

Remo Bodei

Destinos personales

La era de la colonización de las conciencias

Traducción y prólogo de Sergio Sánchez

Colección ensayo
Serie estudios filosóficos
dirigida por Sergio Sánchez

el cuenco de plata



Bodei, Remo

Destinos personales: la era de la colonización de las conciencias – 1° ed.

Buenos Aires, El cuenco de plata, 2006

528 pgs. - 21x14 cm. - (Estudios filosóficos)

Título original: *Destini personali:*

l'età della colonizzazione delle coscienze

Traducción: Sergio Sánchez

ISBN-10: 987-1228-27-9

ISBN-13: 978-987-1228-27-0

1. Filosofía política I. Sánchez, Sergio, trad. II. Título

CDD 142

© 2002. Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano

© 2006. El cuenco de plata

El cuenco de plata S.R.L.

Director: Edgardo Russo

Diseño y producción: Pablo Hernández

Mexico 474 Dto. 23 (1097) Buenos Aires

www.elcuencodeplata.com.ar

info@elcuencodeplata.com.ar

REALIZADO CON EL APOYO DEL FONDO CULTURA B. A.

DE LA SECRETARÍA DE CULTURA DEL G. C. B. A.

Impreso en agosto de 2006

Prohibida la reproducción parcial o total de este libro sin la autorización previa del autor.

PRÓLOGO

No es frecuente que los estudios sobre problemas filosóficos resulten de la amalgama entre un alerta sentido histórico que atiende a la reconstrucción del contexto en que surgen y se desarrollan (o bien la presupone) y una fina consideración especulativa, que define con nitidez el alcance y sentido teórico de las temáticas, tanto como su posible (y cauta) actualización. La mayor parte de las veces sólo se desarrolla unilateralmente una de estas direcciones en menoscabo de la otra, alumbrando resultados parciales: o bien textos de una acendrada sutileza teórica, verdaderos teoremas atemporales, sin marcas que delaten la historia en el curso de la cual han visto la luz; o bien impecables contextualizaciones de los interrogantes y sus respuestas que, como los agujeros negros de la astronomía, no dejan escapar el menor destello problemático que pudiera alcanzar nuestro presente, quedando clausurados en un pasado que extrañamente sólo parece asible en la medida en que renunciemos a la inquietud de experimentar si nos conciernen de manera relevante.

El libro de Remo Bodei elude con éxito ambas formas de unilateralidad y constituye una feliz excepción en medio de la vasta producción de estudios sobre filosofía en nuestros días. Historia y teoría, probidad filológica y fina especulación se dan la mano en sus páginas, ofreciendo al lector una reconstrucción del filón central y más interesante de concepciones del yo y la identidad personal de Locke a nuestros días. De este modo, *Destinos personales* cierra un vasto periplo especulativo que en la prolífica producción del filósofo italiano representa la culminación de casi veinte años de trabajo, cristalizados antes en dos volúmenes (*Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno* [1987] y *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*

[1991]¹) que con el presente completan la trilogía sobre la emergencia de la individualidad en la época moderna. Ésta, esencialmente ligada al destino del yo una vez que el alma metafísicamente fundada de la teología-filosofía tradicional hubo de retirarse de la escena, encuentra en Locke la primera estación de un prolongado y sinuoso itinerario teórico que llega hasta nosotros. Bodei sigue este derrotero de las distintas concepciones de la identidad personal atendiendo a las cesuras e inflexiones históricas más importantes (las que no sólo se dan en el plano de la teoría y la reflexión filosófica, literaria, científica, etc, sino también en el plano del devenir histórico concreto de las sociedades europeas, que atravesaron vicisitudes tan decisivas para la plasmación del individuo del siglo veinte, como fueron las guerras mundiales y los regímenes totalitarios) en una exposición articulada según una premisa sistemática. A la manera en que los agrimensores, valiéndose del instrumento óptico llamado *nivel*, localizan con precisión un determinado objeto a partir de la convergencia de dos puntos de mira, Bodei nos propone focalizar el yo y la identidad personal a partir de dos puntos de referencia distantes y hasta opuestos entre sí, representados por las posiciones de Locke y Schopenhauer. Se trata de perspectivas de rica y prolongada vigencia a través de tradiciones divergentes que aún hoy no han agotado sus fuerzas, y que por esto -permiten disponerlas, bajo la advocación de sus fundadores, como márgenes o referencias paradigmáticas entre las que cabe “poner en foco” las concepciones más relevantes (explícitamente teóricas o no) sobre el tema. En todas, la apuesta está “constituida por justificaciones metafísicas profundas del individualismo y del anti-individualismo, de la existencia o inexistencia de destinos considerados realmente individuales en la cultura occidental” (p. 51).

La primera referencia es Locke, de quien parte una tradición de afirmación de la identidad personal y la autonomía del individuo en los diversos planos: psicológico, ético, político, etc. El lector se preguntará por qué es Locke el punto de partida y no, como todo haría esperar, Descartes. La respuesta no puede ser,

¹ Hay dos traducciones al español de esta obra: *Una geometría de las pasiones*, Barcelona, Muchnik, 1995 y *Geometría de las pasiones*, México, FCE, 1995.

por cierto, la de que Locke ha sido el primero en usar la expresión –acuñada por él mismo– de “*personal identity*”, sino el hecho filosóficamente significativo de que Descartes sigue moviéndose en el terreno en que el yo cuenta con garantías metafísico-teológicas inmovibles (es substancia, implica permanencia y resulta inseparable del concepto de la eternidad del alma), de modo que, no obstante su innegable modernidad en tantos aspectos, permanece en este terreno anclado en la tradición para la cual la identidad personal no era el tembloroso y exigente problema que llegaría a ser una vez que se pusiera en tela de juicio y se desacreditara la substancia. Y esto es precisamente lo que Locke tiene presente: que no tenemos comercio con substancias, sino sólo con relaciones. En su perspectiva, lo que llamamos nuestro yo y en lo que hacemos estribar nuestra identidad personal no es una *realitas inconcusa* ya dada, un soporte inmutable de relaciones, cuya existencia podría pasárselo acaso sin éstas, sino antes bien el resultado de un trabajo, el producto de una elaboración que teje constantemente ese entramado de relaciones que lo constituyen. En efecto, junto con el rechazo de la noción de substancia, Locke introduce en la mente el elemento de la discontinuidad, el problema del tiempo: corremos siempre el riesgo de que nuestras representaciones, fluyendo en el tiempo sin anclar verticalmente en ninguna instancia a salvo de éste, no permanezcan ligadas horizontalmente entre sí, se borren y se pierdan en una “siniestra anticipación de la desaparición física de cada uno” (p. 52). En este escenario en que, abandonada a sí, la identidad personal corre peligro de des-hacerse y desaparecer, entra en escena la gran protagonista del drama: la conciencia. Lo que en última instancia constituye la identidad personal es “la conciencia actual de un vínculo de continuidad” entre diversos eventos mentales, recuperados por la memoria e incorporados a un flujo “sensato” de momentos sucesivos. Entonces, la identidad personal se extiende hasta donde llega la conciencia, hasta donde su trabajo de reunir, colmar lagunas y reconstruir la continuidad que el tiempo deshace se cumple efectivamente.² No provista espontánea-

² La conciencia misma, empero, permanece sin fundamentación: la captamos intuitivamente, dice Locke, “tan llanamente y con tanta certidumbre, que ni requiere ni es susceptible de prueba alguna” (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, Libro IV, cap. IX, p. 620).

mente por ninguna instancia metafísica dada, la identidad resulta de una atenta construcción de sí de la que no podemos desentendernos. Y acorde con esto, los derechos del individuo “pensante y agente” –sus “libertades negativas”–, que son inalienables para Locke, han de ser garantizados por el Estado, el cual debe ser liberal precisamente para permitir este incesante “cuidado de sí” que en el fondo es cada uno.

