencia temporal que, precisamente, lo priva de certeza. Para mí, sólo vale el que ahora enuncio. Pero Dios no pasa. No está sujeto a este infortunio que a nosotros nos afecta de que los instantes se nos desgranán, se nos van, se nos convierten en pasado. Retiene en unidad todos los instantes del tiempo, pues es eterno. Por esto, según nuestro más adelante, por saber que Dios existe, no sólo tengo la evidencia de lo que ahora pienso, sino que, como don de su veracidad, poseo también las evidencias a las que llegué en el pasado, y puedo formar secuencias de verdades en forma de prolongados razonamientos, que integran los de ayer con los de hoy y generan, de este modo, un discurso coherente y claro.

—No te salgas de madre, cogitador. Hablaremos en su oportunidad sobre si Dios garantiza con su veracidad las evidencias en que antes pensaste y que luego quedan depositadas en tu memoria. Por ahora, me basta retener de lo que has dicho que, de una

parte, pretendes hacer uso de diversas naturalezas simples con miras a probar que Dios existe y que, de otra, recurres a la veracidad de Dios para decidir que puedes confiar en aquello que tú llamas «la luz natural» y que viene a rehabilitar esas mismas naturalezas simples que en su momento tuve por tarea impugnar como dudosas y, por ende, para ti, falsas. Entra en razón, filósofo: no puedes hacer depender la validez de tus pruebas sobre la existencia de Dios de la confianza que depositas en el principio de causalidad y el corolario aquel que dices y luego, cuando ya tienes por probada la existencia de Dios, invocar su veracidad en favor... pues precisamente de que el principio de causalidad y su corolario son evidentes, incontrovertibles. No, no lo puedes hacer. Pero lo haces de todos modos con una obstinación, mejor: con una inocencia e ingenuidad que desarman al más duro. Mi pobre y querido amigo, ni siquiera parece justo reprocharte que incurres en un círculo vicioso. Sea como fuere, si de vicios hubiésemos de hablar, allá tú y los tuyos, en soledad o con algunas de tus sirvientas, criados o amistades. Yo no formo parte de ese círculo, sino de otro. Mis servicios, para esto, te están vedados.

Se movía por la sala satisfecho, sonriente, complacido de su victoria. Al filósofo le pareció que estaría en su derecho si le pedía que abandonara su casa. Pero se dijo: «sólo me pondría en ridículo exigiéndoselo; no me haría caso; se marchará cuando quiera».

Sonó el reloj de péndulo. Contó Descartes las campanadas. Fueron doce. Miró el reloj, extrañado. Marcaba, en efecto, la medianoche, la hora misma en que el Maligno había irrumpido. Volvió la mirada hacia este. Ya no estaba.

Solitario, Descartes se dijo: «es posible, sí, que el engendro éste tenga razón, que yo haya incurrido en más de una inconsecuencia epistemológica al exponer mis pruebas de la existencia de Dios. Sin embargo, él no ha destruido, no, está incólume, la experiencia ontológica radical que esas pruebas procuraron, tal vez sin suficiente acierto, acreditar; está aquí, conmigo, mi saber incommovible de que no estoy solo, de que un Ser, otro que yo, del que dependo, que es infinitamente maravilloso y superior a mí, me da a cada instante el ser y me conserva. Este saber de Él me llena de contento y de una fruición tal que sólo puedo concebirla como menor a la soberana felicidad que la fe nos promete».

TERCERA JORNADA

Acto primero

Pasaron varios meses. El filósofo, ocupado ya en empaquetar sus libros y menesteres, llegó a esperar que no se reanudarían las visitas que antes tanto lo habían importunado, Mas en la noche del 17 al 18 de junio de 1649 tras el chasquido de un rayo de verano cerca de su casa, vio Descartes otra vez al Maligno penetrar en su sala por la chimenea, sacudirse, quitarse el sombrero, desembarazarse de la espada y, luego de la acostumbrada venia, interpelarlo:

—Creías que no me volverías a ver, ¿verdad, filósofo? Pero el diablo es tenaz, y no he terminado aún contigo. Además, a fuerza de pensar en las especulaciones y diversiones de tu mente, y de hacerte las objeciones que ellas se merecen, a fuerza de visitarte y de departir y debatir contigo, he terminado, te lo confieso, por tomarte cariño, una cierta simpatía... no lo sé; en fin, que me da alegría estar aquí una vez más y disfrutar de tu benévola acogida. ¿No sientes tú también alguna alegría de verme?

Descartes guardó silencio. Pero el Maligno prosiguió de inmediato:

—Sí, comprendo: disgusta a tu vanidad el que yo te coja tus serios argumentos uno a uno, y con tanta facilidad, con dos o tres oraciones de sentido común, con sólo exigirte coherencia, te los refute en tus narices. Bueno, más vale que sea en tus propias narices y no a tus espaldas o después de que mueras. Cuando hayas muerto, otros asumirán mi papel: de esto puedes estar seguro. Hasta podría ocurrir que yo no haga, a veces, sino anticipar algo de lo que ellos dirán en contra tuya y de tus pretensiones... ¿No estás en ánimo de conversar esta noche? Hablaré yo entonces. Pues sí, a base de que para pensar hay que ser, lo que implica la falacia de que en tu ser hay algo más que el mero pensar, afirmaste que existes como ser pensante. Aseguraste luego que Dios existe y que te sostiene a ti en la existencia, creándote y creando en ti su idea a cada instante. Pero, claro está, te salió entonces al paso la ineludible pregunta: ¿cómo es posible que un ser perfecto cree esto otro, tan imperfecto, que soy? Te hago notar de paso que, si así no fuera, si lo creado no fuera imperfecto, no habría creación; pues ¿cómo haría lo Perfecto para producir perfección si la tiene toda? Al crear se duplicaría, se multiplicaría; pero ¿por qué y cómo habría de multiplicarse, si es infinito? Luego, o Dios crea lo imperfecto o no crea nada. Mas como no cabe concebir que, siendo perfecto, quiera que lo imperfecto sea, el atribuirle una creación es negar su existencia. «Dios creador» es una contradicción *in adjecto*. Me parece que a esta alternativa ni siquiera Él puede escapar: está condenado a sus términos y, por uno o por otro de ellos, se niega a sí mismo.

Descartes sintió que sobre él pesaba el deber de refutar lo que se le apareció como un sofisma. Esto era, precisamente, lo que el Maligno esperaba para sacarlo de su mutismo.

—¿Dios, condenado por una alternativa? —exclamó el filósofo—. Él es quien genera las alternativas, puesto que crea las verdades eternas por su propia, soberana voluntad. El acto de creación no ocurre, por lo demás, en un determinado instante. No hay, lo he dicho repetidas veces, un instante de la creación; o mejor: es éste un instante que no transcurre, en el que siempre estamos y vivimos en cuanto somos. Dios es puro ser, ser infinito. Lo que nosotros, en nuestro pobre lenguaje, llamamos «creación» es el desborde continuo de su ser hacia la nada. Si hemos de decir que Dios «crea», dejemos en claro que

crea entes que participan de su ser, puesto que son, pero también de la nada. Y por esto, por la nada que en nosotros habita, somos imperfectos o, lo que es igual, defectuosos.

—¿Desborde, dijiste? Dios tendría entonces bordes, límites que desbordar... ¿Ves en qué líos te metes? Ya te lo dije: más te valía haberte quedado quieto, con las certezas del buen sentido, que no te falta, puesto que, según esa ironía que tu presunción inspira, es la cosa mejor repartida del mundo. Pero no pudiste vencer tu compulsión a dudar, llevado por tu soberbia, a procurar evidencias usando de la duda, a probar. ¿Que cómo Dios, ya que afirmas que te creó, pudo crearte imperfecto? Te vas a los trillados argumentos de la vieja teodicea, que tan bien te enseñaron en La Flecha. Ella sólo te da lo que puede darte. Y te dice que tu falta, tu defecto, es deudor de la nada y, por ende, que no es imputable al puro ser de Dios. Mas supongamos, por un momento, que la vieja aquella tuviera razón. Si concibes la creación como una emanación hacia la nada del ser infinito de Dios, tienes que aceptar que Dios está rodeado de nada, deslinda con la nada, la cual determina sus augustos límites. Pero así, limitado, ya Dios no es infinito, lo que equivale a decir, puesto que lo defines como infinito, que Dios no es Dios. No veo, de otra parte, que puedas operar con la nada; no lo puedes hacer conforme a tu propia concepción filosófica, puesto que te obstinas en negar la posibilidad del vacío, sinónimo de nada. Además, si Dios fuera puro ser que la nada, al delimitar, configura, sus contrarios, sus adversarios, mi señor Belcebú y las cohortes de sus asistentes, y entre ellos tu muy humilde y obediente servidor, seríamos nada, no seríamos. Y, claro está, yo tendría que protestar que se me niegue o escatime mi reducida porción de realidad o de irrealidad, como quieras. Por fin, ¿qué es esto que admites de que la nada forma parte de tu ser y del de los demás entes imperfectos, si los hubiera? La nada no es parte, para decirlo con tu poco afortunada expresión, de nada. Es pura nada; no es.

—No has entendido, Maligno. Te empeñas en razonar como si Dios fuera comprensible. Pero ocurre que, aunque sabemos que es, sólo eso sabemos de Él. No es posible definirlo, pues definido, se convierte en un concepto, no es Dios, Argumentas a base de un concepto de Dios, y, por esta vía, ves contradicciones donde no las hay.

—Nada he agregado, filósofo, a lo que tú dijiste en relación a Dios: que era perfecto, infinito... Si encuentro contradicciones es porque en tu pensamiento las hay. Sigue entero el problema: ¿por qué lo Perfecto quiere crear lo imperfecto?

—Puesto que a Dios no lo podemos comprender, precisamente porque lo Perfecto es incomprensible para lo imperfecto, sus motivos nos son inescrutables. Pretender escrutar en ellos es atentar contra su grandeza y majestad.

—Y, sin embargo, los hombres os pasáis la vida procurando escrutarlos. ¿Recuerdas los sueños aquellos que tuviste hace ya unos treinta años, y que quisiste interpretar como un designio que Dios tenía para ti? Por haberlos entendido de esto modo fuiste en devota peregrinación al santuario de Nuestra Señora de Loreto... ¿No es absurdo buscar signos, señales, cifras, sobre lo que Dios quiere para nosotros, si sus motivos son inescrutables? Pero no he de insistir en tus muchas incongruencias. Prefiero hacerte una pregunta que me parece pertinente. Puesto que, en tu esfuerzo por justificar a Dios de lo imperfecto que afecta a su creación, te concibes a ti mismo como una suerte de mezcla de ser y de nada. ¿En dónde está en ti, en tu mente, puesto que hasta ahora no sabemos de otra cosa tuya, esa nada que contigo llevas?

—Yo anhele la verdad, Maligno. Me preocupa, por tanto, el que tantas veces ella se me escape, me inquieta mi propensión al error. Mi propósito ha sido el de curarme

de esta inclinación que padezco a equivocarme y, por ello mismo, a pecar. Según esta preocupación mía, consiento en contestar tu pregunta.

—¡Gracias, mi señor, por no ignorarla...! ¿Limitas, pues, el asunto en debate a una indagación sobre por qué no das con la verdad...?

—En mi entendimiento hay ideas, algunas claras y distintas, otras oscuras y confusas. Pero es mi voluntad la que reúne, la que enlaza estas ideas en juicios que son afirmativos o negativos, según los casos, verdaderos o falsos, y por los cuales aspiro a conocer. Mi voluntad de conocer, no menos que de poder, y de poder conocer, y de conocer para poder, es tal que no tiene límites...

—¿Es ésta la imperfección que dices?

—No, no lo es, bien lo sabes. Sólo me lo preguntas para hacerme hablar. Al proveerme Dios de una voluntad infinita, me la dio tan grande como la suya, me hizo precisamente, en este aspecto, a imagen y semejanza suya, tal como las Santas Escrituras lo enseñan. Pero esta voluntad inmensa que me ha dado, para la que nada en que yo pueda pensar parece inasequible, ha de operar sobre una base estrecha de saber, ha de insertarse en un entendimiento limitado, que me ofrece muy poca certeza, puesto que en él lo oscuro y confuso se da junto a lo claro y distinto...

—Aquí está, pues, la raíz de tu imperfección, de tu defecto, según lo que tú mismo sostienes. Aquí, en tu entendimiento defectuoso, pequeño y pobre, habita en ti la nada, según tus incongruentes palabras. Pero esto implica, precisamente, que lo Perfecto te crea imperfecto.

—No debo abrigar rencores contra Dios reprochándole que no me diera un entendimiento mayor y mejor, puesto que nada me debía...

—¡Qué ridículo eres! Pareces hacer de Dios una suerte de banquero, con créditos y deudas... ¿Cómo, si eres su creatura, te iba a deber algo si aún no te había creado? Al no ser, mal podías tú constituirte o no constituirte en acreedor suyo.

—Déjame terminar. Me interrumpes porque no quieres captar o no te conviene captar la razón que me asiste.

—Pues sigue, sigue hablando. A fuerza de escucharte, terminaré por graduarme de filósofo en disparates...

Descartes buscó instintivamente su espada en el cinto. No la tenía. Quiso guardar un altivo y digno silencio. Pero, tras unos momentos, su voluntad de verdad y su anhelo de persuadir se sobrepuso a su ira, y continuó así:

—La imperfección que hay en mí —veamos si, por fin, logro decirlo sin que tu insolencia me corte la palabra por alguna nimiedad— radica en el desajuste que se da entre dos de mis facultades: mi voluntad, que es, como ya dije, infinita, al igual de la de Dios, y mi entendimiento, que es, según dije también, limitado. Al enunciar juicios, uniendo mi voluntad unas ideas con otras, no erraría si siempre yo supiera contenerla en los límites de lo que mi entendimiento me indica como claro y distinto. Pero aquella se lanza, temeraria, a juzgar sobre lo que no tiene en el entendimiento fundamento alguno, o, al menos, suficiente. No le puedo reprochar a Dios ni el que me concediera esa voluntad tan grande que sólo es comparable a la suya ni el que pusiera límites a mi entendimiento. Sólo que, por haberme creado libre, permite que mi voluntad extravague más allá de los límites de lo que mi entendimiento autoriza. Y uno de esos juicios aventurados que con mayor frecuencia enuncio sin buena razón es que hay cosas reales, existentes, que

corresponden a mis ideas, y que estas cosas son tales como mis ideas las representan. Esto es algo sobre lo que de preferencia ha de recaer la duda, según he mostrado, si ha de llevarme a algo seguro y firme. No habría peligro de que yo errara si mi voluntad sólo ejerciera la facultad de juzgar en el ámbito que mi entendimiento le ofrece como claro y distinto. Pero movida por la ambición de saber, se propone poseer juicios que no están ya avalados por la claridad y distinción que el entendimiento acredita. Y por esto me equivoco y peco.

—Tu explicación es ingeniosa, no te lo niego, aunque defectuosa, claro está, como tú. No se entiende, por ejemplo, cómo una sustancia finita, pues eso es lo que eres a la postre, según lo que piensas, en cuanto creatura, podría tener un atributo infinito. Vale decir: ¿cómo puede lo finito poseer una voluntad infinita?

—No la posee, no, no es un contenido suyo ni algo de su pertenencia. Precisamente, el ente finito, en cuanto se sabe tal, no se resigna con esta finitud suya; y no se resigna porque tiene la idea de lo infinito. Por esto, se ejercita en sobrepasar sus propios límites, aspira a la infinitud. La voluntad infinita no es contradictoria respecto de mi finitud, sino complemento de ella, consecuencia de ella. Aspira a colmar el vacío de mi finitud con el anhelo de ese infinito de que tengo idea.

—Bueno, bueno. Quieres salvar a Dios de todo reproche aunque te haya dado una voluntad infinita y un corto entendimiento. Pero, al menos, puedes reprocharle, en justicia, el que tengas que sufrir este desajuste entre dos facultades tuyas, puesto que de ello deriva tu propensión a errar y, según afirmas, también a pecar.

—Junto con este defecto, Dios ha puesto a mi libre disposición la manera de remediarlo. Pues, sabiendo yo de ese desajuste que he dicho, puedo ejercer mi voluntad con tal efectividad e industria que la mantengo dentro de los límites de aquello que el entendimiento, pese a su finitud, le exhibe como claro y distinto. Puedo desarrollar una voluntad de segundo grado, por así decir: una voluntad en cuanto a la manera de ejercitar mi voluntad, reteniéndola, sujetándole las riendas para que no se aventure más allá del escaso conocimiento de que dispongo. Y si así lo hago, no me equivoco, sino que acierto. Junto con la enfermedad que me aqueja, me ha dado Dios el remedio que la cura y la libertad para usar de él en mi beneficio.

—¡Qué remedio ni ocho cuartos! ¿De qué sirve la infinitud de la voluntad, si de inmediato te ves obligado a renunciar a ella, encerrándote en el cerco de ese entendimiento, ¡ay!, tan reducido, tan finito, el pobre?

—Espera, Maligno, no me has de coger. La voluntad no pierde su infinitud porque deba operar en un ámbito finito: forcejea en él, empuja sus límites, sus muros, lo hace crecer. Así, cuando comencé a pensar, nada sabía yo con evidencia. Creció mi entendimiento, sometido a prueba por la voluntad de dudar que lo movía desde dentro, y dio con la primera indubitabilidad: la de que existo. Volvió a crecer, al comprobar que, para saber yo que era imperfecto, que era defecto, tenía que haber en mí la idea de lo Perfecto, y que esto, lo Perfecto, es. En suma, y para no repetirme, por acción de la voluntad infinita, mi entendimiento, que al principio nada claro y distinto me ofrecía, entró en expansión, si así puede decirse, y ha ido e irá conquistando nuevos territorios de evidencia. Mi voluntad infinita no renuncia a un saber infinito. De voluntad infinita, aficionada a excursionar y a perderse en sus excursiones, se convierte, precisamente, por la resistencia que la finitud del entendimiento le opone, en voluntad de infinito, en voluntad de perfección,

en voluntad de suplir a mi imperfección y, de este modo, aproximarme a Dios. Pero, para lograr esto, he de imprimir en mi memoria el recuerdo de mis errores pasados y de mis dudas, y he de adoptar la firme resolución de no juzgar con prevención, ni menos con precipitación, sino con la debida paciencia y cautela, volviendo una y otra vez sobre la claridad y distinción que hallo en aquello sobre lo que juzgo. Pues Dios no es, no puede ser engañador, sino veraz, ya que, si bien engañar es un poder, el querer hacerlo es una maldad que no se aviene con esa su infinita perfección. Puesto que Dios es, según esto, necesariamente veraz, esta veracidad suya garantiza aquello que al entendimiento se da con el brillo de su luz.

—Todo esto se me parece al viejo drama persa de la lucha de la luz con las tinieblas. Muchos —¿recuerdas a los cátaros?— procuraron introducir el tema de esta pugna, con todas sus consecuencias religiosas y metafísicas, en la religión cristiana. Tu Santa Madre Iglesia fue implacable con ellos, como sabrás, espero. No te aconsejo seguir sus pasos, con riesgo de ir a parar —Dios te libre— a los fosos de la Santa Inquisición. Hay, de todos modos, algo en tus explicaciones que viene a ser un escamoteo del complejo problema del mal dentro de la obra de Dios. Pones tu atención sólo en el error y partes del supuesto de que sólo pecas por equivocación. Haces poco caso de aquello que antes escribiste en el sentido de que pensar incluye también lo afectivo. ¿Por qué este elemento afectivo, los sentimientos, y además la imaginación, esa misma ambición que dijiste, las pasiones si quieres, no habrían de predominar de modo tal que movieran la voluntad opacando lo intelectual de tu espíritu? No te haces cargo de que a veces los hombres —y tú no eres, por cierto, una excepción— quieren realizar actos a sabiendas de que son malos y hasta horribles, como una manera de escupir a ese Dios que, de creerte a ti, los está creando en ese instante mismo. El pecado por error, o es mínimo, o no es tal pecado. El pecado genuino, bien lo supo mi amo Luzbel cuando aún llevaba la antorcha de luz, bien lo supo tu antepasado Adán, según lo que tu fe enseña, consiste en transgredir la voluntad de Dios, conociéndola. Consiste en realizar lo que se sabe que Dios no quiere y prohíbe. *Omnis peccans est errans*, te enseñaron. Pero ¿has pensado tú en el que arranca un ojo a un niño y amenaza a seguir con el que le queda, a fin de que la madre, allí presente, para evitarlo, tenga que decir lo que ella no quiere, no debe o no puede decir? Es bastante obvio, me parece, que el horror, en un caso como éste y otros semejantes, no se deja reducir al mero error. Lo que hay que preguntarse, lo que tú te has preguntado, si bien luego has eludido con astucia la respuesta, es esto: ¿cómo se ha de excusar a Dios el haber producido, el producir a cada instante, según lo que tú piensas, una creatura díscola, un engendro en rebeldía contra la perfección, contra *su* perfección, animada por un radical anhelo de maldad, de crueldad, de negación, de monstruosidad?

Descartes guardó silencio unos instantes. Sentía la mirada del Maligno pesar sobre su rostro, inquisitiva y burlona. Luego dijo:

—Algunas veces pecamos de ese modo horrible que dices. Es posible que estés en lo cierto al señalarlo. Mas observa esto: lo que es defecto en la parte, en esos casos en que así pecamos, puede no serlo en el todo de que ella es parte.

—Eso dice, en efecto, tu vieja teodicea, y otros seguirán con ese estribillo, me lo temo. Pero, sea como fuese, ésa es una justificación de Dios que a ti no te sirve. ¿Parte de qué, procede aquí interrogar, serías tú, si con esa duda tuya has suprimido aquello que constituye el mundo o, al menos, aquello que el mundo pudiera incluir o comprender?

Ese todo presunto no puede ser para ti sino esto: una mera presunción, un supuesto, sobre el que ninguna certeza tienes. Es un todo hipotético, con cuya perfección eventual, tan dudosa como que el mismo todo sea, pretendes encubrir tu muy obvia imperfección. Supongamos, empero, que acreditaras, a satisfacción tuya, puesto que tú eres el de las dudas, que este todo, el mundo creado, el mundo de las creaturas, existe. Una cosa es que exista, y otra, harto diferente, es que sea obra digna de Dios. Pues, desde luego, vienes empeñado en probar que hay en él cosas materiales, y el ser material, supongo que me concederás esto, es menos, tiene menor rango ontológico y escatológico que el ser espiritual, puesto que éste, según tus creencias, se salva, o puede salvarse, sobrevive en todo caso, y aquel se descompone y pudre. Si Dios hubiese tenido la voluntad de crear un mundo lo menos imperfecto posible, tal vez le hubiera bastado con los espíritus, de haberlos. ¿A qué añadir ese suplemento de tosca y ordinaria imperfección que es la materia? ¿Y por qué querría un Dios, inmaterial, puro espíritu, generar algo que, por su propia sustancia, le es inferior, que ni siquiera es a su semejanza, como los espíritus dicen serlo? ¿El crear lo imperfecto en general, o esta imperfección mayor que es la materia, no te genera dudas retroactivas en cuanto a la perfección de ese pretendido creador? Veámoslo desde otro ángulo: si Dios es lo Perfecto, nada le falta y es inmutable. ¿Por qué, entonces, decide crear y crea precisamente lo material, lo inanimado?

—Te lo dije ya: no podemos indagar los motivos de Dios, no porque no los tenga, suponiendo que una palabra tan mezquina como *motivo* pudiera convenir a lo que Él es, sino porque, si bien sabemos qué es, no podemos comprenderlo. Pues comprenderlo sería abarcarlo, analizarlo, descomponerlo, y si esto pudiésemos hacer, este Dios de que venimos hablando no sería ya Dios, puro misterio, sería ídolo...

—Sea cual fuere el nombre que le des, supones un creador de ese todo, el mundo, de que en algún momento has supuesto formar parte, y alegas, pues, que tu imperfección, manifiesta si te consideras aisladamente, podría no ser tal si te situaras en ese todo y allí cumplirías alguna función. Es tu opinión, si te entiendo bien, que se te puede comparar con una pieza de metal, en sí misma desprovista en apariencia de utilidad y valor, pero que lo adquiere cuando se exhibe que es la ruedecilla de un reloj, el cual funciona y da la hora. ¿No es así? Pues, bueno, aunque hasta este momento sólo pretendes haber probado que tú existes, procuremos pensar en ese todo que dices. ¿Ves en ello una perfección como la que sería requerida para que tu propia imperfección se justificara, se anulara ante ella? ¿Qué ocurre en este todo? ¿Reina en él la salud, la belleza, la justicia, el bien, el amor? No, amigo mío. Mira en torno tuyo, más allá de tus cuadernos y libros, más allá de los muros de tu casa, te lo mego; toma cuenta, hazte cargo, de los años que lleva la guerra, con todas sus penurias, de la decapitación del rey de Inglaterra, de las luchas intestinas en tu propio país. ¿Qué ves? Asesinatos, torturas, de inocentes, traiciones, violaciones, despojos, hambrunas, miseria...: hedor, profundo y prolongado hedor... ¿Has pensado en los que han llegado a ser inválidos o estropeados como consecuencia de la guerra, en aquellos a quienes ha habido que amputar un miembro o a los que apenas les queda un rostro humano reconocible como tal? ¿Has imaginado que ellos desfilaran aquí delante de ti, o en medio de las pompas propias de las cortes de los reyes, ufanos de sus victorias no menos que de los tratados que arrancan a los vencidos? Y te menciono sólo lo más próximo. Allá lejos, pueblos enteros son aniquilados, privados de su libertad y de sus costumbres, expulsados de

sus tierras, con la bendición de los clérigos de tu santa religión... En el África cazan hombres de oscura piel para venderlos, para convertirlos, cuando sobreviven a los tormentos que se les infligen, en esclavos. Si este fuera el cuento que tu Dios insiste en narrar, te lo diré: un idiota lo narraría mejor; si éste es el reloj del que crees ser una rueda, preferiría no estar presente en esta triste hora que él marca y señala...

—Partes del supuesto, Maligno, de que Dios podría habernos creado de tal modo a los hombres que siempre nos moviésemos hacia el bien, la virtud, la belleza, la armonía y la paz, de modo tal, en suma, que nunca pecáramos. Pero Dios nos confirió una dignidad mayor que la de un mero mecanismo que siempre, inexorablemente, marchara hacia el bien. Somos más que una «máquina virtuosa», suponiendo que la virtud pudiera atribuirse a lo que sólo es una máquina, lo cual, claro está, es absurdo. Nos hizo libres, responsables, y ser esto es más noble, aunque también más arduo y peligroso, que estar predeterminados hacia un bien que, precisamente, deja de ser tal en estas condiciones, si es sólo el resultado previsible del funcionamiento de una máquina. Por ser libre, puedo yo juzgarme, y, al hacerlo, me apruebo o me condeno. Dios ratifica la sentencia que, en uso de mi libertad, dicto respecto de lo que he sido y soy. Y siendo esto así...

—Permíteme que interrumpa tu edificante discurso. Si Dios me crea a cada instante, según tú afirmas, no ha habido esa creación previa en que tus correligionarios creen. Dios no me ha dado un libre albedrío para que yo lo ejerza después, a sus espaldas, cuando «sale de paseo», como quien dice. Al dar un hombre rienda suelta a su ira, a su crueldad, a su lascivia o a su gula, es Dios quien, en ese instante mismo, lo crea así iracundo, cruel y lo demás...

—Lo cual no impide que la voluntad del Dios creador sea una, y la de su creatura, sobre todo si está en rebeldía contra él, otra, diferente y libre, no siempre coincidente con aquella, en cierto inevitable grado, propio de la creatura, privada de aquella.

—Las defensas de Dios que pretendes oponerme interrumpen mi exposición del mal que aflige a la creación, y del que no quieres saber porque te has propuesto de antemano excusar a Dios. No hay sólo el mal horrible, el que se destaca, el de asesinar, violar, torturar. Dado tu natural reservado y solitario, tal vez no adviertas que esos males horribles llegan a ser posibles por un mal más subrepticio y solapado, apenas detectable, pero no por eso menos efectivo. Hablaste, hace un momento, de tu voluntad infinita, que conviertes en voluntad de infinito a base de recoger sólo lo claro y distinto que el entendimiento ofrece y hacerlo crecer. ¿Has pensado siquiera en una voluntad opuesta a aquella, en una voluntad de acomodo con la finitud, en una voluntad de acentuar aún más la pequeñez, que se propone ignorar el mal destacable para no tener que asumir el deber de denunciarlo? ¿Has pensado en una voluntad de mediocridad, que alimenta las mezquindades del día a día, las envidias y los rencores no reconocidos como tales, que retiene nuestro elogio a lo grande, a las hazañas, y que opera como la resistencia permanente al ejercicio de esa virtud de generosidad que predicas? ¿Recuerdas las máximas de aquella moral provisional que te diste en tu *Discurso* para el tiempo que durara la elaboración de tu filosofía primera? Te proponías allí dirigir tu conducta según los usos de tu país y ajustar los deseos al orden del mundo. ¿Cuál es, pues, ahora, tu moral definitiva, y hasta qué punto deroga aquella moral provisional? Si no la deroga, ¿has pensado, acaso, en que esos usos comunes, aceptados las más de las veces por inmemoriales, en que este orden del mundo, pudieran ser, para los más, injustos, y que

el deber que esa generosidad que invocas te impone es, ha de ser, muchas veces, el de transgredir esos usos para cambiarlos, el de alterar el orden del mundo, a fin de que la generosidad que dices querer cultivar tenga la posibilidad de expresarse y desplegarse? De otra parte, te resulta fácil, por cierto, conceder a Dios esa coartada del libre albedrío de los hombres cuando se trata de sufrimientos que los hombres causan a sus prójimos. Pero estos mismos sufrimientos los inflige a menudo la naturaleza en su materialidad, sin intervención de los hombres, por medio de inundaciones que arrasan todo lo que se ha logrado construir en tierras bajas conquistadas al mar, como éstas en que vives, por medio de epidemias que asolan vastas zonas del mundo, por medio de terremotos y otras catástrofes que derrumban la obra humana de siglos, por medio de tempestades que se tragan los barcos, por medio de toda suerte de accidentes y calamidades. Para estos males, no tienes disponible a un ser humano cuya libertad puedas erigir en chivo expiatorio de Dios: no puedes levantar un dedo acusador contra un hombre; tienes que acusar al propio Dios. Pero, aun cuando dispones de un ser humano a quien puedas hacer responsable, debes considerar que hay, en cada mal que proviene de un hombre y recae sobre otro, estos dos: el que lo causa, libremente si quieres, y el que lo sufre, a pesar de sí y para su pesar. La libertad presunta del asesino, del torturador, no lo es del asesinado o torturado. Para éste, la libertad del otro que lo aflige no corresponde a ninguna voluntad suya de ser afligido, de ser asesinado o torturado. No hace mucho tiempo, tus amigos flamencos tenían que sufrir la llamada «furia española» como la ira de Dios.

—No tienes, no puedes tener, Maligno —atinó a contestar Descartes—, sean cuales hieren tus poderes, una visión de la totalidad del tiempo. El tiempo en que todos esos males que dices ocurren no ha terminado, la hora que el reloj marca hoy será seguida por otra que puede enmendarla, que la enmendará, puesto que Dios es bueno.

—Suponiendo, filósofo, que tu objeción, que tu apelación a un futuro mejor que justificara retroactivamente el día del miedo, del rencor, del horror, suponiendo, digo, que todo esto fuera como quieres creer que será, ese todo, desplegado en el tiempo, sólo Dios, conforme a tus pensamientos, por su saber infinito, podría conocerlo. Atendiendo a lo que dices, Dios crea el mundo y lo conserva, Dios comprende el mundo y lo juzga. Lo encuentra bueno, claro está, puesto que lo ha creado, puesto que es obra suya. Pero tú, ya que dices poseer libertad de juzgar, ¿no lo encuentras malo? Y aunque se oriente hacia un bien final, como quieres creer, ¿borrará eso, suponiendo que esté por venir, los sufrimientos de hoy, y no sólo los sufrimientos: todo lo que al hoy le falta?

—Es posible que los sufrimientos que padecemos sean el justo castigo de una grave falta que cometimos y no recordamos...

—Te empeñas, te empeñas denodadamente en justificar a Dios y su creación. Tú, que adoptas como punto de partida el pensar, recurres ahora a algo no pensado por ti, desconocido para ti.

—Además, sobre todo —agregó el filósofo, exasperado—, no hay que juzgar sólo este mundo, privándolo de su complemento justiciero en el otro...

—Me alegra mucho que también hables del otro... En él no hay sólo gloria, amigo mío. Hay réprobos. Nuestra misión, la de Satanás y sus huestes, consiste en imponerles a los réprobos insoportables sufrimientos, no pasajeros, sino sempiternos, sin ninguna esperanza para ellos, para nadie, de que cesen. No sólo esto: nuestra función maligna, la que Él nos ha asignado, consiste en atizar la voluntad de los hombres para que resulte

justo condenarlos. ¿Por qué Dios nos deja hacer? ¿Por qué no lo impide, si puede? El solo hecho de que haya réprobos, ¿no significa que Dios reprueba, algo o mucho, de su propia creación? Y Dios no sólo permite nuestra acción: estamos condenados, instante tras instante, a ser por siempre malvados, a promover primero, y a castigar luego, el mal pasajero del hombre con otros males que sufre en nuestro reino y que se prolongan sin fin. Dios, que afirmas como infinito y bueno, crea su contrapartida: el mal infinito, dicen que para su gloria mayor. Tendríamos que ser hartos magnánimos, más de lo que nuestra naturaleza nos habilita a ser, para perdonar a Dios que nos haya creado como somos. Pero, aun suponiendo que esto fuera posible, ¿es propio de Dios necesitar, requerir ser perdonado por su creatura? ¿Dios... perdonable? Más valdría decir que no es, por lo contradictorio que ello resulta con la idea misma que de Él tienes. Pues si Él fuera como ahora resulta ser, deberíamos devolver el mal que nos hace haciendo nosotros todo el mal a nuestro alcance; esto sería, esto es para nosotros, un acto de justicia retributiva. Realizarlo y demostrar con ello la recóndita maldad de Dios, es, para nosotros, te lo diré de una vez, la máxima felicidad que nos es dado alcanzar.

Acto segundo

Hubo una larga pausa. Descartes miraba con asombro a su interlocutor. Sentía una fuerte opresión en el pecho. El Maligno lo interpeló de pronto:

—¿Te he sorprendido? Tras el diablo pícaro, burlón, pero buena persona, obediente, a fin de cuentas, a lo que Dios le pide para esa gloria suya que parece anhelar siempre mayor, vas descubriendo, inesperado, el rostro de Satán, dispuesto a imprecicar, capaz de echarle a ese Dios en su majestuosa cara todo el mal de la creación. No te niego que yo también me he sorprendido contigo. Pues he aquí que asoma, por entre esas verdades geométricas en las que estás ensimismado, el problema de la imperfección y, por tanto, del mal, y resulta que éste no lo has visto o no lo enfrentas en su radicalidad. Sólo parecen preocuparte tus errores y el modo de dar con la manera de proceder para no caer en ellos. Encerrado en tus paredes, provisto de un lugar apacible para leer y meditar y de tiempo suficiente para escribir cartas a tus amistades, el sufrimiento parece no inquietarte; ni siquiera lo tomas en cuenta. Por más que invocaras que eres o podrías ser parte de un todo más vasto, ese todo, cuando no cae en los términos de los enunciados de tu ciencia, prefieres ignorarlo, no enterarte de él. A decir verdad, no te gusta ser parte ni participar. Más que parte, lo que tú quisieras... Hace tiempo que me acosa una sospecha; me voy a atrever a decírtela. Aquella concepción astronómica que discurrió el monje polaco, a semejanza del antiguo Aristarco, y que, ahora mismo, el toscano aquel del telescopio ha pretendido acreditar, para disgusto del Santo Oficio y con riesgo de haber podido ir a parar a la hoguera, esa concepción, te digo, tú la aceptas en la ciencia física, como verdad de las cosas materiales. ¿No es así? Empero, ella arranca esta Tierra que los hombres habitáis del lugar que tanto os halaga y que os sitúa en el centro mismo del universo: reduce vuestra morada a ser sólo una partícula, una motita de polvo, insignificante y minúscula, en un universo inmenso que os ignora y que, por ello mismo, recusa el título pomposo que tanto place al hombre atribuirse: Rey de la Creación. Pues bien —he aquí mi fundada sospecha—, lo que late en el fondo de todo ese esfuerzo especulativo tuyo de las *Meditaciones* que hemos venido comentando, es tu protesta por esta humillación

que la propia ciencia a que has llegado y que cultivas te impone, es la aspiración a curar esta herida que tanto duele a tu engreimiento y soberbia. De aquí el empeño tuyo de comenzar por señalar como dudoso todo aquello en que esa ciencia pudo aspirar a apoyarse: datos de los sentidos y de la memoria, principios de suyo evidentes que las matemáticas y la lógica ofrecen. No para abandonar tal ciencia, no: por nada en el mundo renunciarías a ella, puesto que crees que te confiere o te ha de conferir poder; antes bien, para postergar el momento en que se la pueda pensar como tal hasta después de haber dejado establecida en cuanto requisito previo de su legitimidad y condición de la posibilidad misma de su validez, tu propia existencia y tu relación privilegiada con Dios. Con esto, vuelves a ponerte en el centro de que aparecías expulsado, no ya en el centro del orden cosmológico (esto se perdió, como parte del costo de la operación), mas sí en el epistemológico, con las implicaciones que de ello derivan para el ontológico. Ya este estatus, que del orden del conocer deriva hacia el del ser, satisface tu pobre vanidad...

Descartes parecía inquieto, impaciente, irritado. Se levantó y comenzó a moverse de un lado a otro de la sala.

—Tengo que interrumpirte aquí mismo —dijo por fin—. Te has ido por los cerros de Úbeda. Lo haces acaso para ejercitar tu mente enmohecida, anquilosada ya en el gélido reino de Satanás. Pues hazlo a solas, o con él y tus compadres, y no me importunes. Vete al Infierno.

—Te pones insolente, filósofo —contestó el Maligno—, apenas adviertes que estoy llegando a un punto sensible, al punto que es el resorte de tu fatuo ademán. Te resistes a admitir que todo ese despliegue de sutiles razones que exhibes con fingida humildad es una reacción de tu orgullo herido por las consecuencias a que tu propia ciencia conduce. Sabrás que hay otras vías, para curar esa herida que la ciencia que vosotros, los hombres, creéis haber descubierto inflige a vuestro amor propio, diferentes de esta tuya por la que el *Homo sapiens* simula ser *Homo dubitans* tan sólo para reafirmarse luego como más sapiente todavía de lo que antes había pretendido.

—No te entiendo.

—Tal vez no lo sepas, pero yo lo sé. Ese joven sabio de París, amigo tuyo, el de la máquina de calcular, viene preparando, desde hace ya unos años, algo a lo que aspira a dar forma, lo cual me temo mucho que no logrará: una magna *Apología de la religión cristiana*...

—¿Y qué?

—Lo que te digo: que si de recuperar el centro perdido se trata, él pretende dar o aspira a dar con una vía, que acaso él tenga por tan buena o mejor que la tuya, pero que es, en todo caso, distinta de la tuya, aunque a la postre tan inútil e incierta como ésta...

—No estoy enterado... No sé de qué me hablas.

—Pero quieres que te hable de ello, ¿verdad? ¡Qué curiosillo eres, filósofo! Pues afirma él, y así lo ha discutido con ese grupo de amigos que lo visita, que si hemos de pensar en lo infinitamente grande no hay razón para no pensar también, de modo complementario, en lo infinitamente pequeño. Y así, sostiene que en la más ínfima semilla, en un granillo de polvo, no recuerdo bien su expresión, podrían estar contenidos sistemas astronómicos completos, como el nuestro, con soles, planetas y satélites. Entre uno y otro de estos infinitos, el de lo grande y el de lo pequeño, habría, o podría admitirse que hay, según lo que él parece inclinarse a pensar, un punto de inflexión, un centro del que tales infinitos

arrancarían; y allí cabría situar esta existencia vuestra no menos que la de todas esas múltiples cosas de que los hombres tenéis sensación, que os agradan o desagradan, que amáis u odiáis, de que os ocupáis o preocupáis, esto es, en suma, la vida humana...

—Pero ésa es una salida inválida.

—¿Por qué inválida? Explícame tus reservas...

—Inválida, por tratarse de dos infinitos —prefiero decir que son «indefinidos»— de lo material, de lo extenso, Y para confrontarlos sería necesario determinar primero qué es lo material, y conforme a tal determinación, mostrar que ello puede existir, para concluir, por fin, que efectivamente ello existe. Sin estos pasos previos, no es posible atribuir a algo que, de partida, se tiene por material, por extenso, una magnitud y, en este caso, una magnitud indefinidamente grande contrapuesta a otra que se supone indefinidamente pequeña. Cabe observar también esto: cuando lo indefinidamente grande exhibe mi insignificancia, mi miseria, es sólo en lo material; no por esto lo indefinidamente pequeño me ha de rescatar, devolviéndome mi grandeza propia, puesto que también ello es material, y yo soy una cosa que no es material, sino que piensa, que piensa inclusive lo material, al tiempo que lo material, como tal, no me piensa... Por el camino que indicas, por fin, al tiempo que lo grande se concibe como indefinido e inmenso, se tiende, tienden muchos al menos, a atribuir un límite a lo pequeño a fin de que posea esa virtud explicativa que de él se requiere; se termina así en esas ínfimas e indivisibles partículas, los átomos, en que algunos, como el canónigo epicúreo que también me hizo objeciones, ven los componentes últimos de la realidad física. De este modo, lo pequeño se erige en razón de lo grande, se traga lo grande, y también, claro está, ese pretendido lugar central, entre los dos extremos, que se quisiera poder reservar para la vida humana. No se puede, no, pasar de lo material al pensamiento. Una vez que se afirma el pensar como indubitable en cuanto se piensa a sí mismo, es preciso, si queremos poseer una ciencia cierta de lo material, comenzar por el pensamiento de lo material, en cuanto capta su esencia, para indagar luego si lo material existe.

—Ahora, cuando de lo material se trata, requieres pasar de la esencia a la existencia. No siempre tuviste estos escrúpulos. Te recuerdo que afirmaste existir como ente pensante antes de examinar lo que era pensar...

—Sí, mi propio existir me sobrecogió con su evidencia, aun cuando yo no definía lo que era pensar, es verdad. Pero éste es, a mi parecer, el único caso en que la existencia se presenta así, de golpe, y ello es debido a la inmediatez propia del reconocerse a sí mismo en el pensar.

—Observa bien, sin embargo (pues esto podría ser algo de que hubiéramos de ocuparnos dentro de poco), que el pensar tu esencia te obliga a ampliar el conocimiento que dijiste tener de tu existencia.

—No te sigo...

—Dijiste: dudo, luego pienso, luego existo. Toda esta secuencia verdades presuntas se daba sólo hasta ese momento como una operación de tu intelecto. Pudiste, pues, haber descrito tu esencia tan sólo como la de un ente intelectual. Pero, sabiendo ya que existías como intelecto, el examen de tu esencia, ulterior a la evidencia de existir ya obtenida, te obligó a enriquecer esa existencia con aquello que de hecho se da inextricablemente unido en cada acto tuyo, aunque éste parezca ser sólo del intelecto, a saber: lo afectivo, lo volitivo, el imaginar y el sentir. Así, se te hizo manifiesto, por ejemplo, que tu duda estaba animada por la voluntad de dudar.

—No veo la razón para regresar a los comienzos de mi itinerario que avanza ahora hacia su término.

—La razón es que, si la existencia ya tenida por cierta puede ser enriquecida por el examen de su esencia, como al principio ocurrió, bien podría alguna vez ocurrir lo contrario, a saber, que esa esencia de las cosas materiales a la que tanto ansias llegar se revelara demasiado pobre una vez que te enfrentes a la existencia de estas mismas cosas. En fin, no anticipemos... Enfilemos el barco hacia el puerto al que siempre aspiraste a dirigirte: y que estás ansioso de alcanzar: a las cosas materiales, en su esencia primero, en su existencia luego. Con ellas te aproximas, me temo, a lo que más rehúyes: a la oscuridad y confusión.

—Ahórrame esos temores que finges, Maligno, para hacerme hablar. Tras comprobar que hay, en efecto, mucha oscuridad y confusión en lo que a estas cosas concierne, advertí que había no obstante en ellas un núcleo claro y nada confuso, constituido por aquello que se suele llamar cantidad continua, esto es, la extensión en largo, ancho y profundidad, las diversas figuras de que dicha extensión es susceptible, la situación de estas figuras, los movimientos de las mismas y las duraciones de tales movimientos. Me vi, de este modo, favorecido por una ciencia admirable, pues me presentaba diversas evidencias respecto de las magnitudes y figuras de la extensión, las que, a su vez, remitían a otras evidencias en virtud de nexos necesarios, irrefutables, y todas ellas permitían comprender mejor, y hasta con perfecta exactitud, cómo dichas cosas se situaban y movían las unas en relación a las otras, y también prever cómo lo harían. Lo más notable de esta ciencia es que sus verdades se daban a mi pensamiento en juicios de carácter compulsorio por lo cual, si bien yo era libre de pensar o no pensar en ellas, una vez que me decidía a pensarlas, no podía privar a los sujetos de sus predicados, debiendo —quisiéralo o no— atribuírselos.

—Filósofo, filósofo: otra vez con tus incongruencias... ¿No dijiste hace poco, al buscar la causa de tus errores, que tu voluntad forma los juicios, que es ella la que, apoderándose de las ideas que el entendimiento ofrece, afirma o niega? ¿Cómo pretender ahora, entonces, que hay juicios tales que escapan a este poder tuyo y se imponen a tu voluntad, de modo que no los puedes negar y sólo te cabe asentir a lo que expresan?

—Un momento, Maligno... Es posible que haya en lo que he dicho la apariencia de una contradicción; pero ésta se disipa si vinculo cada una de las afirmaciones que tú pretendes exhibir como contradictorias entre sí a una etapa diferente de mi marcha. Es verdad, como observé al levantar el escrutinio de mis pensamientos, que los hay que representan algo, y esta virtud representativa fue lo que, siguiendo el vocabulario aceptado en la Escuela, nombré como *realidad objetiva*. A estos pensamientos, los denominé, a su vez, *ideas*, y dije que mi voluntad los vincula entre sí en juicios que afirman o niegan. No me desdigo de esto, tal como en ese momento lo expuse. Mas, una vez asegurado ya no sólo de que Dios es, sino de que, por ser perfecto, es veraz, no pude menos de comprobar que ciertos juicios, que a primera vista mi voluntad forma, no son, en esta nueva perspectiva, productos de ella, sino que se me presentan como si emanaran por sí mismos de la veracidad divina. De aquí que concluyera, entonces, retomando para mis propios propósitos una antigua sabiduría, que el ser y la verdad son lo mismo. Pues, por más que forcejee por llegar a un resultado diferente, los ángulos interiores de un triángulo rectilíneo sumarán siempre dos rectos. Y como ésta, se me ofrecieron muchas otras verdades, enlazándose todas unas con otras en aquello que constituye el saber riguroso, necesario, de las matemáticas, cuya

evidencia puedo extender a la ciencia de las cosas materiales, una vez que pruebe que las hay. Por esta vía, la veracidad de Dios venció tu propósito de engañarme, Maligno.

—No te discutiré esto ahora. Ya habrá tiempo para el desquite. Lo que no logro entender, y que causa más de una desazón a tus lectores, es que, apoyándote en la veracidad de Dios, pretendas obtener una prueba... pues nada menos de que Dios es.

—Enfrentado a las verdades propias de las matemáticas, recordé la antigua perplejidad que se introdujo en mi espíritu sobre si Dios existía, y vi claro que, con la misma fuerza suasoria de un teorema geométrico, era necesario que El existiera: su inexistencia resulta ser contradictoria con su esencia, del mismo modo que sería contradictorio con la esencia del triángulo rectilíneo el que sus ángulos interiores no sumaran ciento ochenta grados, o que lo sería la idea de un valle sin la de una montaña respecto de la cual es valle.

—Variante, al fin, tal vez poco afortunada, es este argumento tuyo, de lo que siglos antes dijo el teólogo de Aosta, para probar que Dios existe, como te lo hizo notar tu amigo, el mínimo.

—Fui a la biblioteca de la Universidad de Utrecht. Leí con atención ese *Proslogion*. La prueba de este santo teólogo pudo ser refutada en su oportunidad con acierto por el Angélico Doctor, pues para desarrollarla él partía de una idea entre otras muchas, Pero yo había ido desbrozando laboriosamente el camino a fin de penetrar mas allá de las ideas en general, definidas antes por mí como pensamientos que algo representan, hacia aquellas ideas que propiamente constituyen esencias. Por esto, creo poder afirmar que esta prueba mía es diferente y mejor que la que ese venerable arzobispo expuso.

—Otra vez a las andadas, filósofo. Aun a riesgo de repetirme, te lo digo: tal como tú la expones, esta prueba, que pretendes tuya, sobre la existencia de Dios, sería una etapa en tu itinerario, en cuanto tal deudor de etapas previas. Éstas, las previas, condicionan la posibilidad misma de que, por virtud de la veracidad divina, eleves ciertas ideas al rango de esencias. Por tanto, has confesado que necesitas de Dios para probar a Dios; que necesitas saber ya que Dios existe para poder probar que existe. Tu nueva prueba es inútil, ociosa: presupone qué esté demostrado lo que ella pretende demostrar. La idea misma de *prueba*, si algún sentido tiene, requiere partir de cero. En nombre de esa lógica a la que no prestas mucha atención pero que ha de resultar sólito atribuirte, te emplazo con esta pregunta: ¿cómo concebir como *prueba* aquello que sólo podría operar en cuanto tal a base de que ya esté probado lo que ella aspira a acreditar? Puesto que hablas de esencias, ¿no es esto contrario a la esencia misma de *prueba*? En tu ordenamiento, la prueba del arzobispo resulta más insensata que su presunto adversario.

—Lo insensato es que vengas aquí a discutir si no estás dispuesto a meditar seriamente conmigo. Pero seré paciente y espero vencerte, Maligno. Me propuse seguir un orden tal que lo alcanzado en un determinado punto de él sirviera de fundamento a lo que luego afirmaría, dentro de una firme e indestructible secuencia de razones enlazadas necesariamente unas con otras. Cada momento de esta secuencia presta, según esto, algo de su fuerza y solidez al que le sigue, de modo tal que el desarrollo, visto entero desde su término, se exhibe como un todo de evidencias sin fallas ni fisuras.

—¿A qué este refuerzo tardío a pruebas que, si fueran válidas —y ya te mostré lo inválidas que son—, no necesitarían refuerzo alguno?

—Me aburre, Maligno, esto en que tanto insistes de la inutilidad de la prueba que expongo en la quinta de mis *Meditaciones*, por considerarla tú redundante respecto de

las que en la tercera ya ofrecí. Lo que habría que ver, si aspiramos a comprender y no a un debate estéril, es, si al presentar este pensamiento como «prueba», aporto o no algo no contenido en las de la meditación tercera; en otras palabras, si con ella crece y se desarrolla mi evidencia de Dios y, por ende, la de aquello que su veracidad asegura. Lo que me importa en esto último es que la negación de Dios, expresada en el juicio «Dios no existe», resulta ser, en la nueva perspectiva que con este argumento se abre, no sólo falsa, sino un contrasentido, como el de decir «el cuadrado es redondo». Ofrezco, en esta meditación, antes que una demostración nueva, que pudiese despacharse como sobrante, de la existencia de Dios, una mejor *mostración* de Él. Y puesto que un entendimiento finito no puede, por su finitud misma, comprender lo infinito, lo que digo aquí, y que no sobra, es más bien, como respondí al atomista, un modo de *tocar* a Dios y ser tocado por Él. Gracias a este pensamiento, puedo saber si efectivamente *toco* en cuanto a Dios se refiere. Si me pareciera legítima en algún instante la negación de Dios, sabría de inmediato que aquello que estoy negando no es Dios, que al hacerlo doy este nombre de Dios a algo que no le corresponde. Precisamente, la idea implícita que de Dios tengo es lo que me permite negar que el ídolo sea Dios. Éste —Júpiter, Saturno o un fetiche— sólo se muestra como tal ídolo contra el fondo del Dios que es, que es puro ser, innegable por esto, ya que negarlo equivale al juicio sin sentido «el ser no es». Pero, además de esto, la prueba de que aquí me he servido tiene una consecuencia inmediata: al indicar hacia la eternidad de Dios, como unión instantánea de los momentos del tiempo, disipa la duda que arrojaba sospechas sobre las evidencias pasadas. Y así, aunque ahora sólo piense en la evidencia del presente, puedo, como te anuncié, unir esta evidencia a otras que antes se me dieron, y formar con todas ellas largas cadenas de razones, y obtener una ciencia segura en la que puedo confiar plenamente.

—¡«Cadenas de razones»! En verdad... ¡Cuidado con quedar encadenado *tú* mismo! Pretendes que sólo ahora puedes razonar, unir argumentos varios... Pero, filósofo mío, ¿acaso no razonabas ya antes de alcanzar esto último que llamaste *prueba*? ¿No dijiste que esta presunta *prueba* requería como antecedente las otras dos? ¿Y en qué consistían estas dos pruebas previas, si me permites recordártelo? En el examen y la afirmación sucesiva, en un tiempo prolongado por ende, de que dudar implica imperfección; de que, para saber de tu imperfección, tenía que haber en ti la idea de lo Perfecto; de que el principio de causalidad era aquí aplicable, por lo que cabía indagar cuál era la causa de la idea de Dios que en ti hallaste, no menos que la causa de ti que tienes tal idea; luego de que también regía aquí el corolario aquel, de la realidad por lo menos igual que han de tener la causa y el efecto, en virtud del cual fuiste eliminando otros candidatos posibles a ser tenidos por causa de tal idea y de ti, y sólo te quedó lo que siempre quisiste que quedara: Dios. Si éstos no fueran razonamientos largos, no sé donde podría haberlos... Estás en una situación incómoda, filósofo, y tú mismo te pusiste en ella. De una parte, afirmas que por la causalidad —¿las llamaste necesitas tener ya las pruebas *analíticas*, creo?— de tu tercera meditación para convertir la idea de Dios en la esencia que implica existencia, vale decir, para obtener la prueba *sintética* o *a priori* —¿fueron éstos tus términos?— de la quinta meditación. Mas ahora resulta que aquellas pruebas y los razonamientos en que consisten no habrían sido posibles ni provistos siquiera de una apariencia de validez si antes no hubieses dispuesto de la última, destinada a disipar la sospecha que recae en el curso del pensar sobre las evidencias pasadas, pues si esta sospecha no se disipa, ellas

pierden su carácter de evidencias, se revelan, dudosas, y nada autoriza entonces para unir las a la del presente... Recapitulo a fin de que esto quede claro para ti, pues te veo algo confundido: sostienes que la prueba que llamas *a priori* necesita para su validez de las anteriores, que calificas de *a posteriori*; pero también éstas, puesto que resultan de razonamientos que se extienden en el tiempo y que requieren por ello de la memoria, son deudoras de la última, única que aporta, según pretendes, un aval al recuerdo de evidencias pretéritas. Dicho de un modo aún más directo: admitiste en un momento que nada vale tu última prueba sin las que antes habías expuesto; agregó: nada valen tampoco las primeras sin la última. Luego ninguna vale. Te mueves inútilmente en redondo sin obtener resultado.

Descartes guardó silencio por unos segundos.

—Tal vez, tal vez —dijo por fin— me haya enredado de alguna manera. Es posible que, atendiendo a un aspecto, las pruebas analíticas me parecieran previas a la sintética (y este fue, en efecto, el orden en que expuse mis *Meditaciones*), y que, atendiendo a otra perspectiva, la prueba sintética me pareciera condicionar la posibilidad de las analíticas, por lo que situé aquella antes que éstas en los *Principios* y en esa exposición geométrica que agregué a mis *Segundas respuestas*, esto es, lo reconozco, en escritos míos posteriores a las *Meditaciones*. Mas todo ello en manera alguna invalida las pruebas, ni en su conjunto ni por separado. Y me niego a aceptar que, dada la similitud de la prueba de que usé en mi quinta meditación con la que siglos antes expuso el arzobispo, la mía, si se la compara a aquella, no la supere, como has insinuado...

—Bueno, pues, filósofo, ya que te confiesas un tanto confundido en ello, dejemos el orden en que expones tus pruebas y concentrémonos sólo en el contenido de la última. Dejemos también de lado aquello que el monje aquel dijo en defensa del insensato sobre pretendidas «islas perfectas» o de «aventurados» y que el teólogo de Aosta pudo rectificar aduciendo que el argumento del *Proslogion* sólo aspiraba a probar la existencia a partir de la esencia en el caso de lo Absoluto, de Dios, no en el de cosas finitas. Lo que importa aquí, a estas alturas, no son esas triquiñuelas, sino esto otro: ese santo pretendía haber dado a Dios el único nombre que, según él, le convenía, el cual tenía la virtud de exhibir como una insensatez el negar su existencia. Este nombre fue, como recordarás: *Id, quo maius cogitari nequit*, esto es: algo de lo cual nada mayor pueda ser pensado, lo mayor que pueda pensarse.

—Esta definición, este nombre, como tú dices, provoca en mí cierta incomodidad precisamente por la mención cuantitativa: *mayor*, pues la cantidad es indefinida y siempre puede aumentarse. Ya por este lado la prueba así expresada me parece prestar flanco a justificadas críticas. Tengo entendido, me lo dijo Mersenne alguna vez en París, que san Buenaventura sustituyó *mayor* por *mejor*, y esta mutación hacia lo cualitativo en la presentación de la prueba es a mis ojos, según lo dicho ya, un acierto. Por la misma vía, pero más lejos y mejor, fui yo sin haber estudiado los escritos de esos teólogos; dije *lo Perfecto*, que equivale, no a una perfección relativa, en la cosa, como tal superable, sino a la perfección misma, a la esencia de la perfección respecto de la cual nada más perfecto puede pensarse, si hubiéramos de parafrasear las palabras del arzobispo. Con todo lo emparentada que la prueba que ofrezco pueda estar con las de aquellos santos, creo poder reclamar algo en favor de mis términos, que la fortalece hasta el punto de que sea invulnerable. Pues, de acuerdo con mi pensamiento, *lo Perfecto* no aparece a la

manera de *lo mayor* o *lo mejor* que ellos dicen, como una idea entre otras, aunque supere a todas por estar provista de la virtud de implicar la existencia. Como yo pienso esto, lo Perfecto aparece, ya desde los inicios, como una idea inevitable en un ente dubitante, cuya existencia se ha exhibido de modo indudable, pero que, careciendo de saber pleno, puesto que duda, aparece afectado de defecto, es defecto él mismo. La evidencia de este defecto propio de mi existir (evidencia que es, en rigor, una sola con la de que existo) indica necesariamente hacia aquello sin lo cual el defecto no se mostraría como tal, vale decir, hacia la idea de Aquello que, a su vez, carece de defecto, fondo contra el que el defecto se ve o, dicho ahora positivamente, hacia la idea de *lo Perfecto*. Esta idea ha de hallarse necesariamente en mi pensar defectuoso, si por tal lo tengo. A partir de esto, amarrada, por así decir, la idea de lo Perfecto a la evidencia primordial y ejemplar de que soy, poco importa, a mi parecer, en último término, que se desprenda la existencia de lo Perfecto directamente del examen de tal idea, o bien como causa de ella y de mí que la pienso. En este planteamiento que indico, la idea de lo Perfecto no la encuentro como por azar o por razones más o menos adventicias, como que en mi infancia me hablaron de ella. Ha de hallarse en mi pensamiento siempre, aunque yo no lo quiera.

—Te equivocas. Te equivocas, en especial, al decir que da igual optar por una prueba u otra una vez que has hallado en ti la idea de Dios. Importa mucho que escojas una de esas vías que dices u otra; importa, sobre todo, indagar si el Dios cuya existencia afirmas es o no es causa. Pero, antes de entrar en esto, deseo hacerme cargo de lo que han hecho valer contra esta pretendida «prueba» aquellos a quienes ella no convence, entre los cuales te autorizo a contar a este servidor tuyo. De una manera u otra, con finura o con bárbara brutalidad, se te viene a decir esto: el Dios del que afirmas que existe, puesto que, en rigor, apoyas su presunta existencia en la idea que de Él tienes, sólo puede ser un Dios pensado. No es posible, más aún: no es legítimo, te objetan, dar el paso de lo pensado a lo existente. Un profundo abismo separa el pensar del existir y, por esto mismo, la existencia no es, no puede ser, un predicado, un atributo, de un juicio en que el sujeto sólo es pensado por ti. Otros atributos pueden convenir o no convenir al sujeto, como el color, el peso, la figura, según lo que pienses. Tu pluma, la puedes pensar más larga o más corta, azul o verde... La existencia de ella no es comparable, en manera alguna, a tales atributos. Sea como sea la pluma, existe o no existe; punto. Pero tú, siguiendo el ejemplo de otros, haces, desaprensivo, como si este abismo entre lo pensado y lo existente fuera franqueable para ti: cual imprudente maromero, cual saltimbanqui meta- físico, pretendes saltar de un lado al otro, del pensar al existir y, claro está, caes estrepitosamente... en el ridículo. Si probar a Dios fuera tan fácil como tú y el arzobispo pretenden, todos sabrían que existe.

—No lo saben, porque, como tú ahora mismo, sólo prestan atención a lo defectuoso y no a la idea de lo Perfecto que en sí llevan y que condiciona la posibilidad misma de percibir el defecto; porque se empeñan en ignorar que, puesto que esta idea lo es de lo Perfecto, al que, por serlo, nada puede faltarle, no le falta, no le puede faltar, no, la existencia. Del pensar al ser la consecuencia es buena... Hay un sinsentido en tus dichos, Maligno. La idea de Dios, constituida en esencia de Dios, jamás es *mero* pensamiento; pues si se pensara que Dios *sólo* es pensado y no existente, por el hecho mismo de pensarlo así, disminuido, reducido a objeto del pensar, ya no sería Dios. No hay, pues, ese abismo que supones ni salto mío de uno de sus bordes al otro. Concebirlo así es ver en el pensamiento un continente, un paquete, una caja, una isla —¡qué sé yo!—, no la comunicación que es.

Es pensar lo existente como si no fuera pensado... ¿Y cómo entonces sabríamos de ello?

—¡Qué trabajoso me vas resultando! Mira, filósofo: para dar el paso que pretendes de la esencia de Dios a su existencia, suponiendo que este paso fuera legítimo, habría que comenzar por saber que tal esencia es posible. Algunos te concederán esto, y con ello aceptarán tu prueba. Pero yo no. No hay en mí esa devoción y piedad que a ellos los hace dóciles. La esencia de Dios es imposible, y no puede implicar, por tanto, la existencia, por la muy clara razón de que los atributos de Dios son incompatibles entre sí. El vulgo suele abrir al respecto una alternativa: o bien Dios *quiere* el mal que hay en su creación y el consiguiente dolor de sus creaturas, pero entonces no se podrá sostener que es infinitamente bueno; o bien Dios *no quiere* ese mal, este dolor, pero *no puede* evitarlo, lo cual significa que no es infinitamente poderoso. Acaso el vulgo, al presentar este dilema, no sea tan vulgar como a primera vista parece. Otro tanto cabe decir de la justicia de Dios, que como tal condena en vez de perdonar, sentencia incompatible con su infinita bondad y misericordia. Luego, la esencia de Dios se exhibe a sí misma como imposible porque afectada de interna contradicción; y con ello la prueba se viene al suelo. Pero basta de esto. Vuelvo a lo que te anticipé hace poco. Decías, llegaste a decir, que, asegurado que la idea de Dios se halla en ti, importa poco optar por la prueba *a priori*, fundada en el examen de la esencia de Dios, o por las pruebas *a posteriori*, que resultan de aplicar aquí el principio de causalidad. Observa, sin embargo, que, si dejas de lado estas últimas pruebas y te quedas sólo con la primera, si bien puedes llegar a afirmar, por los medios viciosos que empleas, la existencia de Dios, ese Dios al que accedes, no siendo ya concebido como causa, no resulta ser creador del mundo. Lo excusas, por esta vía, de todos los males que en el mundo se hallan. Podrás afirmar que El es justo, que es la justicia misma, puesto que sólo contra el fondo de la justicia que le atribuyes se muestra lo injusto como tal. Pero lo relevas de toda responsabilidad por las injusticias que de hecho se padecen. Ese Dios, así obtenido, viene a ser, acaso, la Perfección que mueve hacia sí todo lo imperfecto, que, como tal, lo apetece. Está bien. Es, si tú quieres, el Dios de Aristóteles, antes de que el santo de Aquino convirtiera a este antiguo sabio al cristianismo y lo bautizara en sus *Sumas*. No es, en manera alguna, el de esas Escrituras que tienes por «santas»: no es el Dios de tu religión. Pagano, tal vez; no cristiano. Y puesto que, para ser tenido con algún fundamento por ateo, preciso es que se indique cuál es el Dios que el presunto ateo niega, bien podrías resultar negando el Dios de la religión cristiana. Si así fuera, no habrían andado tan descaminados como tú acaso crees aquellos teólogos de Utrecht que como tal te declararon hace unos años y que ordenaron arrojar tus libros a la hoguera. Sin pruebas por la causalidad, que dan por resultado el Dios creador, te sales del cristianismo, te sales de tu religión, filósofo... Ten cuidado, pues, de ver si salvas estas pruebas y cómo lo haces. Bien examinadas, podrían no resistir un eventual escrutinio de los doctores de la Sagrada Facultad de Teología de París a quienes dedicaste tus *Meditaciones*, asegurándoles que ellas servían la causa de Dios y que proclamaban de modo fehaciente, aun para incrédulos e infieles, la verdad de la religión que profesan. Si estos teólogos se tomaran el trabajo de leerte, no sólo con cuidado, sino con rigurosa suspicacia, como la mía, no es imposible que vieran en esas *Meditaciones* tuyas, no el poderoso apoyo que pretendes, sino un peligro para esa religión suya y tuya, y para lo que ellos y tú tenéis por la verdad de la fe.

Acto tercero

El filósofo estaba cansado, malhumorado también. No había seguido con mucha atención lo que el Maligno le decía de una eventual censura de su obra por los teólogos de París. El malentendido de Voet le resultaba ahora, hasta cierto punto, comprensible; un infortunio, un mal rato, en suma. Pero entre Utrecht y París, entre el discurrir de la Iglesia reformada de los Países Bajos y el centro mismo del saber teológico de la Iglesia católica, había una distancia que, a sus ojos, no era sólo geográfica. Hubiera deseado dormir, que el Maligno se fuera o callara. Pero la voz estridente sonó otra vez en sus oídos:

—Pierde la ilusión de que me vaya, filósofo. He de terminar contigo ahora. Me resultaría difícil visitarte en Estocolmo. Esos climas fríos del norte no favorecen mi salud. Y —sea dicho de paso— mucho me temo que, enemigos de tu temperamento, tampoco sean favorables a la tuya. Pues ¡al trabajo entonces! No he de entrar en los detalles de los muchos desvaríos que contiene tu última meditación relativa a la existencia de las cosas materiales. Para no alargarme demasiado, te dejo pasar lo que afirmas sobre que la existencia de tales cosas es posible, por no encontrar tú contradicción entre el que existan y la esencia que les atribuiste. Te dejo pasar inclusive que es probable, según tu decir, el que existan por aquello que pretendes en orden a que hay un excedente en el imaginar, entendido como el pensar con imágenes, en relación al mero concebir, en el que estas imágenes faltan; hasta dejo intacto tu ejemplo aquel del quiliógono y del miniógono respecto del cual te concedo mi silencio —no sin reservas, claro está—. Donde te quiero coger es en tu pretensión de que la existencia de las cosas materiales es necesaria. Veamos con algún cuidado cómo te desenvuelves en esto. Ante todo: ¿acaso no te informas de estas cosas por tus sentidos? Y no invocaste, al comienzo de tus *Meditaciones*, que los sentidos a menudo nos engañan y que es prudente no fiarse de los que alguna vez nos engañaron, razón por la que recusaste todos sus testimonios? ¿No has reiterado esto mismo ahora, en tu última meditación, ofreciendo un ejemplo más del carácter engañoso de los sentidos, al escribir que las torres que de lejos parecían redondas resultaron de cerca ser cuadradas? Y, sin embargo, recurres a estos sentidos, tan maltratados antes y ahora por ti, cuando te hacen falta para probar que las cosas materiales existen...

Descartes se incorporó lentamente:

—Un momento, dijo por fin. Yo no he devuelto a los datos sensibles esa confianza que al empezar les quité. No hay motivo para hacerlo, puesto que nada sé con evidencia hasta ahora de lo sentido por mí: sólo sé que yo lo siento. Empero, si esto examino, veo que mis sensaciones mismas implican, ante todo, una facultad pasiva, receptiva, de sentir, que como tal es de mi yo pensante y participa de la evidencia de que existo; esta facultad, precisamente en cuanto pasiva, sigo, remite a otra, activa, de alguien, de algo, que ha de generar lo que siento. Y esta última facultad, o bien radica en mí mismo, o bien en alguna otra cosa.

—Si te he entendido —replicó el Maligno—, de ahí procediste a excluir la posibilidad de que tú mismo produjeras lo que sientes como cosa material. Adujiste que la sensación de estas cosas se te da a menudo sin que contribuyas a ello y hasta contra tu voluntad. ¿No es así?

—Algo de esto escribí, en efecto.

—Para serte franco, no veo razón suficiente para excluirte como productor de lo que

sientes y de las ideas de ello. Es posible que ya hayas advertido por ti sólo la similitud del modo en que tu pensamiento se mueve aquí con aquella segunda prueba de la existencia de Dios que está en tu meditación tercera, por la que concluías que Él había de ser la causa de ti que tienes la idea de Él. Pero allá te suprimiste como posible causa de ti, porque, según dijiste, sabiendo de lo Perfecto, te habrías creado perfecto si hubieras sido tu causa. Ya hablamos de esto y del modo como falla este argumento tuyo. Sólo te lo recuerdo ahora con ánimo de hacerte ver el contraste. Allá tenías una razón, en rigor, si se quiere ser generoso contigo, relativamente aceptable... ¿Pero aquí? Nada semejante... Hay quienes se dejan obseder por la imagen de una persona que amaron u odiaron y que murió; luego esta imagen surge en la mente de ellos, sin que parezcan contribuir a que se genere y aunque no lo quieran. Si en casos como éste se empleara el criterio que has propuesto, todos creeríamos en espíritus de difuntos que nos siguen o persiguen... y esto, en verdad, no me parece razonable, si he de ser sincero. Hasta me temo que sea una vía para llegar al manicomio. O tomemos un ejemplo aún más pertinente, actual y oportuno: me he presentado ya por tres veces en tu sala a disputar contigo —me duele decirlo— contra tu voluntad y sin que tú pensaras que contribuías a ello. Careces del poder requerido para evitar mi presencia aquí. ¿Es esto razón suficiente para asegurar que mi presencia, ahora mismo, no es una alucinación tuya...? Tal vez si le hablaras de estas visitas mías y de nuestras conversaciones a tu director espiritual, él te diría lo contrario: fantasías tuyas, hijo mío. Pero, en fin, para ir más rápido, admitamos que ha sido legítima tu decisión de excluirte como causa de las ideas que tienes de cosas materiales.

—Eliminado yo, y me parecen suficientes las razones que he dado para ello, quedan dos posibilidades. O esas ideas provienen de una cosa espiritual, vale decir, ya sea de Dios, lo increado, o de alguna creatura que sea espiritual al igual que yo sin ser yo; o bien provienen de cosas que efectivamente son materiales. Excluyo ahora la primera posibilidad, la de la causa espiritual que genera en mí el sentir de las cosas materiales. La excluyo porque Dios ha puesto en mí una gran inclinación a creer que tales ideas proceden de cosas que son, en efecto, materiales, y no veo cómo se le podría disculpar de ser engañador si estas ideas provinieran de otras causas. Por tanto, la evidente existencia de tales cosas deriva de que Dios no ha de querer, al presentarme cosas como materiales, que me engañe en cuanto a que son en efecto materiales, careciendo yo de una facultad que me permita corregir tal engaño eventual.

—¡Ay, filósofo! ¡Tanto sembrar para cosechar tan poco! Me das pena, en verdad. Vamos por partes. Ante todo, otra vez, incorregible, haces intervenir aquí ese principio de causalidad de que tanto has abusado. Mas luego resulta que Dios, en su infinita veracidad, no sólo garantiza tus ideas claras y distintas, sino hasta tus inclinaciones, con tal de que sean, tales son tus palabras, «grandes». ¿No es acaso una justificación vana el querer pensar que tus «grandes inclinaciones» son, en último término, imputables a Dios? ¿No está en ellas esa libertad de que te ufanas? ¿Por qué legitimar por mediación de Dios esta inclinación grande que ahora mencionas y no hacerlo con otras, como esa concupiscencia de que has dado tan ostensibles demostraciones? Bastaría reemplazar en Dios el atributo de veracidad por el de bondad y podrías decir: la concupiscencia es buena —y mientras mayor, mejor—, puesto que, de otro modo, no se libraría Dios, habiéndola puesto en mí, del cargo de no ser bueno... Pero hay más: según tu mala costumbre, haces trampa en el juego que tú mismo inventas. Comenzaste hablando del

sentir, en su doble aspecto, pasivo el uno y activo el otro; pero, de pronto, porque así más conviene al propósito que te anima, sustituyes el sentir, que, en toda su confusa y oscura complejidad, no se deja reducir a esas operaciones de geómetras que te son caras, por la idea de aquello que se siente... Ahora ya estás en terreno firme y seguro, pues aquí ya proceden distinciones diáfanas y nítidas. Le restas al sentir todo aquello que en él es irreductible al claro pensamiento conceptual, en este caso geométrico y mensurable; lo vacías de colores, de sonidos, de sabores y olores. Reducido así a objeto matemático, lo tratas matemáticamente. ¿Y qué sale? Pues lo que tú querías: que la realidad material posee una estructura matemática...

—No, no dejé fuera los sentidos en esa complejidad que dices. He explicado que constituyen un adecuado sistema de señales que favorece, en general, la preservación de la vida, aunque a veces, por excepción, el sistema falle.

—Permíteme que no te siga en tus ingeniosas, pero artificiosas, explicaciones fisiológicas ni en todo aquello que dices sobre órganos de que hemos sido amputados y que, según nuestro sentir, aún nos duelen, o sobre hidrópicos sedientos... Ello no me interesa en demasía, a decir verdad. Tratar de ello ahora sería volver sobre el tema, para mí despachado ya, de lo imperfecta que es, en el todo o en el detalle, la obra de Dios. Lo que me importa en esto, sí, es que, por arte de birlibirloque, pretendes desvalorizar y negar ciertas cualidades, que llamas precisamente *secundarias*. Con esto empobreces la realidad que los hombres comparten, en la que disfrutan o sufren, y te quedas, a la postre, con su triste esqueleto mecánico y geométrico, apto para los razonamientos de esa ciencia que buscas, pero no, por cierto, para ese buen sentido que supones tan bien repartido... O si no, dime, filósofo: si algún día fueras a La Haya y, una vez allí, quisieras entregar o hacer llegar unas flores a tu amiga, la docta Princesa Palatina, a manera de homenaje, ¿cómo las escogerías?, ¿tan sólo por sus figuras geométricas?, ¿tan sólo por sus dimensiones —¿ni demasiado grandes ni demasiado pequeñas?, ¿no considerarías también, y sobre todo, sus colores, la armonía entre éstos, su fragancia, en bien fundada espera de que ella, la Princesa, a quien las destinás, las sabría apreciar como tú?, ¿con qué derecho niegas que estas cualidades, que todos vosotros, los hombres, atribuísteis a las cosas materiales y a través de las cuales os comunicáis, no están en ellas mismas, de algún modo que tu ciencia no logra explicar? Con miras a acreditar a la postre esta ciencia, aplicaste a la rica realidad de lo sensible el ácido escéptico de esa duda tuya que alguna vez quisiste que yo extremara, y la realidad misma se te encogió por la acción corrosiva de este ácido, quedando sólo en ella cosas extensas, que duran y se mueven, pero que no conmueven. De un modo más general, ¿pretendes de verdad que los seres vivos, más precisamente: que los animales, sí, vamos a ellos como ejemplo destacado de tus desatinos, sólo son máquinas? Ya que pretendiste avalar con la veracidad divina la gran inclinación que tienes a admitir que son las cosas materiales en su existencia misma las que causan el sentir que de ellas tienes, dime ahora esto: ¿no hay en ti una inclinación igualmente grande a creer que los animales sienten ese placer y ese dolor que expresan? Si a veces tu perro se manifiesta contento porque llegas, y retoza y mueve la cola, al tiempo que otras veces está triste y aúlla en tu ausencia, ¿no hay en ti una gran inclinación a pensar que ese contento o esta tristeza lo son del perro mismo? ¿Por qué el Dios que afirmas te habría de garantizar con su veracidad el acierto respecto de algunas de tus inclinaciones, a fuer de grandes, y no respecto de otras que no lo son menos?

—Nada hay en los animales que no sea material, nada hay en ellos pensante, y el

parecer que en mí encuentro de que sienten queda enmendado por la facultad que Dios me ha otorgado de someter tal parecer al filtro del criterio de la claridad y distinción. Tras hacer pasar ese parecer mío por este filtro, nada sale de él, sólo queda allí, sin filtrar, oscuridad y confusión.

—Amigo filósofo: permite que te recuerde algo que dije hace poco en el sentido de que la existencia, una vez que accedemos a ella, puede exhibirse como más rica y compleja que la esencia que le atribuimos para alcanzarla. Pienso que esto tú me lo concederás sin dificultad respecto de Dios, puesto que lo afirmas como misterio, incomprensible para los hombres, pese a que desprendes su existencia de la idea que de él tienes, erigida, más tarde, en la esencia de lo Perfecto. La pregunta que ahora quiero hacerte es ésta: ¿no puede haber también en la existencia de lo imperfecto, de lo que llamas *creado*, y, en este caso, en la existencia de lo material, algo que escape o sobresalga en relación a la esencia que, de partida, le atribuiste, de modo tal que te veas obligado a enriquecer esa presunta esencia? Te daré un ejemplo para ilustrar lo que te quiero decir. La esencia que atribuyes a la materia es tal que ésta resulta ser sólo pasiva, en cuanto mera extensión; si se mueve es, según lo que tú expones, porque Dios crea el movimiento y lo conserva, al igual que el reposo. Pero una vez que estableces un vínculo entre la veracidad divina y tu inclinación a creer que las cosas materiales existentes generan las sensaciones que de ellas tienes, aunque éstas difieran de aquellas, quedas obligado a tener en cuenta cómo se conducen tales cosas materiales en su existencia, si es que quieres hacer presa en la realidad misma y que tu ciencia lo sea efectivamente de ella. Ahora, si las cosas materiales fueran sólo según la esencia que les has atribuido, carecerían de fuerza, de dinamismo propio. Y, por tanto, ocurriría que, al chocar un cuerpo con otro, el primero —supongamos que fuera ese pedazo de cera endurecido que dijiste al comienzo— transmitiría al segundo todo su movimiento. Resulta, empero, en este ejemplo, que el cuerpo chocado no se deja atribuir la cantidad de movimiento que le transmite el que lo choca, sino que le opone resistencia, y, por esto, el último, al chocar, pierde velocidad, y no se funde con aquel con que ha chocado, sino que sufre su repulsión, si cabe expresarse de este modo. Así, si tú en un momento de ira arrojas el pedazo de cera dura contra el cristal de la ventana, éste lo detiene y acaso se rompe, pero no lo sigue. Ello viene a exhibir que la esencia puramente geométrica que atribuiste a los cuerpos no es suficiente para definirlos de un modo exhaustivo una vez que se les examina en su realidad propia. La existencia de tales cuerpos obliga, así, a modificar la esencia que, para llegar a ellos, antes se afirma, puesto que ahora aparecen provistos de una energía o fuerza que no está implicada en la sola extensión. De aquí se desprende que toda cosa material presenta, en relación a algo meramente mecánico, no sólo una diferencia de grado, sino de género. Si esto es así respecto de cualquier cosa material, lo ha de ser con mayor razón respecto de lo vivo, y más aún de los animales. Éstos rechazan con tal claridad y distinción el ser asimilados a máquinas, que este rechazo, conforme a tu pensamiento, debería contar necesariamente con el aval de la veracidad divina.

—No creas, Maligno, que la muy profunda aversión que en verdad me inspiras, si te he de ser franco, me impida reconocer que tus razones son, a veces, mejores que las mías y que me sueles obligar a modificar las que antes he sostenido. Con todo, debo insistir en que, definas tú como definas lo material, ello constituye una sustancia diferente de la pensante, y que ésta se da en lo increado, Dios, y también en los hombres...

—Presumo haberte dado pruebas ya de que puedo penetrar en los motivos, a menudo

ocultos, de tu actitud filosófica. Pienso que tu empeño de querer reducir los animales a máquinas obedece, en primer término, a tu anhelo de que, concibiendo todo lo que no es pensante como máquina, concibiendo la naturaleza en general como máquina, creíste poder asumir la función de conductor de la máquina o bien otorgar esta función a tus semejantes.

—Ante la emergencia de la nueva ciencia, hubo quienes marcharon con ella y rechazaron a Dios, hubo quienes se quedaron con Dios y rechazaron la ciencia. Mi propósito, nada fácil de cumplir, lo confieso, fue el de empuñar los dos extremos de esa tensa cuerda, fue el de conservar a Dios y comprender el saber que surgía, contribuyendo a él en la medida de mis pocas fuerzas...

—La posteridad dictará sentencia sobre cuánto aportaste a esa ciencia que dices y que —te lo hago notar desde ahora, aunque volveré sobre ello— no es sólo saber, sino, como bien lo comprendes, además, poder... Por mi parte, prefiero poner de relieve que tú en apariencia santo empeño de acomodar esa ciencia nueva con el Dios de tu tradición bien pudiera, a pesar tuyo, haber iniciado un proceso irreversible que a éste no le favorezca en los tiempos que están por venir.

—No entiendo lo que dices... ¿Cómo podrían palabras mías, palabras de la creatura que soy, desfavorecer a Dios, de quien parten todos los favores?

—Esas nuevas ciencias que has dicho seguirán su curso en la historia, y el Dios en que tú crees podría resultar innecesario y hasta anacrónico para ellas. ¿Justicia, bondad, misericordia? ¿Qué habría eso de importar a unas ciencias sólo ocupadas de entender bien el funcionamiento de esa presunta máquina? En cuanto al poder, se le puede radicar en la máquina misma, en la energía que la mueve o en los hombres que aspirarán a dirigirla. Entrará en agonía y a la postre perecerá, te lo anticipo, el Dios de tus creencias religiosas, para dar paso a algún punto de mira general, a algún observador del universo, que coordine como mundo racional la experiencia de los diversos sujetos humanos; y si hace falta, para los fines explicativos de la ciencia misma, admitir que hay entes de que los hombres carecen de experiencia, resultará fácil y cómodo suponer que estos entes son ante la experiencia hipotética de tal observador. A este sustituto del Dios en que crees sólo se le requerirá que ofrezca del universo una concepción coherente en que se pueda confiar. De todos los atributos del Dios de tu tradición, subsistirá acaso sólo éste, que tú tanto has destacado: la veracidad, la confiabilidad fundada en una hipotética omnisciencia. Podrás aparecer, entonces, como aquel que, queriendo conciliar el Dios de la teología con las ciencias nuevas, inició la vía que conduce de ese Dios al pseudo-Dios de filósofos y sabios, primero, del sentido común de la era científica que se anuncia y comienza, luego. La historia tiene recovecos, amigo, y no siempre se cumplen en ella nuestros propósitos más explícitos. Algo más sobre esto: al concebir la naturaleza como máquina, pareces creer que funcionará dirigida por todos los hombres o, en todo caso, para su beneficio común. Desengáñate. Ello es ignorar que algunos, muy pocos tal vez, puedan apoderarse de esa máquina para dirigirla en su favor contra los más; es ignorar que estos más no sólo podrán ser víctimas de la máquina, sino también, una vez que los que la manejan aprendan a prever y a provocar sus deseos y apetencias y, por ende, sus conductas, ser tenidos por ruedas o resortes de ella; ello es ignorar, por fin, que la hipótesis del observador omnisciente, necesaria para pensar, constituir o regular la naturaleza-máquina, pueda ser sólo una hipótesis de aquellos pocos que de hecho la dirigen, de modo tal que la ciencia —hipotética también— que a él se atribuya no sea, en rigor, omnisciencia, y la veracidad

presunta de sus comprobaciones sólo declare como verdad lo que al poder de quienes lo instituyen conviene. Pareces cansado, filósofo... Pues, pasemos, pasemos, no sigamos en éstas tan enojosas predicciones. Con todo mi deseo de terminar y regresar a casa, hay algo, sin embargo, que no puedo omitir en esta charla, entre grata e ingrata, contigo... y es señalar precisamente una omisión tuya, que acaso explique por qué no ves ciertas cosas. Mencionas, sueles mencionar así en plural, a los hombres, como, por ejemplo, al fin de tu *Discurso*, al prever que, mediante ciertas técnicas muy útiles para la vida, ellos podrían llegar a ser como amos y señores de la naturaleza, según lo que veníamos diciendo. Sin embargo, si bien pretendiste probar que existes, como sustancia creada pensante, que existe Dios, como sustancia increada, y que existen las cosas materiales, sustancias creadas extensas, si bien por fin, al final de tu *Discurso*, ofreces a tus semejantes el oro y el moro, en parte alguna de tu ya vasta obra he visto que procures siquiera probar que otros seres pensantes como tú también existan. Desde luego, tu definición misma de sustancia genera más de un problema. Pero acaso luego podamos volver sobre esto. Lo que ante todo quiero preguntarte es: ¿por qué ese desinterés tuyo por tus semejantes, por tus hermanos? Espero que no me contestarás como tu antepasado: que no eres guarda de tu hermano. Bien sabes que al Señor Dios eso no le hizo gracia...

—Estoy cansado, en efecto, Maligno. Pero haré un esfuerzo por responder a tu pregunta, pues es posible que más de uno se la haga también. Tal vez recuerdes que, al comenzar mi quinta meditación anoté que me quedaban por examinar muchas cosas de que tal vez me ocuparía en otra ocasión. En efecto, lo que más me urgía entonces establecer era la posibilidad de conocer algo cierto sobre las cosas materiales y favorecer, de este modo, el despliegue de esa ciencia, tan útil, tan favorable a la vida, que de ellas se ocupa. En verdad, aunque jamás he dejado de pensar en otros seres espirituales creados y, en particular, en otros seres humanos y en la comunidad que con ellos constituyo, confieso que debí escribir una meditación ulterior a las seis publicadas, destinada a acreditar la existencia de otras sustancias espirituales y a estudiar las relaciones entre ellas y yo. Dicho esto, creo poder señalar que la prueba de que hay otras sustancias espirituales creadas es una prolongación, o si prefieres una alteración, de la prueba que en la sexta meditación ofrezco de que existen cosas materiales; su desarrollo es aproximadamente similar a ésta.

—Supongo que reconoces a la sustancia espiritual un rango ontológico superior al de las cosas materiales; ¿por qué, entonces, habrías debido ocuparte primero de éstas y luego de aquellas?

—Porque, en esta existencia al menos, sé de otros hombres por el sentir que de sus cuerpos tengo. Probado que las cosas materiales existen, procede indagar si entre ellas las hay que sean cuerpos humanos, vale decir, sustancias materiales estrechamente unidas a una sustancia espiritual, pensante. Y para ello, cabe proceder del mismo modo que lo hice respecto de las materiales en mi meditación sexta: en efecto, en mí, el sentir de cosas materiales que se me aparecen como cuerpos humanos, similares al mío, aunque diferentes del mío; los siento como cuerpos humanos y me conduzco frente a ellos como si lo fueran, por ejemplo, hablándoles, expresándoles mis pensamientos, juicios, sentimientos, voliciones, etc.; esto no tendría sentido si no diese por cierto que hay, unida a la sustancia material que se ofrece a mis sentidos, una sustancia espiritual; y de aquí se infiere que hay en mí una muy grande inclinación a creer que cada vez que

tengo el sentir de una sustancia material unida a una sustancia espiritual y que se me da como expresión de ésta, así es de verdad: pues Dios no podría ser excusado del cargo de engañador si, habiendo puesto en mí esta inclinación, ella me condujera al error, sin tener yo los medios de corregirlo.

—¿Y los autómatas de que tanto hablaste?

—Pues, precisamente, Dios ha puesto en mí los medios para indagar si, bajo la apariencia de otro ser humano, no hay sólo, en vez de un cuerpo humano, un artefacto que simula serlo, esto es, una cosa material que no dejaría de ser tal por más que el ingenio del artesano que la hizo hubiese determinado que emitiera los sonidos de estas palabras: *cogito, ergo sum*, como las puede emitir un loro. Pues la existencia del pensar propio de una sustancia espiritual no resulta evidente para otra porque se escuchen voces que la declaran, fenómeno meramente material, sino porque cabe atribuirle efectivamente un pensamiento como suyo propio, expresado por tales palabras,

—Si te entiendo bien, filósofo, has dicho ahora algo que no me parece claramente conciliable con afirmaciones anteriores tuyas. Parecías defender una concepción mecánica de las cosas extensas o materiales, términos sinónimos para ti; de donde tu inclinación a ver sólo máquinas en los animales y hasta en tu propio cuerpo, y de tener la naturaleza toda por una vasta máquina, como tal susceptible de ser dirigida por los hombres. Pero he aquí que, ahora, cuando intentas probar que hay en efecto otros hombres además de ti, buscas la raíz de tu saber de ellos en esas cosas materiales que son sus cuerpos, que son cuerpos humanos. Y, a tal fin, estos cuerpos suyos han de ser tenidos por ti no sólo ya como sustancias extensas y mecánicas, sino como provistas de la virtud de manifestar, expresar o significar la cosa espiritual, la sustancia pensante a ellas unida. Los cuerpos humanos, el tuyo y el ajeno, en vez de máquinas, resultan ser otra cosa, bien diferente: expresión, significado, lenguaje, en un diálogo de dos cosas espirituales que a través de sus cuerpos se comunican. He aquí algo que aparece un tanto insólito respecto de lo que llevas expuesto de tu pensar filosófico. Pues por fin vienes a decir, te lo repito, que en algunas cosas materiales hay no sólo extensión, sino *expresión*... Y si descubres, llevado por la gran inclinación que Dios ha puesto en ti, que algunas al menos de las sustancias materiales manifiestan o expresan una sustancia pensante, ¿no es toda tu noción de sustancia lo que habría que revisar? En efecto, ¿por qué no atribuir esta virtud manifestante o expresiva de otra a todas las sustancias materiales, y no sólo a los cuerpos humanos?, ¿por qué no atribuirla, a la postre, a todas esas llamadas por ti *sustancias creadas*, las que ya no serían tales sustancias, en rigor?