Proyectada en la dirección opuesta, la reflexión de Schopenhauer resulta de la conjunción de un escepticismo y un pesimismo profundos en cuyo horizonte el yo y la identidad personal –junto con el entero ámbito regido por el *principium individuationis*– no posee más consistencia ni realidad que la del entramado de ilusiones que forma el mundo como representación. En el corazón mismo de nuestro yo, en lo más íntimo de nosotros y con más poder sobre nosotros que el que nosotros mismos tenemos, encontramos la inconsciente y ciega y universal voluntad de vivir, cuyo descubrimiento entraña la más descorazonadora experiencia de heteronomía, de que no son plenos nuestros derechos sobre nosotros mismos. Por debajo y en lo más profundo de las diferencias que nos constituyen como individuos únicos e irrepetibles, hay un magma indiferenciado, una potencia ciega –presente para nosotros a través de la opaca realidad de nuestro cuerpo–, respecto de la cual “el yo, el individuo y la identidad personal (como atributo de la conciencia) son tan sólo caprichos extemporáneos” o “manifestaciones efímeras” (p. 67). Nuestra individualidad no cuenta en absoluto para esa instancia anónima, indiferente e indiferenciada a la que Schopenhauer llama *Voluntad* y que, “a pesar del nombre, no tiene nada que ver con los procesos deliberativos humanos” (*ibid.*): para ella, cada uno de nosotros no es más que una forma fugaz, una víctima más de la lucha terrible de los individuos y de las especies en el infinito espectáculo de “atroz despilfarro” que por todas partes obra la naturaleza en vista de que sus productos “no le cuestan ningún esfuerzo” y la destrucción le es indiferente³. Superfluos en la economía de la naturaleza, somos asimismo seres esencial y trágicamente escindidos entre conocer y querer.

³ *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, Madrid, Trotta, 2003, p. 372-373.

Mientras podemos querer muchas cosas, no podemos decidir querer o no querer: nuestra voluntad consciente no tiene dominio sobre ese fondo al que sólo errónea e ilusoriamente llamamos “nuestro”. Allí donde más profundamente somos, somos voluntad y no nos conocemos. Somos desconocidos para nosotros mismos: he aquí la trágica escisión. En consecuencia, nuestra conciencia y nuestro yo no son guías autónomos de nuestra vida. Paradójicamente y de modo muy diferente a lo que encontramos en Locke, no es la conciencia ni la memoria, sino la voluntad misma, expresada en la inmediata concreción del cuerpo, la que establece la identidad personal “al mostrar por detrás del velo de la ilusión una suerte de segundo yo, carente de conciencia reflexiva” (p. 75). Pero esto mismo, el que nuestra coincidencia con lo real no pueda expresarse en términos de nuestro conocimiento racional, desalienta todo cultivo del ser individual consciente⁴. La filosofía de Schopenhauer se muestra así como el paradigma de la posición en que la conciencia no resulta ser más que un instrumento de fuerzas más originarias y determinantes.

De una y otra de estas concepciones del yo, la identidad personal y la conciencia, parten líneas definidas de reflexión, discordantes entre sí, que llegan hasta nuestros días: una que es la del individuo y su autonomía y otra que es la de la denigración y finalmente eliminación del *principium individuationis*. Enfrentadas y a la vez entrelazadas diversamente entre sí en el interior de complejas genealogías, dan cuenta del tortuoso y aún dramático juego entre los polos de la conciencia autónoma y de la voluntad (o la vida en sus diversas formas de concreción) como núcleo de fuerzas que nos “gobiernan” desde una dimensión de nosotros mismos que está a nuestras espaldas y que no podemos controlar ni aún conocer cabalmente. En este filón fuerte de heteronomía de la conciencia y la vida individual personal se concentra la preocupación filosófica central del libro: el desafío que deben enfrentar quienes apuestan a ver cristalizada la posibilidad de una identidad y un destino personal

⁴ Más aún, como es sabido, Schopenhauer señala al individuo el camino de la anulación de sí en una suerte de *eutanasia* de la misma voluntad: la anulación ascética del *Wille zum Leben* (“voluntad de vivir”) que obra la completa disolución del principio de individuación y, con él, de todos los “espejismos” del mundo, entre los que se cuenta el mismo individuo.

no ilusorios, tema que Bodei expresa en interrogantes cuyo interés y perentoriedad en este marco difícilmente puedan exagerarse: «¿Se ha agotado, pues, el impulso que llevaba al individuo lockiano a hacer de sí mismo el producto de la propia actividad? ¿De qué modo poner el acento en la conciencia ha ocultado, a partir de Locke, el valor de la corporalidad como base de la individuación y, a la inversa, qué consecuencias ha tenido, a partir de Schopenhauer, la desvalorización de la individualidad y la denigración de la conciencia, denunciadas como ilusorias por la cultura y la política europea en los siglos XIX y XX? ¿Qué sentido atribuir, entonces, a esas voces de la alteridad que –de Taine a Nietzsche y de Pirandello a Freud– nos advierten, recordándonos, en términos sartreanos que “no somos amos de la conciencia”?» (p. 79).

Resulta particularmente interesante, en el itinerario que lleva a través de las distintas “estrategias de individuación” y sus respectivos pensadores (los *médecins philosophes* Binet, Janet y Ribot, Nietzsche, Bergson, Proust, Pirandello y Simmel), la posición que Bodei adopta frente a la tríada que Ricoeur denominó los “maestros de la sospecha”: Nietzsche, Freud y Marx, coincidentes con el punto de mira schopenhaueriano en desenmascarar las ilusiones idealistas relativas a la autonomía plena de la conciencia. Se trata de una posición que exhibe los rasgos característicos del estilo de pensamiento de Bodei, que rehusa toda mitificación en filosofía y valora los matices por sobre las aprobaciones o las condenas en bloque de otras posiciones –lo que presupone reconocer que la pureza de los colores no es apta para pintar la realidad, hecha toda de tonalidades intermedias– apostando a la tarea de pensar críticamente, sin ceder a los diagnósticos apocalípticos del presente ni a su contraparte desentendida de las amenazas concretas de nuestro mundo irracionalmente globalizado. Bodei reconoce la verdad esencial de la lección de tales maestros. Resulta innegable la presencia de fuerzas que actúan a nuestras espaldas: la “gran razón” del cuerpo (Nietzsche), las estructuras económicas (Marx) y el inconsciente (Freud). Pero se debe agudizar el sentido histórico y el “arte de leer bien” para apreciar en qué contexto preciso han tenido lugar estos pronunciamientos de crítica de la autonomía de la conciencia, a fin de precisar el alcance y sentido de los mismos. En efecto, como reacción polémica

ca a la primacía absoluta de la conciencia defendida por el idealismo, y con todos los matices que incluso en tal contexto encontramos que no faltan en esa tríada magistral, la crítica es más que aceptable. Pero en sus vulgarizaciones ideológicas y políticas, pronto amonedadas y puestas a circular en los diversos ámbitos de la cultura, Bodei denuncia “los efectos perversos involuntariamente provocados” por los tres pensadores y por “sus más incautos y fanáticos seguidores” (p. 23), que han deslegitimado y minado en su raíz la autonomía intelectual y moral del individuo. La respuesta de Bodei a tal situación suma a este diagnóstico la propuesta de una dirección a tomar en la reflexión filosófica actual sobre el tema. Se ha de responder a la “escuela de la sospecha”, sin negar sus tesis (en la versión original más atendible, la filosófica y no la de la vulgata ideológica), pero afirmando que cuanto más conocemos las fuerzas anónimas que ella denuncia, más podemos dominarlas, pues el hecho de conocerlas implica que las incorporamos de algún modo a la esfera de la conciencia. Antes que el “inconsciente”, es la inconciencia lo que se debe oponer a la conciencia. «Pero entonces –escribe Bodei– es necesario, reconociendo el papel y el poder de tales fuerzas, “descolonizar” el espacio abierto a la iniciativa de los individuos –aunque éste sea mínimo–, ampliando el horizonte de su conciencia y reforzando, por tanto, el dominio de sí, o sea, la capacidad de decidir y de anclar nuevamente en la realidad en movimiento, huyendo del vacío de la interioridad complacida de sí misma» (p. 24).