—Escribí en mis *Principios* que sustancia es aquello que existe de tal manera que sólo necesita de sí mismo para existir. Agregué allí que, en este sentido estricto, sólo Dios es sustancia, puesto que ninguna otra cosa puede existir un solo momento sin ser sostenida por su poder; pero que era legítimo usar el nombre *sustancia*, dado que no es unívoco, también para las cosas creadas. Entre éstas, en efecto, hay algunas que sólo de Dios necesitan para existir, pero las hay también que necesitan de otra; cosas creadas para ello, por lo que se puede tener a éstas por atributos o predicados de aquellas.

—A ver, a ver, filósofo. Permíteme que aquí te detenga un instante. Ante todo, afirmar que Dios sólo necesita de sí para existir se me aparece como equivalente a decir que carece de necesidad. Por tanto, sería legítimo identificar lo creado con lo necesitado, que a veces lo es de otra cosa creada, pero siempre, en tus términos, además, de la creación

continúa de Dios. Desde luego, entiendo que esto que ahora denominas *necesidad* y que, en último término, es vuestra necesidad de Dios, viene a ser otro modo de designar la imperfección en que has fundado tus pruebas de que Dios existe. Te hago notar, sin embargo, que das dos definiciones de *sustancia*, y que sólo el empleo de la misma palabra, en un caso y en el otro, permite aproximarlas. Conforme a la primera, el sentido que *necesitado* tiene es el de necesitar creación por otro, que es su creador; es el de ser creatura en relación a un creador. En cambio, según tu última definición, lo *necesitado* es el atributo respecto del sujeto. Así, en el orden de lo creado, vienen a ser sustancias aquellas cosas cuyos nombres son tales que no pueden ser atribuidos como predicados a otra cosa. Por ejemplo, consideremos la luz del sol. Si digo «la luz es brillante», es claro que *brillante* es atributo de *luz*; a esto puedo agregar, no obstante, que el sol es luminoso, lo que equivale a afirmar que la luminosidad es predicado del sol. Como *sol* no se presta para ser atribuido a otra cosa en un juicio, concluiremos que el sol es sustancia, que es una sustancia material. La sustancia se encuentra, según esto, en el punto en que se ha de interrumpir la cadena de predicaciones, Bien. Empero, pese a tu insistencia en reunir estas dos definiciones tuyas de sustancia y en deslizarte de una a otra, sería legítimo afirmar que sólo Dios es sustancia, conforme a la primera, pues sólo de sí, o mejor: de nada, necesita para existir, y que aquello en que tú ves sustancias creadas, ora pensantes, ora materiales, son modos, atributos o predicados suyos. Todo ese drama de la creación, que tú y tu religión pretenden montar, sin perjuicio de no renunciar a exhibirlo como comedia por el efecto retroactivo de un desenlace afortunado, se te convierte en el soliloquio de un Protagonista único que se expresa ya como pensamiento, ya como materia. Si a esta conclusión llegaras, ya no estarías en el territorio de tu santa religión, filósofo, acaso en otra, pero no en ésta.

—Pretendes vanamente confundirme, Maligno, a base de prescindir del orden de mis razones. Me propuse dudar, dudar al extremo, a fin de que, si algo indudable había, se mostrara como tal; lo que se mostró en efecto como indudable fue mi propia existencia, en cuanto sustancia espiritual, pensante, pero dependiente de otra, que es, en rigor, la sustancia propiamente tal, increada, Dios; si, por la vía de la veracidad de Dios, pude llegar a la sustancia creada material, pensé que era mi deber distinguir claramente estas dos sustancias, espiritual la una, material la otra; más específicamente: que debía acreditar la distinción real de mi propia sustancia pensante o espiritual y aquella sustancia material a que está unida, mi cuerpo, si aspiraba a conservar en mí y a transmitir persuasivamente a otros mi certeza de la inmortalidad del alma y así contribuir al fortalecimiento y propagación de esta verdad de la fe.

—Declaras, por fin, filósofo, el propósito recóndito que anima todo tu discurso. Con ello accedemos a la dificultad mayor que lo afecta. De una parte, para cumplirlo, tenías que comenzar por ti, sustancia pensante creada, y por tu relación con Dios, sustancia increada, liberándote así del riesgo de que resultaras ser una cosa más, entre muchas de las que la naturaleza incluye; de otra parte, y con el mismo fin en vista, tenías que contraponer esta sustancia espiritual con que te identificas a otra, material, que definiste como mera extensión y que podías tratar como máquina. Ignorando la fractura ontológica entre lo que vive y lo inorgánico, extendiste tu concepción mecánica hasta los animales, que obviamente repugnan a ella, con miras a aplicarla, a la postre, a tu propio cuerpo, a fin de obtener la distinción entre éste y esa alma tuya cuya inmortalidad

quieres asegurar. Pero, entonces, además de la distinción, o pese a la distinción, tienes que poder dar cuenta de la *unión* de las dos sustancias así definidas en el ser humano concreto, y de la acción recíproca entre ellas. En esta tentativa de conciliar lo inconciliable se presenta tu gran dilema: si acentúas, para tus fines edificantes, la *distinción* entre el alma y el cuerpo, se te diluye la obvia unión entre ellos o no sabes ya como explicarla; si, por el contrario, rindiéndote al buen sentido, acentúas la *unión*, se te desdibuja la distinción. Pero tú no optas ante este dilema. Quieres el pan y el pedazo. ¿Qué haces, pues? No queriendo optar, haces lo uno y lo otro: de una parte afirmas que el alma y el cuerpo están estrechamente unidos y forman un todo; mas, de otra, en la misma oración, dices estar alojado en tu cuerpo como un piloto en su barco, con lo que dejas abierta la posibilidad de abandonar este alojamiento, como tal provisional, de que el piloto, tras haber dirigido bien o mal el barco, salga de él cuando éste naufrague en los arrecifes de la muerte. No queda claro ni cómo estas sustancias tan diferentes constituyen ese todo que dices ni por qué medios puede el piloto dirigir el barco. De poco sirve, claro está, suponer que la unión de estas sustancias que tú presentas como tan distintas se da por virtud de esa pequeña glándula de tu cerebro que al efecto dices, puesto que ella, como tal, es parte del cuerpo, es sustancia material, y no se ve cómo podría acoger lo espiritual o recibir su influencia. Muchos de los mejores que pensarán sobre esto después de ti, siguiendo tus huellas, forcejearán con este problema que tú eludes, pero que, por eludir, les legas.

—En verdad, lo confieso, más que el problema de la unión del alma y el cuerpo, lo que me ha ocupado es el de su distinción. Pues si esta distinción es real, es posible comprender mucho mejor que nuestra alma, siendo de una naturaleza tan diferente del cuerpo, no está sujeta a morir con él, y, al no ver yo una causa fuera de la muerte del cuerpo que pudiera destruirla, me siento fuertemente inclinado a juzgar que es inmortal.

—Te inclinas a ello sólo por el temor que la muerte te inspira. Pues si se da entre el alma y el cuerpo esa unión tan estrecha que dices, si forman, según tus palabras, «un todo», de modo tal que el alma, piloto del cuerpo, le imprime un movimiento y una dirección, pero, a la vez, se topa con su resistencia y recibe constantemente su influjo de muchas diversas maneras, pero desde luego en lo afectivo y volitivo, parece legítimo admitir la posibilidad de que el cuerpo arrastre al alma consigo hacia el no ser cuando la muerte le llega, lo que equivale a decir, según tu metáfora, que el piloto queda aprisionado en el barco y, no pudiendo salir, se hunde con él y se ahoga. Pero admitamos, con la generosa mira de favorecer tu posición y tus creencias, que así no ocurriera. Aun si aquello que llamas alma no muriera con el cuerpo ni como el cuerpo, descomponiéndose, por ser simple, como has dicho, no hay razón que impida que ella pueda morir, acaso después del cuerpo, por una condición mortal que le sea propia, que sea específicamente suya, pero tan efectiva como la mortalidad del cuerpo, aunque no consista en una descomposición. La sola distinción, por real que asegures que es, entre el alma y el cuerpo, no prueba que aquella sea inmortal, y no veo, en verdad, que hayas aportado otras razones en que afirmar esta creencia de tu religión. Tus expresiones dan a entender que se puede *contar* con la inmortalidad del alma una vez asegurado que es, según palabras tuyas, completa y verdaderamente distinta del cuerpo. Conviene aquí recordar, empero, algo que te dije en el curso de mi primera visita. Cuando te propusiste llegar a la conclusión de que existías como cosa que piensa, identificarse tu existir, y la existencia en general, con el estar en el tiempo, o mejor: con el durar en él. Pues bien, si esto es así o si tú sigues sosteniendo esta

posición, tienes que dar razones de por qué tal existencia del alma habría de continuar durando. No te es suficiente negar que afecten al alma aquellas condiciones por las que el cuerpo muere. Sobre ti recae el *onus probandi* de que el alma sigue viva en un tiempo ulterior, si no en el de este mundo, en el de otro. Más aún: si afirmas esa creación continuada que dijiste en tu tercer meditación, debes persuadir a tus lectores de por qué Dios, sobre quien, por su infinito poder y soberanía, no ha de pesar deber alguno, *debería* sin embargo querer seguir creando tu alma, instante tras instante, en un tiempo indefinido, pese a que no lo hace con esta otra creación suya que es el cuerpo. Concluyes tu discurrir sin haber cumplido a cabalidad las promesas que al dedicarlo hiciste. Y, por fin, deshaces camino, pretendes devolver a los sentidos esa credibilidad que les negaste al principio, pues, claro está, sin ellos las cosas materiales no serían tales, serían puros conceptos. Y si de dirigir efectivamente máquinas se trata, según los propósitos que te animan, es necesario disipar esas dudas iniciales y saber de algún modo a qué atenerse. Al término, dices lo que, afirmado al comienzo, pudo evitarnos el prolongado, el fatigoso proceso de tu inútil meditar.

—No, Maligno. Extremé la duda al principio, con miras a encontrar, si ello era posible, lo que, a fuer de evidente, a ella resistiera. Provisto de un acervo suficiente de evidencias, puedo, por fin, adoptar una actitud equilibrada y atenuar adecuadamente esas dudas que antes me embargaron, porque ahora he delimitado el campo en que me es posible operar con certeza y eficacia. Veo así que, aunque a veces los sentidos me engañan, ellos me indican más frecuentemente lo verdadero que lo falso respecto de cosas que se refieren a las comodidades o incomodidades del cuerpo, y que puedo servirme de muchas de ellas para examinar una misma cosa y, además, emplear mi memoria de errores pasados para evitar los presentes...

—Basta de recitar lo que ya tienes escrito. Querido filósofo: ¿por qué ahora, tras ese alarde primero de extremar la duda, te muestras tan dócil a lo que todos saben y dicen? Vuelves, contrito, al redil del sentido común. Pero, si aún fuera posible resucitar a aquel gallardo caballero de los primeros pasos, ¿no habría que seguir sospechando de la fidelidad con que los sentidos, por separado o en conjunto, dan cuenta de la realidad? En cuanto a esto que ahora dices de enmendar el dato de un sentido por el que otro ofrece, no veo cómo tal procedimiento pueda merecer confianza si ninguno de ellos da acceso a la verdad. Lo dudoso no puede ser corregido en su condición de tal por aquello que también lo es. El sentido que de por sí ofrece dudas no puede tener la virtud de restar dubitabilidad a otro. Y aunque esto no fuera como lo digo, tendrías en estas rectificaciones sucesivas una serie sin fin que jamás llevaría a puerto, al puerto de lo cierto.

—Permíteme, Maligno. La varilla introducida en el agua muestra, a mi vista, una fractura en el punto de su inmersión. Sin embargo, advierto, o puedo advertir al menos, que no hay tal fractura una vez que mi tacto, que mi dedo, me indica la rectitud de la varilla al recorrer su superficie. No necesito repetir esta rectificación, puesto que tengo el recuerdo de la evidencia con que una vez se me dio, y las evidencias de mi memoria están garantizadas por la veracidad divina, según ya mostré.

—No contestas a mi objeción. Dijiste que esta veracidad de Dios garantizaba las evidencias pasadas, pero evidente es, según tus dichos, lo claro y distinto. Aquí se trata de un dato sensible, como tal oscuro y confuso. Nadie, ni Dios siquiera, te garantiza que, después de haber rectificado una vez, cien veces, mil veces, por el tacto el engaño de tu vista, según tu

ejemplo, no te sobrevenga una nueva percepción táctil que, en vez de enmendar tu visión, la confirme y te indique que hay, en efecto, una fractura en la varilla, de modo tal que debas concluir que tu sensación táctil fue engañosa, y la visual, que la precedió, certera.

—La oposición entre el dato de un sentido y otro (en el ejemplo que he dado, entre uno de la vista y otro ulterior del tacto) me lleva a enunciar un juicio de dióptrica por el que concluyo que la fractura aparente de la varilla que el primer dato acreditaba es sólo un efecto del diferente modo como la luz se retracta según se trate del aire o del agua. Obtengo así un saber científico que es una ley causal de la naturaleza, la cual da una solución al conflicto, en apariencia inconciliable, de dos sentidos míos.

—A ver, a ver, filósofo. Está siempre abierta la posibilidad de que nuevas sensaciones, por muchas que sean aquellas en que fundas esa ley científica que dices, te obliguen a derogarla. La observación es un proceso en que no hay última instancia ni, por ende, cosa juzgada. El pensamiento, por científico que pretendas que es, no determina la realidad, no legisla sobre ella o, si pretende hacerlo, corre el riesgo de que ésta, subversiva, lo desmienta y obligue a modificar la ciencia que tenías por válida. No hay *necesidad* en las ciencias de la naturaleza. El único título que ésta puede invocar para prever es que, ya que las cosas de hecho hasta ahora, según lo registrado, han sucedido de una determinada manera, en un determinado orden, es probable, y hasta altamente probable si quieres, que sigan sucediendo de esa misma manera y en este orden. Pero careces de esa evidencia, de esta necesidad, que buscas con tanto afán, porque ocurre, precisamente, que los datos sensibles por venir no pueden ser objeto de una previsión cierta. La existencia, según ya te dije, siempre se guarda la posibilidad de obligarte a enmendar la esencia que tú le atribuyes. Y lo que te digo, sobre ese inevitable coeficiente de incertidumbre que tu conocer de las cosas conlleva, resulta aún más obvio si vuelves a considerar esa posibilidad que dijiste cuando aún te animaba la voluntad de dudar: esto es, el que tal vez las experiencias múltiples sucesivas, que aparecen como rectificadoras las unas respecto de las otras, puedan ser todas parte de un sueño tuyo, cuyos datos el despertar desvirtúa...

—Simulas ignorar que, al término de mi sexta meditación, ofrecí un criterio, el que todos aplicamos a diario, que me permitió rechazar, como hiperbólica y ridícula la general incertidumbre acerca del sueño que, según fingí al principio, no se podría distinguir de la vigilia. Nuestra memoria, escribí aproximadamente, nunca puede enlazar y juntar las cosas en que soñamos unas con otras y con el curso restante de la vida, como suele juntar y enlazar las cosas que nos suceden estando despiertos. En cambio, cuando esto último ocurre poseo la completa seguridad de que percibo las cosas, despierto y no dormido.

—Pretendes, según esto, encontrar en la coherencia que lo percibido presenta con otras percepciones anteriores una pauta para trazar la línea divisoria entre la vigilia y el sueño: cuando tal coherencia se da, vienes a decir, puedo asegurar que estoy despierto; si falta, en cambio, diré que duermo y sueño. Comprenderás, espero, que no cumpliría con mi deber hacia quien me manda si no impugnara como se debe esta tosca pretensión tuya. Ante todo, debo hacerte notar que los sueños tienen su propia, interna coherencia, la que es posible entender si nos tomamos el trabajo de examinarlos y analizarlos. Hasta pueden reflejar de algún modo la experiencia de la vigilia y, si se sabe asumirlos en lo que significan, tener vigencia para configurar decisiones ulteriores nuestras. O si no, di me, filósofo, ¿por qué guardas tú esas viejas hojas, amarillentas ya, que has denominado *Olympica*, en las que anotaste, interpretándolo, aquello que soñaste en esa noche, para ti

memorable, de 1619, y que te llevaron a adoptar cierta dirección para tu voluntad y el curso de tu vida? Tu afirmación de la incoherencia de los sueños es contradictoria con la manera como tratas los tuyos...

—No me has entendido, demonio. No he negado que un sueño pueda tener una coherencia interna propia y hasta un significado para comprender la vida anterior y para adoptar decisiones respecto de la que siga. No lo he negado, y por esto, precisamente, he dado tal importancia y valor a esos sueños míos de que has averiguado por los medios diabólicos que te son propios. Mas no por eso dejé de reconocer que aquellos eran sueños, diferentes como tales de la vigilia, en el sentido de que lo que yo aparecía viviendo al soñarlos se interrumpía de pronto, al despertar, y, por tanto, no se daba en continuidad coherente (salvo teniéndolos precisamente por sueños) ni con mi existencia anterior hasta el momento de dormirme aquella noche en que soñé ni con lo que luego seguiría y, en efecto, siguió.

—Si te entiendo bien, lo que ahora invocas para segregar los sueños del conjunto de experiencias que llamas vigilia es ese punto de inflexión en el que el sueño cesa; es, por tanto, el despertar.

—Sí, es la contradicción que de pronto se exhibe entre lo soñado y una percepción actual que lo interrumpe y sustituye su curso previsible: en esta percepción del despertar, me encuentro desnudo en mi cama, compruebo que ésta es mi habitación y que allí está mi ropa, que ya amanece y todo lo demás, y ello sí se da en continuidad coherente, en cambio, con el recuerdo de haberme desvestido y acostado la noche anterior. De este modo, los sueños quedan como islotes, por significativos que sean, cercenados de la coherente continuidad que es el tiempo de la vigilia que vivo.

—¿No vives también tus sueños? Además, y sobre todo, ¿no hay en la vigilia misma incoherencias? ¿No has mencionado tú mismo a esos hombres que temen que se les toque porque en su fantasía se atribuyen un cuerpo de vidrio, y a los mendigos harapientos que creen ser reyes y estar vestidos de armiño?

—Pero esos son locos, y yo no lo sería menos...

—¿Por qué estás tan seguro de no serlo tú? ¿No aparezco yo mismo como una incoherencia inesperada en relación al resto de tu vida? ¿No serán estas visitas mías y lo que en ellas discutimos locuras tuyas? ¿No seré yo acaso una invención de tu espíritu, dislocado a fuerza de exigirte pensar sólo según la razón geométrica y no con el fino buen sentido de la vida?

Descartes guardó silencio un rato. Luego dijo:

—Que tú no seas un sueño mío, no lo puedo asegurar...

—¡Claro que no! Pero admitamos, tan sólo a manera de benévolo supuesto para ti, que dispusieras, para juzgar mis visitas u otras experiencias tuyas, de esa continuidad que pretendes y que llamas vigilia. ¿Cómo sabes que es vigilia de verdad?

—No te entiendo...

—¿No dijiste que lo soñado se mostraba retrospectivamente como tal a partir del despertar que lo interrumpe y que te reinstala, si así puede decirse, en lo que antes tuviste por vigilia?

—Sí, me parece que eso dije...

—Pues ¿quién te asegura entonces, filósofo, que tu pretendida vigilia, aquella por la que calificas tus sueños de tales, no va a ser seguida de un despertar que la recuse como vigilia, que exhiba que tus llamados *sueños*, por ejemplo, eran sueños dentro de otro sueño más

prolongado; que eso que has llamado la continuidad de tu vida era, a la luz de lo que ese despertar exhibe, un sueño a su vez, pues el despertar aquel era sólo un despertar soñado?

—Pero hablas de un despertar hipotético: no ha ocurrido...

—Tal vez ocurra; pero basta que pueda ocurrir: no tienes garantía alguna de que no haya de ocurrir. ¿Y si ocurriera? He aquí que de pronto lo que hasta un momento has creído que era tu propia vida, la del caballero Renato Descartes, francés, filósofo, que nació en Turena, que estudió en Poitiers, que viajó, que vive en los Países Bajos, que ha escrito libros sobre el Método, el Mundo, el Hombre y la Filosofía Primera, pues bien, este respetado caballero podría no ser más que un sueño que otro sueña, y así resultarías tener otra vida de la que has pensado como tuya, una identidad diferente de la que te atribuyes; te reconocerías, de pronto, como otro que soñó que eras tú, ser tú, acaso porque no le satisfacía del todo lo que él era y ansiaba secretamente ser otro, o acaso sólo porque era dado a soñar. ¿Quién puede ser este otro? No lo sabes. Cualquiera: un mercader de Milán, una mujerzuela de Amberes, o ese actor y dramaturgo inglés de que tanto se habla en Londres hoy día y que hace decir a uno de sus personajes que los sueños son el material de que las cosas están hechas. ¿*Larvatus prodeo*, escribiste? Acaso pudiera resultar a la postre más verdadero de lo que has creído hasta ahora: tu personaje, tan laboriosamente construido, se te vendría al suelo, en efecto, como una máscara que otro llevó por un tiempo y que luego dejó caer... Tu único consuelo, mi triste amigo, es que lo mismo le podría ocurrir a este otro, a cualquiera, a todos los hombres...

—No, no creo, no podría ser... aunque admito que... sí... no es inverosímil... podría ser...

—Podría ser, si cada despertar te vuelve a instalar en un tiempo en el que puede darse un nuevo despertar y así indefinidamente. Para excluir esta posibilidad, tendrías que dejar de pensar en un tiempo sin fin y en otro mundo; tendrías que admitir la posibilidad de un despertar que pusiera fin al tiempo; tendrías que admitir un tiempo que tuviera un término. Pero este presunto despertar, que escaparía a la posibilidad de ser recusado por un despertar ulterior como mero despertar soñado, sería, amigo mío, tu muerte, y en ella a nada despiertas o, lo que es igual, desembocas en la nada. No hay para ti salida. Tu filosofía, me duele decírtelo, es un palacio construido sobre arenas movedizas, y se cae a la menor sacudida...

Descartes se sentía abrumado, descorazonado, vencido.

Durmió algunas horas, puntuadas por súbitos y frecuentes sobresaltos. Cuando despertó, oyó que llovía fuera. Se paseó largo tiempo por la sala. A ratos se detenía preso de un temblor nervioso. «Debo procurar no hacer caso de todos los sofismas que me han acosado —se dijo— y sólo tomar en cuenta aquello que, para perfeccionar mi pensamiento, pueda ser pertinente».

En las semanas que siguieron, volvió sobre todo lo que antes había escrito, en sus *Meditaciones*, su *Discurso* y sus *Principios*, en esas *Regulae* que no se decidía a publicar, en las *Pasiones del alma*. Recordó sus cartas a la princesa Elisabeth. Regresó a aquel libro de *Ensayos* de que tanto había disfrutado en su juventud. Recordó también algunas de las *Disputationes metaphysicae*, aquellas que en La Flecha había expuesto y discutido con brillo por todos elogiado.

Un día se sentó en su escritorio, y en la cabecera de una página en blanco escribió:

MEDITACIÓN SÉPTIMA

No pudo seguir. Dejó caer la pluma.

BREVE REFLEXIÓN BIBLIOGRÁFICA DEL EDITOR*

Al leer la última parte de la *Meditación del séptimo día*, tuve la impresión algo penosa de que el autor, fuese quien hiere, movido por el afán de aproximar la filosofía de Descartes a la de Epicuro, se alejaba en exceso de lo que efectivamente pudo ser el pensamiento de aquel.

Esta primera impresión quedó, sin embargo, si no disipada, al menos considerablemente atenuada, cuando reparé con suficiente atención en las numerosas referencias que el texto contiene al «sabio autor de los *Essays*»; pues entonces vislumbré lo que una lectura cuidadosa de tales *Essays* confirmó luego, a saber, que la obra de Montaigne pudo operar como mediadora entre Descartes y Epicuro, ya sea en forma directa o, más probablemente, a través del poema de Lucrecio, que Montaigne conocía bien.

Aconsejo, pues, al lector interesado en esta posible mediación que confronte tal última parte del texto que precede con ciertos pasajes de los *Essais*, que aquí he de citar según la edición de Albert Thibaudet (París, Gallimard, La Pléiade, 1950). A propósito de lo sostenido por el autor de la *Meditación* en el N° 3 de esta última parte, conviene tener presente lo escrito por Montaigne en el Libro I, cap., XX, de los *Essais*, p. 120; y, en la misma dirección, *ibid.*, pp. 110-111 y 116. A propósito de lo escrito en el N° 6, véase el Libro II, cap. XIV, de los *Essais*, p. 688; y también, allí mismo, p. 687, todo lo cual ha de ser correlacionado con el ya citado pasaje del Libro I, cap. XX, pp. 110-111. Al final de este N° 6 se encuentra una cita casi *verbatim* de Montaigne: «donde nuestra vida termina, allí está toda»; véase el pasaje correspondiente en el Libro I, cap. XX, de los *Essais*, p. 120. Téngase presente, además, que Descartes hace una referencia altamente elogiosa de Epicuro, muy similar a la que contiene el N° 7 de la última parte de la *Meditación* que precede, en la carta que dirige a Elisabeth de Baviera, fechada el 18 de agosto de 1645. Lo que se dice en el N° 8 del mismo texto, en orden a qué el remedio más común contra nuestro temor a la muerte consiste en no pensar en ésta, y respecto a la posibilidad de que, por una vía contraria, se llegue a adquirir señorío sobre ella, puede ser tenido por una referencia aproximada a diversos pasajes de los *Essais*, v. gr., Libro I, cap. XX, pp. 104, 106, 110-111, 116, 117 y otras, de la edición de Thibaudet citada.

El N° 7 de la última parte del texto hace una referencia a la *Meditación L*, N°s 10 y 11, de las *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez, libro que era usado para la enseñanza de la filosofía en el Real Colegio de La Flecha. Véanse, en especial, en la edición de Georg Olms, Hildesheim, Verlagsbuchhandlung, 1965, vol. II, pp. 924 y 925. Conviene leer también, a propósito de la eternidad como duración toda junta, al pasaje en que Montaigne se refiere a la eternidad de Dios en el Libro II, cap. XIII, de los *Essais*, p. 682 de la edición citada.

Por fin, lo que el N° 8 de la última parte del texto que antecede dice en relación a que en cada una de mis acciones no he de considerar sólo lo que a mí conviene, sino también lo relativo a las comunidades a que pertenezco, reproduce, con leves alteraciones, lo que Descartes le escribe a la princesa Elisabeth en carta del 15 de septiembre de 1645.

Se expresan, en esta *Meditación*, diversos pensamientos que parecen confirmar que ella no pudo ser escrita por Descartes, puesto que fueron expresados por otros después de la muerte de aquel. Tal ocurre, desde luego, con el tema de la apuesta con que el escrito termina y que se encuentra en varios fragmentos de Pascal (*Pensées de Blaise Pascal*, edición Brunschvicq, París, Hachette, 1903; en especial, fragmento 233), que Descartes difícilmente pudo conocer o anticipar.

Lo escrito en los N°s 5 a 9 y en el comentario c de la parte H en el sentido de establecer una distinción, o al menos una diferencia, entre la *creación* y la *expresión* de Dios, es del todo ajeno a la obra de Descartes y al espíritu que la anima. Claro está, es propio de la tradición hebreo-cristiana el tratar la creación como expresión de Dios, lo cual es destacado en los textos místicos y se encuentra, desde luego, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, y además en diversos teólogos. Las Escrituras mencionan a las creaturas como palabras de Dios (Dt, 8, 3; y Mt, 4, 4), a Dios mismo como Verbo (Jn., 1, 1 y 2) y a los profetas, a Cristo y a sus discípulos como testimonios de Él. Hugo de San Víctor escribe en su *Didascalicon: Omnis natura Deum loquitur* (VI, 5), y algo similar había dicho el Pseudo Dionisio Areopagita. Cabe tener presente sobre todo, en este contexto, la prolongada conversación con Dios que constituyen las *Confesiones* de san Agustín. Entre los filósofos de la época moderna, Leibniz y Berkeley destacarán el carácter interlocucional de la relación del hombre con Dios: el primero, al sostener —por ejemplo, en el *Discours métaphysique* (XV, XVII, XXVHI)— que nuestra alma y las diversas sustancias *expresan* a Dios; el segundo, al plantearse el problema de si hay sustancias materiales creadas o si las que tenemos por tales son sólo signos de Dios, optando, resueltamente por este último término de la alternativa.

Esta concepción dialógica de nuestra relación con la divinidad reaparece, acentuada, en obras contemporáneas, como *Yo-Tú*, de Martin Buber, y el *Journal métaphysique*, de Gabriel Marcel.

Subsiste que Descartes habla *de* Dios —para probar que existe, para alabarlo, para dar cuenta de nuestras evidencias, etc.—, pero no habla *con* Dios. Vemos en esto una razón más para asegurar categóricamente que el texto que precede es ajeno y posterior a Descartes.

* Reflexión del editor original del libro de José Echeverría *Aprender a filosofar preguntando*, España: Anthropos, 1997, pp. 229-232.

ROUSSEAU Y EL EXTRAÑO

1. Con Rousseau ocurre como con todas las personas, aunque más acentuadamente: que algunos lo aman y otros no lo aman, y hasta no lo soportan y lo aborrecen. Yo me cuento entre los primeros. Aprendí a amar a Rousseau leyendo sus *Confesiones*, sus *Ensoñaciones*, su *Nueva Heloísa*, y también en los cursos que solía dedicarle mi maestro Henri Gouhier, quien se expresaba de él con una admiración matizada de ironía, de conmovido y tierno afecto, como si hablara de un niño a la vez travieso, malcriado, desvalido y genial.

Hacia el final de su vida, Rousseau escribió: «soy un niño envejecido». Tal vez la genialidad en general dependa, en gran medida, de saber preservar en nosotros, al ir envejeciendo, el niño que fuimos y su capacidad de asombro, de juego, de invención. Miramos a nuestro alrededor, de pequeños, miramos al mundo de los adultos en especial, y lo encontramos todo tan extraño... Pero entonces nos asalta esta perplejidad: ¿son ellos extraños o es que yo lo soy? Algo se erige en obstáculo entre esos adultos, que se califican a sí mismos como «normales», y el niño. Otro tanto ocurre entre el hombre que se tiene por civilizado y ese otro que llama salvaje o primitivo.

Rousseau ve el obstáculo y procura removerlo para que cese esa opacidad insoportable, para que se restaure entre las conciencias humanas la transparencia perdida, según se lee en el hermoso y sabio libro que Starobinski dedica a nuestro autor.

De aquí el título que he dado a esta conferencia: con él quiero sugerir que el mayor mérito de Rousseau, en ese siglo de iluminadores, no consistió, según es sólito pensar, en abordar de un modo siempre innovador, pero sucesivo, diversos temas: la educación, la antropología o etnología, la relación entre cultura y naturaleza, la política y la vida comunitaria; que ese mérito mayor suyo y la innovación que a esas disciplinas varias aporta radica en que, en cada caso, se hizo cargo del extraño, o mejor: *lo tomó a su cargo*; en que supo reconocer, respetar y honrar al extraño, al ser humano diferente y raro. Si es verdad, como se ha sostenido, que cada gran pensador se ocupa de un solo tema bajo diversos enfoques y circunstancias, yo diría que ese tema único fue para Rousseau *el extraño*.

Me propongo examinar brevemente la proyección de este interés suyo hacia la educación —*Emilio*—, hacia la antropología cultural —los *Discursos*—, hacia la rememoración e interpretación de su propia vida —*Las confesiones*, las *Ensoñaciones*, Rousseau, juez de Juan Jacobo—, a veces novelada —como en *La Nueva Heloísa*—, por fin hacia la teoría política, la ética y el Derecho —*El contrato social*.

2. La palabra educación —todos lo saben— proviene del latín *ex educare*, que significa dirigir fuera. ¿Fuera de qué? La educación ha sido entendida, en general, como un proceso que consiste en conducir al niño primero, al adolescente después, fuera de su edad, hacia otra ulterior, hacia esa pretendida «madurez» del adulto, en la que se ha querido encontrar la plenitud del ser humano.

Rousseau no es del todo ajeno a esta concepción prevaleciente. Recurriendo al tópico del curso del año, escribe hacia el final del Libro II de *Emilio*:

...al espectáculo de la primavera, la imaginación asocia el de las estaciones que deben seguirle; a esos tiernos brotes que el ojo percibe agrega las flores, los frutos, las enramadas, a veces los misterios que ellas acaso llevan ocultos... En el otoño, por el contrario, sólo cabe ver lo que es. Si entonces aspiramos a retrotraernos a la primavera (de la niñez y la juventud), el invierno nos detiene y la imaginación, congelada, expira en la nieve y las escarchas. (p. 418)

Lo que este pasaje parece implicar es que en la infancia sólo se dan las promesas de lo que serán frutos, flores, y enramadas en la vida adulta, los cuales están destinados a secarse y perecer en el otoño de la senectud y en el invierno de la vejez. Vivir es, según esto, madurar en el tiempo para, por fin, decaer y morir. El adulto tendría, pues, buenas razones para menospreciar a los niños y a los jóvenes, que aparecen sólo como meras promesas informes de lo que él ha llegado a ser, no menos que a los ancianos, que han perdido la lozanía y el vigor. Lo que importa destacar, empero, es que tras esta aparente adhesión a lo que, con el vocabulario de nuestro tiempo, pudiéramos llamar el *imperialismo del adulto*, hay en Rousseau otra palabra, más penetrante, más sutil y secreta. Poco antes del párrafo citado, se halla otro que lee así:

Cada edad, cada estado de la vida, tiene su perfección específica, una suerte de madurez que le es propia. A menudo oímos hablar de un hombre hecho; pero consideremos un niño hecho: este espectáculo será más nuevo para nosotros...

Lo que Rousseau afirma aquí es que el adulto padece de una ceguera para *ver* al niño porque en él busca el germen del adulto. Lo mismo puede pensarse —y fue pensado por Herder y por otros— de la historia: cada época —la Edad Media, por ejemplo, o la Grecia clásica— realiza algo por sí misma, con independencia de lo que otras épocas recogerán de ella: no es anuncio o preparación de lo que vendrá después: es ella misma.

Más adelante en el *Emilio*, imagina Rousseau a un niño de diez o doce años, vigoroso, bien formado, animoso, bullente de vitalidad, cuyos juegos son sus ocupaciones, y sobre él escribe:

Ha alcanzado la madurez de la infancia, ha vivido la vida propia de un niño; no ha comprado su perfección con el precio de su felicidad: por el contrario, han concurrido la una con la otra. Al adquirir la razón de su edad, ha sido todo lo feliz y libre que su constitución le permitía ser. Si la guadaña fatal llega a segar en él la flor de nuestras esperanzas, no tendremos que llorar a la vez su vida y su muerte, no agriaremos nuestro dolor con el recuerdo de los que nosotros le causamos; podremos decirnos, al menos disfrutó de su infancia, nada le hicimos perder de lo que la naturaleza le había dado.

Esta pedagogía de no intervención, este dejar que la naturaleza obre en el niño, es lo que Rousseau denomina *educación negativa* y que resume en este consejo dirigido al preceptor: «Déjelo (al niño) solo, en libertad; déjelo actuar sin decirle nada; considere sólo lo que él hace y cómo sale de apuros».

¿Qué significa, en la locución de Rousseau, la *negatividad* de la educación? La negación consiste ante todo, escribe aproximadamente Pierre Burgelin, en que el preceptor sepa abstenerse de oponer voluntad a voluntad o persuasión a debilidad ignorante; que permita, hasta donde sea posible, que la libertad del niño choque por sí sola con la necesidad natural, con aquello que se limita a ser con independencia del bien y del mal.

Pese a opiniones en sentido contrario, estimo que *Emilio* no es una novela: es, antes bien, el relato de un experimento posible. Lo experimental se manifiesta en el supuesto artificial de ciertas condiciones para el buen resultado que se aspira a obtener. Emilio es, tal como Rousseau lo presenta, un niño sin caracteres propios, típico y hasta ejemplar, sin preferencias significativas, sin un genio determinado: un niño bien nacido, cuya familia dispone de cierta mediana fortuna, un niño sano, corriente. La educación que recibe, y en cuyas diversas etapas no procede entrar aquí, no menos que en el alcance filosófico y teológico de la profesión de fe del vicario saboyano, para no alargarnos en demasía, esta educación consiste, en pocas palabras, en tomar como punto de partida el niño con su vivencia corporal de sensaciones, con su sensibilidad polimorfa, para que se desarrolle, progresivamente, a la manera de una planta, para que acceda por sí mismo a la razón. No hay en Rousseau menosprecio hacia la razón, irracionalismo, como lo habrá después en muchos románticos. «La obra maestra de la naturaleza es un hombre razonable», escribe en la Segunda Parte de *Emilio*. *Razonable*, dice Rousseau, y esta palabra remite a conciliación equitativa con otras instancias de la personalidad y con otros hombres; a persona con quien se puede razonar; no tiene las connotaciones absolutistas, casi tiránicas, de *racional*, de *racionalidad* y *racionalismo*. La razón, entendida como razonabilidad, como aptitud para entenderse en razón y transigir para convivir, no se da, según él, de partida ni puede imponerse; es el fruto de un proceso espontáneo: «¡Se pretende educar a un niño por la razón!», exclama. «Es comenzar por el fin, es convertir la culminación de toda la obra en su instrumento».

Para Rousseau, la educación tiene como objetivo que el niño llegue a ser, si hemos de emplear aquí los términos de la ulterior Declaración de Derechos de la Revolución Francesa, antes que un ciudadano, *un hombre*, lo cual significa para Rousseau, un hombre según la naturaleza antes que según la cultura, capaz, inclusive, de impugnar, de incriminar la cultura en nombre de la naturaleza que ha logrado preservar en sí mismo.

Lo que la obra de Rousseau expresa es respeto por el niño, por su ingenuidad e ingeniosidad natural, por el mundo que él, jugando, se crea. El niño se educa, se dirige fuera de este mundo infantil, siguiendo su propio ímpetu. La educación que Rousseau preconiza es lo contrario de una domesticación: es *autoeducación*. «Aprendí bien aritmética porque la aprendí solo», escribe en *Las confesiones*. Los adultos han de crear en torno de los niños y los jóvenes una suerte de invernadero donde éstos puedan cumplir un desarrollo óptimo porque se les ha aislado, no de las fuerzas inclementes de la naturaleza, sino del aliento envenenado de la civilización.

3. Quisiera destacar aquí la actualidad de esta actitud de Rousseau para nosotros. Durante los siglos de la era tecnológica, pero, en verdad, si se mira más atrás, durante los milenios de la civilización hebreo-cristiana, nos acostumbramos a ver en la naturaleza la enemiga que amenaza nuestra vida y la cultura que hemos construido contra ella, que hemos arrancado de ella; en suma, la naturaleza ha llegado a aparecérsenos como aquello que hay que vencer y dominar. Sólo después de la última guerra mundial, en rigor después de Hiroshima, se ha generalizado el sentimiento de que la naturaleza es, a la vez que protectora respecto de nosotros, vulnerable a la cultura, la que amenaza acabar con ella, nuestro refugio, nuestra madre. Muchos hombres, antes de Rousseau, asqueados de lo que se llama «el mundo», de sus intrigas, de las ambiciones y las pasiones de los salones y las cortes, se asilaban en conventos para buscar a Dios. Pero Rousseau, como señala otra vez Starobinski, no huye hacia un convento: se refugia en el bosque, que ama y que lo ama. La naturaleza del hombre le requiere vivir en la naturaleza, en ese estrecho vínculo con ella en que su propia bondad puede desplegarse. A lo largo de la historia, hemos sustituido la naturaleza por una cultura corrupta y vana. Sin embargo, en la cultura estamos, vivimos, respiramos. La empresa a que Rousseau nos incita —lo veremos al final— no consiste, no puede consistir, en negar la cultura, pues esto es imposible. Consiste en crear una nueva cultura que nos devuelva a la naturaleza o que recree para nosotros la naturaleza.

4. De aquí el interés apasionado de Rousseau por otro extraño, diferente del niño, aunque niño también: aquel que aún vive próximo a la naturaleza, que no ha perdido su vínculo entrañable con el bosque y a quien llama «el hombre salvaje». En la comunidad de que este hombre participa hay, claro está, desigualdades. Pero Rousseau contrapone la desigualdad *natural o física*, en capacidades y necesidades, según la edad, el sexo, la salud, las fuerzas y destrezas, a la desigualdad que llama *moral o política*, que radica en los privilegios que la propiedad confiere y el Derecho positivo consagra. Refiriéndose a esta última desigualdad, dirá Rousseau que ella apenas es sensible en el estado de naturaleza, puesto que en él los más capacitados emplean esta mayor capacidad suya para beneficio de los más necesitados.

Es tanto más ridículo —escribe en el Discurso sobre la desigualdad— representar a los salvajes como destrozándose unos a otros sin cesar bajo el impulso de su brutalidad, cuanto que esta opinión es directamente contraria a la experiencia. Los caribes, por ejemplo, pueblo que, entre todos los existentes, menos se ha separado de la naturaleza, son precisamente los más tranquilos en sus amores y los menos sujetos a los celos, aunque viven en un clima ahí asador que parece dar siempre a las pasiones mayor actividad. (pp. 58-59)

La distinción entre lo que Rousseau llama «el hombre salvaje» y «el hombre social» reside en que el primero «vive en sí mismo», va por entero consigo mismo, al tiempo que el hombre social, siempre fuera de sí, sólo sabe vivir «según la opinión de los demás», «preguntando a otro lo que él es por no atreverse a preguntárselo a sí mismo». Al verse como los demás lo ven, se duplica en éstos y con ello cae en la *duplicidad*, se genera «un exterior superficial y engañoso, de honor sin virtud, de razón sin sabiduría, de placer sin felicidad», escribe Rousseau al finalizar su *Discurso*. El salvaje, en cambio, por la calma

de sus pasiones, deja que se exprese en él esa piedad, *mollissima corda*, que nos une al más extraño de los extraños y que es el sentimiento más propio y noble del hombre.

Por esta apología del salvaje, la obra de Rousseau denuncia el etnocentrismo de la cultura occidental europea, y anuncia al antropólogo cultural y al etnólogo, que eligen, para dedicarles toda su atención, según palabras de Lévy-Strauss, otras sociedades, otras civilizaciones y precisamente las más débiles y las más humildes.

En la Introducción a *Tristes trópicos*, escribe este autor, tras criticar a Diderot, que Rousseau es «el más etnógrafo de los filósofos... nuestro maestro ... nuestro hermano, víctima de nuestra ingratitud, a quien cada una de las páginas de este libro habría podido ser dedicada, si tal homenaje no hubiese sido indigno de su gran memoria».

De los Nambikwara, uno de los pueblos más primitivos que hay en el mundo, le habían advertido a Lévy-Strauss que desconfiara como de gente mala. Pero cuando logra que ellos acepten su mirada curiosa, pero afectuosa, de observador, descubre que la violencia no habita en ellos; que, antes bien, los jesuitas, los misioneros protestantes, los etnólogos norteamericanos, los ingenieros ocupados de proyectar un posible ferrocarril, sólo vieron odio y violencia en ellos porque sobre ellos proyectaban su propia maldad.

Se comprueba en todos —escribe— una inmensa gentileza, una profunda despreocupación, una ingenua y encantadora satisfacción animal y, reuniendo estos sentimientos varios, algo que es como la expresión más conmovedora y más verídica de la ternura humana.

La mayor indagación antropológica de nuestro tiempo se sitúa en continuidad directa con el pensamiento de Rousseau y su reconocimiento respetuoso y amoroso del extraño que llamamos salvaje.

5. Decía, hace un momento, que, de pequeños, quedamos asombrados ante lo extraño que es el adulto. Sin embargo, éste nos vence: nos obliga a aceptar un código cultural que decreta que no es él, sino el niño quien es extraño, y que hay que curarlo, educándolo, de esta extrañeza suya para que llegue a ser un buen adulto.

Gran parte del valor, de la valentía de Rousseau, reside en que reivindicó, preservó, expresó y exhibió públicamente su propia condición de extraño ante sus contemporáneos, pulidos por la cultura de las luces, ante la posteridad, ante todos.

Permítanme recordarles aquí parte de esos conmovedores pasajes iniciales de *Las confesiones*. Tras señalar el carácter único de su empresa, escribe Rousseau: «Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la naturaleza, y este hombre soy yo». Luego, anticipando la trompeta del Juicio Final, declara:

Iré, con este libro en la mano, a presentarme ante el juez supremo y le diré, en voz muy alta: aquí está lo que he hecho, lo que he pensado, lo que fui. Digo aquí lo bueno y lo malo con la misma franqueza. Nada callé de lo malo, nada agregué para parecer mejor... Me he mostrado (en él) despreciable y vil cuando así fui, bueno, generoso, sublime cuando lo he sido. He desvelado mi interior como lo

has visto tú mismo, Ser eterno. Reúne en torno mío la multitud innumerable do mis semejantes; que escuchen mis confesiones, que se ruboricen de mis indignidades, que giman por mis miserias. Que cada uno de ellos descubra a su vez su corazón al pie de tu trono con la misma sinceridad, y que uno solo te diga luego si se atreve: yo fui mejor que ese hombre.

Resuenan aquí otras grandes voces literarias, de la literatura francesa en particular. Siglo XVI: Montaigne comienza la dedicatoria de sus *Ensayos* con estas palabras: «Éste es un libro de buena fe, lector... En él pinto yo mismo». Pero Rousseau se atreve donde Montaigne se retiene:

Mis defectos —escribe éste— se muestran aquí al vivo al igual que mi forma ingenua, hasta donde la reverencia pública me lo permite. Pues si hubiese vivido en alguna de esas naciones que, según se afirma, disfrutaban aún de la libertad que otorgan las primeras leyes de la naturaleza, te aseguro que me habría pintado entero y desnudo.

Poner al desnudo lo que somos en secreto, desnudar el propio corazón, es lo que intentará Baudelaire en el siglo XIX. ¿Y qué se ve cuando el corazón se desnuda? Siglo XVII: Pascal dirá que el hombre es grande en la medida en que sabe de su propia miseria y se hace cargo de ella.

El foco de luz de que el siglo XVIII se ufana, Rousseau lo toma en sus manos para dirigirlo hacia las zonas más oscuras de su corazón. Las «miserias», tan baladíes a veces, tan significativas otras, que nos relata son tales que aún hoy no es posible exponerlas con todo detalle, sin que resulte embarazoso, en un ámbito universitario, salvo recurriendo al artificio de un lenguaje clínico. Pero aquellas actitudes y pasiones suyas de que Rousseau nos habla no se dejan tratar en términos patológicos, como «perversas» o «depravadas». Y esto es así por una virtud de Rousseau, que aquí quisiera destacar: su *candidez*., entendida esta expresión, si agregamos al campo semántico que ella tiene en español el que el inglés le atribuye, no sólo como una peculiar inocencia, que implica ingenuidad y pureza, sino también una sinceridad desprovista de recelos o desconfianza y hasta una insólita franqueza.

El verbo *exhibir*, indicativo de una voluntad de mostrar lo que sin ella habría permanecido oculto, así como *inhibir* expresa una voluntad de cubrir lo que sin ella se habría mostrado, se impone aquí: *Las confesiones* constituyen la exhibición que Rousseau hace de su condición de extraño vivida como un prolongado a la vez que anhelado infortunio. Pero no olvidemos que la exhibición de Rousseau es, al par, un desafío a sus semejantes: «que cada uno de ellos descubra a su vez su corazón... con la misma sinceridad», leemos en el pasaje que acabo de citar. Doy el ejemplo, parece decir Rousseau. Sígalo todos. Muestre cada uno el extraño que es. Arranquémonos los ropajes con que nos recubre la cultura, palabra que en sus labios viene a ser sinónimo de artificio y hasta de hipocresía, y así, todos desnudos, removamos el obstáculo, reconquistemos la transparencia, la confianza, la espontaneidad y la comunicación perdidas. La confesión de Rousseau no nos lo

muestra contrito y en ánimo de enmienda, sino altivo, interpelante, invitándonos a hacer nuestra propia confesión, incitándonos a desnudarnos también con él.

6. Claro está, hay, entre los seres humanos, una extrañeza específica, fuente de las más poderosas pasiones: la extrañeza de cada sexo ante el otro que, acaso por ello, se suele designar como «contrario». El hombre es extraño para la mujer como la mujer es extraña para el hombre: cada uno semejante, en cuanto ser humano y, sin embargo, cuán extraño por su sexo, que implica no sólo, por cierto, diferencias anatómicas, sino culturales y valóricas. Eros es, antes que instinto genesíaco, la atracción dramática que el extraño ejerce sobre nosotros, el ímpetu ontológico por penetrar esa extrañeza del otro, por comprenderla según su lógica peculiar y enriquecernos con ella. Dado que aquí he adoptado el punto de mira de Rousseau y el mío como intérprete suyo, el extraño de que he de tratar ahora no es, claro está, el varón, sino la mujer.

No hay en Rousseau una teoría de la mujer, como la hay en cambio, de la educación, de la historia, de la política. Hay, más bien, la delectación de relatar los diversos episodios de la fascinación que este ser tan extraño —la mujer— ejerció sobre él.

Como ustedes saben, Rousseau perdió su madre al nacer. Otras mujeres se ocuparon de él. Pero su padre, que se pasaba las noches leyendo con él las novelas que ella dejara, parecía decirle una y otra vez: «tú que me la quitaste, devuélvemela». A lo largo de su vida, Rousseau buscó en otras mujeres esa madre perdida, que su fantasía dividió en dos, según el esquema puesto de relieve en este siglo por Melanie Klein: madre buena, madre mala, seno bueno, seno malo. Así habrá para él la mujer, generalmente rubia, mayor, que lo acoge con tierna dulzura, que le enseña con sabia ternura, que se da a él para protegerlo. Serán varias, pero por sobre todas, Madame de Warens, a quien llamó siempre «mamá», que, al mirarlo, «cambió su vida», que lo invita a su lecho y lo inicia en el sexo para protegerlo del vicio. Frente a éstas, y como en una zona opuesta de su sensibilidad, alternando con las anteriores, habrá las mujeres generalmente morenas, dominadoras, autoritarias, a veces crueles, entre las que sobresale la Señora de Houdetot, en cuyas manos, escribe Georges May, fue Rousseau un infortunado juguete. Que Rousseau buscaba la tiranía de estas mujeres y que obtenía de la imperiosidad de ellas hacia él una íntima satisfacción es algo que resulta claro al leer *Las confesiones*. Relatando en este libro un episodio de cuando tenía doce años, escribe Rousseau:

Conozco dos especies de amor, muy distintos, muy reales, que casi nada tienen en común, aunque tan intenso el uno como el otro y ambos muy diferentes de la amistad. Todo el curso de mi vida se dividió entre estos amores, de tan diversa naturaleza que a veces sentí los dos a la vez; pues, por ejemplo, en el momento de que hablo, mientras de una parte me apoderaba de la señorita de Vulson tan pública y tiránicamente que no permitía que ningún hombre se le acercara, tenía con una señorita Goton unas entrevistas muy breves, pero muy intensas, en que ella se dignaba ser mi maestra de escuela...

De una señorita Serre, que Rousseau conoció poco después, escribe:

Su severidad me era cien veces más deliciosa de lo que podrían haber sido sus favores. Me pareció que ella me trataba como una cosa que fuese de ella; que me recibía en propiedad; que se apoderaba de mí... Ella nunca me rogó que hiciese algo: sólo me daba órdenes...

Y cuando otra de sus admiradas, la Señora Basile, le indica con sólo un gesto de la mano que se tire a sus pies, Rousseau lo cumple de inmediato, y más tarde comenta que así habría permanecido siempre «inmóvil, en esa postura ridícula y deliciosa».

Lo que, usando los métodos del psicoanálisis, algún discípulo de Freud puede obtener, tras largas e innumerables sesiones de fatigosa terapia, que su paciente recuerde y le diga, Rousseau lo preserva como un momento precioso de su pasado y lo escribe para que se publique y todos se enteren de ello. Y esto es así porque su actitud es la de afirmar: digo lo mío, digan ustedes lo suyo y reconozcamos todos, de una vez, somos extraños y como tales debemos respetarnos y amarnos. Rousseau es un subversivo frente a todos los poderes, políticos, religiosos, culturales, morales; lo es, sobre todo, frente a la tiranía que la comunidad ejerce invocando el aterrador patrón de la *normalidad*. No hay tal cosa como un hombre normal, viene a decir. Si fuese legítimo hablar de «perversión», de «depravación», deberíamos declarar todos cuán perversos y depravados somos, con lo que el concepto mismo de normalidad quedaría disuelto, derogadas las normas que de él se derivan y suprimidas las sanciones sociales que a sus transgresores se aplican.

7. Se podría ver en esta posición de Rousseau lo propio de un individualismo a ultranza, lo cual se compadece mal con su apología del hombre primitivo. Es ésta una visión falsa. Para corregirla, necesario es tener en cuenta que la tiranía de la normalidad a que he hecho referencia es un modo brutal de conjurar la diversidad y heterogeneidad intrínsecas de lo humano. Pero, ante todo, la comunidad primitiva, al igual que la polis griega o el burgo medieval, no sólo no intentan homogeneizar lo diverso, sino que lo encauzan hacia las funciones varias que le confieren su carácter orgánico. Además, la sucesión señalada, después de Rousseau, por Saint-Simon y sus discípulos, de edades orgánicas y edades críticas en la historia humana, puede ser entendida como un proceso de sucesivas ampliaciones en busca de una nueva organicidad más rica y más compleja.

Rousseau aspiró, por cierto, al advenimiento de un organismo comunitario del que cada cual pudiese participar sin menoscabo de esa específica extrañeza que le es propia.

Tal vez así fuera entendido por aquellos escasos dirigentes de la Revolución Francesa que habían conocido, poco y mal, su pensamiento político. La igualdad que en dicho evento histórico fue proclamada es, en efecto, diferenciadora: es la de poder ejercer todos nuestra libertad de ser distintos de los demás, a lo que ha de agregarse el imperativo de fraternidad, que viene a significar esforzarse por amar al extraño como si fuera nuestro hermano; o también: que es generalizar a todos los hombres esa superación de la rivalidad que de niños debemos cumplir respecto del hermano para que se realice la comunidad familiar fraterna.

8. Llegamos, así, por fin, a la concepción ético-jurídico-política de Rousseau en *El contrato social*. Como todos ustedes saben, esta obra define como lícitos y socialmente buenos

aquellos actos que están conformes con la *voluntad general*. ¿Qué significa el adjetivo «general» en esta locución? Tendemos a pensar que «general» está referido a los que quieren, a los sujetos volentes. Pero, según esta lectura, la voluntad sólo podría ser de verdad general cuando fuera la voluntad de todos y, por conversión de este juicio, habría que aceptar que la voluntad de todos es siempre una voluntad general. Sin embargo, Rousseau escribe en el texto mentado que a veces la voluntad de todos no es voluntad general, sino una suma de voluntades particulares. De aquí que nos veamos requeridos a buscarle un sentido adicional al adjetivo «general» de la locución que Rousseau emplea.

Hans Barth, en su lúcido ensayo titulado «Voluntad general y voluntad particular en Rousseau», ha destacado el hecho de que el contrato social es, según el autor, para cada individuo «por así decir» (son palabras de Rousseau), un *pacto consigo mismo* en razón del cual se obliga a someter sus diversas voluntades particulares a su voluntad general: la libertad, que es sinónimo de autonomía, consiste en obedecer a una ley que nosotros mismos nos dictamos. Más aún: según lo que Rousseau escribe en el artículo de la *Enciclopedia* sobre Economía política, la virtud se caracteriza por el sometimiento de las voluntades particulares a la voluntad general. De todo ello se desprende que esta llamada «voluntad general», antes de darse en la sociedad, reside en nosotros mismos, como individuos, que en cada uno de nosotros hay una instancia de la voluntad a la que el adjetivo «general» conviene. Pero, ¿qué es, entonces, lo que determina que una cierta voluntad individual, una voluntad que cada uno de nosotros tiene, merezca el calificativo de «general»? No es la referencia al sujeto volente que, como acabamos de ver, es ante todo el propio sujeto individual que somos; es la referencia a aquellos hacia los que nuestra voluntad apunta, a los destinatarios de la voluntad. En otras palabras, mi voluntad puede ser tenida por general en la medida en que lo que yo quiero para mí lo puedo querer para todos. A la luz de estas consideraciones, se ve bien el parentesco de Rousseau con Kant. Mi voluntad será general si no aspiro a atribuirme derechos que no esté dispuesto a reconocer y respetar en todos los demás y si no pretendo imponer a los demás deberes que no quiera asumir yo mismo. Queda así en claro el potencial revolucionario de este pensamiento de Rousseau, pues si, de un modo por cierto impreciso, llamamos *clase* a aquellos grupos que disfrutaban de privilegios de cuna, fortuna o poder que les permiten atribuirse derechos que niegan a otros e imponer a otros deberes de que ellos se consideran exentos, habremos comprobado que la voluntad general de Rousseau, al igual que el imperativo categórico de Kant, apunta inevitablemente, a la postre, a una *sociedad sin clases*.

En cada existencia humana individual se da una cierta dialéctica, una pugna dramática, entre la voluntad general y las diversas voluntades particulares. El acto jurídicamente ilícito, el acto moralmente reprochable, es aquél en que una de mis voluntades particulares logra prevalecer sobre mi propia voluntad general. Tales actos son ilícitos o malvados a fuerza de inconsecuentes, por ponerme en contradicción, no con una ley exterior, que provenga de la sociedad, sino conmigo mismo. No niega Rousseau la heteronomía, la necesidad social de obedecer órdenes ajenas. Lo que pretende es disolver esta heteronomía inevitable en una superior autonomía: «encontrar una forma de asociación», leemos en *El contrato*, «en que, uniéndome a todos... al obedecer a otro me obedezca a mí mismo y quede tan libre como antes». Esto sólo es posible en cuanto reconozco en el otro que emite la orden mi propia voluntad general de hombre individual.

Pero ¿basta acaso el que mi voluntad sea generalizable para que ella sea una voluntad legítima y buena? No, no basta, si esta voluntad no es capaz de suscitar la voluntad específica del otro en coincidencia con la voluntad mía. Por esto, el contrato no es sólo un pacto conmigo mismo: es un *contrato social*, que hace emerger voluntades múltiples, tal vez implícitas o latentes. Mas no olvidemos: el contrato no está vigente ahora, hay que llegar a consentir en él mediante un proceso: es un proyecto de sociedad, de una cultura nueva que replantee nuestra relación con la naturaleza.

9. Aquí radica la dificultad mayor que el pensamiento de Rousseau, como yo lo veo, suscita: ¿cómo puede mi voluntad, para mí y para todos, llegar a ser la voluntad propia de otros si, según se ha destacado en lo que antes he dicho, el otro es extraño para mí y yo soy extraño para él?

Yo no sé si Rousseau, que dedicó su vida a comprender, a procurar respetar y amar al extraño —el niño, el salvaje, él mismo, la mujer—, supo hacerse cargo de la magnitud del problema que suscitaba: sus sociedades modelos —Esparta, la primera república romana— aparecen a sus ojos lo suficientemente uniformes como para poder pensar que el extraño, un extraño como él mismo, no habitaba en ellas.

Planteado en los términos de Rousseau, pero procurando mirar más allá de él, el problema cultural y político de nuestro tiempo parecería poder enunciarse así: ¿cómo encontrar y cultivar, en cada uno de nosotros, una voluntad general, individual y comunitaria, que sea susceptible de convertirse en voluntad general, social, histórica, de carácter planetario, esto es, que pueda germinar también en otros individuos y en otros pueblos, por extraños que ante nosotros aparezcan y por extraños que ante ellos aparezcamos nosotros, de modo tal que lleguemos a construir la comunidad dialógica mundial de los seres humanos, el concierto polifónico de todas las naciones, los pueblos y las culturas?

Esta pregunta tiene una especial pertinencia, a mi parecer, para nosotros, en cuanto individuos y pueblos latinoamericanos, vale decir, periféricos en relación a lo que ha llegado a erigirse en el centro europeo-norteamericano del poder y la cultura en el mundo de hoy. Pues no se trata para este centro de seguir conjurando, con aquello que en él se ha definido como la normalidad del civilizado, lo extraño y para ellos algo incómodo que en nosotros hay, ni menos, para nosotros, de prestarnos a este juego suyo, pretendiendo ser espejos dóciles en que ellos puedan reconocerse acaso levemente deformados. Se trata, por el contrario, de instaurar un diálogo genuino y para ello de asumir una actitud interpelante, que ponga de manifiesto nuestra específica extrañeza de no ser europeos, de no ser norteamericanos, sino algo diferente que podemos y debemos destacar, inventar y cultivar, si comenzamos por comprender, no con hostilidad, más bien con irónica simpatía, lo extraño que en ellos para nosotros hay.

10. Tal vez sea adecuado, al término de este ciclo de conferencias, recoger algo de lo que se dijo en sus comienzos. El distinguido conferenciante invitado y dilecto amigo Ezequiel de Olaso terminaba el lunes pasado su bella conferencia inaugural señalando que, hoy día, pensadores del ámbito del mundo que en mayor grado ha alcanzado el progreso pretenden cancelar la idea misma de progreso y convencernos así de que no tiene sentido ese progreso que nosotros anhelamos y que tanto nos falta. Quisiera ahora abundar en esta misma dirección.

Las palabras del conferenciante me indujeron a recordar, tal vez sin razón, tal vez con ella, no lo sé, cierto pasaje de la alocución que Gabriel García Márquez pronunció en Estocolmo al aceptar el Premio Nobel de Literatura. En él afirmaba que los europeos podrían comprender mejor lo que nosotros, los latinoamericanos, somos y que en su obra él describe, denuncia y exalta a la vez, si miraran hacia su propio pasado. Me pareció que ello llevaba implícito un pensamiento que tal vez no fuera el del novelista colombiano, pero que se desprendía, con todo, de sus palabras, y es éste: «Somos, los latinoamericanos, como el pasado de ustedes, europeos: denos tiempo y ya verán que llegaremos a ser como ustedes, que alcanzaremos el punto del progreso en que ustedes ahora están».

Para comprender lo que un progreso genuino haya de ser, pienso que es conveniente aplicar en lo referente a la cultura mundial y a las diversas culturas que la integran una distinción que algunos biólogos hacen, respecto de los organismos, entre crecimiento y desarrollo. Al tiempo que el crecimiento lo es en volumen, en todo caso en magnitud, y por ello fácilmente cuantificable, el desarrollo no se presta del mismo modo a esta cuantificación, pues implica diferenciación de funciones que se coordinan entre sí y, por ende, una tensión y una complejidad mayores, a partir de un núcleo originario que en el curso del proceso se conserva pese a su despliegue.

Si pensamos el progreso en la perspectiva de un desarrollo orgánico, comprendemos que nosotros debernos inventar, a partir del presente que vivimos, el porvenir que tendremos y que, por ello, nuestro progreso ha de ser un *progreso-regreso*, vale decir, que se inicia por un regreso a nosotros mismos, no tanto en lo que hemos sido, sino en lo que queremos ser, con independencia de cualquier modelo que por otro se nos proponga, denunciando inclusive el culto a esos ídolos, invocados por Olaso al recordar a Bacon, que Europa y los Estados Unidos presentan para nuestra adoración.

Es lo que han hecho de un modo ejemplar nuestros poetas, nuestros novelistas —y el propio García Márquez en primerísimo lugar— nuestros dramaturgos, nuestros artistas plásticos. Es lo que no se ha hecho aún en filosofía y, por esto, creo que es mi deber ponerlo de relieve en este ciclo en que tantos excelentes profesores de filosofía han participado con sabiduría y erudición.

Supongamos que en una conjetural y arbitraria biblioteca, los libros de filosofía estuviesen ordenados por zonas geográficas. En el anaquel destinado a la América Latina, encontraríamos, por cierto, muchos volúmenes de autores latinoamericanos sobre filosofía, muchos estudios sobre determinados filósofos en particular. Encontraríamos, me temo, muy pocos libros *de* filosofía. Nada se gana si a los libros sobre los filósofos europeos y norteamericanos añadimos aquellos que se dedican a algunos notables pensadores latinoamericanos —Sarmiento, Bello, Hostos. Pues no se trata de filosofar *sobre* América Latina: se trata de filosofar *desde* América Latina, abordando, conforme a una actitud propia, los grandes temas y problemas de la filosofía universal.

En nuestra América, fuimos tomistas, fuimos ilustrados, fuimos marxistas, fuimos bergsonianos, fuimos fenomenólogos, fuimos existenciales y existencialistas, fuimos estructuralistas y analíticos y hoy aspiramos a ser postmodernos sin haber vivido plenamente una modernidad que fuese nuestra. Con notables excepciones, como la de Mariátegui y unos pocos más, entre nosotros se han dado ecos, no voces. Hemos bailado al son de la música que nos tocan. Hemos glosado, de modo casi siempre superficial, de un modo a menudo docto y respetable en los últimos treinta años, las grandes filosofías que se han generado en aquello que se nos presenta y aceptamos como el centro del mundo.

La pregunta implícita en nuestro investigador de la filosofía es: *qué dice el filósofo en estudio*. Una vez que logra alguna claridad sobre ello y que puede, además, correlacionarlo con el decir de algunos otros filósofos mayores, piensa que su labor está cumplida. No llega a hacerse esta otra tan pertinente pregunta: *¿es verdad eso que el filósofo dice?* ¿Qué uso puedo yo darle a esa verdad? Y si ello no es verdad o si yo no puedo integrar esa verdad a mi existencia efectiva, personal o comunitaria, *¿qué otra verdad puedo yo oponerle?* De una parte, la omisión de esta pregunta convierte a la historia de la filosofía, por falta de una toma de posición ante ella, en una rapsodia de posturas varias. De otra, la autocensura de nuestro propio filosofar nos convierte en lectores, receptores y repetidores de lo pensado por otros y acalla la palabra que pudimos, que acaso debimos haber pronunciado.

En América Latina, decía Augusto Salazar Bondy, no se ha producido aún ningún pensamiento filosófico digno siquiera de ser refutado. Este juicio severo apunta acaso al por qué, entre nosotros, la filosofía tiene apenas un poco más brillo que el de su ausencia. No falta el talento, ni faltan las destrezas intelectuales ni el conocimiento. Falta el valor de exponernos a una refutación. Por carecer de esta valentía, terminamos refugiándonos en la mera adhesión o en el cómodo eclecticismo.

Según Simone Weil, un profesor es un hombre que fabrica profesores, los que a su vez fabricarán otros profesores en un proceso sin fin. Acaso sea posible romper alguna vez la monotonía de este círculo. Apostando por esta posibilidad, a mis compañeros profesores de filosofía digo lo que a mí constantemente me digo: busquemos un modo de didáctica filosófica, crítica, irónica y mayéutica, problemática, que tienda a favorecer no sólo la formación de excelentes y bien preparados profesores de filosofía, sino el nacimiento de un filósofo de verdad.

A este fin es necesario, para decirlo con las palabras de Kant, levemente alteradas en su sentido, no enseñar sólo filosofía: *enseñar a filosofar*. Acaso haya llegado ya, según la locución cara a nuestro amigo Manfred Kerkhoff, el momento kairótico para este nacimiento. No lo impidamos, procuremos, por el contrario, que él sea. Procuremos también que, cuando nazca el filósofo, no sea para nosotros, profesores latinoamericanos de filosofía, cegados por las luces, a veces sólo por los juegos de luces, de Europa y de los Estados Unidos, tan sólo un extraño al que no sepamos reconocer.

EL SUPERHOMBRE Y EL IDIOTA

REFLEXIONES SOBRE NIETZSCHE Y DOSTOIEVSKI

A Manfred Kerkhoff

1. En su libro de 1944 sobre Nietzsche, Daniel Halévy se extrañaba de que, pese al material disponible en el *Nietzsche Archiv* de Weimar, no se hubiera investigado más y mejor quién era, cómo era el padre del filósofo, pastor luterano en la pequeña ciudad de Roecken. El niño Nietzsche aprendió a hablar con algún retraso. Su padre, nos dice Halévy, gustaba de salir a pasear por los campos con este silencioso compañero. «Federico —escribe— no olvidará nunca el sonido de las campanas en la inmensa planicie ni la impresión de su mano en la del padre». Cuando el niño Nietzsche tenía cuatro años de edad, su padre sufrió una caída que determinó, que aceleró acaso, una grave dolencia. Tras un año de delirio, falleció el pío pastor Karl-Ludwig Nietzsche.

¿Por qué he comenzado por el padre? Pues, ante todo, porque el propio Nietzsche ha escrito sobre la necesidad de dar presencia al pasado, en especial al pasado de la infancia, y comprueba la fuerza con que obra sobre él el recuerdo de esos años remotos en una apacible casa pastoral y el paso subsiguiente de la felicidad al infortunio. Además, porque, en *Así habló Zaratustra*, Nietzsche escribe que a menudo le corresponde al hijo expresar lo que el padre protegió con su silencio. En *Ecce homo*, que es la penúltima obra que él entregó a la imprenta —la última es un panfleto contra Wagner— leemos: «Considero un alto privilegio haber tenido un padre tal: hasta me parece que es éste el único privilegio que puedo invocar, si se exceptúa la vida, el gran *sí* a la vida». Propone también este enigma: «En cuanto soy mi padre, ya yo estoy muerto; en cuanto soy mi madre, sigo vivo y envejeciendo». Por fin: «Hay otro aspecto [se refiere a su facultad de réplica y reconvención] en que soy simplemente mi padre redivivo y como quien dice la continuación de su vida tras una muerte demasiado temprana». Hasta el comienzo de la adolescencia, Nietzsche pensó que su destino era ser, como su padre, un ministro del Señor. Si bien se apartó de esta ruta con una violencia y radicalidad que acaso asombren, continuó identificando su propia trayectoria vital con la de su padre. En 1876, teniendo 32 años de edad, le escribe a Gersdorff: «Mi padre murió a los treinta y seis años de una inflamación cerebral. Es posible que para mí las cosas vayan aún más rápido...». Su salud se deteriora gravemente, en efecto, poco antes de cumplir estos años. «El incesante martirio de mi vida, me provoca la sed de morir», le escribe a Malwida von Meysenburg, el 14 de enero de 1880 —tiene 35 años—. Pero luego se recupera, como si comenzara, con renovada vitalidad, un nuevo ciclo de su existencia.

2. No quisiera dejar en el olvido un sueño que el niño Nietzsche tuvo poco después de la muerte de su padre y cuyos episodios anotó diez años más tarde. En él oye resonar tristemente el órgano, y al mirar hacia la iglesia y el cementerio vecino, ve que una

sepultura se abre y que su padre, vestido con su mortaja, sale de ella, atraviesa la iglesia y vuelve con un niño en los brazos a introducirse en la sepultura, que se cierra tras él. Cesa de inmediato el sonido del órgano. Al día siguiente, el niño Nietzsche contó este sueño a su madre. Poco después, cayó enfermo su hermano menor y murió en pocas horas. El pequeño ataúd fue depositado junto al del padre.

Acaso sea pertinente una breve digresión psicológica, que es sólo, claro está, una conjetura. ¿Qué pueden haberle ofrecido al niño Nietzsche como explicación cuando su padre murió? Pues lo que se les dice a todos los niños en casos semejantes, al menos en el ámbito de la cultura cristiana: «tu padre se fue al Cielo, ahora es feliz, está con Dios, descansa en la paz del Señor». Así, cabe presumir que el pequeño Federico, al par que disfrutaba de estar vivo, de poder correr y jugar, tuvo el sentimiento penoso de haber sido postergado, postferido, de que el hermano menor, rival por cierto, como todo hermano y más si es menor, había sido elegido por el padre para acompañarlo en esa gran ventura del otro mundo; y que él, en cambio, había sido destinado, sacrificado a la aventura de *este mundo*; a rescatarlo del descrédito que sufre cuando se le contrapone al otro, lo que tal vez, tal vez pensara Nietzsche, el propio padre hubiera hecho si hubiera seguido viviendo, si no hubiese muerto tan joven. Señalemos, antes de abandonar este plano, el carácter tan particularmente intenso que tiene para Nietzsche su descubrimiento, en 1863, de la gran obra de Schopenhauer: anota que, tras hojearla en el escaparate de una librería, fue como si su demonio, su *daimon* en verdad, le hubiese susurrado al oído: «Vuelve a tu casa con este libro». «Apenas en mi cuarto —escribe Nietzsche— abrí el tesoro que había adquirido y dejé que actuara sobre mí este genio enérgico y sombrío». Adopta a Schopenhauer como maestro, le da el nombre de padre, y su exaltación es tal que le genera una fiebre nerviosa que le impide seguir leyendo. No es necesario insistir en el modo cómo Nietzsche conquistó su autonomía filosófica frente a Schopenhauer, sobrellevando a la vez su pesada herencia. Tampoco me parece necesario destacar aquí, pues es algo patente para cualquier lector, el carácter apasionado, vehemente, tormentoso, contradictorio, ambiguo a la postre, de la relación que Nietzsche estableció con otro enérgico genio, con otro padre vicario que adoptó, Ricardo Wagner, la que continuó atormentándolo a lo largo de su vida y hasta en su locura.

3. Todos conocen los textos en que Nietzsche expresa su violenta repulsa al cristianismo. Sin embargo, y por razones estéticas de equilibrio, de simetría, para crear el contraste conveniente con la piadosa infancia que antes describí, me creo obligado a transcribir aquí algunos pasajes de *El Anticristo*, publicado en 1888: «El Dios de los cristianos — leemos— siguió siendo judío, siguió siendo el Dios de los rincones, el Dios de todas las esquinas y lugares oscuros, de todos los barrios insalubres del mundo entero» «...Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu...; Dios degenerado hasta llegar a ser la contradicción de la vida en vez de ser su transfiguración y su eterno sí». «El cristiano, esa *ultima ratio* de la mentira, es el judío duplicado — incluso triplicado...» «¿He de añadir que en todo el Nuevo Testamento no aparece más que una *única* figura a la que es preciso honrar? Pilato, el gobernador romano. Tomar en serio un asunto entre judíos — es una cosa de la que él no lograba persuadirse. Un judío más o menos ¿qué importa?...» «Así como no elegiríamos para nuestras relaciones a unos judíos polacos, tampoco elegiríamos a unos “primeros cristianos”: no es que sea siquiera

necesario tener una objeción contra ellos;... Ni unos ni otros huelen bien». «...Basta leer a cualquier agitador cristiano, a San Agustín por ejemplo, para comprender, para *oler*, qué sucia pandilla se encumbró de este modo...». El cristianismo, escribe también allí, es «la especie más funesta de delirio de grandeza habida hasta ahora en la historia»; los cristianos son «pequeños judíos superlativos maduros para toda especie de manicomio», «pequeños santurrones y locos en sus tres cuartas partes...». «Toda palabra en boca de un primer cristiano se vuelve mentira»; y también: «Todo libro se vuelve limpio cuando se acaba de leer el Nuevo Testamento...». «La Iglesia ha canonizado *in majorem dei honorem* únicamente a locos y a grandes estafadores...». «El cristianismo tiene en su base el *rencor* propio de los enfermos, el instinto dirigido *contra* los sanos, *contra* la salud. Todo lo bien constituido, lo orgulloso, lo petulante, sobre todo la belleza, daña sus oídos y sus ojos...». «Es indecente ser hoy cristiano. Aquí comienza mi náusea». En *La genealogía de la moral*, publicada en 1887, afirma Nietzsche, que Jesús de Nazaret es el portador del resentimiento judío, es «un instrumento de la venganza judía». No sólo recusa Nietzsche la moral cristiana por estar fundada en este morbosos resentimiento. Para liberar al hombre, para devolverlo a la plenitud de esta vida, es preciso hacerse cargo de la muerte de Dios. Dios ha muerto y su cadáver apesta, declara Nietzsche. En esta pestilencia vive el hombre moderno porque no se decide a enterrarlo de una vez. La invectiva sacrílega, la imprecación blasfematoria, es cultivada por Nietzsche con la delectación de un artista. Creo que acierta Paul Valéry cuando, en una carta a Henri Albert de octubre de 1901, llama a Nietzsche un genio fatigoso y estridente.

4. Claro está, los conocedores de Nietzsche saben que él era un hombre de teatro y que amaba las máscaras. En una carta a su hermana de 1885, escribe: «No creas que mi hijo Zaratustra pronuncie *mis* opiniones. El es una de mis preparaciones, uno de mis entreactos». Y algo más tarde, también a su hermana: «Son cosas sumamente peligrosas éstas a las que me dedico; y el que yo, entretanto, ora recomiende a los alemanes, de manera popular, la filosofía de Schopenhauer o Wagner, ora invente unos Zaratustras, es para mí una diversión, pero ante todo un escondite donde puedo quedar aún otro rato más». Nietzsche asume la máscara del Anticristo, pero al par escribe un libro sobre él mismo y su vida y lo titula *Ecce homo*. Mas a Lou Andreas-Salomé le confía —así lo atestigua ella— la posibilidad de un regreso a la fe o la de dirigirse hacia una nueva creencia. Y agrega: «En todo caso, un retorno al pasado es más verosímil que la inmovilidad». En 1885 anota: «Desde que no hay Dios, la soledad se ha hecho intolerable». Nietzsche será especialmente cuidadoso cuando se refiera a la parte más sensible del cristianismo: a la persona de Jesús; «instrumento de venganza», sí, pero usado por los judíos. Nuevamente, encontramos aquí una dualidad: hay un Nietzsche antisemita, como lo atestiguan los pasajes que he transcrito; pero hay también un Nietzsche filosemita, como puede acreditarse con muchas referencias a textos en que Nietzsche expresa su admiración por el pueblo judío. Vayan como ejemplo algunas frases del aforismo 475 en el segundo volumen de *Humano, demasiado humano*, publicado en 1886: allí alaba «la actividad y la inteligencia superior» de los judíos, «el capital de espíritu y de voluntad lentamente acumulado por ellos en la escuela del infortunio»; para agregar luego que «no sin culpa de todos nosotros, es el pueblo que ha tenido la historia más penosa y al que se le debe el hombre más digno de amor (Cristo), el sabio más íntegro (Spinoza), el libro más poderoso y la ley moral más influyente del mundo». A la dualidad —o mejor

multiplicidad— que siempre encontramos en Nietzsche, alude él mismo en *Ecce homo* al escribir: «conozco los dos lados, pues yo soy ambos lados»; y también: «tengo un *alter ego*: tengo una segunda mirada al par que una primera; tal vez hasta tenga una tercera mirada».

La crítica que hace Nietzsche a la moral cristiana se manifiesta en él, además, como una apología del egoísmo y una aversión radical a la compasión, vigorosamente expresada en *La genealogía de la moral*. Mas ello no le impide, en el mismo libro, y antes en un fragmento inédito de 1877, reprocharle a Cervantes su crueldad, su dureza de corazón, por ridiculizar a un pobre loco y burlarse de él, por hacernos reír a su costa, en vez de atacar a los poderosos de su tiempo; lo que atestigua no sólo que se contradice, sino que no supo leer el *Quijote*. Asimismo, la primera de sus *Consideraciones intempestivas*, publicada en 1873, es un panfleto en contra de un hombre a quien Nietzsche consideraba como representativo de la mala cultura alemana de su tiempo, como un «filisteo», según su expresión: el muy famoso y muy respetado doctor David Strauss. Mas, habiendo fallecido Strauss pocas semanas después de haberse publicado este escrito difamatorio, cayó Nietzsche en un estado de honda depresión, imaginando que él había causado la muerte del anciano profesor. Claro es, que en sus escritos contra la compasión Nietzsche empleaba la palabra alemana *Mitleid*, diferente de *Frömmigkeit*, devoción, veneración. Pero el filólogo que él era no podía ignorar que estas dos palabras, que en francés se traducen por *pitié* y *piété*, en inglés por *pity* y *piety*, y cuyos sentidos se expresan en castellano por una única palabra *piedad*, no podía ignorar, digo, que todas estas palabras tienen su raíz en el latín *pietas*, *pietatis*, que expresa, a la vez, por virtud de una vivencia que el cristianismo va a exaltar, la veneración, el sentimiento de lo sagrado, el amor o caridad (*caritas*) y la compasión (*cum patiscere*) en el sentido literal de sufrir con el dolor que otro sufre. Tampoco podía ignorar el psicólogo Nietzsche, que el amor hacia otro ser humano tiene siempre como uno de sus componentes el sentimiento de que el amado es precario, vulnerable, desvalido y sufriente; o sea que la fortaleza, la belleza, los valores por los que acaso lo admiremos llevan como su sombra, una sombra que no atenúa sino exacerba el amor, la debilidad, la enfermedad y la muerte. Hay también aquí una duplicidad en Nietzsche: era en su trato un hombre,, no sólo amable y cortés, sino sensible, delicado, escrupuloso de no herir a nadie, en extremo compasivo en suma, hasta el punto de que sus vecinos en Génova le habían dado el apodo de *il piccolo santo*. Le dice a Paul Lanzki, a propósito de Leberecht Tempel, astrónomo de Arcestri: «Quisiera que este hombre no hubiese leído mis obras. Es demasiado bueno. Le harán daño». A una dama inglesa, enferma y católica ferviente, que en Sils-María le pidió uno de sus libros, responde, tomándole las manos: «No, no quiero que usted los conozca. Si hubiese de aceptarse lo que en ellos escribo, un ser enfermo y sufriente como usted no tendría derecho a la existencia». No se trata sólo de la compasión hacia otros: en *Más allá del bien y del mal* señala como el mayor infortunio «no poder regresar a la compasión de los hombres».

Si examinamos los temas diversos de la filosofía de Nietzsche, observamos que a menudo no se concilian y hasta confligen unos con otros. Es como si Nietzsche, genial *régisseur*, hubiese hecho de ellos personajes de teatro, que se interrogan, interpelan e increpan. ¿Cómo ajustar la voluntad de poder y el superhombre con el eterno retomo, por ejemplo? Eugen Fink piensa, con buenos argumentos, que Dionysos crea la síntesis. Pero Nietzsche, sin embargo, parece dar prioridad a la voluntad de poder en el aforismo 1.067, al final del libro publicado bajo este título: «¿Queréis un *nombre* para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas?... *Este mundo es la voluntad de poder, y nada más*», leemos.

5. Necesario resulta detenerse unos instantes en la doctrina del eterno retorno de lo mismo, con la que ilustraremos una vez más el estilo peculiar del pensar de Nietzsche. Hay un contraste entre el tono algo irónico y condescendiente, que evoca una sonrisa, con que hace referencia a la versión pitagórica de esta doctrina en 1873, al escribir la segunda de las inactuales —*De la utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*—, y el *pathos* de su vivencia de Surlei, en agosto de 1881, ocho años más tarde. El 14 del mismo mes le escribe a Peter Gast: «En mi horizonte se elevan pensamientos; ¡qué pensamientos! No sospechaba nada semejante. No deseo decir más sobre ello. Debo conservar una calma imperturbable». Y agrega: «La intensidad de mis sentimientos me hace reír y estremecerme — dos veces ya he debido quedarme en el cuarto por una razón ridícula: tenía los ojos irritados. ¿Por qué? Porque al pasear había llorado demasiado. No lágrimas sentimentales, lágrimas de alegría. Y cantaba, y decía locuras, en la plenitud de una nueva idea que debo proponer a los hombres». Acaso se comprenda la exaltación eufórica de Nietzsche atendiendo al nombre que da a lo que entonces se le aparece como un descubrimiento suyo: el eterno retorno de lo mismo. Retengamos de este nombre la palabra «retorno», *Wiederkunft*, que es regreso, recuperación, lo mismo otra vez en el futuro. Lo primero que Nietzsche recibe de este pensamiento y que provoca su alegría es la promesa de una recuperación del presente, de una victoria sobre el *fatum* del tiempo que nos arranca el ahora y lo arroja al pasado: es la regocijante certeza de que todo lo perdido nos será devuelto. Mas pronto revela tal pensamiento su otra cara. Lou Andreas-Salomé escribió, a propósito de las confidencias que recibió de Nietzsche en 1882: «sufría del eterno retorno como de una atroz certidumbre». Pues, en la óptica, no ya del futuro, sino del pasado, si lo que yo vivo ahora ya ha sido vivido idéntico, si ello no es más que la fiel repetición de lo que antes fue igual infinito número de veces, no soy yo en rigor quien lo vive, no soy un centro de libres decisiones, todo cumple un exacto programa con la puntualidad de un perfecto reloj. Mi iniciativa, mi libertad, mi invención sólo son ilusiones de que debo deshacerme. Yo soy el prisionero de una legalidad universal, de una causalidad coactiva. Pierde su sentido el imperativo categórico que Nietzsche enuncia en el entusiasmo de la perspectiva hacia el porvenir: obra siempre de tal manera que cada uno de tus actos sea digno de una eterna reproducción. Pues no soy yo quien obra y mis actos vienen configurados por la serie indefinida de hechos idénticos que en cada ciclo universal los han precedido. Nietzsche se sobrepone, empero, a este sentimiento amargo de autoalienación vinculando este tema al del superhombre. Llegará a ser tal aquel que logre soportar el desafío del eterno retorno, el que logre desplegar su voluntad de poder pese a la evidencia de que ello es inútil; aquel que, situándose en la hora del mediodía, contemple el carácter cíclico del devenir universal y, a pesar de éste, pueda decir *sí* a la vida. Sólo que Nietzsche abandonará la pretensión de enunciar el eterno retorno como verdad científica —número limitado de átomos cuyas combinaciones, en un tiempo infinito, necesariamente se han de repetir. En *Así habló Zaratustra*, publicado entre 1883 y 1885, la doctrina del eterno retorno aparece más bien como un tanteo, como un augurio, y es expresada en forma de parábola.

6. El tema secreto de este estudio es la repetición, aunque no en el sentido del eterno retorno, más bien como un cortocircuito de éste. Un día de las primeras semanas de 1887, en los estantes de una librería de Niza, Nietzsche se topó con un libro de un autor

desconocido para él: Dostoyevski. Nuevamente habló el *daimon*: «uno de tus prójimos está ahí». El libro se titulaba en francés *L'esprit souterrain* —título que en castellano ha sido habitualmente el de *Memorias del subsuelo*. Pero, en verdad, lo que Nietzsche tuvo entre sus manos y ante sus ojos era una versión libre del relato de Dostoyevski de tal título, presentado como «Lisa», precedido por otra versión libre de un relato muy anterior, que los traductores, Halpérine y Morice, llamaron «Katia» y cuyo título en ruso se ha traducido luego por *La logeuse* en francés, *The Landlady* en inglés; y que en castellano daría *La aposentadora*. C.A. Miller en un excelente ensayo sobre el descubrimiento de Dostoyevski por Nietzsche ha explicado de qué modo y por qué razones pudo identificarse Nietzsche con el protagonista de este primer relato, Ordinov, y ver en otro de los personajes, Murin, una prefiguración de lo que llegaría a ser, en *La genealogía de la moral*, la figura del sacerdote ascético, que obtiene su poder exacerbando en otro más débil el sentimiento de una culpa real o imaginaria.

En cuanto al segundo relato que los traductores titularon «Lisa» y que corresponde a las *Memorias del subsuelo* de Dostoyevski, Nietzsche lo describe a Peter Gast como una obra de genio, como una hazaña de psicólogo. Acaso fuera sensible a la perfecta demostración de Dostoyevski: las ciencias, la ciencia física-matemática en especial, con la rigurosa exactitud de sus leyes causales, humillan profundamente al hombre, lo amputan de su libertad, por lo que el hombre se rebela («para afirmarse a sí mismo», «por salirse con la suya»), refuerza su orgullo y se venga de la humillación que sufre hiriendo a su vez a seres inocentes. Cabe suponer que Nietzsche viera en ello precisamente el mecanismo del resentimiento, expresión que tal vez deba al propio Dostoyevski. Mas hay una segunda palabra en el discurso del hombre subterráneo: es que la libertad, el solo despliegue de la voluntad, envilece, encanallece al hombre, lo conduce a aberraciones, genera monstruos, que se encadenan en el círculo infernal: te domino antes de que me domines, te humillo antes de que me humilles, te afrento para devolver o precaver tu afrenta. Sólo unos pocos personajes de Dostoyevski escapan a este círculo, pues ponen su voluntad al servicio de lo que el hombre subterráneo llama, en rica y significativa redundancia, *la vida viviente*, someten su libertad a una deferencia hacia lo vivo, que comienza por el prójimo, que se extiende a los animales y a todo lo orgánico. Como bien lo observa André Gide, para Dostoyevski la humillación nos pierde, pues refuerza el orgullo; sólo la humildad nos santifica, al hacernos inmunes a la humillación.

Más aún que en *Memorias del subsuelo*, pudo Nietzsche encontrar el gran tema dostoyevskiano de la necesaria regulación de la libertad por la caridad en *Crimen y castigo*. El nombre del protagonista *Raskolnikov* remite a *raskolnik* que en ruso significa secta. Tal personaje quiere, en efecto, pertenecer a la secta de los grandes hombres a quienes todo, incluso el crimen, está permitido. Dominique Arban ha enunciado la hipótesis de que esta novela fue gestada por Dostoyevski en espíritu polémico contra *El único y su propiedad* de Max Stirner. Pero Nietzsche pudo sentir que a él también apuntaba el tiro contra Stirner. Pues Raskolnikov, como Nietzsche, divide a los hombres en dos grandes clases: los destinados a obedecer, el rebaño, de una parte, y los hombres superiores, para los que no hay ley, pues se dan su propia ley. Su empeño, más que obtener dinero por el asesinato de la usurera, es probarse a sí mismo que él pertenece a esta última categoría. «Tienes derecho porque eres un hombre superior —viene a decirse. Napoleón no habría vacilado». De donde se desprende que no debo vacilar, si he de ser Napoleón. Así, el

derecho se convierte en su contrario, en deber, deber de no vacilar, de no tener escrúpulos, de atreverse, de realizar el acto. La teoría queda de hecho refutada por la vida. Creo que fue Cocteau quien acuñó la *boutade*: «Napoleón era un loco que se creía Napoleón». Pero Napoleón no era un loco. Ser Napoleón le era connatural: era ser como él era, lo que él era. No tenía conciencia de serlo ni debía aportar pruebas de que lo era. Vivía según *the native hue of resolution* sin la vacilación y perplejidad que sobre ello arroja *the pale cast of thought*. Es conocida, a través de numerosos textos, la admiración de Nietzsche por Napoleón, a veces ligada por aquél a una apología de la guerra. ¿Habría sabido ver en la novela de Dostoyevski una réplica anticipada a algunas de sus concepciones sobre el superhombre y la voluntad de poder?

Preciso es recordar que Dostoyevski no sólo libera a su protagonista del peso de la teoría que ha elaborado cuando, al término de la novela, lo conduce el umbral de un arrepentimiento eficaz. Antes de cometer el crimen, Raskolnikov tiene un sueño que exhibe su aversión a la violencia, su naturaleza valerosamente compasiva. En él se ve como el niño que había sido, de paseo cierto día con su padre. Caminan por el cementerio, vecino a la iglesia, donde estaba enterrada la abuela y, al lado de ésta, en otra sepultura pequeña, su hermano menor, muerto a los seis meses de edad. Llegan frente a una cantina, en cuya puerta hay hombres bebidos que discuten y cantan. Allí ve a uno de ellos, un campesino llamado Mikolka, golpear ferozmente, junto con sus amigos ebrios, a su yegua, a fin de obligarla a arrastrar un peso excesivo para sus fuerzas. Ve cómo los golpes del látigo, de las tablas de que los torturadores se han provisto, caen sobre la cabeza, sobre los ojos de la víctima. Rodia, el pequeño Raskolnikov, llora. Por fin, la yegua se derrumba. «El niño está fuera de sí —leemos—. Se abre camino gritando, se aproxima a la yegua. Abraza su cabeza inmóvil y sangrante, la besa. Besa sus ojos, su hocico, y súbitamente se levanta, se lanza, puños adelante, contra Mikolka. En ese instante, su padre, que lo buscaba desde hacía rato, lo descubre por fin, lo saca de la multitud: “—Vamos, vamos”, le dice, “regresemos a casa». El sueño es la interpelación del inconsciente de Raskolnikov que le dice: tú no eres ése, tu teoría es inválida, eres inepto para el crimen que proyectas.