De este modo, sobre el telón de fondo de un diagnóstico no optimista en que se reconoce la realidad de la crisis de los paradigmas heredados y las garantías metafísicas de la tradición –crisis señalada y difundida por muchos de los pensadores llamados “post-modernos”– Bodei encuentra que aún el presente “inhóspito y vacío” en el que “no sólo resulta difícil innovar, sino incluso conservar” [...] “puede llegar a ser para el pensamiento filosófico también un espacio de oportunidad, un inicio, una posible alternativa a la autofagia o a la extenuación”⁵.

⁵ En AA. VV., *Moderno Postmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale*, edición a cargo de G. Mari, Feltrinelli, Milano, 1987; citado en Abbagnano, Nicola, *Storia della filosofia*, UTET, Torino, 1994, vol. IV, tomo 2: *La filosofia contemporanea*, por Giovanni Fornero, Franco Restaino y Dario Antiseri, cap. xxxiv: “Il dibattito filosofico in Italia (1925-1990)”, p. 751.

Esta apuesta a favor del pensamiento filosófico gana nitidez y muestra contornos definidos en términos de praxis reflexiva en la segunda parte del volumen, allí donde la “colonización de las conciencias” a la que alude el subtítulo es presentada en toda su contundencia. El autor pasa revista a la extraordinaria transformación de la política que ha llevado a extender su soberanía al interior mismo de los hombres: la “metódica infiltración y ocupación de la conciencia *manu militari* [...] proyectada y ejecutada por los regímenes despóticos del siglo XX” (p. 28), según estrategias y tecnologías precisas que han culminado en el horror de los totalitarismos y que, en prolongaciones tan sutiles como efectivas, perviven aún hoy. En esta trayectoria, vemos al tradicional demagogo (conductor de pueblos) transformarse en el nuevo “psicagogo” (conductor de almas) y ocupar el centro de la escena de una política que nace y se desarrolla en el terreno indirectamente predispuesto por la difusión de las doctrinas que alientan el descrédito y el socavamiento de la conciencia y la autonomía individuales, y que cuenta con los novísimos y poderosos recursos técnicos y de propaganda que le provee el desarrollo científico del siglo veinte. Las estaciones principales de este itinerario —que en términos políticos abarca desde la *Comuna* de París (1871) a la caída de los fascismos europeos (1945), pero que se inscribe en el horizonte cultural más amplio que abarca el libro, de Locke a nuestros días—, son: la obra de Le Bon *La psicología de las multitudes* (1895), en la que se nos muestra el valor decisivo y predominante de lo irreal por sobre lo real en la dinámica propia de la psicología de las masas y el papel clave que el Jefe desempeña en un mundo en el que priman exorbitantes expectativas de ilusión y de renuncia a la pesada carga de la libertad; la ideología y la política de Mussolini y del gran filósofo italiano Gentile (tomados como muestras paradigmáticas de un caldo de cultivo y una tendencia que impregnaron en su momento la cultura de toda Europa), que configuran una constelación de pensamiento y acción en la que el individuo y su identidad autónoma son apenas un astro pequeño y sin brillo propio; y los totalitarismos, escenarios de los experimentos más osados y extremos de aplazamiento de la identidad personal y de transformación de la naturaleza humana. Se describe así la línea espectral que va, *in crescendo*, de los tonos grises y pesimistas de la

constatación y estudio de la irrefrenable emergencia de las masas –con toda su carga de aplastante irracionalidad y como un signo elocuente de la *décadence* que obsesionaba a los intelectuales europeos de fines del s. XIX–, a los tonos más oscuros de la política en manos de los jefes carismáticos, que llevan a nivel de concreción política la propuesta ascética metafísica de Schopenhauer: la anulación final de toda autonomía personal, de todo “Yo” a favor de un “Nosotros” sin rostro ni destino humano propio. Las sombras de este *via crucis* cumplido por la humanidad europea del siglo pasado, se proyectan hasta el presente y oscurecen el horizonte de una cultura que sólo engañándose podría suponer que se ha liberado definitivamente de ellas –“por mi parte, dice Bodei, creo que la voluntad de hacer creer está volviendo a aparecer, tanto a nivel político como a nivel religioso” (p. 420). Con los prodigiosos instrumentos de la bioingeniería y la posibilidad de proyectar su uso según los fines de una ingeniería social políticamente planificada, nuestra época corre el riesgo real de llegar a crear “hombres y mujeres de crianza”, desprovistos tanto de las formas de libertad y conciencia crítica que hemos conocido, como del malestar o el dolor de estar privados de ellas. En vastas capas del llamado primer mundo, la sociedad resuelve hoy las necesidades primarias (alimento, sexo, diversión), con tan prepotente y exhaustiva efectividad, que multitudes fisiológicamente satisfechas asisten a su creciente fragilidad psicológica, a una asombrosa vulnerabilidad y disponibilidad para inusitadas formas de colonización de sus conciencias.

Contemplando en perspectiva los acontecimientos de la política europea de la primera mitad del siglo XX, Bodei se pregunta, haciendo suya la perplejidad de Étienne de la Boétie, qué ha conducido a tantos hombres a obedecer, a optar por una “servidumbre voluntaria” en menoscabo de su ser libre y autónomo. Admite que las repuestas dadas a este interrogante (que van de calificados estudios del totalitarismo y el fenómeno de las masas, como los de Hannah Arendt y Elías Canetti, a los escritos de intelectuales que han conocido en carne propia tales rigores, como Primo Levi y Soljenitsin) son iluminadoras en más de un sentido, pero afirma que no bastan para explicar a fondo el “misterio” de la sumisión. Éste está ligado indiscutiblemente a la ambigüedad de nuestra condición humana, al paradójico

objeto de nuestro deseo que encuentra en la sumisión no sólo motivo de sufrimiento sino, al mismo tiempo, de gozo. Y la parte de gozo no parece separable del alivio de delegar a una instancia externa el peso de la libertad.

Pero reconocer esto, apunta Bodei, no debe llevar a exagerar el carácter insondable de los móviles de quienes sacrifican la libertad y la autonomía, “atribuyéndoles causas oscuras y del todo impenetrables”, pues ello implica que se pasa por alto “el papel determinante que han desempeñado el cálculo racional de los intereses, la fuerza de la convicción o el impulso de pasiones cultivadas con todo cuidado como el odio, la envidia o la esperanza” y sedimentadas largamente en tradiciones de intolerancia (p. 439). Es responsabilidad de quien se aproxima a este fenómeno el no simplificar, ni conceder más de la cuenta a la “parte oscura” de los acontecimientos –como con frecuencia hacen muchos contemporáneos, procediendo desde el cansancio y la misología. Tal como antes veíamos que, sin dejar de concederle su parte de razón a quienes han señalado el imperio de fuerzas anónimas e inconscientes sobre nosotros, el autor subrayaba cuánto a su vez podemos hacer (y hacemos) conscientemente, así también, en este punto, recuerda con Weber el “andarivel material” y no sólo “ideal” por el que corren los hechos, y cuánto deben en lo que han llegado a ser a una labor de voluntaria y calculada construcción. Se debe tomar nota de las específicas condiciones históricas y la génesis efectiva de cuanto cristaliza en las instituciones, así como del hecho significativo de que éstas, como la lengua misma, según señalara Saussure, no viven sin el aporte de los individuos, por lo que se debe reconstruir en éstos la presencia de las potencias que los han plasmado y convertido en lo que son.