7. No leyó Nietzsche *Los hermanos Karamazov*, mas sí *Los endemoniados* o *Los poseídos*, mejor: *Los demonios*. En esta novela le fue presentado uno de los personajes que mejor expresa el cristianismo de Dostoyevski y que en mayor medida contribuyó a esos pasajes que Nietzsche escribió sobre *el tipo de Jesús*, lo que llama *meine Theorie vom Typen Jesu*. Me refiero a Schatov. En *El Anticristo* leemos: «¿Qué me importan a mí las contradicciones de la tradición?... Lo que a mí me interesa es el tipo psicológico del redentor. Ese tipo podría estar contenido, en efecto, en los evangelios, aun cuando muy mutilado o sobrecargado con rasgos extraños, como el de San Francisco de Asís está contenido en sus leyendas, a pesar de ellas. No me interesa la verdad acerca de lo que él hizo, de lo que él dijo, de la manera como en realidad murió: sino el problema de si su tipo es todavía imaginable en absoluto, de si es *transmitido*». Estos pasajes y algunos fragmentos inéditos sobre el tipo de Jesús, que son de 1887 a 1888, acusan, no sólo la influencia de la obra de Dostoyevski, sino la del libro de Tolstoi *Mi religión*. También, en *El Anticristo*, escribe Nietzsche: «No es una “fe” lo que distingue al cristiano: el cristiano obra, se distingue por un obrar diferente. Él no opone resistencia ni con la palabra ni con el corazón a quien es malvado

con él. El no establece ninguna diferencia entre extranjeros y nativos, judíos y no judíos... Él no se encoleriza con nadie ni menos desprecia a nadie. Él no se deja ver en los tribunales ni se deja citar ante ellos ("no jurar"). El no se separa de su mujer en ninguna circunstancia, ni siquiera en el caso de una infidelidad comprobada de aquella». Ésta es una clara referencia a Schatov que, abandonado por María, su mujer, la acoge, encinta de Stavroguin y abandonada por éste, y la asiste con tierno amor en su parto, respetando la herida del orgullo que es para ella el tener que acudir a él. En *La voluntad de poder* hay aforismos en la referida dirección, que no puedo citar por entero. Escojo: «Ironía contra aquellos que creen hoy superado el cristianismo por las modernas ciencias naturales. Los valores cristianos no han sido superados nunca por dichas ciencias. *Cristo crucificado* es el símbolo más sublime aún hoy». Y también: «El cristianismo es aún posible en todo momento... No está ligado a ninguno de los dogmas impúdicos que se han engalanado con su nombre... El que hoy dijera: "yo no quiero ser soldado", "yo no me ocupo de los tribunales", "yo no reclamo el auxilio de la policía", "yo no quiero hacer nada que turbe mi paz interior; y si debo sufrir por esto, nada conservará mi paz mejor que el sufrimiento"... ése sería cristiano». Por cierto también el príncipe Muischkin de *El idiota* inspira estos pensamientos. Si Nietzsche no hubiese leído este libro no habría escrito en un fragmento de 1888, que sólo fue publicado en 1970: «*Cristo es lo contrario de un genio: es un idiota*», agregando luego «un idiota santo». Por cierto, Dostoyevski y Nietzsche juegan con la etimología de la palabra «idiota», del griego ἰδιωτής que dio en latín *idiota*, ignorante, de donde derivó el sentido de hombre desprovisto de inteligencia o afectado de una deficiencia mental; pero ἰδιωτής en griego significaba especial, particular, y su raíz ἰδοῖς mentaba lo propio, lo peculiar, de donde «idioma», conjunto de los modos de expresión propios de un pueblo o de una comunidad; «idiotismo», forma o locución propia a una lengua; «idiosincrasia», temperamento personal, conjunto de reacciones propias a un individuo. «Idiota» puede significar, por tanto, ya sea el hombre diferente, fuera de lo común, separado de la comunidad, ya el que no entiende, y acaso ambos reunidos. Aún Voltaire usaba la palabra francesa «*idiot*» para decir «solitario». Lo dicho no impide que también Nietzsche a menudo recurra a la palabra «idiota» en sentido solamente peyorativo.

8. Pero ¿podía Nietzsche volver sin más a adorar lo que había quemado? ¿Podía volver a afirmar la supervivencia del alma en un mundo ultraterreno y aceptar de este modo la inevitable desvalorización de este mundo terreno y de la vida en él? ¿Podía volver a instaurar en su trono a ese Dios cuyo certificado de defunción había firmado? No, no podía. Le quedaba la posibilidad de ignorar, de desechar sin más a Dostoyevski. Pero Dostoyevski es demasiado grande y no se deja ignorar o desechar. El 20 de noviembre de 1888 Nietzsche le escribe a George Brandes: «Las palabras de usted acerca de Dostoyevski las acepto incondicionalmente: yo tengo a éste por el más valioso material que conozco — le estoy agradecido de una manera extraña, si bien repugna a mis instintos más hondos». ¿Acaso no le quedaba a Nietzsche más remedio que forcejear en vano? No. En *Los endemoniados*, Dostoyevski le había tendido un personaje-puente, en cierto sentido contrapuesto a Schatov, en otro complementario de éste: me refiero a Alexei Nilitch Kirilov. En su obra *Tolstoi o Dostoyevski*, George Steiner observa que en sus novelas este último autor ofrece dos manifestaciones diferentes de su experiencia y su pensamiento

religiosos: explícita y ortodoxa la una, velada y herética la otra. Yo preferiría hablar de dos estratos en la religiosidad de Dostoyevski. Schatov está en el más visible, Quiero decir con esto que es evidente que cuenta con la plena aprobación del autor, quien ve en Dios la personalidad sintética de un pueblo y una tierra, y a Cristo encarnado en el pueblo mismo, particularmente en el pueblo ruso, que, con su arraigado sentido de fraternidad, con su generosidad ilimitada, logrará convertir a los otros pueblos. Kirilov es más ambiguo, y aun su trayectoria anterior y su nombre mismo así lo indican. De una parte, es un ingeniero, formado en Europa y los Estados Unidos de Norteamérica, y habla el ruso con deficiencias; de otra, ha regresado a Rusia a cumplir una misión. Ya por esto aparece como una tentativa de síntesis del Occidente europeo y Rusia. Por su nombre, Kirilov, está vinculado a San Cirilo el Filósofo, que vivió en el siglo IX y fue el apóstol de los eslavos; Kirilov es también el nombre que tuvo en el mundo el santo Tikhon Zadonski, arquetipo del obispo Tikhon de *Los endemoniados*, del Staretz Zosima de *Los hermanos Karamazov*. Pero Kirilov fue también el pseudónimo con que escribía, en vida de Dostoyevski, Petrachevski, ruso ilustrado, europeizante, a cuya biblioteca acudían los intelectuales a leer las obras que la censura zarista prohibía: las de Louis Blanc, Babeuf, Fourier, Proudhon y muchos otros; este último sentido puede verse reforzado por la asociación que C.A. Miller sugiere del patronímico Nilitch con *nihil* y por ende con el nihilismo europeo.

Hay más de un elemento en las palabras de Kirilov susceptible de atraer a Nietzsche, y es la razón por la que C.A. Miller llama a este personaje «el tentador-redentor» de Nietzsche. Desde luego, se declara el primero en repudiar la ficción que es Dios con miras a que el hombre mismo pueda deificarse: «...su nombre será el dios-Hombre. — ¿El hombre-Dios? —No, el dios-Hombre. Allí está la diferencia». En otra parte: «Si Dios no existe, yo soy Dios». Y luego: «Para mí, nada hay más elevado que la idea de la inexistencia de Dios... El hombre sólo inventó a Dios para poder vivir sin matarse... En toda la historia del mundo, yo sólo, por primera vez, no he querido inventar a Dios». Por fin: «el atributo de mi divinidad es mi propia voluntad... mi nueva y terrible libertad». Hay también en Kirilov una sacralización de lo terrestre: «—Pero usted no reza, ¿verdad, Kirilov?, le preguntan. —Rezo constantemente, responde. ¿Ve usted esa araña que trepa por el muro? La contemplo y le estoy agradecido de que trepe». Recuérdesse también el fervor con que habla de la hoja de un árbol, amarilla, con un poco de verde aún, levemente podrida ya en los bordes: «— ¿Es ésa una alegoría?, le pregunta su interlocutor. —No, ¿por qué? No es una alegoría. Una hoja, una simple hoja. La hoja es bella. Todo es bello. — ¿Todo? —Sí, todo. El hombre es infeliz porque no sabe que es feliz. Sólo por esto... El que sepa que es feliz lo será de inmediato, en ese mismo instante». Hasta aquí las afinidades de Kirilov con Nietzsche. Pero hay algo más en aquél: la eternidad instantánea, la posesión del tiempo todo en el instante. Nietzsche no se equivocó al calificar a Kirilov de epicúreo en sus notas escritas entre comienzos de febrero y fines de mayo de 1888. «—La vida existe y la muerte no existe, declara Kirilov. — ¿Usted cree, pues, en una vida futura y eterna? —No, no en una vida futura y eterna. Hay instantes, se logran instantes en que el tiempo se detiene y se convierte en eternidad... Por esto en el Apocalipsis jura el Ángel que no habrá más tiempo». Kirilov ha vivido instantes en que se le ha revelado la eterna armonía. Schatov sospecha que sean los instantes del aura epiléptica, pero Kirilov niega ser epiléptico. Sea como fuere, hay un instante privilegiado para esta posesión global del

tiempo y es cuando la propia duración llega a su término, es el de la vivencia del *morir-se*. Kirilov no lo dice de un modo explícito. Quien lo dice es, en *El idiota*, Muischkin, luego de invocar experiencias semejantes, al relatar lo que imagina que vive alguien a quien se va a guillotinar. Hay múltiples parentescos entre Muischkin y Kirilov que no puedo explorar aquí.

Es posible recusar a Kirilov sin embargo. Creo que es Berdyaev, con su conocida superficialidad, quien se refiere a él despectivamente como «el pobre loco». Se podría atribuir a la escasa estima en que Dostoyevski tiene a este personaje el hecho de que lo conduzca al suicidio, acaso testimonio de la bancarrota de su ateísmo. Pero, cuidado: no hay suicidio por sólo quitarse la propia vida, sino por hacerlo con el sentimiento de que la propia vida es algo que sobra y que debe, en efecto, «quitarse». No lo hay en el que aporta su muerte, como Kirilov, a un fin que ennoblece la vida, en el que le confiere la condición de un anuncio que liberará a los hombres. Lo que hay entonces es inmolación, sacrificio. «Para salvar a los hombres —dice Kirilov— tengo que probar este pensamiento... Yo abriré la puerta. Y salvaré». Lo que se presenta en apariencia como un suicidio viene a ser un evangelio y la victoria sobre el dolor del miedo a la muerte.

A través de Kirilov, Dostoyevski le transmite a Nietzsche lo que tiene en común con él: el anhelo de una religiosidad terrestre, de una sacralización de este mundo, de esta vida; el anhelo de un reino de este mundo. Pero le comunica, además, algo que Nietzsche no poseía, o no poseía del todo. La doctrina del eterno retorno de lo mismo justificaba el instante por su inserción en el tiempo cósmico. Kirilov (y Muischkin con él) invierte esta relación: justifica el tiempo por la aprehensión simultánea de su totalidad en el instante vivido. Ciertamente, también Nietzsche había avanzado en esta dirección, al hacer de la doctrina del eterno retorno la prueba a que la voluntad de poder ha de someterse a fin de que sea posible la mutación del hombre en superhombre; también al hacer del presente el pórtico en que la calleja del pasado converge con la calleja del porvenir. Pero de los dos sentidos que la palabra «eternidad» tiene —el de sempiternidad o perpetuidad, duración indefinida, de una parte; el de tiempo aquietado y reunido, duración toda junta, como decían los escolásticos siguiendo a Boecio—, el primero prevalecía en Nietzsche. Dostoyevski a través de Kirilov y de Muischkin, cumplió la misión de acentuar el segundo, al par que, a través de Schatov y de Muischkin, contribuía a reconciliar a Nietzsche con Cristo, y, por su mediación, tal vez, con el devoto pastor Karl-Ludwig Nietzsche, su padre. Por lo primero, rescata lo apolíneo, el principio de individuación, sumergido, ahogado ya por la hipertrofia de Dionysos: pues es el hombre individual quien accede a la eternidad en el instante vivido. Por lo segundo, altera la fórmula *Dionysos contra el Crucificado* de modo tal que rece *Dionysos y el Crucificado*. En noviembre de 1888, Nietzsche escribió algunas cartas que son llamados. Allí aparece una frasecita inquietante: «Esto que le digo, tómelo a lo trágico». A principios de enero de 1889, varios conocidos de Nietzsche recibieron esquelas que él firmaba ora Dionysos, ora El Crucificado. El fiel amigo Overbeck, que lo supo en Basilea, acudió sobresaltado a Turín. Encontró a Nietzsche delirante, en esa locura que luego se tornaría en mutismo.

9. En *Más allá del principio de placer* explica Freud la repetición compulsiva, ya como un modo de re-encontrar una situación traumática para asimilarla; ya como el requerir un desenlace esperado. El niño que tira el juguete y grita *fort* —afuera, lejos— expresa esto:

tal como recupero el juguete que arrojé, mi madre, que no está aquí, me será devuelta. Thomas Mann ha visto en la repetición un modo de situar la propia vida bajo el paradigma de un mito que le confiere su más pleno sentido.

El bueno de Overbeck se enteró por las gentes con que conversó en Turín de un incidente dramático. En uno de los primeros días de enero de 1889, Nietzsche, al salir de su pensión a dar un paseo por las calles, vio a un hombre que golpeaba ferozmente con el mango de su látigo a un caballo —en la cabeza, en los ojos. El duro, el cruel, el implacable Nietzsche se abalanzó a defender al caballo abrazándolo, cubriendo su cabeza con su cuerpo para protegerlo. El hombre —no era Mikolka, no, era un cochero de Turín— quedó atónito, y dejó de golpear. Nietzsche cayó al suelo fulminado, inconsciente. Veo en este acto de Nietzsche un *lapsus vitae* en relación a su filosofía más explícita. Pero he de dejar entregado a la reflexión de mis lectores el problema de cuál pueda ser su significación precisa. Aventuraré tan sólo una conjetura: acaso el silencio ulterior de Nietzsche pueda atribuirse a que, con tal acto, dejó dicho todo lo que aún le quedaba por decir. ¿No radicará la genialidad mayor de Nietzsche en haber vislumbrado primero, y atestiguado luego en una acción singular, la gran síntesis de Dionysos, dios festivo de la exuberancia vital, y el Crucificado, cuyo imperativo de fraternidad y piedad en el sufrimiento se expresa precisamente en su *morirse*?

Acaso, tal como Raskolnikov se vuelve en sueño hacia el niño que fue y encuentra en él la refutación de lo que como adulto pretende ser, Nietzsche haya logrado cumplir su anhelada y más dolorosa transfiguración: «del león negador al niño afirmador», del ruidoso «yo quiero» al silencioso «yo soy». Son palabras éstas que recojo de un trabajo de Manfred Kerkhoff, titulado «Juego y reino del niño», en el que encuentro, además, esta cita de *Así habló Zaratustra* tan pertinente como conclusión de este estudio: «Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir *sí*».

NOTA BIBLIOGRÁFICA

El lector familiarizado con la obra y el epistolario de Nietzsche no ha de tener dificultad, con sólo las referencias dadas en el texto, para encontrar los pasajes que reproduzco. Me ha sido de muy grande utilidad el libro de Daniel Halévy, *Nietzsche*, París, Bernard Grasset, 1944. He tenido también a la vista el libro de Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, traducción de Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1966 (la opinión que cito del autor está en pp. 250-51) y el de Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris. Éditions du Seuil, 1966. Las referencias a los inéditos, las obtuve a menudo de las notas eruditas de Andrés Sánchez Pascual que acompañan sus traducciones al castellano de las obras de Nietzsche editadas por Alianza Editorial, Madrid. También me resultó iluminador, en varios aspectos un estudio de Fritz Dehn, titulado «Rilke y Nietzsche», publicado primitivamente en la revista *Dichtung und Volkstum*, t. 37, Stuttgart, 1936 y reproducido en el *Boletín del Instituto de Estudios Germánicos*, años III-IV, 1941-42, N.º 8 (dedicado a Rainer Maria Rilke), Facultad de Filosofía, Universidad de Buenos Aires. El juicio de Valéry que reproduzco se encuentra en *Quatre Lettres de Paul Valéry au sujet de Nietzsche*, Cahiers de la Quinzaine, deuxième Cahier de la dix-huitième série, Paris, L'Artisan du Livre, 1927, p. 18. Para la confrontación de Nietzsche con Dostoyevski, me resultaron de extremo interés los dos ensayos que cito de C.A. Miller, titulados el uno «Nietzsche's "Discovery" of Dostoyevsky» y el otro «The Nihilist as Tempter-Redeemer: Dostoyevsky's "Man-God" in Nietzsche's Notebook», publicados ambos en *Nietzsche Studien-Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, el primero en el vol. 2, 1973, y el segundo en el vol. 4, 1974; cf. en especial, del primer ensayo, pp. 246 a 256, y del segundo pp. 175, 177, 181 a 199 y 205 hasta el fin. Tampoco ha de tener dificultad el lector familiarizado con las novelas de Dostoyevski para encontrar en ellas los pasajes que menciono o reproduzco. La cita que hago de André Gide se encuentra en su libro *Dostoïevsky (Articles et causeries)*, Paris, Pion, 1923; véase, en especial, pp. 81-82, 133 a 140 y 145; la de George Steiner, en su *Tolstoi ou Dostoïevski*, Paris, Éditions du Seuil (trad. de R. Celli), 1959, p. 301; por fin, la de Dominique Arban es de su *Dostoïevski par lui-même*, Paris, Éditions du Seuil, 1962, pp. 130 a 132; véase también pp. 74 y 157. La referencia a Freud puede comprobarse en sus *Obras completas* (trad. de Luis López Ballesteros y de Torres), Madrid, Biblioteca Nueva, t. I, pp. 1.111 ss., en especial 1.113 a 1.116. El tema de la repetición mítica se encuentra a lo largo de toda la obra de Thomas Mann. Es de especial interés el tratamiento que le da en su conferencia pronunciada el 8 de mayo de 1936, con motivo del octagésimo cumpleaños de Sigmund Freud (publicada bajo el título *Freud y el porvenir*, Santiago, Chile, 1937, en especial pp. 39 y ss.).

Desde el punto de vista del psicoanálisis, cabe comprobar que el amor que Nietzsche siente por su padre muerto le lleva a elogiarlo y a identificarse con él, al par que el odio que experimenta hacia ese mismo padre por haberlo abandonado de niño lo induce a negar en su filosofía todo lo que el buen ministro consideraba sagrado y a transgredir, por ende, sus interdictos. Para la comprensión de esta ambivalencia, es pertinente leer el ensayo de Melanie Klein sobre el duelo y su relación con los estados maníaco-depresivos incluido en *Contributions to Psycho-Analysis: 1921-1941*, Londres, The Hogarth Press, 1948.

APÉNDICE I
**DE LA ENFERMEDAD COMO OBRA
 DE TEATRO**

1. Acaso se objete al texto que precede que se ha eludido en él el hecho de que, encontrándose Nietzsche en plena aptitud creadora, le fueron bruscamente cercenadas sus posibilidades de desarrollos ulteriores y de expresión por la enfermedad, por una enfermedad «orgánica» bien identificada —la lúes— que en ese momento alcanzó su fase final: la parálisis general progresiva.

Está bien. ¿Por qué no? ¿Con qué autoridad podría discutirse el categórico diagnóstico de la Clínica de Jena?

Mas vámonos con cuidado.

Ante todo, no parece corresponder a la realidad el carácter súbito que se atribuye al enloquecimiento de Nietzsche, «como un martillazo sobre un reloj», para decirlo con una expresión de Jaspers. Cabe recordar aquí que unos tres meses antes de la crisis de Turín, al decidirse a lanzar su declaración de guerra contra el cristianismo, Nietzsche proclama ese día, 30 de septiembre de 1888 según la falsa cronología, como el día primero del año uno de la era que comienza. Poco después, en diciembre, convoca a un congreso, que habría de celebrarse en Roma, a las casas reinantes europeas y en la convocatoria expresa estar dispuesto a asumir el gobierno del mundo en vista de la situación creada por la eliminación del viejo Dios. Se replicará a esto que una crisis no deja de ser «súbita» por no darse en un día, sino en un período de varios meses. Mas se observan en Nietzsche, desde mucho antes de 1888, unas actitudes que no dan la impresión de un pensamiento armónicamente integrado, sino la de varias opiniones contradictorias, todas las cuales defiende con singular vehemencia. Es su deliberado juego de máscaras, se nos puede responder. Efectivamente: ¿por qué exigir coherencia a un pensador que se complace en la contradicción? ¿En virtud de qué criterios sobre lo que es salud negaríamos la libertad de contradecirnos, el derecho de optar contra lo sistemático, aun a riesgo de caer en lo incoherente? No olvidemos, sin embargo, los términos antes citados de la carta de 1885 a la hermana: «Son cosas sumamente peligrosas éstas a las que me dedico», dice allí. Y luego menciona sus obras y pensamientos como papeles dramáticos que adquieren para él el valor y la función de un «escondite donde puedo quedar aún otro rato más». Ve, pues, un peligro que le acecha en el modo contradictorio de pensar que ha adoptado, pero no puede evitar este modo de pensar, pues lo necesita para mantenerse oculto y no ser, sin más, expulsado o aniquilado. En un pasaje de *La voluntad de poder*, Nietzsche cita esta opinión de Claude Bernard: «la desproporción, la exageración, la no armonía de los fenómenos normales constituye el estado de enfermo».

2. ¿Por qué excluir la posibilidad de que se cruzaran dos cuadros clínicos diferentes, de que confluyeran dos cursos morbosos? ¿En virtud de qué principio científico podría

el acierto de un diagnóstico excluir la posibilidad de otro, complementario, previsto, temido, pero también deseado, por el propio enfermo?

Sale aquí a nuestro encuentro la concepción de Georg Groddeck, para quien toda enfermedad corresponde a una voluntad inconsciente de quien la sufre. Mas ¿no es esto una exageración? Aun admitiendo que esta concepción pueda tener validez para las enfermedades «psíquicas», parece aventurado extenderla a las enfermedades «orgánicas». Y si esta extensión fuese legítima, lo que se dice de la enfermedad habría que afirmarlo también del accidente (inclusive de la infección accidental) y, en último término, de todo lo que nos ocurre. Desembocaríamos en un panvoluntarismo, sin que nada aparezca limitando, configurando el impulso, oponiendo su inercia o resistencia a la voluntad postulada, no por inconsciente y secreta menos omnipotente. Cabe recordar aquí el reproche que, en un contexto diferente, aunque similar, hacía Jean Wahl a Sartre hacia 1954: «poner la libertad en todas partes equivale a no ponerla en ninguna».

3. ¿Qué es, pues, lo que vengo diciendo? Creía encaminarme hacia la expresión, si no de una evidencia, al menos de una opinión razonable, y ella parece ahora haberse escurrido. Retomemos el curso de nuestras reflexiones.

Ningún enfermo cabe exactamente en la definición de la enfermedad que le asignan. Casi siempre es necesario agregar otra u otras, o dejar un aura de perplejidades en torno al diagnóstico clasificatorio. Esto es así porque cada cual enferma de un modo peculiar, *es él mismo su propia enfermedad*. Nuestro tema no es, pues, la sífilis o la esquizofrenia paranoica de Nietzsche. Es la enfermedad que llegó a ser Federico Nietzsche.

Ahora bien, el cuerpo viviente es, como tal, significativo. No ha de escapar a la validez de este aserto ese cuerpo acentuado, agudizado por el dolor o la impotencia, que es el cuerpo del enfermo. En otras palabras: el enfermo vive su enfermedad, no se limita a padecerla. En la medida de su mayor gravedad, la vive como una pasión funesta pero significativa, como un concubinato placentero y pugnaz, exquisito y horrible, que, si bien resta posibilidades de que la existencia antes dispuso, genera otras que urge cumplir, sentidos que es necesario expresar, dar a conocer. ¿No es la enfermedad además un llamado de atención, *un espectáculo* antes bien, que el enfermo monta, pertinaz, contra lo que los médicos, los familiares y los amigos quisieran que ella fuera, contra las clasificaciones clínicas, los diagnósticos y pronósticos, espectáculo para los otros desde luego, pero también para sí, para complacerse y persuadirse a sí mismo?

Si esto es así, el pálido e inoportuno huésped, llegado por accidente, ya acogido, incorporado, circulando por la sangre, infiltrando tejidos y células, habría venido a agregar un registro expresivo a esa anterior simbiosis de bienestares y malestares, de salud y enfermedad, que por convención se designa como «un estado saludable».

—Pero si Nietzsche, tras la crisis de Turín, guardó silencio...

El silencio es también un modo de lenguaje. ¿No decimos acaso «silencio expectante», «silencio hostil», «silencio desconfiado» y hasta «silencio elocuente»?

Pienso que la enfermedad, el modo como Nietzsche escogió vivir su enfermedad y manifestarla, forma parte de la elocución de su pensamiento y debe ser considerada como elemento interpretativo para comprender su desarrollo filosófico.

Tal vez Nietzsche guardara silencio tras la crisis de Turín, pese a que conservaba su capacidad de expresar sus sentimientos y recuerdos, como un modo de reiterar y

confirmar la gran síntesis de que en esa crisis dio testimonio suficiente: *Dionysos y el Crucificado*.

«La verdad es un error sin el cual no resulta posible sobrevivir», había escrito. ¿Vio acaso en un cristianismo de signo terrestre uno de esos «errores aceptables» sin los cuales la supervivencia no es posible? También leemos, en la tercera de sus *Intempestivas*, que «no hay más refutación válida de una filosofía que la imposibilidad de vivir con arreglo a ella». ¿Comprendió Nietzsche que no se podía vivir tan sólo bajo las pautas de Dionysos erigido en Anticristo?

Por el momento, sólo puedo dar fin con interrogaciones a este breve *impromptu* sobre la enfermedad de Nietzsche.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Las palabras citadas de Karl Jaspers son de su libro *Genio y locura* (trad. de Agustín Caballero Robredo, Madrid, Aguilar, 1955, p. 125) y se refieren a la acción de las enfermedades orgánicas sobre la vida psíquica. Georg Groddeck defiende la tesis de que la enfermedad corresponde a un deseo secreto del enfermo en *El libro del Ello*, Buenos Aires, 1968, citado por L. Schajowicz en *Los nuevos sofistas*, Puerto Rico, Editorial Universitaria, 1979, pp. 209 y 237. La crítica de Jean Wahl a Sartre está en el artículo del primero publicado en *Deucalion*, 3, «Vérité et liberté», octubre de 1950, p. 154. En relación al tema de este Apéndice, puede resultar de interés la lectura del libro de Kenneth L. Artiss, *The symptom as Communication in Schizophrenia*, Nueva York, Grune and Stratton, 1959.

APÉNDICE II

EL GRAN COMISARIO

—Haz pasar al detenido —ordenó el comisario.

El soldado hizo sonar los tacos.

—A la orden, camarada comisario —respondió.

Poco después introdujo al anciano. Kusnetsov lo examinó atentamente de arriba abajo. Su ropa era algo vieja y brillante, y sobre todo inusual, como las de aquellas fotografías de antepasados, pensó. Miró su rostro e instintivamente lo comparó al retrato colgado en la pared frente a su escritorio: «Sí, es él —se dijo—, no cabe duda».

Despidió al soldado de un gesto y ofreció al detenido que se sentara. Este lo hizo sin dar las gracias. Se miraban a los ojos. La situación se tornaba pesada, insoportable. Boris Fedorovich se decidió a hablar.

—Tu visita no era previsible —le dijo—. Si otra vez vinieras, avísanos con alguna anticipación. Te recibiremos con la solemnidad y la pompa que mereces. Dispondrás para ti de un ala de este palacio, que es el tuyo. Todo estará programado, *planificado* —dijo, poniendo énfasis en esta palabra—. ¿Por qué has venido así, de incógnito? ¿Creías que no te reconoceríamos? No, nuestros servicios secretos son más eficaces de lo que piensas. Detectaron muy pronto tu extravagante presencia, supieron de tus conversaciones, con camaradas, con investigadores, y también, por desgracia, de tus reuniones con elementos marginales, con ociosos, ebrios y parásitos. Muchos de tus propósitos y juicios han sido grabados. Cuando supe que creabas escándalo y alborotabas, no me quedó más remedio: tuve que hacerte arrestar de una manera discreta. Con todo, di orden de que se te tratara con el mayor respeto y de que no se escatimaran las atenciones especiales contigo. Espero que no tendrás reproches que hacerme en este aspecto...

El anciano permanecía silencioso, aunque su mirada altiva no se despegaba del rostro de su interlocutor.

—¿Por qué has venido? —Preguntó el comisario—. ¿Por qué de este modo, clandestino y solapado? ¿Por qué, a criticar en vez de confirmar o, en el peor de los casos, si algo te parece mal o equivocado, a discutir con nosotros, los responsables?

El silencio y la mirada directa y levemente irónica del detenido terminaron por incomodar al comisario.

—Bien —dijo—, si no quieres hablarme, escucharemos ambos algo de lo que has venido diciendo en nuestras calles, en sindicatos, laboratorios y hasta en bares. —Dijo esta última palabra con marcado disgusto.

Oprimió un botón. La voz sonó con claridad a través de las bocinas:

«—Escribí que el Estado estaría por debajo de la sociedad y al servicio de ésta. ¿Qué habéis hecho? Habéis dejado que el Estado devore a la sociedad. ¡Y lo hacéis en mi nombre!»

Se oyó la voz de un interlocutor:

«—No sé quién eres ni qué haces aquí. No sé por qué te atribuyes el derecho de criticar nuestra organización social. Pero puedo responderte porque he estudiado con esmero la ciencia de la historia y de la sociedad, este marxismo-leninismo que inspira cada una de nuestras decisiones. Al término de la segunda parte del *Manifiesto comunista* los gloriosos fundadores del socialismo científico escriben que éste comienza por un acto de *centralizar en* manos del Estado. ¿Qué es lo que se centraliza? Pues todo lo que atañe a la producción, al transporte, a la circulación, a la distribución de bienes y de servicios, a la comunicación y al crédito. Esto es lo que hemos hecho...

»—Eran sólo medidas provisionales, camarada. Cuando se reeditó ese *Manifiesto* en 1872, casi un cuarto de siglo después de su primera publicación, sus autores declararon en un prefacio que ese programa transitorio no tenía ya vigencia, tras la capacidad demostrada por la clase obrera para organizarse y hacerse cargo directamente de la marcha de la sociedad, rompiendo el aparato estatal, como ocurrió durante la comuna de París».

La réplica no se hizo esperar:

«—La comuna fue vencida. No contrapongas a nuestros éxitos el modelo de un fracaso. Nosotros, sí, nos hemos organizado. A nuestro Partido sólo ingresan los mejores, los más honestos, serios y trabajadores.

»—A ese Partido que dices —responde la voz primera, la del impugnador—, no se adhiere, se es reclutado para ingresar a él, cuando se tiene esos valores que dices, pero discernidos según el criterio de los que ya están dentro y lo dirigen. Esto equivale a decir que jamás será elegido para pertenecer a él, y gozar de los privilegios, del prestigio y del poder que ello confiere, quien critique y contradiga, quien proponga cambios cualitativos. En vuestra sociedad opera una selección natural al revés: son los más serviles y conformistas, los menos aptos para producir una mutación social, los menos libres, los que son elevados en desmedro de los otros.

»—La mutación social se produjo ya en 1917 —respondió un tercero— gracias a la ingente visión y decisión del camarada Lenin y sus colaboradores. Hablas como si no hubiese habido revolución bolchevique. ¿Dónde estabas que no te enteraste? ¿De qué planeta vienes? ¿No sabes acaso que en nuestro país se ha abolido la propiedad privada de los medios de producción y de cambio?».

La voz del impugnador se hace afectuosa y paternal:

«—Querido amigo, esa propiedad de que hablas no es algo que esté escrito en las leyes y, por tanto, no basta derogar o alterar una ley para que desaparezca. Es *un poder*, es un puesto de mando sobre trabajo ajeno no retribuido; permite comprar fuerza de trabajo, y a través de su consumo, extender el trabajo por un tiempo adicional y así obtener un provecho que se acumula en forma de capital, con lo que el poder aumenta más aún.

»—Me hablas como si yo fuera un ignorante —respondió el interlocutor, airado—. Ese es el abecé del marxismo-leninismo. Precisamente, ese poder es el que nuestra revolución bolchevique suprimió. O, si no lo crees, dime quién lo detenta, dónde están los capitalistas en nuestra patria».

El impugnador responde con calma:

«—El capitalista es sólo la personificación del capital. El poder está en el capital y sólo por atribuirle un nombre se dice que radica en el capitalista.

»—¿Quieres entonces recurrir a un sofisma y decir que puede haber capitalismo sin capitalistas?

»—Vamos despacio, que quiero llevarte a buen puerto —contestó el impugnador—. El capitalista es la personificación del capital, te decía hace poco citando ese libro que parece conocer tan bien. Pero habrás reparado que hay personas individuales y personas colectivas. No todos los capitalistas tienen rostro y cuerpo. Una sociedad anónima es un capitalista al igual que un empresario individual. Y tiene el poder de acumular capital a expensas del trabajo ajeno. ¿Qué individuo, qué ser humano, se beneficia con esta acumulación? Tal vez los accionistas, sí. Pero es posible que los gestores de la empresa, su burocracia si quieres —el presidente, los vicepresidentes, gerentes y directores ejecutivos— decidan acumular capital mediante la retención de dividendos que normalmente se habrían distribuido entre los accionistas de la sociedad. En nuestro tiempo —el mío o el tuyo, da igual— la capitalización se hace en gran medida desviando hacia la acumulación lo que los accionistas esperaban por formar parte de la sociedad y como fruto de sus aportes. ¿Se enriquecen con ello los gestores de la empresa? Es posible que sí, si se asignan grandes sueldos o gozan de regalías, o si constituyen una capa privilegiada de accionistas que explota a la otra. Pero el poder que tienen es su mayor beneficio. No todo enriquecimiento se mide en libras esterlinas, perdón: en rublos. El capital es poder, poder de capitalizar, y el poder es capital, capitalización de poder».

La réplica viene con cierta suavidad inquisitiva, desprovista ahora de indignación:

«—¿Insinúas que también nosotros tenemos capitalistas y que son los que ejercen aquí el poder?

»—Es secundaria la personificación. Lo que digo es que tenéis capital, propiedad sobre los medios de producción y de cambio que no está sujeta a control social, puesto que, por el contrario, los que mandan en el partido y con él en el Estado controlan la sociedad. Este capitalismo difuso en los mecanismos estatales ni siquiera lo reconocéis como tal.

»—¿Quieres decir con esto que nuestra gloriosa revolución...?

»—No pongo en duda las intenciones de quienes promovieron y llevaron a cabo esa revolución. No soy yo, fueron ellos quienes comprobaron que su resultado era un capitalismo de Estado. Desaparecieron, sí, en gran medida, los capitalistas particulares. Mas como la revolución había de ser mundial y no lo fue y como requería un desarrollo de fuerzas productivas de que aquí carecíais, el vacío que tales capitalistas dejaron al desaparecer vino a colmarlo el Estado.

»—¿Por qué, entonces, el odio que los capitalistas nos tienen? ¿Por qué nos acosan, nos invaden una y otra vez, si el sistema no ha cambiado?

»—La razón es muy simple: es la competencia de un capitalismo privado oligopólico contra un capitalismo estatal monopólico. Los capitalistas de otros países quieren conservar sus puestos de mando, inclusive sobre el Estado, no quieren que el poder de decisión que ellos tienen lo ejerzan, en su lugar, los funcionarios del Estado que han hecho mérito en un partido.

»—Camarada —objetó alguien—, el Estado o bien está al servicio de los capitalistas o bien está al servicio del pueblo; no veo otra posibilidad.

»—Les decía hace poco —respondió el impugnador—, que hay capital individual y capital colectivo. Como ejemplo de esto último, mencioné una persona de derecho privado, una sociedad anónima, pero la distinción misma de Derecho privado y Derecho

público se desdibuja en la realidad social, puesto que las personas colectivas de Derecho privado terminan orientando en su beneficio el ejercicio del poder público. Lo contrario también es cierto: el capital colectivo puede pertenecer al Estado y, sin embargo, estar al servicio de personas privadas que, a través de los mecanismos gubernamentales, deciden cómo, dónde y con qué fin se ha de acumular capital, y que organizan la sociedad de tal modo que se perpetúan en los cargos de poder o determinan, a espaldas de los trabajadores, quiénes los sucederán en ellos. Podemos llamar a esto un capitalismo *objetivo*, como ahora se dice. Lo sería aunque nadie tuviese conciencia de ello, y lo seguirá siendo si no tomáis de ello una conciencia crítico-revolucionaria.

»—¿Quieres decir entonces que hemos sido víctimas de una superchería histórica?

»—Yo no me apresuraría tanto a levantar un dedo acusador. Me gustaría poder pensar que nadie planeó que esto fuera así. Podría haber ocurrido de hecho, sin que fuera el proyecto de nadie. Creo que es en el capítulo XXIII del libro aquel de 1867 que conocéis tan bien donde se muestra que todo capital tiene tendencia no sólo a concentrarse, sino a *centralizarse*, y se menciona expresamente la posibilidad de que el capital pudiese estar centralizado en una sola mano. Es obvio que este capital único sería a la vez propiedad privada y propiedad estatal, con lo que quiero decir que el Estado se habría privatizado al concentrar en sus mecanismos de poder todo el capital constante y el modo de distribuir el capital variable, por una vía que aumentara aún más el primero en desmedro del último, lo que equivale a decir en desmedro de los salarios de los trabajadores.

»—En ese libro se alude a la sociedad del futuro como una libre asociación de productores. Me pregunto si lo que nos ha ocurrido no habrá sido que pusimos demasiado énfasis en *centralizar en manos del Estado* y demasiado poco en este concepto de *productores asociados*.

»—Podéis creerme que yo mismo he meditado mucho sobre ese libro, sobre ese futuro que en él sólo se deja vislumbrar y cuya posibilidad, sin embargo, condiciona la crítica del presente, aunque esto no se diga ni esté claro en el texto. Sabréis que su autor estuvo dieciséis años vacilando sobre cómo darle adecuado remate. Su abnegado amigo y colaborador, siguiendo las instrucciones que dio el autor poco antes de su muerte, se limitó a descifrar, a ordenar, a pulir, lo que allí quedó como apuntes inéditos. Es claro que este amigo no podía saber de todas las dudas que en la mente del autor detenían la decisión de publicar. Pero, bueno, volviendo a ese concepto, eludido aquí entre vosotros por cierto, de *productores asociados*, no hay que reducirlo a los trabajadores de cada empresa. Pues, si entran en competencia unas empresas con otras, los trabajadores de cada una, debidamente asociados, desempeñarán el mismo papel que los capitalistas particulares. Esto equivale a decir que o bien condicionarán por la propaganda a sus eventuales compradores para colocar sus productos y realizar la plusvalía de la empresa, o bien producirán a tientas sin medio alguno de informarse sobre las necesidades reales que a través del proceso productivo se trata de satisfacer. Si ocurre lo primero, no habrá habido un cambio cualitativo respecto del capitalismo oligopólico; si lo segundo, se caerá en un modo de producción ineficaz en el que los productos inútiles o rechazados se acumulan en bodega.

»—Nos dejás sin pan ni pedazo—observó alguien entre los contertulios—. Impugnás nuestro socialismo por su centralismo estatal, pero tampoco quieres de la autogestión que suele contraponérsele.

»—Pienso que en esa fórmula de los productores asociados no hubo definición suficiente

de quién es productor. Habría que ampliar el término para que quedara claro que no sólo produce el trabajador gracias al cual llega a surgir el producto, sino también el que determina, con el reclamo de sus necesidades, que se le produzca. De todos modos, hay, en el capítulo primero de ese libro, algo como un entremés, que comienza burlándose de la afición de los economistas hacia las «robinsonadas» y que luego se vuelve serio, cuando se compara la sociedad eventual del futuro con un Robinson de dimensión social. Lo que está dicho allí es, pues, que el trabajo de Robinson en su isla, mientras él está solo, mientras no tiene todavía la posibilidad de explotar a Viernes, corresponde a una economía aún no pervertida por el trastrueque de los medios y los fines. Para Robinson, en efecto, en tales condiciones, el trabajo está orientado exclusivamente hacia el fin que lo motiva, esto es hacia la satisfacción de las necesidades del propio Robinson. No otra cosa habría de ocurrir con ese Robinson social que allí sirve de parábola para describir lo que podría ser una sociedad en que el capitalismo estuviese realmente superado: se reconocerían dos títulos legítimos de propiedad sobre el producto—el de aquel que con su trabajo lo ha producido y el de aquel cuya necesidad va a satisfacer—; pero como uno y otro título lo ostentan los mismos hombres, aunque en distintos lugares, momentos y condiciones, uno ha de llegar a prevalecer en la conciencia de ellos y en la realidad social. Es el de la necesidad-fin sobre el trabajo-medio. A esto mismo apunta el imperativo aquel del comunismo, hoy tan divulgado al par que tan olvidado, «a cada cual según sus necesidades». ¿Habéis pensado bien lo que esto puede significar? El valor de uso, la utilidad del producto, que en el capitalismo es sólo una condición neutra para que surja el valor de cambio, o simplemente el valor, puede ser rescatado ahora, puede llegar a ser el genuino valor.

»—Muchos de nuestros servicios son gratuitos: la educación, la asistencia médica y hospitalaria; mañana habrá muchos otros en estas condiciones. ¿No equivale esto a decir que, respecto de tales servicios, ya el valor de uso desplazó al valor de cambio o valor, que, al menos respecto de ellos, hemos realizado el comunismo?

»—El logro del comunismo es un salto cualitativo, es una mutación total en la vida de los hombres. Muchos Estados capitalistas dan gratuitamente esos servicios que mencionas. Sería ridículo decir que, por ello, se han aproximado al comunismo. El capitalismo ofrece esas regalías sociales sólo para evitar la confrontación más brutal y directa con sus trabajadores, bonifica a la clase obrera nacional para aplacar dentro de sus fronteras la lucha de clases. Esos Estados obtienen así la complicidad de sus propios obreros para exportar la explotación hacia los países de la periferia que les proveen de las materias primas que ellos se reservan el privilegio de elaborar. Es una división del trabajo que los favorece, pues la explotación llega a ser remota, lejana, como tal invisible, o aparece como algo ajeno, de que el capitalismo central no es responsable. Se quiebra, así, la solidaridad mundial de la clase obrera.

»—Algo como eso leí en el *Pravda* en días pasados. Por esto apoyamos a los pueblos en sus luchas de liberación.

»—La apoyáis hasta donde ello es compatible con vuestros intereses de gran potencia, económicos y estratégicos. Pero aunque este apoyo fuera mayor, esto no basta. Vuestro concepto mismo de la revolución es anacrónico. En las circunstancias actuales, ante las nuevas fuerzas productivas que ahora surgen, vuestro socialismo es una pieza de museo. Pronto la mayor parte de las operaciones de producción y distribución estará

automatizada. Con los progresos de la automatización y la informática, la intervención directa del trabajador llegará a ser casi innecesaria, o escasa y ocasional. Un cambio en las relaciones sociales de producción adecuado a este enorme incremento de las fuerzas productivas consistiría en legitimar modos de distribución proporcionales a las necesidades humanas y no ya al trabajo rendido. Esto significa que esa llamada «primera fase» del socialismo puede llegar a ser muy breve y hasta superflua. Al unificarse el mercado mundial y al difundirse las nuevas fuerzas productivas, los hombres tendrán de pronto el comunismo al alcance de la mano.

»—El camarada Kruschew nos anunció hace años que el comunismo ya estaba en el horizonte —dijo alguien que hasta entonces no había intervenido—. Pero yo recordé una definición que escuché de niño: el horizonte es una línea que, mientras más nos acercamos a ella, más se aleja».

Rieron todos de buena gana.

Cuando se calmaron, el impugnador comentó:

«—Sois escépticos porque vivís en una sociedad ritualizada aun en los aspectos más superficiales y cotidianos de la vida; una sociedad que sacraliza las consignas del poderoso partido, en la que nadie se atreve, sin mala conciencia, a interpelar, a imprecisar, a ser diferente, extravagante, a innovar. Habéis abandonado a vuestros adversarios la capacidad del juego creador. ¿Quién podría pensar siquiera, dentro de una sociedad que hace de la seriedad la suprema virtud, en algo como la invención de otros modos de vida, más alegres, vitales y sensuales? ¿Quién podría indicar una vía practicable para que el hombre saliera de esta enajenación ante lo establecido por otros, por vuestras jerarquías que forman parte de vuestra propia conciencia, y se reapropiara su condición de sujeto libre? ¿Quién entre vosotros podría proponer organizarse para reclamar, no ese presunto derecho al trabajo de que os enorgulleceís, sino el derecho a no trabajar y a recibir, como dividendo de la producción social, los bienes y servicios necesarios para satisfacer vuestras necesidades? ¿Quién se atreve a pensar que el enriquecimiento y la diversificación de las necesidades sea una mayor humanización del hombre?».

Boris Fedorovich apretó un botón.

—Creo que basta —dijo—, como una muestra de lo que has venido diciendo. ¿Qué te parece si conversamos? ¿Quieres un cigarro habano?

El anciano continuó silencioso. Ante el peso de este silencio, Boris Fedorovich se decidió a hablar él:

—Has venido a inquietar a nuestra buena gente —dijo—. Te declaras materialista, pero eres un idealista impenitente. Como no has comprendido aún que te equivocaste, te sigues equivocando. Creíste que los hombres querían ser sujetos y a lo que aspiran, en el fondo de sí, es a la pasividad y á la inercia. Creíste que anhelaban libertad y nada temen tanto como la libertad. Nosotros les hemos quitado ese fardo de encima. Decidimos por ellos, los distraemos con mil tareas y requisitos, útiles o inútiles, que los mantienen ocupados, y nos lo agradecen. Una y otra vez acuden a las urnas, nos eligen, nos aprueban, nos aplauden. Les hemos dado pan, instrucción, salud... y también circo. Míralos en las calles, en las fábricas, en los kolkhoses: se sienten seguros dentro de ese orden que le hemos deparado; lejos de ellos está la amenaza de tener que decidir lo que sea. Tienen, además, mientras no surge un disidente, mientras no llega un revoltoso como tú, la *certeza*. Una certeza que emana de tu obra, expurgada de tus dudas y vacilaciones. La hemos codificado como *la ciencia*. Tenemos

versiones simples para los torpes y otras complejas para los más listos. En tu obra de profeta debidamente completada por este otro cuyo retrato tengo detrás de mí, está contenido, para ellos, todo el saber humano. El profeta de la blanca barba larga y el de la oscura barbilla negra señalaron para siempre cómo marcha la historia y lo que de ella cabe esperar. En ese tren están ellos, confiados en que los rieles son de sólida calidad, que van hacia el progreso y que algún día, gracias al empuje de nuestra locomotora, bien conducida por nosotros, llegarán a la estación del comunismo. El viaje puede ser largo, mucho más largo que la vida de todos ellos, pero el destino final lo dan por asegurado. ¿Serán sus hijos, sus nietos o sus bisnietos quienes llegarán a esa estación? ¿Está ella reservada para descendientes aún más remotos? Ello no les importa demasiado. Lo que sí les importa es saber que han tomado el tren que corresponde y que él llegará, alguna vez, a su lugar de destino. Viven en paz. Pero harían la guerra, de ser necesario, para conservar esa convicción en que apoyan sus vidas. Mucho aprendimos, por cierto, del viejo cristianismo. La resurrección es para ellos el comunismo. Los elegidos por el Dios-historia están de preferencia en el partido. Y al sacramento de la confesión lo llamamos autocrítica. Nos confiesan, o confiesan entre sí, da igual, avergonzados, sus pecadillos. Y lo que más temen es nuestra excomunión: ser declarado un elemento contrarrevolucionario, un enemigo objetivo del socialismo, eso sí es sentirse abandonado y solo. Muy pocos lo resisten... Yo también dudé, como tú, sobre si este camino era el mejor. ¡Cuántos años estuve inclinado sobre tus libros, interrogándolos! Dijiste que el materialismo burdo sólo destacaba al objeto, pero que el tuyo reconocía frente a él un sujeto que lo configura y, criticándolo, lo modifica. Un día comprendí que esa concepción no era buena para todos. ¡Que carguen unos pocos con esa subjetividad que contribuye a crear los objetos! Para los más, es preferible que crean ser, por naturaleza, sólo objetos, un poco de materia más altamente organizada, capaz de percibir, como un mero reflejo, otros objetos. Me decidí por esto; me pareció más caritativo. ¿Por qué han de sufrir ellos las vacilaciones, la angustia y la ansiedad de tener que optar, de dar con la mejor decisión, ahora mismo, pues el tiempo apremia y el plazo ya se cumple? Es más misericordioso dejarlos que vivan, que vivan mucho y en paz... ¿Crees que les falta orgullo o dignidad? Te equivocas. Te haré una confidencia: mi madre vive a unos doscientos kilómetros de aquí, y es una campesina de 85 años, analfabeta. Ella vio llegar a su aldea al primer maestro de escuela, al primer médico (nunca había visto uno antes), luego la energía eléctrica, que significa luz, calor y refrigeración a voluntad; vio llegar el teléfono con el que se comunica todas las semanas con nosotros, sus hijos; ha visto cómo se sustituyeron los arados de madera que conoció en su infancia, por otros de metal, desplazados desde hace tiempo por tractores; sabe de nuestros avances científicos y tecnológicos, de nuestras hazañas en el espacio, de nuestros cohetes y nuestras fuerzas armadas; se entera de todo esto por la televisión. Más importante aún: sabe que su pueblo es temido y respetado, que pudo resistir solo contra lo que fue el ejército más poderoso del mundo y a la postre derrotarlo; sabe, por fin, que ella misma y sus hijos hemos contribuido de algún modo, cada uno a nuestra manera y según nuestras aptitudes, a que todo esto sea, en el tiempo de una vida humana, en el tiempo de la suya. Tus discursos no lograrían disipar, te lo aseguro, su alegre confianza y su patriótico y sano orgullo. En sentimientos como éste se funda nuestra propia confianza. Nuestra obra te parece falta porque la juzgas según el criterio de tu concepción libertaria, tan utópica como esas otras que tu amigo despachó con este epíteto. Pero mi madre, los campesinos como ella, los obreros que construyen el segundo transiberiano, los que levantan represas

o edifican fábricas, saben que es preferible para ellos confiar en nosotros que en ti, que les eres ajeno. ¿Qué sabes tú de lo que hemos sufrido para obtener lo que tenemos? Es fácil para ti criticar. Pero, dime, ¿dónde estabas en octubre de 1917? ¿Dónde, cuando nos invadieron tropas mercenarias por todas nuestras fronteras? ¿Dónde, cuando vinieron las grandes hambrunas? ¿Dónde, cuando supimos que era vano ya esperar la revolución en Alemania y que o bien nos decidíamos a hacer nosotros mismos, en decenios, lo que las burguesías industriosas de Europa y de Norteamérica habían hecho en siglos, o bien empaquetábamos, dejábamos este pobre pueblo entregado a su suerte y nos íbamos al exilio, en espera de que llegara una «crisis perfecta» del capitalismo mundial propicia para la revolución? ¿Dónde estabas cuando los nazis ocuparon gran parte de nuestro territorio y hubimos de fabricar armas con cualquier cosa, con utensilios caseros, mientras nuestro pueblo se sangraba en los campos de batalla? Te obstinas en no responder. Responderé por ti: mientras todo esto ocurría, reposabas tranquilo en tu sepultura del cementerio de Highgate. Si habías de reaparecer, ¿por qué no viniste entonces a aconsejarnos? Y si estuviste ausente en esos momentos, ¿con qué derecho diriges contra nosotros ahora tus admoniciones y reproches?... En fin, el problema no es tuyo, sino mío: ¿qué hacer contigo? Si pudiera estar seguro de que te quedarás aquí tranquilo, dedicado a tus lecturas y tus estudios, al lado nuestro, ésa sería la mejor solución. Te mostraríamos al pueblo, de tiempo en tiempo, como un prodigio de nuestra tecnología, pues, felizmente, gracias a nuestras enseñanzas, ya no cree en espectros ni en otros milagros que los que tienen un aval científico. Pero no: te conozco demasiado bien, saldrías con la tuya, lo discutirías todo, sembrarías entre nosotros mismos la cizaña; aprovechando cualquier resquicio, volverías a las andadas, a las calles, a las plazas, a los campos. No tengo más solución que poner fin a este espectáculo, desmontar el escenario, despachar a los tramoyistas, hacerte desaparecer y fingir que nunca supe de tu inoportuna visita.

En este momento ocurrió lo siguiente: el busto del anciano, esto es, la parte superior de su cuerpo, se desprendió, se elevó por los aires y fue a posarse dentro del marco colgado en la pared coincidiendo exactamente con su fotografía. El comisario Kusnetsov quedó atónito. Miró hacia el resto del cuerpo. No quedaban rastros de él.

Abrió los ojos. Reconoció su cama, sus muebles, su ropa. En la mesa de noche estaba, abierto al término del quinto capítulo del libro quinto, el ejemplar de *Los hermanos Karamazov* que había comprado unos días antes. A los pocos minutos sonó el despertador. Boris Fedorovich Kusnetsov permaneció tendido unos momentos para que su corazón, que sentía latir en su pecho como campana a rebato, pudiera aquietarse. Luego se levantó lentamente y miró de nuevo el reloj. Estaba a tiempo para llegar a su trabajo de director de talleres en la fábrica de automóviles Yiguli en Volgogrado.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Lo que el anciano expresa en la parábola que precede no aspira de manera alguna a reproducir fielmente palabras de Carlos Marx. Con todo, se pueden encontrar en las obras de Marx pensamientos *grosso modo* similares a los que atribuyo a este producto de mi fantasía. Las referencias que siguen sólo pretenden orientar al lector para que vea algunas correlaciones.

Citaré a Marx según ediciones fácilmente accesibles al lector de lengua castellana. Ante todo, las «Obras de Marx y Engels», edición dirigida por Manuel Sacristán Luzón, Barcelona-Buenos Aires-México, Grijalbo (Crítica), 1978 (en adelante OME, seguido del número del volumen). En el caso de los *Manuscritos: economía y filosofía* de 1844, agrego la referencia a la edición de Alianza Editorial, Madrid, publicada a partir de 1968, según traducción de Francisco Rubio Llorente (en adelante AE). He preferido, empero, respecto de los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador)*, 1857-1858 o sea los *Grundrisse*, la traducción de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scarón, publicada en México por la editorial Siglo XXI, a partir de 1971 (en adelante *Grundrisse* S. XXI, seguido del número del volumen), por remitir esta edición a la paginación de la edición alemana publicada en Berlín por Dietz, 1953. Cito *El capital*, según la traducción de Wenceslao Roces, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, ediciones sucesivas a partir de 1946 (en adelante *Cap.* FCE).

—En la crítica del Programa de Gotha (1875), al comienzo de la sección IV, se lee: «La libertad consiste en convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella...» (Madrid, Aguilera, 1971, p. 36).

—El programa provisional que Marx y Engels ofrecen para el momento en que el proletariado alcance su hegemonía, con énfasis en la «centralización en manos del Estado», está al término del capítulo segundo del *Manifiesto del Partido Comunista* (OME-9, pp. 156-57).

—En el Prólogo a la reedición alemana de 1872 de este *Manifiesto* Marx y Engels escriben que, aunque las condiciones imperantes se han modificado en los años transcurridos desde 1848, los principios generales desarrollados en este *Manifiesto* aún conservan su corrección. Pero agregan: «Según lo declara el propio *Manifiesto*, la aplicación práctica de estos principios dependerá siempre y por doquier de las circunstancias históricas imperantes, razón por la cual no se ha de poner énfasis especial alguno en las medidas revolucionarias propuestas al final del capítulo II. Actualmente ese pasaje rezaría de otro modo en muchos aspectos. Frente al inmenso desarrollo de la gran industria ocurrido durante los últimos veinticinco años y de la organización partidaria de la clase obrera, que ha avanzado junto con aquélla, frente a las experiencias prácticas, primeramente de la revolución de febrero y mucho más aún de la Comuna de París, en la cual el proletariado detentó por primera vez el poder político durante dos meses, este programa ha envejecido hoy en algunos puntos. Sobre todo la Comuna ha demostrado que la clase obrera no puede tomar simplemente posesión de la máquina estatal ya acabada y ponerla en movimiento para sus propios fines» (OME-9, pp. 371-72).

—La definición del capital como fuente de mando sobre el trabajo y del capitalista como capital personificado se halla en los capítulos VI y IX del volumen primero de *El capital* (*Cap.* FCE, I, pp. 178 y 248). En el cap. XXI se dice que el capital es «derecho a apropiarse trabajo ajeno no retribuido» (*ibíd.*, p. 492) y en el cap. XXV se lee: «el capital no es una cosa, sino una relación social entre personas a la que sirven de vehículo las cosas» (*ibíd.*, p. 651). Todo ello remite a la teoría llamada del «valor-trabajo», que es el núcleo mismo del pensamiento expuesto por Marx en *El capital*, en especial en los primeros capítulos del primer volumen. Conforme a este pensamiento, el valor de una mercancía resulta del tiempo medio de trabajo socialmente necesario para producirla. De esta teoría deriva la concepción de Marx según la cual la explotación del obrero consiste en que el consumo de su fuerza de trabajo por el capital —la conversión de esta fuerza o capacidad

en trabajo efectivo— genera un valor superior a lo que el capital paga por ella (salario). Véanse sobre esto, en especial, los capítulos V y XIV a XVI del citado volumen. La vinculación de estos dos temas conduce a considerar la cuota de plusvalía y la distinción de plusvalía absoluta y plusvalía relativa.

—La tendencia del capital a concentrarse y a centralizarse es analizada por Marx en el capítulo XXIII, § 2º, del vol. I de *El capital* (*Cap.* FCE, I, pp. 528 ss.). En las pp. 530-31 se lee: «Dentro de una determinada rama industrial, la centralización alcanzaría su límite máximo cuando todos los capitales invertidos en ella se aglutinasen en poder de un solo capitalista. Dentro de una sociedad dada, este límite sólo se alcanzaría a partir del momento en que todo el capital social existente se reuniese en una sola mano, bien en la de un capitalista individual, bien en la de una única sociedad capitalista».

—La distinción entre capital constante —terrenos, edificios, instalaciones, maquinarias, etc. — y capital variable —que es el que se destina al pago de salarios— es tratado en el capítulo VI del referido libro (*Cap.* FCE, I, pp. 150 ss.; véase, en especial, p. 158).

—La ironía sobre la afición de la economía política a las «robinsonadas» y la parábola del Robinson social están en el capítulo primero, § 4.º (*Cap.* FCE, I, pp. 41 a 43). En esta última página, surge por primera vez la concepción de los *productores asociados*, la cual se reitera luego, por ejemplo en p. 649, como descripción de la sociedad futura.

—Hay un amplio registro de citas que invocar, a lo largo de la obra de Marx, sobre la satisfacción de necesidades como fin natural de la producción. Desde luego, cabe mencionar una temprana «nota de lectura» de 1844 publicada en la edición MEGA (Marx-Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, de la que el Instituto Marx-Engels de Moscú publicó siete volúmenes entre 1927 y 1935), vol. III, p. 537, titulada «Propiedad privada y hombre total». En ella se lee que la necesidad que se tiene de un objeto nos hace conscientes de que, a más de la relación de propiedad privada, nos encontramos en una relación muy diferente, en una relación esencial respecto de tal objeto, de donde Marx concluye: «la necesidad que tengo de una cosa es la prueba evidente, irrefutable, de que pertenece a mi ser... de que su propiedad corresponde a mi naturaleza». Luego, en la nota titulada «Una producción que no es social» (*ibíd.*, p. 544), Marx critica la producción capitalista por cuanto en ella la necesidad que experimentamos de lo que otro produce nos pone bajo la dependencia de éste. Concluye Marx, hablando por boca del capital: «tu necesidad, tu deseo, tu voluntad son impotentes frente a mi producto. Son el vínculo que te hace dependiente de mí, porque te hacen dependiente de mi producto. Lejos de ser el medio de darte un *poder* sobre mi producción, son más bien el medio de darme un poder sobre ti». Maximilien Rubel reproduce estas «Notas» en las pp. 24-25 y 30-31 de su edición de las obras de Marx en francés titulada *Oeuvres-Économie*, París, Gallimard (NRF-Pléiade), vol., II, 1968. No las he encontrado en los «Extractos de lectura de Marx en 1844», GME-5, pp. 251 ss. Son importantes, por cuanto de ellas derivaría que, para Marx, la sociedad comunista debería conciliar dos títulos legítimos de propiedad sobre el producto: el de quien lo produce y el de quien lo necesita. En el tercero de los *Manuscritos* de 1844 se lee que el socialismo tiende a generar «la riqueza de las necesidades» (XIV) y que «en lugar de la riqueza y la miseria de la economía política, aparece el *hombre rico* y la rica necesidad humana» (X) (OME-5, pp. 388 y 386; AE, pp. 156 y 153). En los *Grundrisse* se lee: «Sólo con el consumo llega a su realización el acto de la producción... El consumo no es, pues, únicamente el acto final gracias al cual el producto se convierte en producto, sino también

el acto en virtud del cual el productor se hace productor» (*Grundrisse* S. XXI, I, pp. 13-14; Dietz, pp. 14-15). Se dijo ya que el cap. I del vol. I de *El capital* ofrece bajo la parábola de un Robinsón social la anticipación de una sociedad en que las necesidades determinarían lo que se produce. En el cap. V del mismo volumen se lee que el proceso de trabajo —simple y abstracto—, esto es, antes de su perversión en el capitalismo, es «la actividad que tiene por objeto producir valores de uso, adecuar los objetos exteriores a las necesidades» (*Cap.*, FCE, I, p. 136). Todo ello culmina con la fórmula sansimoniana, expresada por Prosper Enfantin, que Marx hace suya ya en *La ideología alemana*, pero que en la sección primera de la *Crítica del programa de Gotha* se presenta como el imperativo de la sociedad comunista, que ha de surgir tras la etapa de la dictadura revolucionaria del proletariado: «¡De cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!» (ed. cit., p. 24; véase en general pp. 20 a 24 y 38). Cf. sobre esto mis ensayos «Souveraineté du travail et souveraineté des besoins; principes juridiques fondamentaux du socialisme», en *Marxismo, democrazia & diritto dei popoli* (*Scritti in onore di Lelio Basso*), Milán, Angeli, 1979, pp. 146 a 172; y «La soberanía de las necesidades: propiedad, enajenación y cambio social», *Revista Jurídica de la Universidad Interamericana de Puerto Rico*, vol. XVI, n.º 2, enero-abril 1982, pp. 167 a 200.

—Respecto de la mencionada fase transitoria que Marx denomina «dictadura del proletariado», conviene recordar ante todo que ella no debe confundirse con la dictadura como forma de gobierno, como bien lo señala, entre otros, el profesor Pablo García Rodríguez en sus cursos y conferencias. Para Marx, la hegemonía de una clase sobre otra es siempre una dictadura —en sentido social, no político—. Así, la «dictadura del proletariado» representa, a sus ojos, en relación a la dictadura burguesa, una ampliación y desarrollo de las democracias existentes tanto por ser la hegemonía de los más sobre los menos, como por preparar el advenimiento de esa forma superior de convivencia que denomina «comunismo». En el capítulo segundo del *Manifiesto del Partido Comunista*, Marx y Engels escriben que «la revolución obrera es el ascenso del proletariado al rango de clase dominante, la conquista de la democracia» (OME-9, p. 156).

—La anticipación de Marx a lo que puede representar la revolución tecnológica de la automatización (correlacionada con la de la informática) se encuentra en los *Grundrisse* S, XXI, vol. II, pp. 196 ss.; Dietz, pp. 586 a 600. Citaré aquí sólo algunas frases de estos notables pasajes: «El trabajo ya no aparece incluido en el proceso de producción; el hombre se comporta más bien como supervisor y regulador con respecto al proceso productivo... Tan pronto como el trabajo en forma directa ha cesado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja y tiene que dejar de ser su medida y, por tanto, el valor de cambio (de ser la medida) del valor de uso... Con ello se desploma la producción fundada en el valor de cambio» (S.XXI, vol. II, pp. 201 y 203; Dietz, pp. 592 y 594). Tal vez Marx no incluyera estos pensamientos en *El capital* por ver en ellos una profecía aventurada que no cabía en una obra científica. El alcance político de la actual revolución tecnológica es puesto de realce por el equipo de investigadores dirigido por Radovan Richta, *La civilización en la encrucijada*, México-Madrid-Buenos Aires, Siglo XXI, 1971. Se señala allí que la creciente capacidad de las fuerzas productivas no es puesta por la civilización de Occidente al servicio de una vida humana más libre, sino al servicio de la muerte (armamentos) o de un consumo suntuario compulsivo (véase p. 173).

—El tema de la *enajenación* (y de su equivalente: *reificación*) del hombre no es exclusiva del Marx juvenil, como se ha pretendido, sino que se encuentra a lo largo de toda la

obra marxiana. A manera de ejemplo, tras señalar que el obrero trabaja con material e instrumentos ajenos, que no vive *en* su trabajo, sino que trabaja para vivir después, señala Marx que «su propio trabajo le es tan ajeno... como el materia) y el instrumento. En consecuencia, también el producto se le presenta como una combinación de material ajeno, instrumento ajeno y trabajo ajeno; como *propiedad ajena*» (*Grundrisse* S. XXI, vol. I, p. 424; Dietz, p. 366).

—Lo que Marx denomina «materialismo» es algo diferente de las doctrinas que antes o después de él han reclamado este nombre. Desde luego, mientras el materialismo de Feuerbach, por ejemplo, pone el énfasis en el objeto percibido, Marx ve en la percepción una correlación del sujeto y el objeto, una actividad práctica de los sentidos del hombre, que contribuyen así a configurar el objeto. Por lo mismo, los hombres pueden afirmar su subjetividad desarrollando esta actividad práctica con carácter *crítico*, con lo que ella se vuelve revolucionaria. Véanse, al respecto, las *Tesis sobre Feuerbach* I y V en K. Marx y F. Engels, *Études philosophiques*, París, Éditions Sociales Internationales, 1935, pp. 71 y 73. Empero, en el glosario que hay al final de este volumen, se lee: «Materialismo: nombre dado en filosofía a los sistemas que reducen todo lo que existe a la unidad de la materia, de la que las ideas sólo son el reflejo en el cerebro» (p. 184). ¡Tal es la distancia que separa el pensamiento de Marx de la ideología marxista! La teoría del conocimiento fundada en la «sensación-reflejo» es del todo extraña a Marx. Sin perjuicio de algún antecedente en el Engels tardío, es desarrollada sobre todo por Lenin, en especial en su obra *Materialismo y empiriocriticismo* de 1908, y se convierte luego en fundamento de la epistemología no menos que de la ontología marxista-leninista. Tuvo también una importante proyección hacia la estética de este movimiento, con el realismo socialista, a partir de 1932. Lunatcharsky, en sus *Cuestiones de la sociología de la música*, ya en 1927, y luego Lukács en su *Estética*, de 1963, procuraron atenuar la concepción del arte como mero reflejo de la realidad (y la consiguiente ruptura con los movimientos de la vanguardia artística de Europa), el primero con el concepto de *reflejo mediato*, el segundo con la distinción entre un reflejo *mecánico* y un reflejo *dialéctico*. Véase sobre este tema el ensayo de Vladimir Karbusiky, «¿Fin de las estéticas sistemáticas? Sobre el modelo del reflejo de la música en la *Estética* de Lukács», incluido en la colección *Los artistas y la sociedad* de Alphons Silberman y René Vionig, Barcelona, Alpha, 1983, pp. 51 a 77.

APÉNDICE III

LA MÁSCARA CRUEL

1. La pregunta que subyace en las grandes novelas de Dostoyevski es: ¿cómo es posible aún, en nuestro tiempo, ser cristiano? Dostoyevski no se hace cuestión en igual medida sobre *si ello es posible*: lo que indaga es ante todo el *cómo*. Pues ser cristiano ha de ser diferente para un hombre que ha asimilado la modernidad, la Ilustración, el positivismo y el cientismo de lo que ello era antes de que tales iniciativas culturales se produjeran y prosperaran. Los personajes mayores del novelista, o bien señalan la dificultad — es el papel que desempeñan figuras como el hombre subterráneo o Iván Karamazov, verbigracia—, o bien constituyen tentativas de respuesta a menudo divergentes. Procede mencionar al respecto, tan sólo a manera de ejemplos, el fracaso de la soberbia seguida por el arrepentimiento que la vence en Raskolnikov; la imposible pretensión a la bondad absoluta en Muischkin (prueba, contra Renan, de que sólo un ser divino puede cumplirla, o sea, de que Jesús es Dios); el misticismo terrenal de Alioscha; el amor sobreponiéndose a la pasión erótica en Dimitri frente a Gruchenska; la identificación de Cristo con el pueblo en Schatov; el instante como acceso a la eternidad en Kirikov, etc.; y en todos ellos ciertos caracteres comunes: de una parte, una acentuación de la piedad y el amor fraterno como virtudes fundamentales y, de otra, un resuelto inmanentismo en desmedro de un más allá trascendente.

Otra es la pregunta primordial de Nietzsche. Se la puede enunciar de este modo: ¿cómo es posible vivir, no sólo tras la muerte de Dios, sin Dios, sino además, tras el derrumbe de la racionalidad de que el hombre occidental se enorgullece y que, despuntando con Sócrates, ha adquirido, a fines del siglo XIX, la forma del neokantismo, que viene a ser un positivismo más exigente y riguroso porque va unido a una epistemología crítica? La respuesta de Nietzsche a esta pregunta es ante todo: voluntad de poder. Si bien se mira, los dos problemas a que Nietzsche se enfrenta no están tan desvinculados como a primera vista pudiera parecer: una de las funciones atribuidas a Dios en la tradición monoteísta, en efecto, es la de permitir pensar el mundo como unidad racional refiriéndolo a su conciencia omnisciente; y por esto, en algunas modalidades de la prueba cosmológica de la existencia de Dios, éste es presentado como el ordenador absoluto, infinito y necesario de lo que, sin Él, sería un caos afectado no sólo por el desorden, sino por la finitud, la relatividad y la contingencia de lo que incluye.

Ya se acepte o se rechace la hipótesis del ensayo a que este apéndice accede en orden a que la lectura de algunas obras de Dostoyevski habría determinado en Nietzsche la aproximación polar (dentro de la contraposición) de Dionysos y el Crucificado o acaso la síntesis Dionysos-Crucificado, necesario es hacerse cargo de lo que significa para él el mayor monumento de la racionalidad europea científica y cristiana: la filosofía crítica de Manuel Kant.

2. Nietzsche experimenta ante «el gran chino de Koenigsberg», como lo llama en *Más allá del bien y del mal*, sentimientos ambiguos en que la admiración se mezcla a las objeciones y las sátiras. En sus primeros libros lo juzga según la interpretación que de él había hecho Schopenhauer, como puede comprobarse en *El origen de la tragedia*. Alaba así en su obra haber revelado que el espacio, el tiempo y la causalidad, esto es, todo aquello que el optimismo racionalista quiere elevar a verdades eternas, son sólo «mera apariencia, el velo de Maya que oculta la esencia verdadera», vale decir, según Schopenhauer, la voluntad, fuente de todo sufrimiento. Por cierto, en la medida en que Nietzsche se desprende de la influencia de Schopenhauer, llega a invertir los signos de éste hasta constituirse en el apólogo de la voluntad de poder.

Para comprender la oposición de Nietzsche a Kant, necesario es analizar, aunque mas no sea brevísimamente, lo que *voluntad de poder* significa para aquél, separando los dos términos de esta locución y comenzar, por tanto, fijando nuestra atención en el alcance que tiene el conferir a la voluntad un valor superior al de las otras instancias psíquicas.

Lo que caracteriza la lectura que Nietzsche hace de Kant es algo en lo que sigue siendo solidario de Schopenhauer, a saber, la afirmación de que el problema del conocimiento debe ser criticado para no ocuparnos más de él, para ser dejado de lado, al igual que en el hinduismo, según dice en uno de los aforismos reunidos bajo el título *La voluntad de poder*. En verdad, Nietzsche verá en la *Crítica de la razón pura* un modo de desbrozar el camino por el que ha de transitar la razón práctica: o, dicho con otras palabras, es la afirmación de que lo cognitivo está subordinado a lo voluntario, de que el conocer es tan sólo un instrumento de la voluntad. A esto hay que agregar que Nietzsche identifica la voluntad con la corporeidad, que viene a ser, para él, a través de sus requerimientos y necesidades, una razón superior a la razón de la mera racionalidad, si se me permite esta redundancia destinada a destacar mejor la distinción. Zaratustra enseña que «el cuerpo es una gran razón, una multitud unánime, un estado de paz y de guerra, un rebaño y su pastor». Y sigue con esta amonestación: «Esa pequeña razón que llamas tu espíritu, oh hermano, es sólo un instrumento de tu cuerpo, un pequeño instrumento, un juguete de tu gran razón».

«Por cierto, este cuerpo ya no puede confundirse con el cuerpo-objeto —comenta Granier— [...] Si el cuerpo es el Sí mismo, nada tiene en común con una «cosa», o con una máquina: es en verdad el todo del que el espíritu emerge y en cuyo interior despliega éste su actividad original».

Nietzsche ve, pues, en las categorías kantianas, instrumentos que sirven para organizar la realidad conforme a las necesidades del cuerpo-sujeto: «Las categorías sólo ofrecen verdades —se lee en *La voluntad de poder*— en cuanto corresponden a necesidades vitales».

Esto, por sí solo, importa flexibilizar el aparato categoría! kantiano, que en su rigidez corresponde, dice Nietzsche, al momento histórico en que prevaleció una cosmovisión fundada en la física de Newton. Pero, en cambio, Nietzsche retendrá de Kant que *el hecho es hecho*, para decirlo según una fórmula que, por su carácter de aparente tautología, habría de hacer fortuna; que él es seleccionado, sintetizado, organizado y constituido por el cuerpo-sujeto, acaso a través de esa hipotética conciencia trascendental kantiana, en función de las necesidades de la vida.

De este modo, ocurre que, para Nietzsche, lo que hoy aparece como verdadero para nosotros tal vez corresponda a una vida disminuida por las coerciones de la sociedad

y la tradición cultural del resentimiento y a un cuerpo-sujeto que difícilmente logra expresarse en el sistema categorial que lo reduce a *mero* objeto. Tal verdad puede, pues, según esto, llegar a ser impugnada como falsa, o ser relativizada como verdad parcial, por una vida más intensa y más rica, por un cuerpo capaz de rescatarse de entre los objetos y de afirmar su nueva y al par primordial subjetividad. Mas: el ver en los hechos algo que la propia vida hace implica que la vida misma, en vez de tener condicionada su experiencia heterónomamente y de una vez para siempre por un sujeto trascendental que le es ajeno, lo condiciona, en cambio, según las circunstancias, para autoafirmarse. En suma, Nietzsche somete la subjetividad trascendental de Kant a lo que George J. Stack denomina una torsión pragmática e instrumental al servicio de la vida.

3. La voluntad de que se viene hablando tiene una orientación, apunta hacia algo: es voluntad *de poder*.

Sería un error afirmar que este poder se ejerce siempre y necesariamente sobre otro. En rigor, se ejerce ante todo sobre sí para derribar los obstáculos que, conforme a valoraciones equivocadas o menguadas por el resentimiento, se oponen al libre despliegue de la propia espontaneidad vital. La voluntad de poder es la que nos permite superar lo *humano, demasiado humano* que en nosotros habita, impuesto o protegido por la moral social en vigor; es, por ende, la que nos permite acceder al superhombre cuyo vivir sólo está determinado por el juego de sus impulsos dionisíacos. A su vez, el superhombre se caracteriza por ser capaz de aceptar y hasta de celebrar, jubiloso, el eterno retorno de lo mismo. Surge aquí, empero, el problema, ya aludido en el ensayo del que éste es apéndice, de si la libertad obtenida conserva su condición de tal, de si es propiamente una libertad, si al .par se afirma que el hombre individual al que se le atribuye está condenado a repetir idéntico en un tiempo indefinido algo que viene dictado ya por el pasado. Ernst Bloch señala bien esta dificultad, este obstáculo con que choca el vitalismo libertario de Nietzsche: el eterno retorno de lo mismo, escribe, es «el petrificado regreso de lo igual» en que la voluntad se encurva dentro de sí. «El héroe del *da capo* se convierte a la postre —agrega Bloch— en un vasallo de lo ya sido». No veo cómo arrancar a Nietzsche de esta aporía en que su pensamiento lo encierra.

De otra parte, si bien es un error afirmar que la voluntad de poder lo es siempre de poder sobre otro y no ante todo de poder sobre sí, no lo es menos negar que el poder de la voluntad llega a la postre a ejercerse en contra de la voluntad de los demás, limitándola, sometiéndola inclusive a una dura coerción. Para Nietzsche, al igual que para el primer Raskolnikov de Dostoyevski, los hombres superiores, los superhombres, están destinados a dominar, a someter para sí a los otros, a los de la plebe, a los del rebaño.

Aun a riesgo de molestar a los apólogos incondicionales de Nietzsche, que a menudo, debido precisamente a su incondicionalidad, no distinguen ni articulan los diversos niveles del pensamiento de este filósofo, resulta necesario no perder de vista, sino destacar por el contrario, ese incómodo pasaje de *La genealogía de la moral* en que se hace el elogio de «la magnífica bestia rubia» que, petulante, asesina, viola y tortura con toda tranquilidad de espíritu. Demasiados hombres de nuestro tiempo han sido víctimas de algunas de las figuraciones de esta bestia —fueran ellas rubias o no lo fueran— para que sea lícito omitir o dejar de lado este pasaje y otros análogos de Nietzsche.

Bajo la pretensión de situarse *más allá del bien y del mal* y de eliminar, por ende, la

distinción entre lo moral y lo inmoral, subyace una axiología que afirma la superioridad, no sólo del noble frente al plebeyo, sino del fuerte frente al débil, a la vez que condena al débil a seguir siéndolo, puesto que se le niega la legitimidad de la rebelión, por cualquier vía, frente al fuerte, como queda expresado en *La genealogía de la moral*.

Conviene exhibir el carácter tautológico de esta postura: el ejercicio de la fuerza aparece en ella legitimado por el *factum* de que se ejerce con eficacia. Dicho en otras palabras: tiene derecho a usar de la fuerza el que es fuerte, pero sólo se sabrá si es en efecto fuerte o si no lo es cuando logre ejercer la fuerza de un modo eficaz. Éste es el círculo en que Dostoyevski encierra a Raskolnikov. Habiendo sido Dostoyevski un novelista antes que un filósofo, un hombre de inteligencia narrativa y lírica antes que razonadora y demostrativa, no escribe un ensayo para refutar a Stirner. Escribe un relato en que muestra las inconsecuencias a que se vería inevitablemente conducido quien pretendiese actuar como *el único* de Stirner.

Conviene exhibir, además, las adhesiones a que esta postura conduce: si en un mundo en que hay verdugos y hay víctimas, adoptamos una axiología tal, de hecho llegaremos, aunque no lo quisiéramos, tan sólo por la necesidad de ser consecuentes con nosotros, a tomar partido por los verdugos, a identificarnos con ellos, y a mirar con desdén a sus víctimas o a despreocuparnos de su suerte.

La apología sin reservas ni distinciones de la voluntad de poder tiene, sí, el mérito de constituir una actitud cultural que destaca su figura singular contra el fondo de la moral que proclama la cultura occidental cristiana, a veces con suma hipocresía, desde púlpitos y estrados. Su mayor virtud —y lo que le otorga su atractivo, su poder de fascinación— reside en el hecho de constituir una radical ruptura.

La moral a que se opone Nietzsche encuentra una de sus expresiones más elaboradas en la ética de Kant. La apología que hace Nietzsche de la voluntad de poder lo coloca, por tanto, en una posición polémica frente a la ética de Kant; pero es una polémica que no se explícita del todo, que se da, por así decir, en sordina.

4. La concepción ética de Kant es sólo para Nietzsche un disfraz del dogmatismo inconsciente del filósofo de Königsberg, de su prejuicio teológico, de su fanatismo moral, en último término de su necesidad psicológica tan alemana de autoridad absoluta, importando poco que ésta sea atribuida a un superior jerárquico o, como en el caso preciso de Kant, a un principio. El imperativo categórico sólo expresa el instinto gregario de los alemanes, escribe Nietzsche en otro aforismo de la colección titulada *La voluntad de poder*. Es, como dice Granier, el código de cierta *idiosincrasia* existencial.

Nietzsche contrapone al *tú debes* del imperativo categórico, el *yo quiero* del héroe, sometiendo a su vez este querer al *yo soy* ejemplificado por los dioses griegos.

Atendiendo a la contraposición del *tú debes* con el *yo quiero*, necesario es señalar que Nietzsche malentiende el imperativo categórico al no advertir que el propio sujeto moral lo dicta, que corresponde a *su* voluntad legisladora. Es sabido el vínculo estrecho que tal imperativo tiene con la *voluntad general* de Rousseau, que pasa a ser la buena voluntad para Kant. Ahora bien, como ha señalado Hans Barth con todo acierto, el adjetivo en esta locución de Rousseau no identifica el sujeto de la voluntad, puesto que el mismo Rousseau señala que la voluntad general no siempre es la voluntad de todos. Lo que tal adjetivo indica es, por el contrario, el objeto de esta voluntad, aquello hacia lo que ella

apunta, que está constituido a la vez por mí mismo y por los demás sujetos. Vista en esta perspectiva, la exigencia de universalidad del Imperativo viene a significar que la máxima de mi voluntad es buena en la medida en que lo que quiero para mí lo pueda también querer para todos. No será buena, por tanto, si pretendo imponer a otros deberes de que me exima a mí mismo o si me atribuyo derechos que niego a los demás. Es claro que la máxima de tal voluntad entra en conflicto con la de mis voliciones particulares, de donde deriva el carácter dramático de la decisión ética. Pero el señalar esta incompreensión de Nietzsche en relación a la ética de Kant no comporta en manera alguna afirmar que, de haberla comprendido rectamente, la hubiese aprobado. El imperativo categórico bien entendido posee un fuerte potencial revolucionario: suprime la legitimidad de la relación de poder, conduce a la postre a la sociedad sin clases, contradiciendo la posibilidad de calificar a Kant, según quieren algunos intérpretes, como el ideólogo de cierto «prusianismo» autoritario. Lo señalado se destaca aún más si recordamos la aprobación que Kant expresó hacia la independencia de los Estados Unidos de América y más aún la simpatía «lindante con el entusiasmo» —son sus palabras— que en él despertó la Revolución francesa, en cuanto reconocía en ella la tendencia de la humanidad a decidir sobre sus modos de vida comunitarios y a buscar formas superiores de convivencia.

Todo esto equivale a decir que Kant tomó resueltamente partido por la plebe, por los explotados en contra de sus explotadores y en favor de una sociedad igualitaria. Esto no se aviene, por cierto, con la axiología de Nietzsche.

5. Es posible, empero, sustituir la crítica soslayada y desde fuera que Nietzsche dirige al imperativo categórico de Kant por otra frontal y que tenga sus raíces en el interior del propio sistema kantiano. Acaso así se logre una eventual aproximación de Nietzsche a Kant.

Aun a riesgo de aburrir a aquel lector que conozca bien la ética del filósofo de Königsberg y para beneficio de aquellos que no la conozcan tan bien, conviene comenzar por exponer en pocas palabras lo más esencial de esta ética.

Según el enunciado más sencillo de él, el imperativo categórico reza así: «Obra siempre según una máxima de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal».

Debe tenerse presente, para desarrollos ulteriores, que este imperativo tiene un corolario, igualmente categórico, que ordena: «Obra de tal modo que uses de la humanidad, en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca solamente como un medio».

La crítica más pertinente y la que con mayor frecuencia y acierto se ha dirigido al primer enunciado es la que le reprocha su rigidez abstracta, su tendencia uniformizadora y homogeneizante, esto es, el no hacerse cargo de las diversas circunstancias en que los hombres actúan, de las diversas finalidades que persiguen, y el no respetar, además, las diferencias que se dan entre los propios individuos. Mas si se tomaran en cuenta las diversas circunstancias y finalidades y las diferencias individuales parece que se perdería esa universalidad tan vigorosamente afirmada en el imperativo, que éste dejaría, por tanto, de ser incondicional y que se disolvería en incontables imperativos hipotéticos. En éstos aparecería como condición todo aquello de que el imperativo categórico parece prescindir. Ellos dirían: «Si te encuentras en tal o cual circunstancia, debes...», o «si persigues tal o cual finalidad, debes...», etc.

Precisamente, el mayor mérito que Kant atribuye a su imperativo es el poder regir para todos, en todos los momentos, y con independencia de las circunstancias; en otras palabras, es el ser categórico, incondicional, por ende *a priori* y no hipotético, lo que equivale a condicional, y *a posteriori*.

Aquí cabe destacar, empero, que Kant distingue dos clases de imperativos hipotéticos: los *técnicos* o de *habilidad*, de una parte, los *pragmáticos* o de *sagacidad*, de otra.

Ejemplos de los de la primera clase serían estos:

— Si quieres que el automóvil te funcione, debes echarle gasolina.

— Si quieres enamorar a una mujer, debes agasajarla.

— Si quieres robar, debes proveerte de una llave ganzúa.

— Si quieres heredar de tu tía rica, debes echar día a día adecuadas porciones de veneno en su café.

Tiene razón Kant al señalar que los deberes que en casos tales se imponen no son necesariamente buenos, por lo que no cabe derivar una ética de la forma en que el imperativo se enuncia. En efecto, el deber indicado en la consecuencia será bueno sólo en la medida variable en que el fin que se persigue, indicado en el antecedente o hipótesis, lo sea. Así, parece, a primera vista al menos, que en los dos primeros ejemplos aquí proporcionados, mientras no se pueda calificar como malo el querer que el automóvil funcione o el querer enamorar a una mujer, tampoco el deber que fluye como consecuencia puede ser tachado de inmoral; en cambio, en los dos últimos ejemplos, desde que sabemos —pero es un saber que no se origina en el propio imperativo— que robar y asesinar es malo, los deberes de las consecuencias merecen ser impugnados como inmorales. En suma, estos imperativos nada nos dicen sobre la moralidad o inmoralidad de los deberes que, según los fines que perseguimos, nos imponemos. Sólo nos indican —de aquí el nombre que Kant les da— cuál es la *técnica* para obtener este fin. Según si se trata de uno u otro de los ejemplos ya ofrecidos, podremos afirmar que el conductor, el enamorado, el ladrón o el asesino que no cumple el deber que en cada caso se señala no es hábil o, lo que es igual, no ejerce la técnica adecuada para obtener el fin que persigue. Por tanto, no es de estos mismos imperativos, sino de otro, del categórico, de donde puede derivar un criterio ético.

No ocurre lo mismo, sin embargo, con la otra clase de imperativos hipotéticos que Kant menciona, esto es, los *imperativos de sagacidad*, cuyo fin es la dicha, salvo que ésta se considere ajena a la ética. Ahora bien, la dicha no sólo no puede ser ajena a la ética, y a la postre no lo es para Kant, sino que los medios para acceder a ella no menos que lo que la constituye varían según los sujetos, no pudiendo ser tratados a este respecto por igual un niño y un adulto, un hombre y una mujer, un hombre sano y otro enfermo, etc., de donde nacen precisamente conflictos éticos que no es posible resolver en todos los casos mediante una regla uniforme de conducta. Esta consideración obliga a introducir en el imperativo categórico una referencia a las circunstancias, condiciones y finalidades del sujeto que actúa, con lo que resulta necesario desprender del imperativo categórico, diversos imperativos hipotéticos de *sagacidad*.

La razón por la que Kant no advierte esta posible derivación de lo categórico hacia lo hipotético pragmático, radica, a mi parecer, en su ascetismo, en la tan resuelta aversión que expresa hacia las inclinaciones, las necesidades y el placer que su satisfacción genera, por lo menos en los años en que escribió la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*

y la *Crítica de la razón práctica*, aversión que, sin embargo, aparece atenuada y hasta superada, según veremos, en la *Crítica de la facultad de juzgar*, escrita poco después.

En la primera de estas obras, por ejemplo, escribe Kant que un ser racional tiene dos puntos de vista desde los cuales puede considerarse a sí mismo: «el *primero* en cuanto que pertenece al mundo sensible bajo leyes naturales (heteronomía), y el *segundo* como perteneciente al mundo inteligible bajo leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundan solamente en la razón» (cap. III). En la misma dirección, leemos en la *Crítica de la razón práctica* que el «valor moral tiene que ser puesto exclusivamente en que la acción ocurra por el deber, es decir, sólo por la ley» y en que ella «no encierre placer alguno», pues si lo. Provocara, él podría erigirse en motor de la acción, empañándose de este modo el valor moral de ésta. También leemos en esta *Crítica* que el hombre honrado «toma sus decisiones por respeto hacia algo ajeno a la vida, en comparación y oposición con lo cual, la vida, con todo su agrado, no tiene más bien valor alguno». El hombre honrado, concluye Kant, «vive sólo por deber, no porque encuentre en la vida el menor gusto» (cap. III).