Hay aquí mucho que pensar y hacer para colmar «el vacío teórico y ético dejado por los simplificadores del pensamiento de los “maestros de la sospecha”». Mucho que pensar y hacer para recuperar los hilos que tiene en sus manos, según la expresión weberiana, el demonio que teje nuestros destinos.

Sergio Sánchez

Córdoba, 7 de julio de 2006.

DESTINOS PERSONALES

La era de la colonización de las conciencias

INTRODUCCIÓN

“En la carrera de la filosofía gana
quien sabe correr más lentamente”

WITTGENSTEIN, 1938

El yo y el nosotros

Al mirar atrás hacia nuestro pasado, nos embarga a veces una sensación conocida, y sin embargo perturbadora: nos asombramos de ser la misma persona que recordamos era diferente en sus rasgos físicos, en sus pensamientos y en sus sentimientos. ¿Cómo es posible –nos preguntamos, incrédulos e inquietos– que seamos idénticos y a la vez diferentes, pero dotados de una conciencia generalmente capaz de reconocer su continuidad y de sobrevivir a un cuerpo en constante modificación y a un tiempo que a cada instante se precipita en la nada?

No menos paradójal es la impresión de sorprendente obriedad que sobreviene cuando pensamos en las transformaciones del mundo que hemos atravesado. ¿Dónde están los sistemas políticos, las instituciones, las formas de convivencia, los modelos culturales, las personas y los eventos que nos han acompañado en el curso de nuestra existencia? ¿Podemos reconstruir las marcas que estos moldes del “nosotros” han impreso en nuestro condescendiente o reluctante “yo”? Puesto que existieron regímenes y estados de cosas consignados ya por completo a la historia, urgidos por nuestro asombro, con creciente extrañamiento nos preguntamos: ¿Hemos vivido de veras?

Interrogantes ingenuos que se evaporan rápidamente. El asombro y la inquietud cesan, en efecto, dejando como residuo fijo el blando e intermitente deseo de profundizarlos en otra ocasión. Empresa las más de las veces postergada o reprimida, ya que choca con la dificultad de implementar un discurso articulado a partir de una impresión que, por su vaguedad, parece

colindar con la *rêverie*. A esta perplejidad se añade, como elemento intimidante complementario, una inconfesable y persistente sospecha dirigida al futuro: llegados sin querer al mundo, en circunstancias para nosotros accidentales, ¿no asume acaso nuestra vida, a medida que avanza, el carácter de la necesidad, a causa de la irreversibilidad del pasado y de la progresiva clausura del porvenir, que restringe inexorablemente el espectro de las posibilidades, condenándonos a una identidad cada vez más rígida? Hay suficiente aquí como para bloquear toda veleidosa indagación en temas cuyo interés es para nosotros directamente proporcional a la oscuridad. Nos contentamos con saber que continuaremos incrementándonos a nosotros mismos, acumulando otro tiempo y asistiendo a ulteriores metamorfosis del mundo, hasta que éste siga adelante sin nosotros.

Interrogantes ingenuos, ciertamente, pero espontáneos e ineludibles, que introducen la preocupación por el destino de cada cual en un horizonte de sentido más amplio y común. Para estas preguntas, la tradición occidental ha ofrecido respuestas largamente elaboradas y ampliamente admitidas. Éstas se apoyaban en dos pilares incesantemente consolidados y defendidos contra toda forma de incredulidad y heterodoxia; dos ideas sistemáticamente inoculadas en las mentes y en los corazones: la inmortalidad del alma y la Providencia. Es decir que el sentido común ha absorbido a lo largo del tiempo una doble certeza: que todo ser humano está dotado de un alma, entendida filosóficamente como “substancia”, substrato y lecho por el que fluyen constantemente nuestras experiencias y, religiosamente, como entidad individual, inmaterial, simple e indivisible (y, precisamente por esto, incorruptible); que Dios interviene en la historia según sus inescrutables designios, dejando a los hombres—como decía Lessing— la tarea de escribir las cifras, pero reservándose el derecho de realizar la suma. Aceptadas semejantes premisas, las respuestas se vuelven casi obvias: somos idénticos y diversos, porque el alma sostiene unitariamente toda diferencia, soporta el peso de los cambios y ordena y sintetiza la multiplicidad de lo vivido; los poderes terrenos nos condicionan pero, al final, no alcanzarán a dañar nuestra esencia impercedera que no pertenece a este mundo, destinado, en cambio, a perecer.

Cuando la fe en el alma inmortal y en el socorro divino se hace incierta e implausible, estos sostenes de la conciencia y de la sociedad son fatigosamente sustituidos por otras nociones como las de identidad personal e historia hecha por los hombres. La fe en la consistencia del alma y en el ininterrumpido permanecer de la conciencia de sí es sacudida por un terremoto filosófico, poco advertido por los contemporáneos, pero capaz de propagar ondas de choque hasta nosotros. Su fecha puede ser fijada con exactitud en 1694, cuando John Locke aborda el problema de la *personal identity* en la segunda edición del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, acuñando la expresión misma. A partir de entonces y por más de tres siglos, la cuestión de la consciente permanencia en el tiempo del propio yo durante el lapso de una única vida (a la par de la del significado a ser asignado, fuera de toda hipoteca religiosa, al sucederse de los eventos colectivos, aspecto sobre el cual no me detendré) ha obsesionado a las filosofías de Occidente, incidiendo en la imagen que innumerables individuos han tenido –y tienen– de sí mismos.

La identidad personal se revela heredera y sustituto del alma, resultado de la secreta elaboración del luto por la pérdida de vigencia de la garantía cristiana que aseguraba al individuo una duración sin fin. Una vez oscurecida o negada –en el plano teórico– la substancialidad del alma, parece decaer el fundamento estable del yo y la unidad de sus flujos de conciencia, que habrían debido prolongarse más allá de las barreras de la muerte. Alejada la perspectiva de lo eterno, el individuo se encuentra progresivamente inmerso en el tiempo irredimible de la caducidad. La reducción de la vida consciente a los pequeños granos de instantes del “banco de arena del tiempo” shakespeariano, con la consiguiente contracción de las expectativas a la sola existencia física, le revela la propia e intrínseca fragilidad y el hecho de que está expuesto al peligro siempre inminente de la disgregación y del olvido de sí (un riesgo que intenta eludir atribuyendo a la memoria la función vicaria de testimoniar las etapas de su irrepetible paso por el mundo, y a la historia hecha por los hombres la misión salvífica de entretejer sensatamente sus vicisitudes con las de todos los otros).

Para trasplantar las raíces del yo del sólido e inmutable terreno del más allá al frágil y transitorio suelo del propio cuerpo, de la propia biografía, de las instituciones políticas y de la historia, ha sido necesario preparar un imponente cúmulo de inéditas estrategias teóricas. Por ello, al abrir la cantera de una de las más colosales empresas de la modernidad, se acumulan nuevos interrogantes que involucran a una creciente cantidad de personas: ¿cómo inhibir, desviar y compensar de otro modo su impulso hacia una inmortalidad largamente prometida, hacia una meta que redima el resignado avanzar paso a paso en dirección a la muerte? ¿Cómo consignar confiadamente la propia vida a la no confiable mutabilidad del mundo, renunciando a un firme sostén fuera de éste, y encontrando sólo en sí mismo la estrella polar y el motor de la propia historia personal? ¿Cómo hacer que vuelvan a fluir los deseos insatisfechos de una felicidad ilimitada en el lapso de la vida irremediamente cerrada y a menudo miserable de quien se descubre como candidato a la nada? ¿Cómo dar solidez, unidad y coherencia a un yo que parece disolverse en un confuso polvillo de estados de ánimo vertiginosamente arrastrado por el viento de los eventos? Y, por último, ¿cómo relacionarse responsablemente —en lenguaje weberiano— “con el demonio que sostiene los hilos” de nuestra vida, recomponiendo la trama de los vínculos transindividuales que nos unen a los anónimos poderes naturales e históricos por los que estamos por lo general inconscientemente condicionados, sin ignorarlos, pero también sin someterse pasivamente a sus órdenes, apelando en último término a la incondicionabilidad, a la respuesta a los contextos que no está contenida en los contextos mismos?

Es difícil hoy darse cuenta de cuán íntimamente arraigadas estuvieron las concepciones y las pasiones religiosas concernientes al alma y a su destino futuro y cuántos esfuerzos han sido necesarios para resistir las vigorosas contraofensivas de las iglesias, que se reorganizaron y a menudo profundizaron su conquista espiritual, pero que no dudaron en agitar contra los réprobos las lúgubres banderas de la muerte y de la condenación eterna, a la par que las celestes enseñanzas de la esperanza. Ni el sentido del fin ni las promesas de vida eterna logra-

ron, sin embargo, detener –a partir del siglo XVIII en adelante– el impulso hacia la reconsagración del mundo y del cuerpo y el consecuente abandono por parte de muchos de la condición de “anfibia”, de seres capaces de vivir en dos mundo: en el más acá de la experiencia y en el más allá de la espera, con la mirada alternativamente dirigida hacia adelante, al propio destino terreno y, hacia lo alto, al Reino de los cielos (a través de plegarias y exámenes de conciencia, ejercicios espirituales que han cavado en dirección de la interioridad). En el único mundo surgido de la amalgama y de la recomposición de estas dos mitades, el tiempo humano, proyectado hacia un futuro de salvación y redención colectiva en el interior de la política y de la historia, reivindica entonces el primado sobre la dimensión religiosa y filosófica de lo eterno, pero arrancándole con atormentada renuncia y más modesta ambición instantes intermitentes de *plenitudo vitae*, capaces de iluminar como relámpagos la prosa de la existencia y redimir –con promesas de un porvenir mejor– trabajos y penas privados ya de recompensas ultraterrenas. Se endurece así el empeño paradójal de conservar la trascendencia en la inmanencia, de asignar al yo el signo de la irreductibilidad al mundo, antes atribuido al alma y a Dios, de negarle el *status* de simple objeto, cosa entre las cosas, representándolo de nuevo como un anfibio pero de otra especie, también él dentro y fuera del mundo, sujeto en y por el mundo (y de todos modos constitutivamente inseparable de éste, por más que parezca no pertenecerle). Al descubrirse a sí misma como residuo no asimilable por la objetividad, la conciencia se califica como presencia ante sí misma, insistentemente reafirmada en su actual subsistir e insistentemente intimidada por su posible disolución. Perdido el punto arquimédico del alma –que eleva a todo hombre de este valle de lágrimas al esplendor del paraíso– se hace cada vez más urgente resignarse al drenaje de sentido provocado por esta antigua certeza. Revolviéndose en su precariedad, concentrándose sobre sí en la tentativa de salvarse de la disipación, y temiendo el propio anonadamiento como preludio de la desaparición de todas las cosas, la conciencia corre el riesgo de volverse hasta tal punto enrarecida, que las pruebas de la exis-

tencia de Dios son sustituidas por las pruebas de la existencia de un inhallable yo.

Si es verdad que con Descartes la primera modernidad se caracteriza “por el exclusivo interés por el yo” y por la “pérdida del mundo” (pero la duda es lícita), la fase subsiguiente apunta más bien, en algunas de sus más relevantes expresiones, a la aclimatación del sujeto a la “fértil llanura de la experiencia” compartida y al terreno accidentado de la historia colectiva. Esta empresa se entrecruza con el desarrollo del iusnaturalismo, que liga al hombre singular a todos los otros en un pacto político artificial, sustrayéndolo así de su aislamiento e impulsándolo hacia la universalidad. Cuando la pesadilla de la condenación eterna no angustia ya más y la idea de caducidad se diluye y se sedimenta en los ánimos volviéndose respetable, aumenta por lo tanto el involucramiento de la conciencia en la realidad “externa”. La “trastienda” del yo pasa de ser un tranquilo refugio a salvo de los asuntos y aflicciones del mundo para transformarse en un provisorio lugar de descanso para recobrar fuerzas antes de retomar un camino que no se sabe adónde conduce. Ya no se exhorta al alma, como lo hacía Platón, “a recogerse y concentrarse en sí misma” para contemplar las esencias inmutables: se la hace salir de su clausura y pasar bajo las horcas caudinas de la mutable realidad fáctica, de modo de probar su resistencia y sus límites. La “infinita avidez” del sujeto, que quisiera recoger hegelianamente todo ente en el interior del puro yo, es constreñida a pactar con las “duras réplicas” de la historia, con concatenaciones de eventos que, sobrepasándolo, le descubren el carácter irrelevante de sus planes en la economía global del mundo.

La parábola de la identidad

Éste es, a grandes rasgos, el provisorio telón de fondo, sobre el que intentaré hacer resaltar el problema de los destinos personales, para encuadrarlo más tarde en contextos históricos y teóricos específicos. Al analizar las configuraciones asumidas por el yo, la conciencia y la identidad personal, evitaré transformarlos en substancias y separarlas de los procesos que los crean. Pondré

en relación, por tanto, “moldes sociales”, las formas abstractas de interiorización de las relaciones de poder, el funcionamiento de los ordenamientos normativos y de los aparatos de donación de sentido con las estrategias de individuación gradualmente operantes, sin considerar tales moldes como modelos preexistentes a su efectivo encarnarse ni al individuo como ente ya constituido (gracias a un misterioso *principium individuationis*) o simple reflejo de poderes impersonales. Mostraré por tanto no sólo en *qué* consiste la construcción del yo, de la conciencia y de la identidad personal, sino también *cómo* se ha realizado.

Trataré estos temas en forma de parábola, en el doble sentido de una figura geométrica, que indica el trazado de una curva –con un punto de inicio, un cenit y una declinación– y de una narración ejemplar, que contiene una enseñanza, teórica e histórica, sobre las implicancias recíprocas de la relación entre la conciencia y sus horizontes políticos e históricos. El entero arco expositivo se extenderá desde la época de Locke a los umbrales de la actualidad, pero el examen más exhaustivo y cuantitativamente más extenso se concentrará sobre el trayecto medio de la curva, el que coincide con la fase de la proclamada denuncia de la fragmentación del yo y con los subsiguientes proyectos autoritarios de reconstruirlo, haciéndolo políticamente compacto y obediente mediante una violenta invasión y colonización de las conciencias. Hablaré, entonces, de “conciencia” no tanto en oposición al “inconsciente”, como en oposición a “inconciencia”, en el sentido que tiene el término en el lenguaje corriente, aludiendo a un proceder sin reflexión o sin querer reflexionar, y a la descarga de responsabilidad por parte de quien delega la conducción de la propia vida a otros o al curso de los eventos. Es preciso atribuir nuevamente a la idea de conciencia un valor positivo y activo, en contraste con los efectos perversos, involuntariamente provocados por los “maestros de la sospecha” (Marx, Nietzsche y Freud) y por sus seguidores incautos y fanáticos. En efecto, en un *crescendo* que se inicia con Schopenhauer y culmina en la primera mitad del siglo XX, la conciencia ha sido considerada a menudo como una ilusión o un espejismo, una variable insignificante, dependiente de fuerzas anónimas (económicas, fisiológicas o psíquicas), que actúan poderosamente a espal-

das de los hombres. La que era, al menos en parte, una posición aceptable en guardia contra el primado idealista asignado a la conciencia –primado de “mosca cochera”¹– se vuelve (en sus vulgarizaciones ideológicas y políticas), un instrumento de deslegitimación y de negación de la autonomía intelectual y moral del individuo. Pero entonces es necesario, reconociendo el papel y el poder de tales fuerzas, “descolonizar” el espacio –aunque éste sea mínimo–, abierto a la iniciativa de los individuos, ampliando el horizonte de su conciencia y reforzando, por tanto, el dominio de sí, o sea, la capacidad de decidir y de anclar nuevamente en la realidad en movimiento, huyendo del vacío de la interioridad complacida de sí misma.

La parte central de esta parábola cubre cronológicamente los últimos decenios del siglo XIX y los primeros del XX, un período de intensa exploración de la asombrosa complejidad de la materia viviente y, a la vez, del prepotente irrumpir de las masas en la vida pública, una fase que va, filosóficamente, de Taine a Gentile y, políticamente, de 1871 a 1945, de la Comuna de París a la caída del fascismo. Es la época en que (por efecto de la convergencia de diversos saberes, sobre todo biológicos, médicos y psicopatológicos, alimentados por las investigaciones de Taine, Ribot, Janet y Binet) le es negada al yo la unidad y la continuidad, asignando en cambio a cada “dividuo” una pluralidad originaria y discreta de polos de conciencia, los que conviven bajo la égida de un “yo hegemónico” que no es el único sino sólo el más fuerte. Éste mantiene en el tiempo su inestable poder hasta que se debilita y declina: en este punto, la precedente coalición de los yoes se disuelve, la conciencia se escinde y las personalidades se multiplican desencadenando, por último, la locura.

Tales aspectos patológicos ponen en evidencia las virtuales fracturas presentes incluso en los individuos fisiológicamente sanos. Proveen así una lente de aumento y una ulterior confirmación a dos convicciones opuestas. La primera –muy sentida en

¹ Alusión a la fábula de La Fontaine “*Le coche et la mouche*”, en la que una mosca pica a los caballos que tiran de un coche y cree, ufanándose, que es ella la que pone en movimiento y conduce el coche y sus pasajeros, mientras que, obviamente, sucede a la inversa. *Cfr.* La Fontaine, Jean de, *Fables*, 2 vols., Bordas, París, 1980, vol 2 p. 26.

una época que se considera de *décadence*— insiste en la ordinaria fragilidad y discontinuidad del yo; la segunda, en cambio, en cómo la formación de embriones de personalidades plurales, al menos en el plano de la normalidad, corresponde al atenuarse de las constricciones sociales que querían al individuo monolítico y anclado en papeles rígidamente asignados. Por un lado, las filosofías de Nietzsche, de Bergson y de Simmel, acompañadas por las obras literarias de Proust y de Pirandello, impulsan al individuo hacia las posibilidades —exaltantes o trastornantes— de potenciar el propio yo, de vivir en la realidad o en la imaginación otras vidas diversas o paralelas, de desligarse de un destino signado de antemano, de custodiar en sí mismo, en forma de esbozadas personalidades múltiples, una riqueza de posibles desarrollos no bloqueados, al menos en el plano del deseo, por las elecciones llevadas a cabo en el pasado; por otro lado, la intolerancia de la sustracción del individuo a los vínculos sociales y el difundirse —en nombre de la igualdad— del rechazo de las jerarquías existentes impulsan a muchos (entre ellos: Le Bon, Sorel, Mussolini y Gentile) a proyectar la masificación, el embotamiento y la homologación de la conciencia despierta de las multitudes, gracias a diversas estrategias: su inmersión en la masa, el uso del mito o la inserción del “yo” en las bisagras del “nosotros” del Estado ético. No me limitaré a describir e interpretar las concepciones de todos estos autores. Procuraré también “encuadrarlos” —siguiendo los planos de sus vetas latentes— a fin de encontrar engarzamientos de sentido para insertarlos en una articulación teórica apta para salvar los fenómenos y los procesos.

A través del desarrollo de las doctrinas y las técnicas psicológicas y psicopatológicas (teoría de las personalidades múltiples, hipnotismo, histeria, psicología de las multitudes), el yo, primeramente desmenuzado en sus componentes y exhibido en su debilitamiento, es consignado luego a la política para una pública terapia de urgencia. La desarticulación de su unidad provee el caballo de Troya a las intervenciones tendientes al control por líneas internas de la conciencia y de la voluntad de los ciudadanos. Esta peculiar escisión del átomo (en la doble especie del alma-substancia y del individuo) vuelve en efecto pensable y posible la construcción artificial del “hombre nuevo”. En el curso de menos de

un siglo, con un neto desplazamiento de la dimensión psíquica hacia la física, se pasa así de los ciclópeos programas dirigidos a fabricarlo industrialmente con los instrumentos estandarizantes de la “metálica” disciplina, del terror y de la ortodoxia ideológica, típicos de algunos regímenes del siglo XX, a la actual perspectiva *post-human* de conectarlo a un cuerpo genéticamente modificado, capaz de trasponer los confines entre lo orgánico y lo inorgánico, entre lo biológico y lo maquínico, escapando no sólo al destino natural de las malformaciones, enfermedades o insuficiencias individuales, sino también a la estructura física directamente asignable por herencia. Pero a tal cuerpo –que será pronto pluritransplantado y provisto de numerosas prótesis proyectadas para incrementar las funciones y las prestaciones– corresponde a menudo una conciencia que corre el riesgo de padecer pasivamente relaciones de poder que, no por ser *soft*, son menos niveladoras u oprimientes que las tradicionales.

El uso político de las técnicas y de los *media* pone en discusión las tradiciones del humanismo europeo con sus valores de dignidad y libertad (restringidos hasta ahora, es cierto, a las *élites*), amenazando con introducir nuevas formas de sujeción gregaria planificada. esto es, existe el riesgo de crear hombres y mujeres de crianza, produciéndoles la satisfacción, en términos sobre todo cuantitativos, de necesidades primarias y secundarias a las que por milenios la mayor parte de la humanidad no había tenido un acceso pleno y garantizado (alimentos, sexo y diversión). Pero la aclimatación a este sistema de poder y de cultura se paga con el anestesiamiento y la banalización de la experiencia, incluso a causa de la inflación de los deseos así desencadenada y de la correspondiente necesidad de atender a las inevitables frustraciones. Al mismo tiempo, si es ejercido en formas no oligárquicas, el mismo uso de las técnicas y los medios despliega enormes potencialidades, permite a todos descargar las fatigas más pesadas y repetitivas en las máquinas, salir de la opresión de condicionamientos sociales, hacer fructificar la herencia cultural de generaciones precedentes (la cual cambia mucho más rápidamente que la herencia biológica), desligarse de papeles fijos, adquirir conciencia, cultura e información a escala mundial y conseguir una más duradera satisfacción. Participando en muchas

esferas sociales excéntricas, recortando espacios de autonomía, ensanchando su mirada sobre el mundo, cada cual puede inventarse desconocidas combinaciones de identidad. Nace así, a principios del siglo pasado, un individualismo de las diferencias que, limitado en un principio a círculos privilegiados, permanecerá largo tiempo en estado de hibernación: frenado en Europa por las dos guerras mundiales, por una crisis económica catastrófica, por tres sistemas despóticos mayores, hasta que pueda –en Occidente y en los últimos decenios del siglo XX– tomarse la revancha, luciendo, en consistentes estratos sociales, coloridas vestimentas “narcisistas” o ensamblando las personalidades en forma de *modular me*, de yo componible, o de yo *patchwork* (modelos que, lejos de representar una constante de la “postmodernidad”, parecen haber emprendido ya un lento declinar).

Ya en el período de incubación de los “totalitarismos” –categoría pobre que usaré con la debida cautela– la inconsistencia endémica de la individualidad había desencadenado un brutal ataque a los niveles alcanzados de independencia e integridad de las conciencias en nombre de la jerarquía o, por el contrario, de una trágica caricatura de la igualdad. En diversos países, el legado lockiano –que el pensamiento y la praxis liberal y democrática hicieron fructificar– es abandonado a favor de la tesis según la cual el individuo es incapaz de autogobernarse. Por ello, debe ser puesto bajo la tutela de un “yo hegemónico” externo, representado por el *meneur des foules*, un jefe que actúa para ser admitido igual que un hipnotizador de masas inertes y manipulables. La demanda de mayor libertad e igualdad de los individuos se cruza con la opuesta voluntad de reabsorberlos en el “alma de las multitudes” y choca contra ella. La figura del viejo demagogo es reemplazada así por la del *psicagogo*, del político que se coloca a la cabeza de las masas invadiendo la interioridad de los individuos, inducidos a la obediencia mediante la fe suscitada en su indiscutible superioridad. El poder reconocido al *meneur* (término que tiene su equivalente lingüístico en *Duce*, *Führer*, *Caudillo* o *Conductor*) para organizar y encauzar la energía erogada por las masas promueve la introducción de técnicas de *human engineering* tendientes a apoderarse de esa isla de autonomía individual y de derechos inalienables que Locke había comenzado

a arrebatarse trabajosamente al mar del absolutismo.

A diferencia de otras campañas, la metódica infiltración y ocupación de la conciencia *manu militari* (como las llevadas a cabo por la Reforma o por la “Contrarreforma”), la campaña “científicamente” proyectada y ejecutada por los regímenes despóticos del siglo XX, se ve facilitada por el hecho de que la conciencia ha quedado desguarnecida frente a los ataques de quienes la despreciaban, juzgándola como la simple florescencia del cuerpo y del cerebro, comentario de un texto inconsciente, manifestación ilusoria de un ser social sin rostro, “invención judía [...] como la circuncisión”. Esto hace que en los subordinados la posesión de virtudes de por sí nobles, como la fidelidad y el honor, sea desplazada por otros valores como la autonomía y el pensamiento crítico, que quedan como exclusivo monopolio de los jefes. La paroxística politización de la conciencia individual y de las esferas —relativamente autónomas en el pasado— de la familia y de la sociedad civil, funda rígidas jerarquías interiores y exteriores sujetas al control del Estado y del partido. Caen así los criterios de autoselección que Nietzsche había asignado a los “hombres superiores” y que Proust veía surgir de la educación para el gusto y de los refinados rituales de una sociedad que está a punto de extinguirse.

El eco de las preguntas

Esta introducción tiene el único fin de sensibilizar al lector frente a las cuestiones que serán abordadas en detalle a continuación y dejar resonando —manteniéndolas en suspenso— las preguntas que orientan el discurso: ¿a qué campo de expectativas, implícitas o explícitas, corresponde la demanda de identidad personal o de conciencia de sí mismo? ¿Cómo dar sentido a la divergencia inconexa de muchos destinos individuales que aceptan o rechazan la homologación promovida por las instituciones? ¿Cómo varía en el tiempo la necesidad de decir “yo” o “nosotros”, de presuponer un horizonte de sentido propio y relativamente unitario, sobre todo ahora en un mundo que se “restringe” y pone en contacto directo culturas antes diferentes o

indiferentes entre sí? ¿Es posible despegar la conciencia del cuerpo y de los eventos que la han plasmado? ¿Cómo escapar de una historia idealista del sujeto, evitando ignorar los conflictos, los condicionamientos materiales, físicos o económicos y la acción a sus espaldas de fuerzas seguramente orientables, pero –al menos por ahora– inextirpables? ¿Cómo incrementar el poder de la individualidad de modo que no se caiga en variantes del superhombre, que legitiman despiadadas jerarquías sociales, o del narcisismo que amura al individuo en sí mismo? ¿Cómo enseñar a masas corrompidas por los totalitarismos o por os conformismos, habituadas al primado del “Nosotros”, a decir “yo”, sin jactancia y con un sobrio sentido de lo real y lo posible? Una vez que nos hemos dado cuenta de los procedimientos adoptados por los aparatos de coerción y de persuasión en la actividad de modelación de las conciencias, ¿cómo reformular y orientar la propia vida, volviéndose lo más conscientes y responsables del propio destino que sea posible, en el cuadro de la sucesión de las generaciones? ¿Cómo recoger e incrementar una herencia que resista la inevitable desaparición física de los individuos y el cambio y ocaso de las instituciones?

Conceptos como los de “identidad personal”, “yo”, “sujeto” y “conciencia” se han cargado evidentemente de significados diversos y difícilmente integrables, que procuraré esclarecer. Es necesario, sin embargo, hacer que fructifique esta ambigüedad, más que descuidarla o apresurarse a rechazarla, ya que estos términos forman entre sí constelaciones en que cada uno aclara e integra el significado de los demás, sirviendo de punto de referencia. Por lo demás, no tengo ninguna intención de describir los contenidos empíricos de la conciencia individual en determinadas coyunturas históricas, sino focalizar los particulares procedimientos filosóficos, científicos y políticos de su construcción, su conservación y su reformulación, entrecruzando ideas y eventos en vista de soluciones teóricas que serán explicitadas al final (*cfr.* pp. 489-508).

Hoy que la atención dirigida a la conciencia o a la identidad personal parece haberse desplazado al terreno de las neurociencias o de las ciencias cognitivas y que la hipertrofia del yo parece redimensionada, ha llegado el momento de considerar estos te-

mas con mayor desencantamiento, pero con el mismo interés. Paralelamente, ahora que la intervención sobre el individuo por parte de los principales agentes y titulares de los procesos de individuación (estados, iglesias, familias, instituciones jurídicas, partidos, etc.) parece en muchos países menos oprimente, ahora que la última oleada de colonización de las conciencias atenúa su ímpetu, es preciso volver a recorrer y anudar conscientemente los descuidados pero nunca cortados hilos de estas relaciones para no perder los contactos con la riqueza de la objetividad ni caer víctimas de la ilusión de una incondicionada libertad o de una pacífica convivencia consigo mismos y para determinar aproximadamente nuestra posición en la ruta de la *navigatio vitae*. Esto vale, sobre todo, para los exponentes de aquellos pueblos y clases que han sobrepasado las preocupaciones por la inmediata supervivencia y para aquellas naciones en las que está vigente una democracia más o menos imperfecta.

El denunciado debilitamiento, mutación o variación del uso de las ideas de “conciencia”, “yo”, “identidad personal” e “individuo”, desarticulándolos en sus elementos y poniendo al descubierto los dispositivos de sostén, permite medir mejor la distancia que nos separa de sus precedentes formulaciones y de hipotetizar otros escenarios. Todas estas nociones no constituyen, por lo demás, núcleos metahistóricos, dotados de una ontológica fijación: representan constructos interpretativos, modelos y remedios elaborados en el tiempo, también para responder a la pérdida de la substancialidad del alma. Pero no basta decir cuándo nacen, cómo se desarrollan o dónde se difunden: es preciso comprender por qué experiencias y actitudes –antes irreflexivas, inadvertidas o tácitamente acogidas como consabidas– en un cierto punto son puestas en foco, elaboradas y discutidas. La exploración del campo problemático que así se abre ayuda a comprender el sentido de la coexistencia, de la lucha, la integración o la hibridación de los posibles modelos y experimentos de humanidad. Y a entendernos mejor a nosotros mismos en nuestra historia.

Este libro ha tenido una larga gestación. Su célula temática originaria, limitada a los capítulos 3 y 4, es fruto de un curso impartido en la New York University en la primavera de 1985, cuyos contenidos han confluído parcialmente en el ensayo “*The Broken Mirror*” publicado en *Differentia*, II (1988), pp. 43-70. Con fases de mayor o menor intensidad, el trabajo prosiguió luego hasta hoy, en tiempos y lugares diversos, superponiéndose con la preparación de otros dos volúmenes –*Scomposizioni* (Torino, Einaudi, 1987) y *Geometria delle passioni* (Milano, Feltrinelli, 1991 [2000⁶])– que, a la par de éste, representan en mis intenciones una especie de tríptico sobre la génesis y la estructura del moderno individuo occidental y sobre el papel desempeñado en su construcción por las instituciones dadoras de sentido.

Contra la difusión del *fast food* intelectual, he procurado componer una obra que no sea de rápido consumo, sino de meditada, gradual y, posiblemente, agradable y no penitencial reflexión; que se apoye en ideas y análisis *thick*, esto es, dotados de espesor teórico e histórico, y no sobre nociones sutiles, *thin*, sobre datos de poco espesor y sobre generalizaciones precipitadas. Sobre todo en nuestros días, no se puede pretender más de nadie la paciente espera de iluminaciones interiores preparadas por lentos procesos de aprendizaje, como sugiere Platón en la *Carta Séptima*, a quien quiera aproximarse a la filosofía: “sólo después de una prolongada frecuentación y convivencia con su contenido, ésta se manifiesta al alma, como una luz que de pronto se enciende a partir de una chispa de fuego, para nutrirse luego de sí misma” (341 C-D). Es lícito, sin embargo, invitar a quien se disponga a leer este volumen a no tener prisa, a prepararse para un distendido viaje de descubrimiento por sucesivas etapas, en el que encontrará algunas de las formas o vicisitudes que lo han hecho llegar a ser quien es, gracias a las instituciones que lo han plasmado o a pesar de ellas. Para quienes no están interesados en explorar las notas, el viático está conformado por el hecho de que el libro está planteado de modo tal que el texto resulte independiente de toda ulterior referencia. Para quien en cambio desee profundizar en las cuestiones, la relación texto-notas está concebida como un contrapunto: encontrará en las notas no sólo el resultado de una prolongada labor de investigación, sino también los contenidos y las huellas para poder eventualmente prolongarlo por cuenta propia.

SIGLAS

El número de página de cada texto citado se refiere al de la edición utilizada por el autor en el texto original. En el caso de algunos clásicos, se da primero la referencia a la edición en lengua original y a continuación la correspondiente a la edición italiana. En todos los casos en que consignamos ediciones en español de los textos, el número de página correspondiente a éstos sigue a la edición original citada, precedido del signo “=”.

ADORNO, THEODOR WIESENGRUND:

GS = *Gesammelte Schriften*, 20 vol., Frankfurt a. M., 1970-1986.

FTFPF = *Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda*, en GS, vol. 8, trad. it. *La teoria freudiana e il modello di propaganda fascista*, en *Contro l'antisemitismo*, a cura di S. Petrucciani y F. Felice, Roma, 1994.

MM = *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a. M., 1951, trad. it. *Minima Moralia. Riflessioni sulla vita offesa*, Torino, 1979.

ND = *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., 1966, trad. it. *Dialettica negativa*, Torino, 1970.

ARENDET, HANNAH:

BPF = *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York, 1961, trad. it. *Tra passato e futuro*, Milano, 1991.

EJ = *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of Evil*, New York, 1963, trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, 1964; trad. esp. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 2000.

EJEL = *Eichmann in Jerusalem. An Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt*, [1964], in *The Jew as Pariah*, New York, 1978, trad. it., en *Ebraismo e modernità*, Milano, 1986.

HC = *The Human Condition*, Chicago-London, 1958, trad. it. *Vita activa*, Milano, 1989.

OT = *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1966, trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Milano, 1967.

WP = *Was ist Politik?*, München, 1993, trad. it. *Che cos'è la politica?*, Milano, 1995.

ARISTÓTELES:

AO = *Aristelis Opera*, editio Academia Regia Borussica. Aristoteles Graece ex recognitione I. Bekkeri, Berolini, 1831 (reimpresión Berlin, 1960-1963).

Met. = *La metafísica*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1990.

Pol. = *Política*, trad. esp. Madrid, Alianza, 1986.

SAN AGUSTÍN:

PL = *Opera*, en *Patrologiae Cursus Completus*, Series Latina, edición a cargo de J. Migne, 217 tomi (= PL, voll. XXXII-XLV), Paris, 1861-1862.

NBA = *Nuova Biblioteca Agostiniana: Opere di Sant'Agostino*, edición latín-italiano, Roma, 1969 y ss.

Conf. = *Confesiones*, en PL. vol. XXXII, trad. it. *Le confessioni*, Torino, 1984.

De civ. Dei = *De civitate Dei*, en PL, vol. XLI, trad. it. *La Città di Dio*, Milano, 1984.

De Trin. = *De trinitate*, en PL, vol. XLII, trad. it. *La trinità*, en NBA. Vol. IV.

BARRÈS, MAURICE:

CdM = *Le culte du moi* [1888-1891], Paris, 1986.

BERGSON, HENRI:

OEB = *Oevres*, Édition du Centenaire, Paris, 1959.

OB = Bergson, *Opere 1889-1896*, Milano, 1986.

CV = *La conscience et la vie*.

EC = *L'évolution créatrice*, en OEB; Trad. esp. *La evolución creadora*, Montevideo, Claudio García y Cia., 1942.

EDI = *Essai sur les données immédiates de la conscience*, en OEB, trad. it. *Saggio sui dati immediati della coscienza*, en OB.

ES = *L'énergie spirituelle*, en OEB.

IM = *Introduction à la métaphysique*, en PM, en OEB; trad. esp. *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1973.

IPh = *L'intuition philosophique*, en PM; trad. esp. "La intuición filosófica" en *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1973.

MM = *Matière et mémoire*, en OEB, trad. it. *Materia e memoria*.

PC = *La perception du changement*, en OEB (conferencia de Oxford de 1911 incluida en PM). Trad. esp. "La percepción del cambio" en *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires, La pleyade, 1972.

PM = *La pensée et le mouvant*, en OEB. Trad. esp. *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires, La pleyade, 1972.

SP = *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance*, en OEB.

BINET, ALFRED:

AP = *Les altérations de la personnalité*, Paris, 1892.

DC = *On double consciouness*, Chicago, 1890.

BLANQUI, LOUIS-AUGUSTE:

EA = *L'éternité par les astres*, Paris, 1872 (ahora también en L.-A. Blanqui, *Instructions pour une prise d'armes. L'éternité par les astres et autres textes*, edición a cargo de M. Abensour y V. Pelosse, Paris, 1972, trad. esp. *La eternidad por los astros*, Buenos Aires, Colihue, 2002).

BROCH, HERMANN:

KW = *Kommentierte Werkausgabe*, ed. by P. M. Lützel, 13 volúmenes en 17 tomos, Frankfurt a. M., 1975-1978.

TV = *Der Tod des Vergils* [Zürich, 1958], en KW, vol. IV, trad. esp. *La muerte de