Hay tal vez aquí un enlace entre el imperativo categórico y los imperativos de sagacidad que Kant pudo haber concebido pero que no descubrió. Para aclarar lo que tengo en vista, necesario es comenzar por el concepto de *máxima* que Kant define sólo como el principio subjetivo del querer. La interpretación que aquí propongo es que esta *máxima*, según las propias expresiones de Kant, sólo puede ser un imperativo hipotético de sagacidad, vale decir orientado hacia la dicha del sujeto volente. En efecto, al tiempo que en los imperativos hipotéticos de habilidad el fin que aparece en la condición es sólo posible, por lo que el imperativo es *problemático* y nada se sabe de antemano sobre si es bueno o malo, en los de sagacidad se trata de un fin que, según Kant, puede presuponerse real en todos los seres racionales. En la *Fundamentación* se lee: «... hay un propósito que no sólo *pueden* tener, sino que puede presuponerse con seguridad que todos lo tienen, por una necesidad natural, y éste es el propósito de la *felicidad*. El imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción como medio para fomentar la felicidad es *asertórico*. No es lícito presentarlo como necesario sólo para un propósito incierto y meramente posible, sino para un propósito que podemos suponer de seguro y *a priori* en todo hombre, porque pertenece a su esencia» (cap. II). Es verdad que poco más adelante dirá Kant que «es una desdicha que el concepto de la felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aun cuando todo hombre desea alcanzarla, nunca puede decir de un modo fijo y acorde consigo mismo lo que propiamente quiere y desea». Siguen, a manera de ejemplo, las preguntas: «¿Quiere riqueza?... ¿Quiere conocimiento y saber?... ¿Quiere una larga vida?... ¿Quiere al menos tener salud?... etc.». Obsérvese, empero, que estos ejemplos, con los que Kant pretende demostrar el carácter indeterminado del concepto de felicidad, no se refieren a ella misma, sino que apuntan a medios diversos para obtenerla: riqueza, saber, larga vida, salud, etc. En otras palabras, los bienes aludidos no se sitúan en la condición asertórica del imperativo que será siempre la misma («Dado que yo aspiro a la felicidad»), sino en su consecuencia, que es lo indeterminado («Debo procurar...» riqueza, sabiduría, larga vida, salud, etc.), en cuanto medios para un fin siempre idéntico: la felicidad. Ahora bien, estos medios varían según las circunstancias, las situaciones, la edad, el sexo, el temperamento y la personalidad de cada cual. Por ejemplo: el medio de ser feliz, para un niño, puede consistir en contar con la aprobación y el afecto de sus padres, con la estima o admiración de sus compañeros o en

poseer un juguete que excite su imaginación; el medio, para un hombre adulto, puede ser lograr la unión con el ser amado, realizar una labor gratificante, etc.; para una mujer, puede ser además de los del hombre, quedar encinta y criar un hijo; para un anciano, puede ser poner fin adecuadamente a una obra en que está empeñado y a la que ha dedicado su tiempo o tan sólo morir con dignidad.

Si la máxima tiene ese carácter de imperativo hipotético de sagacidad su ajuste a la ley universal implica que he de querer como condición de la máxima, no sólo mi felicidad, sino la de todos, y como consecuencia de ella los medios que, según las circunstancias y personalidades diversas, la generan. Esto obliga a enunciar el imperativo categórico de un modo levemente distinto al que Kant propone. Para no eludir la tan necesaria *deferencia hacia las diferencias* que no puede faltar en una ética de lo concreto, sin perder por ello la aspiración a la universalidad destacada por Kant, el imperativo debería reformularse de modo que dijera: *Obra siempre de tal modo que los medios por los que procuras tu felicidad no obstaculicen ni impidan la felicidad ajena, sino que por el contrario contribuyan a promover la felicidad en todo tiempo y lugar.*

Este imperativo tiene una primera parte negativa: nos veda elegir medios para nuestra felicidad que pudiesen obstaculizar o impedir la felicidad ajena; tiene luego una parte positiva que ordena elegir aquellos medios para nuestra felicidad que en mayor grado contribuyan a promover la felicidad en todo tiempo y lugar. Según la primera parte, será bueno aquel que se abstiene de las conductas que son declaradas malas; el bien está en relación de contradicción con el mal. Según la última parte, en cambio, sólo será bueno aquel que elige como medios para su felicidad aquellos que contribuyen a promover la felicidad en todo tiempo y lugar; el bien está aquí en relación de contrariedad con el mal. Esta segunda parte debe prevalecer sobre la primera: en rigor, no son buenos aquellos que sólo se abstienen de conductas malas. Ser bueno es, en verdad, una hazaña; no es lo mismo que ser un «buenazo».

Podría haber relacionado, en el imperativo que precede, la propia felicidad con la de *los demás*, por lo que se entiende *los demás hombres*. No quise hacerlo: preferí decir «felicidad ajena», «en todo tiempo y lugar». La razón de ello es que no me parece que el fin al que la acción moral apunta deba circunscribirse a los otros hombres o a la humanidad presente y futura en su conjunto. Pienso que, por muy atento que alguien esté a promover la felicidad de los otros seres humanos, no será un hombre bueno si maltrata a su perro, si quema inútilmente un bosque. La ética debe condenar no sólo los actos crueles hacia otros hombres, sino también hacia los animales y hacia todo lo vivo; más aun, y más allá de esto, debe procurar tipificar el crimen ecológico.

En cuanto a lo que sea la felicidad, una vez distinguida de los medios que la procuran, cabe sospechar que es ese fin con que cada hombre usa su humanidad, en su persona y en los otros, según el corolario práctico del imperativo categórico de Kant. De otra parte, considerada a la luz de los desarrollos ulteriores de la tercera crítica, resulta lícito identificarla con ese placer tan despreciado en la segunda, o acaso, para decirlo en términos de Epicuro, pero ajenos a Kant, con ese placer catastemático hacia el que los placeres kinéticos deben apuntar como a su fin.

El que Kant no haya dado con esta solución en los dos tratados éticos citados, permite reconocer con Nietzsche que, en este estadio de su pensamiento al menos, se manifiesta en él, no sólo el dualismo platónico de alma y cuerpo, de mundo inteligible y mundo

sensible, sino el viejo resentimiento de la cultura occidental cristiana contra el cuerpo, el placer y la vida.

6. La ética de Kant no alcanza su más plena expresión sino en la tercera *Crítica*. Ernst Cassirer nos recuerda que el tiempo en que Kant escribió esta última *Crítica*, pasados ya los sesenta y cuatro años de edad, se le aparecía al filósofo como una época extraordinariamente alegre de su vida. En efecto, está dando término a una ingente obra filosófica, que en el curso del tiempo se ha vuelto más rica, diferenciada y compleja. Y en estos años, precisamente, va a sufrir un cambio decisivo, que es su culminación.

En carta que escribe a Reinhold, el 18 de diciembre de 1787, dice Kant que ahora se ocupa de la *Crítica del gusto*, con cuya ocasión viene descubriendo otra clase de principios *a priori* que los reconocidos hasta ahora. En efecto, piensa Kant en esta etapa de su itinerario filosófico, que hay, en el espíritu, no sólo la facultad de conocer de que se ocupó en la *Crítica de la razón pura*, ni la de desear, estudiada en la *Crítica de la razón práctica*, sino que hay también una facultad de placer y de dolor que él antes no pensaba que tuviera principios *a priori*. Esta conquista, esta apertura de Kant hacia los sentimientos del placer y del dolor en la *Crítica de la facultad de juzgar*, le va a permitir coronar su obra en una majestuosa síntesis, pues la naturaleza va a entrar ahora con la moralidad a formar parte de un mundo nuevo; el de lo bello y el de lo sublime.

¿Cómo es ello posible? Tal vez resulte apropiado para una exposición sencilla y didáctica de esta *Crítica* invertir el orden de Kant, comenzar por una consideración de lo teleológico en la naturaleza y de allí avanzar hacia aquello que Kant le antepone, vale decir, el juicio estético.

Entre las cosas que conocemos, las hay para las cuales no basta la explicación mecánica, pues las partes de ellas se enlazan en la unidad de un todo, siendo recíprocamente unas para otras la causa y el efecto de la forma que es su fin. Dicho en términos de las categorías, la de *pluralidad* se conjuga, como en lo físico, con la de *relación*, pero la *relación*, antes que con la categoría de *causalidad*, se establece con la de *totalidad*. Si la idea del todo opera como causa eficiente se podrá ver en la cosa un producto artístico de la actividad humana, según se verá más claramente dentro de poco. Mas si la idea del todo no opera en ella como causa, sino como base para el que juzga del conocimiento de la unidad de la forma en que se enlaza todo lo diverso que contiene, entonces habrá que concluir que se trata de un ser natural organizado y organizándose a sí mismo según un fin, por ende extramecánico (§ 65). Ahora bien, del mismo modo que el principio de finalidad en su uso teórico y aplicado a la naturaleza, nos permite concebir el organismo y el individuo en general, si se extiende su uso a lo estético (ahora en sentido de Baumgarten: relativo a la belleza, y no sólo a la sensibilidad), ello nos permite concebir el objeto bello, el cual por su naturaleza misma, a diferencia del que sólo es agradable, requiere ser reconocido como tal por todos, esto es, impone el deber de universalidad (§ 7). Lo mismo ocurre con esa suerte de organismo cultural creado por el hombre que es la obra de arte. Mas si el hombre puede usar de su tiempo para crear obras de arte con materiales que la naturaleza o la sociedad le ofrecen, ha de poder ciertamente también usar de su tiempo para crear, con los propios momentos de este tiempo, esa obra de arte superior que es una vida bella, como tal orientada hacia la totalización que es su fin. La belleza se erige, así, en «símbolo de la moralidad», dice Kant, pero acaso fuera más adecuado afirmar que

ella pasa a ser el criterio final de la moralidad, por lo que la ética queda subordinada a la estética. Del hombre, escribe Kant que «su existencia tiene en sí el más alto fin», y agrega: «A este fin puede el hombre, hasta donde alcancen sus fuerzas, someter la naturaleza entera o al menos, puede mantenerse sin recibir de la naturaleza influjo alguno que vaya contra este fin... Sólo el hombre, pero en él como sujeto de la moralidad, encuéntrase la legislación incondicionada en lo que se refiere a los fines, legislación que lo hace a él solo, entre todos los seres vivos, capaz de ser un fin final al cual la naturaleza entera está teleológicamente sometida» (§ 84). Este pasaje debe concordarse con otro similar que le precede por mucho en la obra: «Sólo aquel que tiene en sí mismo el fin de su existencia, el hombre, puede determinarse a sí mismo sus fines por medio de la razón, o, cuando tiene que tomarlos de la percepción exterior, puede, sin embargo, ajustarlos a fines esenciales y universales, y juzgar después estéticamente también la concordancia...» (§ 17).

Adquiere de este modo todo su alcance aquella expresión del imperativo categórico en la ética kantiana, que nos ordenaba usar la humanidad, tanto en nuestra persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca solamente como un medio. De aquí se desprende que lo que vale para nosotros como hombres individuales ha de valer también para la humanidad en su conjunto en cuanto ella se revela capaz de un ideal de perfección (§ 17). De este modo, lo que aparecía afirmado respecto de los momentos del tiempo de cada hombre se hace extensivo a los momentos del tiempo de la historia. Mas esta extensión puede llevarse aún más lejos, hasta la naturaleza misma: pues si hay en ella organismos, individuos, vale decir finalidad, se la debe concebir en su totalidad, según la regla de los fines, a lo que lo mecánico está subordinado (§ 67). Con ello cobra todo su sentido esta otra expresión del imperativo categórico: «obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza». La producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin, escribe Kant, es la *cultura*. «Así, pues —concluye—, sólo la cultura puede ser el último fin que hay motivo para atribuir a la naturaleza» (§ 83).

Siendo *lo bello* la ordenación de las partes conforme a un fin, a la consecución del propósito orientado al fin lo llama Kant el *sentimiento de placer*, con lo que queda superado el antagonismo tan destacado en obras anteriores entre la moralidad y el placer.

Empero, junto con alcanzar el hombre su fin, toma conciencia de su finitud, lo cual remite, por una vinculación necesaria a *lo sublime*, vale decir, «a aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño» (§ 25). Lo sublime es representado en la naturaleza como fuerza a la que no podemos resistir («rocas audazmente colgadas y, por decirlo así, amenazadoras, nubes de tormenta que se amontonan en el cielo y adelantan con rayos y con truenos, volcanes en todo su poder devastador, huracanes que van dejando tras sí la desolación, el océano sin límites rugiendo de ira, una cascada profunda, un río poderoso, etc.»); mas ello será sólo, para Kant, el símbolo de la divinidad: «solemos representarnos a Dios en la tempestad, en la tormenta, en los terremotos, etc., encolerizado, pero, al mismo tiempo, presentándose en su sublimidad», escribe (§ 28). Lo sublime genera, pues, un sentimiento de dolor y de placer al par: el dolor radica en que exhibe nuestra pequeñez, nuestra debilidad, nuestra limitación; pero este dolor puede y debe quedar integrado en un placer mayor, el de juzgarnos como orientados hacia lo sublime como nuestro fin y, acaso, el de juzgar nuestra propia vida, referida a lo que la supera infinitamente, en cuanto configurada en su fin como forma bella, vale decir, como el sistema en que los

momentos del vivir se organizan. Kant obtiene de ello una *prueba moral* de la existencia de Dios (§ 87).

El itinerario intelectual de Kant se nos aparece, a la postre, como una laboriosa conquista, venciendo su propia censura, de la comprensión de la vida humana como subjetividad orientada a la unificación por el fin y en cuanto placer de vivirla de este modo, vale decir como una empresa artística.

Carezco de información sobre si Nietzsche conoció o apreció en su valor este apogeo de la obra de Kant hacia el que pudo haber sentido especial afinidad, particularmente por aquellos pasajes de la tercera *Crítica* en que se trata del genio artístico y de su acción como entrelazamiento indisoluble de la suprema individualidad y la suprema generalidad, de lo absolutamente original y lo absolutamente *ejemplar*.

7. Las tres *Críticas* pueden ser vistas como tres momentos separados, a base de aislar cada una de las otras por su problemática específica. Mas también es posible eludir las cesuras, buscar en cada *Crítica* lo que remite a la siguiente y lograr, por tanto, una visión coordinada del conjunto. Si intentamos esta última vía, vemos que en el Apéndice de la «Dialéctica trascendental», en el párrafo titulado «De la meta final de la dialéctica de la razón humana», Kant afirma que las ideas de la razón, en cuanto regulativas de la unidad sistemática del conocimiento empírico, nos imponen un *deber*: el de buscar esta unidad sistemática, vale decir la naturaleza y el encadenamiento de los objetos de la experiencia en general. Así la epistemología queda en último término, subordinada a un deber, y, por ende, a la ética. Del mismo modo, el concepto de fin aparece ya en uno de los enunciados del imperativo categórico en cuanto la humanidad en cada hombre es un fin en sí misma, razón por la cual es para nosotros sagrada (II, ii, 5). También se lee allí de un «reino de los fines» y de que el interés del uso práctico de la razón consiste en la determinación de la voluntad conforme a un fin final y completo (II, ii, 3). Y si bien no aparece aún en esta *Crítica* la apología del placer como participación en un proceso orientado hacia un fin, lo que sólo será tratado en la tercera, hay a la postre en ella una atenuación del rigorismo de los comienzos: la felicidad de un ser razonable, escribe Kant (II, ii, 5), reposa en el acuerdo de su naturaleza con el fin entero que persigue (*zu seinem ganzen Zwecke*). Sólo en la tercera crítica aparecerá la felicidad plenamente armonizada con la moralidad: «la razón hace de la persecución de la felicidad, en concordancia con la moralidad —escribe allí Kant—, el fin final del mundo» (§ 87). La concatenación que la obra de Kant deja entrever sería, según esto, la siguiente: conocer la naturaleza es un deber; el concepto de deber implica libertad —que es la causalidad radicada en el propio sujeto como cosa en sí—; pero, a su vez, la libertad se ejerce en función de un fin, que es la totalización de todos los momentos en unidad; la consecución de un fin nos procura el placer de lo bello, mas, por sobre este sentimiento, se erigen el dolor y el placer enlazados a lo sublime que es, en último término, lo divino.

Pese a estas articulaciones por las que cada *Crítica* aparece remitiendo a la siguiente, pienso que no es equivocado ver en la sucesión de ellas un rescate de la subjetividad viviente y también, en la última, la solución de un problema, que abordaré ahora, con que la segunda nos deja.

8. En términos de Kant, se le podría expresar así: ¿Por qué es la posibilidad de elevar siempre la máxima de mi acción a un principio de validez universal, pauta del carácter

ético de mis actos? ¿Qué es lo que garantiza el enlace necesario que Kant afirma en el enunciado del imperativo categórico entre universalidad y moralidad? Y calando a mayor profundidad: ¿por qué, si no es así sólo *de fado*, tiene vigencia en mí la ley moral?, y, teniéndola, ¿por qué no habría de ser digno de elogio, según piensa Nietzsche, transgredirla? En términos de Dostoyevski, la misma perplejidad podría expresarse con estas otras preguntas: ¿por qué afirmo que no se puede vivir sin piedad, sin conmiseración, sin procurar ayudar al más débil, amándolo en su debilidad y por ella? ¿Por qué no habría de ser más noble y gallardo, como diría Nietzsche, arrojar sobre él el desprecio a que mi superioridad me autoriza?

Es mi opinión que esta pregunta tan fundamental para enjuiciar el valor de la obra de Kant sólo encuentra satisfactoria respuesta en la tercera *Crítica* —y es allí una respuesta más bien implícita. Me parece que se la puede expresar así: todos somos débiles frente a la sociedad establecida, frente al tiempo inexorable, frente al sufrimiento, a la enfermedad y la muerte. Si se ayuda al débil no es, pues, para eliminar esa debilidad suya que le es consubstancial como lo es también para mí la mía. Es para procurar que sepa sobrellevarla digna y esforzadamente en vez de dejarlo complacerse en la abyecta resignación que degrada. Y, ¿por qué debo yo luchar contra la abyección, contra la degradación, si es de otro y no mía? Hay en mi opinión para ello una sola respuesta válida: en virtud de una identificación que es la raíz misma de la ley moral, y que rige desde que la voluntad de poder se acalla, yo soy el otro, el otro soy yo, y ambos constituimos un nosotros, por lo que la abyección y degradación de otro es suya y mía al par, a la postre nuestra, y constituye, para él no menos que para mí, para nosotros, un atentado contra la belleza a que mi vida, la historia y la naturaleza están vocadas como a su fin.

Toda la obra de Kant puede verse, según lo que ahora se viene diciendo, como la búsqueda de la dimensión del *nosotros* en la propia conciencia individual. La subjetividad trascendental de la primera *Crítica* es lo que asegura la comunicación racional entre los hombres, es la condición del *nosotros* pensante y teórico. El imperativo categórico, por su parte, en cuanto fórmula de la ley moral, afirma el *nosotros* para la perspectiva práctica de la acción. Por fin, la tercera *Crítica* somete tanto el pensar como el actuar a una finalidad hacia la que convergen todas las voluntades, e inclusive la naturaleza, y ve en esta ordenación de nuestros actos hacia el fin la fuente del sentimiento de placer.

No es posible asegurar con certeza que el último Nietzsche hubiese aprobado la conclusión a que Kant parece orientarnos. Pero sí es posible vislumbrar, al menos, la aprobación de Dostoyevski. Para éste, en efecto, al igual que para Kant, la vida cristiana es ante todo una práctica de convivencia respetuosa y amante, a la que se agrega, como fe, una creencia. Esta creencia aparece sustentada por aquella práctica y es tan sólo su expresión teórica, acaso variable según los momentos históricos en el desarrollo cultural de la humanidad.

9. Cabe aún recordar lo que ya se dijo: Nietzsche no sólo subordina el tú *debes* al yo *quiero*, sino que da primacía sobre éste al yo *soy*. De aquí se desprende que yo sólo quiero para llegar a ser. ¿Para llegar a ser qué? Para llegar a ser un santo decir *sí*, responde Nietzsche. A fin de obtener de esto todas sus consecuencias, necesario es recordar, además, que Nietzsche concibió su propio filosofar como una obra de teatro en que las máscaras aparecen y desaparecen.

Es legítimo pensar, por tanto, según lo que precede, que una de las máscaras que Nietzsche adoptó para acentuar el carácter polémico de su pensamiento, para destacar

su actitud de ruptura con la tradición cultural de la que su obra emerge, haya sido la máscara de la crueldad.

El propósito del ensayo al que el presente como apéndice se agrega, fue el de mostrar que hubo un momento en la vida de Nietzsche en que éste, bajo fuerte influencia de Dostoyevski, dejó caer la máscara cruel y puso de manifiesto esa piedad que nunca, en rigor, había dejado de ser suya. Si esto es verdad, habrían quedado entonces en equilibrio, en un equilibrio que busca ser una síntesis, Dionysos y el Crucificado, un Dionysos que el Crucificado templa y delimita, un Crucificado al que Dionysos desteologiza confiriéndole una vigencia inmanente y terrestre. Juzgue el lector si la lectura de Nietzsche y de Kant que aquí he ofrecido logra abrir el camino para que esta síntesis quede cumplida.

Creo pertinente terminar con una cita del libro de Heidegger sobre Kant, que podría servir de epígrafe a este apéndice, al ensayo al que accede y a la obra misma de que forman ambos parte. Tras declarar allí que su intención ha sido poner en evidencia lo que Kant *quiso decir* en la *Crítica de la razón pura*, agrega Heidegger: «Es verdad que, para aprehender más allá de las palabras lo que estas palabras quieren decir, una interpretación debe necesariamente usar de violencia. Pero esta violencia no ha de confundirse con la arbitrariedad de la fantasía. La interpretación debe estar animada y ser conducida por la fuerza de una idea inspiradora. Sólo el poder de esta idea permite al intérprete el riesgo, siempre presuntuoso, de confiar en el impulso secreto de la obra que estudia para atender a lo que no dice y tratar de encontrar en ella, pese a esta ausencia, su expresión. La idea directriz se confirma entonces por su poder de esclarecimiento». Heidegger señala allí también que éste era el modo como Kant mismo, según lo declara, leía las obras de otros filósofos. Así, respondiendo a quienes tomaban en contra suya la defensa de Leibniz, escribe Kant que la *Crítica de la razón pura* bien pudiera leerse como la verdadera apología de Leibniz y la expresión de lo que este filósofo y otros más antiguos quisieron realmente decir en sus obras.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Creo haber hecho en el texto referencias suficientes para que el lector interesado que esté familiarizado con la obra de Kant pueda encontrar y situar en contexto las citas que hago de este filósofo. Los pasajes del libro, ya citado antes, de Granier sobre Nietzsche que este apéndice menciona están en las pp. 158 y 343; véase también pp. 470 y 567. La cita de George J. Stack es de su artículo titulado «Nietzsche and the Correspondence Theory of Truth», publicado en *Diálogos*, Revista del Departamento de Filosofía, Universidad de Puerto Rico, año XVI, N° 38, noviembre de 1981, p. 110. La crítica de Ernst Bloch a la concepción nietzscheana del eterno retorno de lo mismo se encuentra en su artículo titulado «El impulso de Nietzsche», publicado primero en *Erbschaft dieser Zeit. Gesamtausgabe*, 4, Frankfurt, Suburhamp Verlag, 1977, y en traducción al castellano de Ilán Semo, en la revista *Palos de ja Crítica*, México, n.º 2-3, octubre de 1980 a marzo de 1982; véase en ésta, p. 5. La interpretación de *Crimen y castigo* como polémica contra Max Stirner es de Dominique Arban, según se dijo ya en la nota bibliográfica al ensayo del que éste es apéndice. El análisis que hace Hans Barth del concepto de voluntad general de Rousseau se encuentra en su ensayo «Volonté générale et volonté particulière chez

Rousseau», incluido en volumen titulado *Rousseau et la philosophie politique (Annales de l'Institut International de Philosophie Politique, N° 5)*, París, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 35 a 50. La referencia que hago a Ernst Cassirer, relativa a la biografía de Kant, proviene de su libro *Kant. Vida y doctrina*, traducción de W. Roces, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1948, p. 321. El pasaje del libro de Heidegger sobre *Kant y el problema de la metafísica* con que termina el apéndice está en la p. 256 de la traducción al francés de dicho libro por Alphonse de Walhens y Walter Biemel, París, Gallimard, 1953.

HUSSERL, HEIDEGGER Y UN TERCERO EN DISCORDIA*

1. Hoy resulta difícil concebir la difusión que tuvo en el siglo pasado el pensamiento positivista y el prestigio que alcanzaron sus más connotados expositores, Augusto Comte y Herbert Spencer. Este último fue celebrado en sus días de gloria como el intelecto más capaz y poderoso de todos los tiempos, comparado con el cual Aristóteles era sólo un pigmeo y Kant y Hegel buscadores a tientas en la oscuridad¹. En toda la historia, sólo ha habido otro filósofo que en el curso de su vida haya gozado de un prestigio equivalente y tal grado de reconocimiento y adulación: Martín Heidegger. En los albores casi del siglo XXI Heidegger es el único nombre de filósofo contemporáneo que conoce toda persona medianamente ilustrada de cualquier país del mundo. En un ensayo publicado en *Diálogos*, un escritor colombiano afirma que Heidegger es un filósofo del rango de Platón² lo que da a entender que las filosofías del futuro se limitarán a escribir notas a pie de página de su obra o a recoger migajas del banquete por él ofrecido según las frases que a Platón es sólo aplicar.

Una perplejidad nos asalta, sin embargo: si Herbert Spencer gozó en vida de un reconocimiento y prestigio que en la historia sólo a Heidegger se le ha otorgado, ¿no habrá de compartir éste el destino de aquél? ¿No quedará Heidegger en la historia ulterior de la filosofía como el Herbert Spencer del siglo XX? Es claro que menospreciar hoy a Spencer resulta fácil por haber él seducido a su público con la expresión simple de un pensamiento superficial. El procedimiento de Heidegger ha sido inverso y harto más perverso. «Los lectores de *Ser y tiempo* saben bien», escribe Paul Edwards, «que Heidegger nunca dirá algo en una forma sencilla y clara si lo puede poner en forma tortuosa y oracular»³. Este lenguaje que se presenta como esotérico y profundo, a veces, sin embargo, no dice nada que no sepamos ya o bien ofrece enunciados falsos o contradictorios.

Si adoptamos como punto de partida el positivismo en cuanto fue la filosofía que en la segunda mitad del siglo XIX expresó o generó el sentido común, deberemos destacar, en los inicios de éste, dos filósofos, Bergson y Husserl, quienes lograron romper su sortilegio, situándose en continuidad con él, cogiéndole la mano, por así decir, extremando sus exigencias. Bergson apeló a los datos inmediatos de la conciencia y a base de ellos logró un filosofar sutil que no es una apología del élan vital, como suelen creer quienes sólo conocen su obra por manuales; que es, en verdad, un estudio del *retroyecto*, de la memoria, del modo como el pasado se actualiza apenas la urgencia vital deja de presionarla hacia el olvido; un filosofar que, a la manera del de Schopenhauer, busca aplacar la voluntad de vivir, y que tiene su paralelo literario en la inmensa novela metafísica de Marcel Proust.

En cuanto a Husserl, queriendo evitar la fundamentación de la lógica en la psicología, logró mostrar que lo que efectivamente se exhibe como correlato intencional de la conciencia, como fenómeno, no es una polvareda de hechos; que los hechos, cuando los

hay, se dan informados, organizados en ideas, en esencias; en suma, que el positivismo practicaba una reducción arbitraria de la experiencia a los hechos físicos y psíquicos. De allí su célebre imperativo «¡a las cosas mismas!», y el justificado orgullo con que pudo proclamar: «nosotros somos los verdaderos positivistas». El positivismo de escuela llegó a mostrarse no sólo pobre sino mezquino, estreñado, frente a este nuevo positivismo, íntegro y autentico, que fue la fenomenología eidética. Ésta indicaba, en efecto, hacia una experiencia rebosante de realidad, de ser fáctico desde luego, pero además ideal y valórico. La primera hazaña de Husserl fue liberar a nuestro siglo de los prejuicios que desfiguraban y estrechaban la definición misma de experiencia.

De acuerdo con este programa, quiso Husserl que la filosofía fuese una ciencia rigurosa; encontró para delimitar con precisión las esencias el método de la *epojé*, del aislamiento de ellas a fin de verlas puras, y el de la *variación eidética* para palpar, si así puede decirse, los límites de cada una. Mas pronto, según se expresa ya en *Ideen I*, vio el parentesco no menos que la diferencia de su *epojé* con la duda cartesiana e hizo suyo entonces el mayor problema que, tras el *cogito*, afana a Descartes de cómo dar el paso del ego *cogito* indubitable a un mundo objetivo que no lo sea menos. En otras palabras, sin abandonar la *fenomenología eidética*, Husserl accedió a la *fenomenología trascendental*, cuyos problemas aparecen seminalmente mentados en *Ideas I* de 1913 y en la última parte de las *Investigaciones lógicas* que se publicó en 1921.

Husserl se concentró en mayor grado en estos problemas probablemente a partir del comienzo de la década de los años 20. Para entonces contaba en Friburgo con un talentoso discípulo y eficaz colaborador que fue además durante varios años su asistente de cátedra: Martin Heidegger. En 1927, Heidegger publicó un tratado, que aparece dedicado a Husserl «con veneración y amistad», *Ser y tiempo*. Es la única obra de Heidegger a que me voy a referir aquí.

Hacia el término de su § 7 hay un pasaje que dice: «Las siguientes investigaciones han sido posibles sobre la base puesta por Edmundo Husserl, con cuyas *Investigaciones lógicas* hizo irrupción la fenomenología». A pie de página hay una nota en la que Heidegger escribe: «Si la siguiente investigación da algunos pasos adelante por el camino que abre las “cosas mismas”, lo debe el autor en primera línea a Edmundo Husserl, quien lo familiarizó durante los años de enseñanza en Friburgo con los más variados dominios de la investigación fenomenológica, mediante una solícita dirección personal y la más liberal comunicación de trabajos inéditos»⁴. Husserl, al leer estas líneas, pudo sentirse gratamente impresionado: el autor de *Ser y tiempo* se reconocía de partida como su agradecido discípulo. Sin embargo, hay, en la continuación de la frase que cité del texto mismo, unas palabras algo ambiguas y por ello inquietantes: «La dilucidación del primer concepto de la fenomenología, se lee allí, indica hasta qué punto lo esencial de ésta no reside en ser *real* como “dirección” filosófica. Más alta que la realidad está la *posibilidad*. La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad»⁵. Una lectura atenta de estas frases revela que el autor no está dispuesto a seguir la «dirección» de Husserl y la fenomenología, la que es sólo una realidad inesencial, sino a apoderarse de alguna posibilidad que la fenomenología ofrezca. Con todo, Heidegger, parecía situarse en continuidad respecto de Husserl. Y éste así pudo entenderlo. Ocurre, empero, que la lectura de *Ser y tiempo* conduce a comprender que lo que Heidegger efectúa en ese libro suyo es una ruptura filosófica en relación a Husserl, eludiendo el problema de que este se venía ocupando en los trabajos inéditos que

le había comunicado. El homenaje que Heidegger rinde a Husserl cumple la función de una venia antes de adoptar una actitud filosófica diferente. Si no hay continuidad, pudo haber al menos ese otro modo de colaboración que es la refutación, la polémica. No lo hay. Hecha la venia, Heidegger ignoró a Husserl.

El capítulo 1º de la Introducción de *Ser y tiempo* se titula: «Necesidad, estructura y preeminencia de la pregunta por el ser». El texto comienza afirmando que esta pregunta está hoy caída en olvido. Agrega poco después que el ser por el que pregunta es el de los entes, esto es el de todas aquellas cosas de que hablamos, que mentamos. Mas la pregunta por el ser se genera en un ente y se dirige a un ente. El ente ejemplar que hace la pregunta es el mismo a quien ella se dirige; este ente es, dice Heidegger, el ente que somos en cada momento nosotros mismos⁶. A este ente lo denomina *Dasein*, término traducido por José Gaos como «ser ahí». Tenemos, pues, en los inicios de este libro, la afirmación de que la pregunta que Heidegger va a tratar de esclarecer encuentra su punto de partida en un ente reflexivo —puesto que dirige a sí mismo la pregunta— y que este ente soy yo, yo mismo. La pregunta por el ser es la pregunta por nuestro propio ser, escribe Heidegger⁷. Todo ello podría haber indicado que *Dasein* es la conciencia trascendental de que Husserl venía tratando, la que, curvándose reflexivamente sobre sí, se hace cuestión de su propio ser: una meditación filosófica en la dirección de Husserl, acaso aportando interrogaciones no planteadas de un modo expreso por éste, podría haberse abierto. *Dasein* habría sido así el nombre con que Heidegger bautiza el *ego cogito* trascendental de su maestro.

Mas he aquí que al comienzo del § 4 Heidegger declara que lo que designa como *Dasein* es *el hombre*⁸ y que a éste le es inherente *ser en el mundo*⁹. El arduo problema con el que Husserl venía esforzándose, el de obtener a partir de la conciencia trascendental indubitante una evidencia de igual indubitabilidad respecto de lo que llama «el mundo objetivo», aparece escamoteado por la declaración tajante y desprovista de fundamentación que hace Heidegger de que el *Dasein* es el hombre, el ente hombre que está en el mundo con otros entes y desde luego con otros hombres (*mitsein*). La problemática tan rica que Heidegger parecía ofrecer queda cegada de su mayor posibilidad de despliegue; dicho más brutalmente: se nos achata en las primeras páginas del libro.

Me parece obvio que, ya con la lectura de estos pasajes iniciales, debió de creársele a Husserl un cierto comprensible malestar. Con todo, Heidegger aparecía entonces como el discípulo solícito, ocupado de editar las *Vorlesungen zur Phänomenologie* de Husserl. Éste, no sé si con vacilaciones o sin ellas, lo recomendó para ocupar la cátedra que en 1928 él dejaría vacante al jubilarse de la Universidad de Friburgo. Desde ese momento, ya Heidegger no necesitaría del que había sido su maestro.

Hacia el mismo tiempo debió de recibir Husserl la invitación que el Instituto de Estudios Germánicos de París y la Sociedad Francesa de Filosofía le cursaran para dictar conferencias en la Sorbona. Rendir allí un homenaje al mayor de los filósofos franceses era casi un imperativo de cortesía. Pero para Husserl era mucho más que esto: una ocasión privilegiada para declarar ante un público filosófico francés su genuina admiración por Descartes y de aclarar a la vez lo que de éste aceptaba, y el punto en que su propio pensamiento ya no podía seguirlo. Las conferencias fueron dictadas los días 23 y 25 de febrero de 1929.

Lo que cabe aquí destacar, además, es la posibilidad muy verosímil de que en estas conferencias y en las *Meditaciones cartesianas* que son su versión muy ampliada, Husserl

dejara traslucir algo de ese malestar inexpresado que la lectura de *Ser y tiempo* pudo generar en él y que, a la vez, ello fuera como un llamado postrero al discípulo para continuar la obra en común para dilucidar filosóficamente sus diferencias. Allí dirá Husserl que el estudio de las *Meditaciones* de Descartes ha influido muy directamente en la transformación de la fenomenología en una variedad nueva de filosofía trascendental. ¿Cómo no pensar que pudiera aludir a *Ser y tiempo* cuando, siguiendo a Descartes, reclama para «el incipiente filósofo» adoptar como punto de partida la absoluta pobreza en el orden del conocimiento¹⁰, cuando afirma que en este estado inicial tiene que quedar en suspenso la existencia del mundo¹¹, cuando agrega que, «en lugar de una seria controversia», lo que prevalece hoy es «la mera apariencia de filosofar seriamente» y la ausencia de «un estudio recíproco consciente de su responsabilidad y hecho con la intención de llegar a una verdadera colaboración y a resultados objetivamente válidos ... depurados por una crítica recíproca y capaces de resistir en adelante a toda crítica»¹². ¿Es posible no descubrir tal alusión cuando enuncia estas preguntas retóricas: ¿cómo va a ser posible un verdadero estudio ni una verdadera colaboración, habiendo tantos filósofos y otras tantas filosofías?; ¿no será tiempo de someter a una revolución cartesiana la inabarcable literatura filosófica en que se entremezclan grandes tradiciones e innovaciones serias con modas literarias calculadas para hacer impresión, pero no para ser estudiadas?¹³ ¿No parece Husserl estar apuntando al *texto* del discípulo cuando reclama la más radical *epojé* para develar que la presunta evidencia de la existencia del mundo «no es apodíctica»¹⁴, cuando afirma que lo único apodíctico es la evidencia del *ego cogito*, el que «no es un trozo del mundo»¹⁵, cuando concluye que los demás hombres, la sociedad, la cultura, la naturaleza corporal, en suma el total y concreto mundo circundante de la vida se da sólo como mera apariencia de realidad en lugar de realidad?¹⁶

El carácter secretamente polémico de estas *Meditaciones* de Husserl se hace más patente si se atiende al laborioso proceso por el que Husserl da el paso del *ego cogito* trascendental hacia lo que designa como «mundo objetivo».

Este proceso, resumido al extremo, se reduce a cinco pasos: 1) De la conciencia inmediatamente activa de mi cuerpo único a la presentación asimiladora del conjunto de normas que presentan un cuerpo ajeno similar al mío; 2) de este otro cuerpo, dado como un *illic* frente al *hic* del mío, a la de un *ego* ajeno activo en él y por él; 3) de este *ego* y otros similares a la evidencia de que yo soy para cualquiera de ellos un *illic* respecto del *hic* que ellos son para sí; 4) de esta reciprocidad intermonádica a su constitución como comunidad intermonadológica; 5) De esta comunidad —también llamada intersubjetividad trascendental— a la constitución de un mundo concordante y coherente para todos y de un tiempo cósmico.

Hacia el término de esta última meditación de Husserl, hay expresiones que es difícil no reconocer como dirigidas a Heidegger. Por ejemplo: «sólo a través de todos los pasos señalados se accede a un mundo que pueda ser, a la vez, el mundo de los hombres»¹⁷; agregando allí Husserl que quien no los sigue «se sitúa en el nivel de la ingenuidad trascendental», elude «la ontología radical y se sale de la filosofía»¹⁸. Por fin el reproche se hace explícito en el Epílogo: «... la vía que conduce a un conocimiento de los fundamentos últimos —esto es a una ciencia filosófica— es la vía hacia una toma de conciencia universal de sí mismo, monádica primero, intermonádica luego»¹⁹. Pero en el interior de una esfera monádica efectiva o imaginable, dice también Husserl, «reaparecen todos los

problemas de la realidad contingente, de la muerte, del destino, de la posibilidad de una vida auténticamente humana y que tenga «sentido», en la acepción más fuerte de este término, y, entre estos problemas, el del sentido de la historia»²⁰.

Dicho en otras palabras, es posible leer este texto de Husserl como afirmando que los problemas de que se ocupa *Ser y tiempo* pueden ser tenidos como del mayor interés, sólo que Heidegger no puede llegar a ninguna solución apodíctica respecto de ellos por no aparecer provistos de un fundamento fenomenológico radical.

La penúltima frase del texto de Husserl reza así; «Es necesario primero perder el mundo por la *epojé* para reencontrarlo luego en una toma de conciencia universal de sí mismo»²¹.

En la *Crisis*, que es la gran obra posterior de Husserl, publicada en 1936, el tono se hace más incisivo y directo. Se refiere allí este filósofo a la irracionalidad mala, propia de «la estrechez de corazón», y a esa «razón perezosa» que rehúye el combate requerido para el esclarecimiento de los últimos datos primitivos²²; que elude el suelo apodíctico universal²³; que se despliega en ausencia de tal suelo, «procurando crearse un suelo por sus propias fuerzas, con lo que sólo se hace dueña de un mundo ingenuo metamorfoseado en fenómeno»²⁴. Y hay también esta denuncia del error metodológico que consiste en instalarse en la intersubjetividad trascendental y en el mundo, «saltando por sobre el *ego* originario de mi *epojé* que jamás puede perder su unicidad ni lo que es en él personalmente indeclinable»²⁵.

Este cambio de tono, de una reprimenda discreta, de una amonestación en las *Meditaciones*, a una recriminación y hasta una invectiva en la *Crisis*, se explica por la trayectoria de Heidegger en esos años, en especial a partir de 1933, cuando Adolfo Hitler alcanza el poder y el nacional-socialismo se apodera de Alemania. Aunque la adhesión de Heidegger al movimiento nazi y la prolongación de ella hasta el término de la guerra están hoy bien documentadas, no está demás recordar algunos pasajes de los escritos y discursos rectorales de aquel año para hacerse cargo del efecto que pudieron tener en el viejo maestro judío ya retirado. Retendré, entre muchos que sería pertinente citar, tan sólo la circular de 3 de noviembre de 1933 en que se les quitan los beneficios universitarios a los estudiantes judíos, por serlo²⁶, y, del llamado a los estudiantes alemanes de la misma fecha, estas palabras: «Que no sean los principios ni las “ideas” la regla de vuestro ser. El Führer mismo y sólo él es la realidad alemana presente y futura y su ley ... Heil Hitler»²⁷. En la quinta edición de *Ser y tiempo* eliminó Heidegger la dedicatoria a Husserl²⁸.

En el estado actual de la filosofía, aparece como un hecho, sin embargo, que *Ser y tiempo* y en general la figura de Heidegger lograron opacar a Husserl y su denso pensamiento. ¿Por qué?

Es, ante todo, bastante claro que al antisemitismo vulgar latente en Alemania y Austria, atizado con fines demagógicos por el nacional-socialismo, se sumó el resentimiento de muchos intelectuales europeos de segundo rango ante el virtual monopolio de la cultura germánica que, por su más alto poder de creatividad, ejercieron desde la segunda mitad del siglo pasado, artistas, literatos y pensadores, científicos o filosóficos, de origen judío. Veo en los halagos y aplausos incondicionales dirigidos a Heidegger en desmedro de Husserl una manifestación de este peculiar resentimiento.

Pero, además, conviene decir esto: a la filosofía se le suelen exigir dos cosas: profundidad, sea esto lo que fuere, y pertinencia respecto de nuestra vida personal. Por aquella época, se había manifestado con Dilthey, muerto en 1911, y con Simmel, muerto en 1918, lo que

Georg Misch llamó *filosofía de la vida*; ella seguía floreciendo en la obra de Max Scheler en Alemania, de Bergson en Francia (sobre todo si se omite, como es frecuente, su palabra filosófica menos ostensible), con Ortega y Gasset en España. El agudo talento de Heidegger en cuanto a esto consistió en sustituir el vocablo «vida» por el de «existencia», aún no trillado. Con ello, además de atender a un reclamo de los tiempos, situaba su filosofía en otro registro; pues mientras «vida» remite a vitalidad compartida, a exuberancia y afirmación jubilosa, «existencia» da un tono serio y sombrío, a más de una aparente justificación de los «conceptos cálidos» tan propios de Heidegger, como «cura» o preocupación, caída, derrumbamiento, nihilidad de lo cotidiano impropio, autenticidad, estado de resuelto, estado de abierto, olvido del ser, angustia, muerte, y de otros harto más escurridizos como «la mundanidad del mundo», «la historicidad de la historia» y «la temporación de la temporalidad». Heidegger logró impresionar por una presunta «profundidad» mediante un lenguaje deliberadamente enredoso, retorcido y críptico, que obliga a releer una y otra vez sus oraciones. Al lector superficial puede quedarle la impresión de que lo que el autor pretende decir es tan profundo que el lenguaje común y aun la jerga más especializada de los filósofos no lo logran expresar. Por fin está la astucia heideggeriana del cultivo de la ambigüedad: el poner, por ejemplo, los términos entre comillas, a fin de que el lector quede perplejo en cuanto a si la palabra significa lo que es sólo que signifique o bien algo diferente que el autor no quiere, o no puede pese a que quiere, precisar. Esta astucia, orientada a fascinar al lector, y por cierto a no perder audiencia, se manifiesta muy en especial en el trato que da Heidegger al tema de la muerte. En numerosos pasajes de *Ser y tiempo* expresa Heidegger que la muerte es la aniquilación del *Dasein*, su *no ser*. Se comprende bien que así haya de afirmarse si el anticipar la muerte, el preocuparse o pre-ser-se de ella, nos crea esa angustia que, según Heidegger, nos arranca del *dasman* anónimo, de la nihilidad cotidiana impropia y confiere autenticidad a nuestra existencia. Sin embargo, para sorpresa nuestra, en el § 49 de *Ser y tiempo*, Heidegger usa su célebre distinción entre lo *ontológico* y lo *óntico* de modo tal que puede decir: «El análisis ontológico del “ser relativamente al fin” no prejuzga ... ninguna posición existencial frente a la muerte. El hecho de definir la muerte como fin del *Dasein*, es decir, del “ser en el mundo”, no hace recaer ninguna decisión óntica sobre si es posible “después de la muerte” otro ser, superior o inferior, sobre si el *Dasein* “sobrevive” o incluso “perdurando” es “inmortal” ... Quede aquí pendiente si semejante problema representa o no una posible cuestión teorética»²⁹. La exégesis ontológica de la muerte dentro del más acá es, según Heidegger, anterior a toda especulación óntica sobre el más allá³⁰. Heidegger logra, por esta ambigüedad sobre el tema, asegurarse la amplia y elogiosa audiencia con que ha contado en los medios cristianos. Sacerdotes católicos como los padres Damske, Boras, Richardson y otros, teólogos como Karl Rahner y John Macquarrie, entre muchos, se han declarado sus discípulos o le han dedicado panegíricos³¹.

Por cierto, la distinción entre un plano *ontológico*, que se ceñiría al más acá, y otro *óntico*, en que la supervivencia en un más allá sería posible, en manera alguna aclara las cosas. Pues lo que, según Heidegger afirma, sobreviviría a la muerte, es ya sea el ente llamado *Dasein* u otro superior o inferior y si se dice de estos entes que *son o pueden ser* en un más allá, es ineludible el problema ontológico, vale decir, la pregunta por el ser de tales entes en su supervivencia y por el ser de esta existencia más allá. No parece legítimo en los términos de las exigencias de Heidegger considerar entes, entes que *son* —esto es *lo óntico*—, con independencia de la comprensión de su ser —que es *lo ontológico*.

La ambigüedad de Heidegger al respecto, que en rigor contiene una contradicción, viene ya anunciada por su definición misma de la muerte como «la posibilidad de la absoluta imposibilidad del *Dasein*»³². Obsérvese que aquí, al revés de lo que ocurre en otros pasajes de la obra, «posibilidad» no está dicho como algo por lo que se pueda optar, ofrecido a nuestra elección, sino antes bien en el sentido de algo que puede darse o no darse. Se comprende así que, al no definir derechamente la muerte como la imposibilidad del *Dasein*, al concebir esta imposibilidad como una posibilidad, obedecía precisamente Heidegger a su propósito de no querer afirmar sin ambigüedad la muerte como un absoluto dejar de ser, como la aniquilación del *Dasein*, sino, por el contrario, de dejar abierta la otra posibilidad, esto es la de una supervivencia, a fin de no entrar en pugna con el sistema de creencias propio del cristianismo y no enajenarse como discípulos a sacerdotes, ministros y teólogos. Por fin, conviene reflexionar sobre la afirmación de Heidegger de que el pre-ser-se de la muerte es lo que, por virtud de la angustia, arranca al *Dasein* de la existencia trivial y le confiere autenticidad. Ante todo, debe afirmarse que el anticipar la propia muerte no siempre es angustioso. Es un hecho comprobable que muchas personas programan su muerte de modo tranquilo y sereno y hasta que acceden a ella con alegría, por estar convencidas de que ella no es aniquilación, sino realización o, en todo caso, tránsito. Pero, más importante que esta consideración de hecho, es la evidencia de que es necesario invertir la relación postulada por Heidegger. No es la anticipación, el pre-ser-se de la propia muerte lo que determina la autenticidad del existir humano, sino por el contrario es esta autenticidad lo que determina que no podamos ya ver la muerte como el cesar de una cosa, de un ente más de los que en el mundo hay, sino precisamente como algo propio, que nos ocurre a nosotros mismos. La *autenticidad* en cuanto es saber de sí como polo de imputación de actos, como centro de decisiones y como portador de un pasado que es el propio, es lo que permite tomar en serio la muerte como nuestra, lo que no es idéntico a angustiarse ante ella.

Sólo una vez conocida la esencia de la autenticidad del existir se comprende que ella implique un anticiparse a la muerte en cuanto propia y un hacerse cargo de ella como acontecer personal.

Cabe indagar, por fin, qué respuesta ofrece Heidegger a esa pregunta «olvidada» que interroga por el ser. En verdad, *Ser y tiempo* se presenta como una analítica del *Dasein*, del existir humano, pero no enfrenta ni mucho menos esa pregunta que el autor pretende rescatar del olvido. Al término de las 500 páginas de la obra, Heidegger declara que el problema fundamental está todavía embozado³³. Y enuncia estas preguntas: «¿Cómo está estructurado *positivamente* el ser de la “conciencia” para que resulte incongruente con él el hacer de la conciencia una cosa?...»³⁴. «¿Cabe ni siquiera *buscar* la respuesta mientras siga sin plantear ni aclarar la *cuestión* del sentido del ser en general?»³⁵. *Ser y tiempo* termina poco después con esta pregunta que cabría suponer, por el título mismo, que ya hubiese sido dilucidada: «¿Se revela el *tiempo* también horizonte del *ser*?»³⁶. Pudo esperarse que en la anunciada Segunda Parte de lo publicado la pregunta inicial sería por fin abordada. En 1952 Heidegger declaró que no habría Segunda Parte. ¿Tendremos, pues, que resignarnos con esta afirmación inicial de Heidegger (§ 1 N°2) en orden o que «el concepto de “ser” es indefinible»?³⁷

Si así es, sería pertinente recordar aquí, para referirlas a Heidegger, estas sentencias del *Tractatus* de Wittgenstein, expresadas mucho antes y en otro contexto: «Si se puede

plantear una cuestión, también se *puede* responder»³⁸, y sobre todo esta otra con que le obra termina: «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse»³⁹.

Tiempo es ya de ceder la palabra al Tercero mentado en el título de este ensayo. Su nombre es el *empirismo trascendental*. Esta posición filosófica se sitúa en aquella continuidad crítica con el idealismo trascendental de Husserl que Heidegger no quiso asumir: *continuidad*, en cuanto hace suyo el problema planteado en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*, por hacerse cuestión del mundo, por preguntarse cómo se llega a saber que hay mundo y que estamos en él, lo que Heidegger da por sentado de una plumada al comienzo de *Ser y tiempo*; *crítica*, en cuanto ve a Husserl, en ese texto no menos que en la *Crisis*, forcejeando con un problema sin lograr ofrecer para él solución adecuada y firme. Recuérdense brevemente otra vez los pasos de Husserl: del cuerpo propio al cuerpo ajeno, de éste al *ego* ajeno en reciprocidad con el mío y de la comunidad intersubjetiva así constituida al mundo objetivo en cuanto armonía intermonádica.

Ante todo, el *empirismo trascendental* rechaza, como tergiversadora, la distinción usual entre «sujeto» y «objeto», por tanto entre subjetividad y objetividad. La rechaza en virtud de un análisis de lo que estos términos significan. *Subjectus*, en efecto, es aquello que subyace al acto de echar, arrojar, lanzar, disparar, *jacio, jadis; subjectus* no es, pues, el que *yecta* —*jactans*— sino que el que está por debajo, sujetado, sumiso, sometido a él como súbdito (*sujet* en francés, *subject* en inglés); verdad es que si se le quiere levantar y conferir relieve, se puede decir del *subjectus* que es el fundamento rector del *yectar*; pero hay mucho de artificioso en esta elevación del sentido servil originario al señorial. En cuanto al *objectus* aparece como aquello a que el *trayecto* tiende como a su meta, pero a la vez ha adquirido el sentido de algo pasivo, disponible, manejable, en caso alguno, salvo usos pocos frecuentes (como «el objeto de amor» en el teatro clásico francés), el de una presencia viva. Sea lo que fuere de este escrúpulo terminológico, lo importante para el *empirismo trascendental* no es el sujeto, no es el objeto, es el *yectar* mismo, es el *trayecto*, sin privilegiar sus extremos a tal punto que del uno haya de desprenderse el otro.

Para Husserl, como para Descartes, hay un punto de partida necesario por su indubitabilidad, el *ego cogito*. En el itinerario de Descartes, el *ego cogito*, por ser dubitante, vale decir imperfecto, reconoce en él la idea de lo perfecto, y obtiene a Dios, ya sea porque la esencia de Él implica existencia, ya sea porque tal idea requiere la realidad actual de Dios como su causa; la veracidad divina garantiza las verdades claras y distintas, específicamente la esencia de las cosas materiales reducidas a aquellas cualidades que Galileo llamó «primarias», no menos que la existencia de ellas, con lo que queda filosóficamente fundada la empresa de la física-matemática. La vía de Husserl es diferente, desde luego porque, pese al parentesco de la *epojé* con la duda, aquella no aparece provista del dramatismo que Descartes confiere a ésta, ni concebida, por tanto, como una imperfección que hubiese de remitir a lo perfecto. Sabemos, ya que el itinerario de Husserl va del cuerpo propio al cuerpo *ajeno*, de éste al *ego ajeno*, etc. Pero no advierte Husserl que en todo este proceso su pensamiento no logra salir, irrumpir, fuera del ámbito de los *cogitata*, que el cuerpo *ajeno* y el *ego ajeno* son también *cogitata*, por lo cual por el llamado «mundo objetivo» que pretende alcanzar es sólo un mundo pensado, un *cogitatum* más, no es un mundo real. La fenomenología se queda en egología.

¿Pudo evitarse el itinerario de Descartes, con su Dios veraz y su reducción del mundo material a lo cuantificable de la física matemática, sin caer en la aporía de Husserl?

El *empirismo trascendental* responde sí, porque destaca una esencia de que Husserl echa mano desde el comienzo, pero que no somete a descripción eidética. Dice Husserl «*cuerpo ajeno*», diferente del propio, «*ego ajeno*» al *ego cogito*, pero no examina ni analiza qué es este ser «ajeno», qué es esta *alteridad* u *otredad* que enfrenta en sus *cogitata* mismos, como *nóema*, al *ego cogito*.

Es verdad que desde Descartes hasta Husserl, pasando por Kant y Hegel, todos los que no han soslayado el problema, como los positivistas, como Heidegger y Sartre entre otros, han privilegiado el *ego cogito* reflexivo trascendental, debido a su apodicticidad. Y aunque, frente a la conciencia del *ego cogitans* se dan, para Husserl, correlatos intencionales como ajenos a él, siempre es posible que pueda sobrevenir otro que recuse la pretensión de cada uno a la alteridad, exhibiendo que se trataba sólo de una alteridad ilusoria y engañosa, en suma pensada por el propio *ego*.

El *empirismo trascendental* adopta un enfoque diferente y nuevo: a partir del *ego cogito* reexaminado críticamente y denominado *sí mismo*, erige en tarea filosófica primordial un examen riguroso precisamente de este proceso de sucesivas impugnaciones o contradicciones por las que el fenómeno que se presentaba como ajeno queda reducido a mera emanación del *sí mismo*. Al designar cada memento de este proceso de recusaciones con la rica palabra castellana *des-engaño* (así, con guión), indica hacia su verdadero carácter. Pues siempre que se impugna un dato como engañoso en cuanto a su pretensión de otredad frente al *sí mismo*, como inmanente, por tanto, respecto de éste, siempre, en otras palabras, que el *des-engaño* se hace presente, el salir del engaño respecto de un dato, el desengañarse de él, afirma la verdad de la pretensión de otredad del nuevo dato que recusó la de aquél. Tenemos así que frente a lo que Husserl llama «la subjetividad trascendental», y que el *empirismo trascendental* nombra como el *sí mismo*, hay inevitablemente, apodícticamente, por la naturaleza misma del proceso de recusaciones sucesivas, algo ajeno, algo que no es del *sí mismo*, sino de *lo Otro*. Lo que es apodíctico no es, pues, sólo el *sí mismo* y sus *cogitata*, sino el vínculo, el *trayecto* entre el *sí mismo* y *lo Otro*, el ímpetu del *sí mismo* hacia *lo Otro*, el proceso de presentaciones de *lo Otro* ante el *sí mismo*.

Lo fundamental e inicial no es, pues, el yo, la subjetividad, la «conciencia» del idealismo, ni siquiera el *sí mismo* que el empirismo trascendental prefiere decir: es el *sí-lo Otro*, esto es la conjunción de dos entes provistos de idéntica apodicticidad en ese trato recíproco suyo inevitable, que es el *trayecto*. Quedan desprovistas de eficacia expresiones como *ego cogito* trascendental, subjetividad trascendental, *conciencia trascendental*, pues la conciencia del *sí mismo* aparece, por su propia condición, de partida, como fuera de sí, como arrojándose a *lo Otro* y en diálogo con éste. Este diálogo no es, pues conciencia, es *experiencia* —de aquí *empirismo*—; y es condicionante respecto de cualquier experiencia particular que necesariamente se inscribe en sus términos —de donde el adjetivo *trascendental*—; es condicionante, más aún, respecto de aquello que llamamos *mundo*, sobre lo que no puedo aquí extenderme.

Lo que hasta ahora se ha dicho puede merecer, empero, una objeción, y es ésta: no parece a primera vista legítimo afirmar, a base de experiencias sucesivas de *des-engaño* que *lo Otro* sea, puesto que cada una de estas experiencias es a su vez susceptible de un nuevo *des-engaño* que recuse su pretensión de otredad, y así sucesiva e indefinidamente.

Pero si se rechazan con suficiente radicalidad las ilusiones sobre un *más allá* de este vivir nuestro, *más allá* del que nada puede afirmarse, si se admite que, según la expresión

del personaje de Shakespeare, *time must have a stop*, que el tiempo en que se despliega el diálogo *sí mismo*, —*lo Otro* tiene un fin, resulta claro que la vivencia final del tiempo, su clausura, el punto que da término a la elocución recíproca, será aquella que nos saca en definitiva del engaño, será aquella vivencia que, arrancándonos de lo encubierto por el olvido (*aletheia*), nos exhibe el rostro de *lo Otro*, antes disperso en manifestaciones varias, y la verdad de lo que nosotros frente a él hemos sido y somos. Tal vivencia —que el *empirismo trascendental* denomina *morir-se*— opera, pues, como la pauta de la realidad de verdad de lo vivido, y como constitutivo de lo que en el vivir temporal hemos venido haciendo, vale decir: la *vida*, *nuestra vida*, como en la muerte la eternidad la fija.

La pregunta que interroga por el ser, esa pregunta que Heidegger pretendía rescatar del olvido, es respondida por el *empirismo trascendental*: el ser, el ser de verdad, se define como *sí mismo-lo Otro*, estructura empírica radical y originaria respecto de cualquier experiencia posible.

Lo dicho tiene, por cierto, una proyección ética, pues si el *morir-se* opera como pauta decisoria de la realidad de verdad, no ha de operar menos como regulador de nuestro vivir, como exigencia de poderla asumir sin rechazos, en plena y final armonía. Su anticipación, por ende, es un imperativo de vivir desde ahora con miras a la génesis de esta armonía postrera. Empero, lo que ha sido puede siempre modificarse o reordenarse retroactivamente por lo que el presente y sobre todo el presente último del *morir-se* sea. La ética implícita en el *empirismo trascendental* señala y destaca, así, que siempre puede el *sí mismo* efectuar un acto libre de clausura de su tiempo, acaso como inmolación o sacrificio, hacer vibrar una nota nueva, imprevisible si se atiende a lo vivido ya, que confiera armonía a lo que sin ella habría sido cacofonía bulliciosa, tan sólo sonido y furia, carente de significación.

El *empirismo trascendental* culmina en una incitación al *morir-se*, si no heroico, al menos en valerosa ofrenda, orientado hacia la constitución de una vida que, concluida, sea, pese a su inherente diversidad, un sistema⁴⁰.

NOTAS

* Este ensayo reproduce con algunas variantes una conferencia dictada el 8 de abril de 1988 en el Recinto Metropolitano de la Universidad Interamericana de Puerto Rico.

¹ Paul Edwards, *Heidegger on Death*, La Salle, Ill., The Hegeler Institute, The Monist, 1979, p.61, n. 4.

² Danilo Cruz Vélez, «Platón entre la filosofía y la política», *Diálogos*, Revista del Departamento de Filosofía, Universidad de Puerto Rico, año XV, N°35, abril de 1980, p. 24.

³ Ob. cit., p. 35.

⁴ *El ser y el tiempo*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, traducción de José Gaos, 1951, p. 44 (§ 7).

⁵ Loc. cit.

⁶ Ob. cit., pp. 3, 6 y 8.

⁷ P. 9.

⁸ P. 14.

⁹ P. 17.

¹⁰ Cito según la traducción al castellano de José Gaos: *Meditaciones cartesianas*, El Colegio de México, 1942, p. 10.

¹¹ Ob. cit., p. 6.

¹² P. 9.

¹³ P. 10.

14 P. 31.

15 P. 45.

16 P. 34.

17 Cito el texto de la Quinta Meditación, omitido en la edición castellana por los infortunios de la Guerra Civil Española, según la primera edición que es la traducción al francés de Gabrielle Peiffer y Emmanuel Lévinas, revisada por Alexandre Koyré, París, Colin, 1931; reproducida por Vrin en 1947, p. 111.

18 Ob.cit., p.116.

19 P.134.

20 P.133.

21 P.134.

22 *Die Krjsis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phaenomenologie*; doy el párrafo (§) y además la página de la traducción al francés de Gérard Granet, *La crise des Sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, París, Gallimard (NRF), 1976; § 6, p. 22.

23 § 7, p. 24.

24 § 53, p. 206.

25 § 53, p. 210.

26 Citado por Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Berna, 1962, § 117, p. 137; y por Marcos García de la Huerta, *La técnica y el Estado moderno —Heidegger y el problema de la historia*, p. 53. La obra más reciente y documentada al respecto es *Heidegger et le nazisme* de Víctor Farías, París, Verdier-Lagrasse, 1987.

27 Schneeberger, § 114, pp. 135-36, y García de la Huerta, p. 45.

28 Ver Paul Edwards, ob. cit., n. 28, p. 61.

29 § 49, p. 284.

30 Loc. cit.

31 P. Edwards, ob. cit., pp. 37 a 40 y en p. 61, n. 4.

32 § 50, p. 288.

33 § 83, p. 501.

34 Loc. cit.

35 § 83, p. 502.

36 Loc. cit.

37 § 1; N°2, p. 5. Por cierto, es necesario advertir, antes de abandonar el examen de las relaciones entre Husserl y Heidegger, que es probable que la publicación de los inéditos de este último arroje mucha luz sobre este tema.

38 6. 5, tercer párrafo.

39 7.

40 Una exposición en esbozo del empirismo trascendental fue publicada por *Plural*, Revista de la Administración de los Colegios Regionales de la Universidad de Puerto Rico, volumen 4, enero-diciembre de 1985, bajo el título «Ser y estar»; se han distribuido algunas separatas de este breve e insuficiente ensayo, que es sólo base de un libro en preparación. El día en que se dictó la conferencia de que este ensayo es una versión algo corregida, un joven profesor de filosofía, Carlos Rojas, le hizo notar al autor, quien comprobó luego el hecho, que Michel Foucault trataba en un libro suyo de lo empírico-trascendental. Véase *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, cap. IX, § IV titulado «Lo empírico y lo trascendental», pp. 329 a 333. En verdad, Foucault se refiere a una tensión, que el pensamiento moderno no ha podido evitar ni resolver, entre estos dos términos (p. 331), tensión constitutiva de lo que él llama *el hombre* a diferencia de lo que sería el mero «ser humano» (ver pp. 330 y 333). Lo que Foucault en ese mismo libro designa como *el Otro* es para él lo impensado en el hombre, su inconsciente (ibíd., p. 337) y, por ende, aquello que, conforme a este ensayo, el sí mismo debe imputarse como propio luego de que el des-engaño impugna una anterior imputación a *lo Otro*. El azar quiso que la conferencia que sirve de base a este ensayo se dictara el 8 de abril de 1988, esto es en el quincuagésimo aniversario de la muerte de Husserl y en el día de su natalicio.

An abstract graphic design featuring several overlapping rectangular bars in various shades of gray. A thick horizontal bar spans across the middle of the page. To its left, there are two vertical bars of different heights and shades, one of which overlaps the horizontal bar. Another horizontal bar is positioned above the main one, also overlapping the vertical bars. The overall effect is a minimalist, geometric composition.

BIBLIOGRAFÍA DE JOSÉ ECHEVERRÍA

LIBROS

A. PUBLICADOS:

1. *Aprender a filosofar preguntando con Platón, Epicuro, Descartes*, Barcelona: Anthropos, 1997.
2. *El morir como pauta ética del empirismo trascendental*, San Juan de Puerto Rico: Ediciones el Yunque, 1993.
3. *El Quijote como figura de la vida humana*, Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, 1965.
4. *La enseñanza de la filosofía en la universidad hispanoamericana*, Washington, D.C.: Ediciones de la Unión Panamericana, 1960.
5. *Lecciones preliminares de teoría general del derecho y del cambio social*, editado por la Revista Jurídica de la Universidad de Puerto Rico, 1986.
6. *Libro de Convocaciones I: Cervantes, Dostoievski, Nietzsche, A. Machado*, Barcelona: Anthropos-Editorial del Hombre, 1986.
7. *Réflexions métaphysiques sur la mort et le problème du sujet*, París: Librairie Philosophique J. Vrin - Centre National de la Recherche Scientifique, 1957 (Tesis principal para el doctorado el doctorado és lettres).

B. EDICIÓN CRÍTICA:

8. Maine de Biran, *De l'aperception immediate* (Mémoire de Berlin, 1807), edición crítica con introducción, notas e índices de José Echeverría, París: Librairie Philosophique J. Vrin, Centre National de la Recherche Scientifique, 1963. (Tesis complementaria para el doctorado és lettres).

C. CONTRIBUCIONES A OBRAS COLECTIVAS:

9. «Con Juan de Mairena veinte años después», en *La Torre*, Revista General de la Universidad de Puerto Rico, número especial en homenaje a Antonio Machado con motivo de cumplirse veinticinco años de su muerte, enero-junio de 1964.
10. «Contemporaneidad de Epicuro», *Ibíd.*
11. «Derecho y Conducta», ponencias y debates en el simposio de este nombre organizado por el Instituto de Docencia e Investigación Jurídica, Santiago de Chile, marzo de 1971; incluidos en el volumen *Derecho y Sociedad*, Santiago de Chile, Corporación de Renovación Universitaria, 1978.
12. «El empirismo trascendental», *Diálogos*, Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, Año XXVII, N° 60, julio de 1992; ahora con dos apéndices titulados el uno «Las figuras del tiempo» y el otro «Elementos para una teoría de América», en *El filósofo en Puerto Rico*, Río Piedras: Editorial Universitaria, 1993.
13. «El proletario y el pobre: reflexiones sobre un tema de nuestro tiempo», en *La Torre*, Revista General de la Universidad de Puerto Rico, Año XXXIV, N°s 131, 132, 133, 1987,

que recoge las ponencias y debates del Congreso *Marx, ¿para qué?* organizado por la Sociedad Puertorriqueña de Filosofía en 1986.

14. «Elementos para una síntesis de la responsabilidad civil extra-contractual. La reivindicación como acción reparatoria del daño sufrido por el propietario que pierde la posesión o tenencia de la cosa», ponencia leída en el Encuentro Internacional de Juristas sobre Derecho de Daños, Colegio de Abogados de Puerto Rico, 12-14 de febrero de 1981, cuyos trabajos fueron publicados en la *Revista Jurídica de la Universidad Interamericana de Puerto Rico*, Vol. VIX, N° 1, septiembre-diciembre de 1981.

15. «Fascismo y colonialismo en el caso chileno. Tentativa de interpretación» en *Chile-América*, N° 3 (Actas del congreso de Bolonia) 1977.

16. «Integrationism as a Philosophical Home», en *Transparencies, Philosophical Essays in Honor of José Ferrater Mora*, Atlantic Highlands: Humanities Press, 1981.

17. «La *Divina Comedia* y sus múltiples sentidos», incluido en el volumen *Dante*, publicado por la Universidad de Chile en conmemoración del séptimo centenario del nacimiento del poeta.

18. «La liberación de las necesidades: indicación para determinar la tarea de nuestro tiempo», ponencia leída en el coloquio organizado por la Escuela Graduada de Planificación y publicada en el volumen *Crisis, planificación y desarrollo nacional*, Universidad de Puerto Rico, 1975.

19. «La rosa roja. Acotaciones sobre la vida, la obra, la acción y la muerte de Rosa Luxemburgo», en *Sin Nombre*, Vol. VII, N° 3 octubre-diciembre de 1976 (número especial dedicado al año internacional de la mujer).

20. «Le peuple comme communauté du manque: éléments pour une définition» en *Pour un droit des peuples* (Lega per i diritti e la liberazione dei popoli), París: Berger-Levrault, 1978.

21. «Nationalisation et enrichissement sans cause» en *Droit International et développement*, (Coloquio Internacional celebrado en Argel del 11 al 14 de octubre de 1976), Argelia: Office des Publications Universitaires, 1978.

22. «Nueve reflexiones sobre la guerra del Golfo Pérsico y sus consecuencias», en la obra colectiva titulada *El Golfo: guerra y ¿paz?*, San Juan: NMC editores, 1991.

23. «Problemas del desarrollo dialéctico de la historia según Marx» en *Puerto*, Revista de la Facultad de Estudios Generales, N° 2, enero-mayo, 1969, número que reúne las conferencias dedicadas a Marx en 1967 con motivo del centenario de la publicación del Libro I de *El Capital*.

24. «Sentido relativo de la contemporaneidad», en el volumen colectivo titulado *La encrucijada del hombre contemporáneo*, Río Piedras: Universidad de Puerto Rico, Editorial Universitaria, 1977.

25. «Ser y estar. Prolegómenos a un empirismo trascendental», incluido en *Plural*, Revista de los Colegios Regionales de la Universidad de Puerto Rico, Vol. IV, N°s 1 y 2, 1985, que recoge algunas ponencias presentadas al Congreso sobre «El filosofar actual en Puerto Rico», celebrado por la Sociedad Puertorriqueña de Filosofía en 1985.

26. «Souveraineté du travail et souveraineté des besoins: principes juridiques fondamentaux du socialisme» en *Marxisme, démocratie et droit des Peuples. Hommage à Lelio Basso*, Milán: Angeli Editore, 1979 (formó parte, además, del comité editor de este libro).

ENSAYOS

A. SOBRE TEMAS FILOSÓFICOS:

27. «El Dios hermano. Deliberación personal sobre cristianismo y marxismo», *Sin Nombre*, San Juan, Vol. VII, N° 2, 1976.

28. «El empirismo trascendental: su raíz en la fenomenología de Husserl y su despliegue como filosofía dialógica rigurosa», *Diálogos* 60, Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, julio de 1992.

29. «El integracionismo de José Ferrater Mora: una filosofía abierta al porvenir», copia mecanografiada, ponencia en la Universidad de Compostela, Santiago de Compostela, 1994.

30. «El suicidio en la ética de Kant», *Diálogos*, Departamento de Filosofía, Universidad de Puerto Rico, Vol. XXXVIII, N° 81, enero de 2003.

31. «El superhombre y el idiota. Reflexiones sobre Nietzsche y Dostoievski», *Diálogos*, Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, N° 38, 1981 (este ensayo forma parte hoy del *Libro de convocatorias I*, publicado en 1986).

32. «Epicuro: el pensar del morir» en *Diálogos*, Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, Año XXI N° 48, 1986 (Es traducción corregida de «La tension entre l'universel et le personnel, fondement de l'éthique d'après Epicure», ponencia leída en el simposio —organizado por la Asociación Humanística Helénica sobre el tema Racionalidad científica y no científica, Atenas— Portaría, 5 al 13 de septiembre de 1978, cuyas actas no se publicaron).

33. «Eritis sicut dii», premio de ensayo del Ateneo Puertorriqueño en 1960, publicado en *Asomante*, San Juan, N° 2, 1961.

34. «La filosofía sistemática de Laszlo», *Diálogos*, Departamento de Filosofía, Universidad de Puerto Rico, Vol. XIV, N° 34, noviembre de 1979.

35. «La hora de filosofar — Postscriptum a la obra de Manfred Kerkhoff», siete cartas, *Diálogos*, Departamento de Filosofía, Universidad de Puerto Rico, N° 75, 2000.

36. «La obra de Humberto Giannini: un modo diferente de filosofar», *Diálogos* 58, Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, julio de 1991.

37. «La pauta del muro — Notas a artículo de Manfred Kerkhoff», *Diálogos*, Departamento de Filosofía, Universidad de Puerto Rico, N° 69, 1997.

38. «Maine de Biran y el vivir filosófico», *La Torre*, Revista General de la Universidad de Puerto Rico, año V, N° 17, 1957.

39. «Naturaleza, historia y vida personal», *Actas del XI Congreso Internacional de Filosofía*, Venecia-Padua, 1961.

40. «Reflexiones sobre la cultura», *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, Vol. IV, N° 23, 1957.

41. «Reflexiones sobre la historia», *Anuario Humanitas*, México: Universidad de Nuevo León, 1962.

42. «Tiempo y arte», *Diálogos*, Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, Vol. I, N° 1, septiembre de 1964.

43. «Una ética para tiempos de luto», *Diálogos*, Departamento de Filosofía, Universidad de Puerto Rico. Número en homenaje a José Echeverría. Año XXXII (69), enero 1997. Incluye el apéndice «Capítulo primero — Cuestión de palabras: muerte y morir, vivir y

vida».

44. «Una psiquiatría para bien morir. Apuntes sobre la reconciliación dialéctica de Eros y Thanatos en la obra de Freud», *Plural*, Administración de Colegios Regionales, Universidad de Puerto Rico, Vol. 1, N° 2, julio-diciembre de 1982.

45. «Victoria sobre la Entropía», *David*, Santiago de Chile, cuarto trimestre, 1953.

INÉDITOS:

46. «Estructura y estructuralismo», comentarios a la ponencia del Dr. Josemilio González, Facultad de Estudios Generales, Universidad de Puerto Rico, 3 de febrero de 1969.

47. «Hombre, tiempo y arte», ponencia en Congreso Internacional de Filosofía, México, 7-14 de septiembre de 1963.

48. «Intervención en el ciclo de conferencias sobre el estructuralismo», manuscrito, comentarios a la ponencia del Dr. Josemilio González, Facultad de Estudios Generales, Universidad de Puerto Rico, 3 de febrero de 1969.

49. «La filosofía en Chile», artículo mecanografiado, comentario a la tesis de Roberto Escobar, 1976.

50. «La liberación de las necesidades: indicación para determinar la tarea de nuestro tiempo», artículo mecanografiado, San Juan, Puerto Rico, 1975.

B. SOBRE TEMAS FILOSÓFICO-LITERARIOS:

51. «Antonio Machado, filósofo», *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, N° 484, octubre de 1990.

52. «El hombre es perro para el hombre: una alegoría en la obra temprana de Vargas Llosa», *La Torre*, Revista General de la Universidad de Puerto Rico, Vol. VII, N° 31, 1993.

53. «El pensar de Cervantes», Apéndice, *Revista Cuadernos Hispanoamericanos*, Facultad de Humanidades, Universidad de Puerto Rico, Vol. II, N° 313, julio de 1976.

54. «El Quijote y su locura: visión de un hispanoamericano», Universidad de Puerto Rico, *Revista de Estudios Hispánicos*, diciembre de 1994.

55. «Homenaje a Goethe», *Babel*, Revista de Arte y Crítica, San Juan, Puerto Rico, Tercer Trimestre, 1949.

56. «Impromptu sobre Sábato y sus ciegos», ponencia leída en el Primer Congreso Internacional de Literatura Hispanoamericana Contemporánea, organizado en septiembre de 1980 por la Universidad Interamericana de Puerto Rico, *Sin Nombre*, San Juan, Puerto Rico, Vol. XI, N° 4, enero-marzo de 1981.

57. «La Comedia de Dante Alighieri, itinerario del hombre interior», premio de ensayo del Ateneo Puertorriqueño en 1957, publicado en *Asomante*, San Juan, Nos 2 y 3, 1958.

58. «La muerte de Dios y la muerte en la obra de Vicente Huidobro», *La Torre*, Revista General de la Universidad de Puerto Rico, Vol. VII, N°s 27-28, 1993.

59. «Lafourcade, Enrique — Comentarios al libro *Salvador Allende*», *Sin nombre*, San Juan, Puerto Rico, Vol. VI, N° 1, julio-septiembre de 1975.

60. «Las figuras de lo divino en el Fausto de Goethe», *Diálogos*, Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, N° 42, 1983.
61. «¿Le tenemos miedo a Albee? Tentativa de autocrítica de nuestra situación cultural», *Anales de la Universidad de Chile*, año XXII, N° 131, julio-septiembre de 1964.
62. «Le roman miroir. À propos d'un livre récent sur le Don Quichotte», *Revue de Métaphysique et de morale*, N° 4, 1967. Se publicó, modificado y con tres apéndices, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, N° 313, julio de 1976, y hoy, con nuevas modificaciones, forma parte del *Libro de Convocaciones I*, 1986.
63. «Muerte y salvación en el Fausto de Goethe», *Diálogos*, Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, año IV, N° 7, enero de 1967.
64. «Notas sobre el romanticismo y su adversario», ponencia ante XIII Congreso Internacional de Filosofía: Hombre, tiempo y arte, México, 7-14 de septiembre de 1963.
65. «Palabras de presentación del libro de Josemilio González: De aventura con Don Quijote», Universidad de Puerto Rico, *Revista de Estudios Hispánicos*, septiembre de 1995.
66. «Quijote y tauromaquia», Apéndice I, *Revista Cuadernos Hispanoamericanos*, Facultad de Humanidades, Universidad de Puerto Rico, Vol. II, N° 313, julio de 1976.
67. «Vicente Huidobro: mago», *La Torre*, Revista General de la Universidad de Puerto Rico, Vol. II, N° 7, julio-septiembre de 1988.

INÉDITOS:

68. «La sensibilidad romántica de Antonio Machado — Observaciones a los poemas de Carmen J. Vilanova», artículo mecanografiado, 31 de julio de 1983.
69. «La tension entre L'Universel et le personnel fondement de l'éthique d'après Épictète», ponencia mecanografiada, Simposio de la Asociación Humanística Helénica sobre Racionalidad Científica y No Científica, Atenas, septiembre de 1978.

C. SOBRE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES:

70. «Acotaciones sobre el foro titulado "Paradojas de Latino América», *Diálogos*, Sociedad Puertorriqueña de Filosofía, Vol. III, N° 6, julio-diciembre de 1966.
71. «Apuntes desordenados sobre Rawls», seminario, Santiago de Chile, Facultad de Derecho, Universidad de Chile, junio de 1956.
72. «Derecho de propiedad y derecho a la propiedad», *Revista Jurídica de la Universidad de Puerto Rico*, Vol. 54, N° 1, 1985 (discurso pronunciado con motivo de la toma de posesión de la nueva Junta Directiva de esa Revista).
73. «El cambio social y político en nuestro tiempo: Marx y los marxismo», lecciones preliminares de Teoría General de Derecho y del Cambio Social, Facultad de Derecho, Universidad de Puerto Rico, *Revista Jurídica*, Vol. LVI, N° 4, 1986.
74. «El Derecho como fenómeno social», *Revista Jurídica de la Universidad Interamericana de Puerto Rico*, Vol. XVII, N° 3, mayo-agosto de 1983.
75. «Elementos para una síntesis de la responsabilidad civil extracontractual. La reivindicación como acción reparatoria del daño sufrido por el propietario que pierde

la posesión o tenencia de la cosa», Colegio de Abogados de Puerto Rico, *Revista Jurídica de la Universidad Interamericana de Puerto Rico*, Vol. XVI, N° 1, septiembre-diciembre de 1981.

76. «Enriquecimiento injusto y nacionalización», *Mensaje*, Santiago de Chile, Vol. 21, N° 207, marzo-abril de 1972: reproducido por la *Revista del Colegio de Abogados de Puerto Rico*, Vol. 33, N° 3, agosto de 1972.

77. «Enriquecimiento injusto y propiedad», *Estudios Jurídicos*, N° 4, Facultad de Derecho, Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile, 1964.

78. «Estructuras y culturas: dos conceptos fundamentales de la historiografía contemporánea en su aplicación a América Latina», Universidad Autónoma de México, Historia y destino, Homenaje a Leopoldo Zea II, 1992.

79. «International Legal Aspects of the Responsibility of the U.S. Towards Puerto Rico —The Vieques Case», Facultad de Derecho, Universidad de Puerto Rico, *Revista Jurídica*, Vol. LV, N° 2, 1986.

80. «La organización de los estudios jurídicos a partir de un bachillerato en ciencias sociales», *Revista jurídica de la Universidad Interamericana de Puerto Rico*, Vol. XXV, N° 3, mayo-agosto, 1991.

81. «La propia conducta como promulgación y derogación de la norma jurídica», *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad de Puerto Rico, Vol. XIV, septiembre de 1970.

82. «La responsabilidad fundada en el enriquecimiento injusto y su proyección hacia los problemas ético-jurídicos y políticos de nuestro tiempo», *Revista jurídica de la Universidad Interamericana de Puerto Rico*, Vol. XXIV, N° 2, enero-abril, 1990.

83. «La soberanía de las necesidades I: propiedad, enajenación y cambio social», *Revista Jurídica de la Universidad Interamericana de Puerto Rico*, Vol. XVI, N° 2, enero-abril de 1982.

84. «La teoría del enriquecimiento injusto y el sistema de protección legal de la propiedad», *Estudios Jurídicos*, Vol. II, Facultad de Derecho, Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile, 1973.

85. «Las llamadas “nuevas democracias” y sus notables limitaciones», *Reflexión y Liberación*, Santiago de Chile, Año III, junio-julio, 1991.

86. «Lo que el Derecho es», *Revista Jurídica de la Universidad Interamericana de Puerto Rico*, Vol. XIX, N° 1, septiembre-diciembre, 1985.

87. «Lo que es el derecho», Facultad de Derecho, Universidad de Puerto Rico, *Revista Jurídica*, Vol. XIX, N° 1, septiembre-diciembre de 1984.

88. «Norma jurídica y derecho subjetivo», *Revista de Ciencias Jurídicas de la Universidad de Puerto Rico*, N° 3, 1956.

89. «Notas para una eventual reforma del Código Civil», *Revista Jurídica de la Universidad de Puerto Rico*, Vol. 52, N° 2, 1983.

90. «Pour un renouvellement du Droit international: pillage du tiers-monde et crimes d'État» en *Le Monde Diplomatique*, N° 311, febrero de 1980; reproducido en traducción por la *Revista Jurídica de la Universidad Interamericana de Puerto Rico*, Vol. IV, N° 1, septiembre-diciembre de 1980.

91. «Reflexiones sobre la abogacía y la preparación docente para su ejercicio», *Revista jurídica del Colegio de Abogados*, San Juan, P.R., 1991 (número del cincuentenario de la fundación del Colegio).

92. «Rosa Luxemburgo, polemista crítica», *Sin Nombre*, San Juan, Vol. XIII, N° 3, 1985.

93. «Rousseau y el extraño», *La Torre*, Revista General de la Universidad de Puerto Rico, 1991 (número especial dedicado a la Ilustración).

94. «Sovereignty of Needs, Reversal of Unjust Enrichment; Themes Towards Another Development», *IFDA, Dossier 15*, Nyon, Suiza, enero-febrero de 1980.

95. «Sugerencia para una teoría de América — Contribución a una historia del futuro», Universidad de Concepción, Chile: conferencias de la Escuela Internacional de Verano, Escuela de Derecho, 1963.

96. «The Right of Health from the Legal Viewpoint World Health Organization», San Juan, Puerto Rico, *Revista Jurídica de la Universidad Interamericana*, Vol. XVII, N° 1, abril de 1983.

97. «The Right to Health from the Legal Viewpoint», *Revista Jurídica de la Universidad Interamericana de Puerto Rico*, Vol. XVII, N° 1, enero-abril de 1983.

98. «Vigencia del pensamiento de Marx», Santiago de Chile, *Reflexión y liberación*, N° 55, septiembre-noviembre de 1992.

INÉDITOS:

99. «La revolución social y política de nuestro tiempo: Marx y los marxismos»

100. «Unjust enrichment and the situation of Puerto Rico: the Vieques case», ponencia leída en el Seminario que organizó la Universidad de Princeton sobre el caso de Vieques en marzo de 1981.

Ambos ensayos han sido sometidos a la Revista Jurídica de la Universidad de Puerto Rico.

101. «¿Qué es la justicia?», notas manuscritas, conferencia ante la Asociación Nacional de Estudiantes de Derecho, Facultad de Derecho, Universidad Interamericana de Puerto Rico, 1996.

102. «Cartas de don Antonio Rodríguez Huéscar sobre reflexiones sobre la historia», manuscrito, enero-agosto 1957.

103. «Colonialismo de la cultura — Séptimo centenario de Dante», artículo mecanografiado, conferencia ofrecida en la Universidad de Chile, mayo de 1965.

104. «Declaración de Santiago», artículo mecanografiado, ponencia en la Conferencia Internacional contra la Tortura, Santiago de Chile, 24 de septiembre de 1990.

105. «Desarrollo, soberanía y necesidades», manuscrito, 1980.

106. «El gran dios Marx ha muerto», ponencia mecanografiada, ponencia presentada en el Segundo Congreso Latinoamericano de Filosofía, San Juan, Puerto Rico, octubre de 1993.

107. «Elementos para una Teoría sobre la naturaleza de los derecho subjetivos», Santiago de Chile, 1953.

108. «Exilio y enriquecimiento injusto», ponencia mecanografiada, Conferencia Internacional Sobre Exilio y la Solidaridad, Venezuela, octubre de 1979.

109. «Hommage au Sénateur Lélio Basso — Président de la Ligue pour les Droits et la Libération des Peuples», ponencia mecanografiada, Roma, diciembre de 1978.

110. «La nationalisation du cuivre chilien», Académie Mondiale pour la Paix, Prévention et Résolution Pacifique des Conflits Économiques, Menton, 4 a 7 de junio de 1975.

111. «Lección de Chile» (versión ampliada), ensayo mecanografiado, Ginebra, agosto de 1976.

112. «Propuesta para una política de desarrollo», manuscrito, 1980.

113. «Reflexiones sobre el quehacer histórico — Preguntas», artículo mecanografiado, Puerto Rico, mayo de 1956.

114. «Soberanía y cultura», ponencia mecanografiada, Consejo Interamericano Cultural, 3ª sesión plenaria —Soberanía y cultura, diciembre de 1959.

115. «United Nations Development Strategy for the 80's and Beyond», anotaciones manuscritas para la conferencia Participation of the «Third System» in its Elaboration and Implementation, Nyon, Suiza, enero de 1978.

D. SOBRE EDUCACIÓN:

116. «Actividades del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico», durante año académico 1963-1964, *Diálogos*, Sociedad Puertorriqueña de Filosofía, Vol. 1, N° 1, septiembre de 1964, pp. 25-30.

117. «De la moral hacia la ética», discurso homenaje en el acto de toma de posesión del Consejo de Estudiantes (1986), Facultad de Derecho, Universidad Interamericana de Puerto Rico, *Claridad*, N° 26, 2 de julio de 1987.

118. «El acceso hacia la filosofía en la educación secundaria», *Symposium ibero-americano de Filosofía*, Guatemala, Ministerio de Educación, 1961.

119. «La Facultad de Estudios Generales: sus características, su misión, el concepto de “Conciencia Posible” y su aplicación a la Educación General», artículo mecanografiado, discurso a orientadores de Escuelas Superiores, Universidad de Puerto Rico, 7 de octubre de 1966.

120. «Misión de la educación general de una sociedad de tecnología avanzada», *Revista de Estudios Generales*, Universidad de Puerto Rico, Vol. XI, N° 11, julio 1996, junio 1997.

121. «Para una eventual indagación sobre el sentido del nombre del Bachiller», Apéndice III, *Revista Cuadernos Hispanoamericanos*, Facultad de Humanidades, Universidad de Puerto Rico, Vol. II, N° 313, julio de 1976.

122. «Protesta juvenil y universidad», folleto, con una introducción por el Rector del Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico, Ledo. Abrahán Díaz González, 1968.

123. «Reflexiones sobre la educación general en el Puerto Rico de hoy», *Revista de Estudios Generales*, Universidad de Puerto Rico, Vol. XI, N° 11, julio 1996, junio 1997.

124. «Una universidad para nuestro tiempo. Razones y prospectos de la rebeldía estudiantil», *Puerto*, Revista de la Facultad de Estudios Generales, Universidad de Puerto Rico, N°s 4-5-6, junio de 1968 a diciembre de 1969.

125. «Universidad, democracia y destino», *Revista de Estudios Generales*, Universidad de Puerto Rico, Vol. XI, N° 11, julio 1996, junio 1997.

INÉDITOS:

126. «Bienvenida al Consejo de Estudiantes», discurso, Facultad de Estudios Generales, Universidad de Puerto Rico, 9 de septiembre de 1968.

127. «Discurso ante la Asamblea General del Consejo de Estudiantes», artículo mecanografiado, Universidad de Puerto Rico, 9 de septiembre de 1968.

128. «Elementos para unos estudios radicales», sometido a la *Revista de Estudios*

Generales, Universidad de Puerto Rico, N° 2.

129. «Protesta juvenil y Universidad», discurso de graduación, Universidad de Puerto Rico, 7 de junio de 1968.

MISCELÁNEA

130. «Asomante-Sin Nombre-Nilita» en el número final de *Sin Nombre*, San Juan de Puerto Rico, Vol. XV, N° 1, octubre-diciembre 1986.

131. «¿Cómo le gusta Puerto Rico? Primera parte: aproximación inicial», *Claridad*, San Juan de Puerto Rico, 13 al 19 de marzo de 1987.

132. «El cine como instrumento para la ampliación de nuestras posibilidades perceptivas», *Diálogos*, Vol. 1, N° 1, septiembre de 1964.

133. «El gran comisario», *Mensaje*, Santiago de Chile, Vol. 33, N° 322, septiembre de 1983 (incluido con modificaciones en *Libro de Convocaciones I*, 1986).

134. «Exil de la conscience et conscience de l'exil», *Bicéphale*, París, N° 1, julio de 1980.

135. «La vida como imitación de la literatura», *Mensaje*, Santiago de Chile, Vol. 31, N° 306 enero-febrero 1982 (es una versión diferente de un ensayo recogido en el *Libro de Convocaciones I*, 1986).

136. «La virtud expresiva del punto final», *Revista de Estudios Generales*, Universidad de Puerto Rico, Vol. VI, N° 6, julio de 1991, junio de 1992.

137. «Las listas no están en las listas», *Claridad*, San Juan de Puerto Rico, N° 16, 22 de octubre de 1987.

138. «Luto por Cortázar», *Claridad*, San Juan de Puerto Rico, marzo de 1984.

139. «Neruda y Neruda: ¿una suplantación?», *Mensaje*, Santiago de Chile, Vol. 31, N° 313, 1982.

140. «Paso de Dios al SEO», notas manuscritas, 1988.

141. «Revolución artística y revolución social», ponencia ante el XIII Congreso Internacional de Filosofía, México, 7-14 de septiembre de 1963.

142. «Semblanza y alabanza de la prodigiosa y nunca bien ponderada Nilita Vientos Gastón», *Revista del Colegio de Abogados de Puerto Rico*, Vol. 44, N° 1, febrero de 1983.

143. «Trazo y voz: homenaje a Lorenzo Homar», artículo mecanografiado, San Juan, Puerto Rico, 7 de junio de 1987.

POR PUBLICARSE:

144. «Caída de Allende», París, Francia, carta fechada al 2 de octubre de 1973.

145. «Thérèse, una película problemática e interpelante», sometido a *Claridad*.

146. «Vivencia de la muerte y acción histórica», manuscrito, 1964.



Los hijos de José Echeverría: Pablo, Diego, Beatriz y Rafael

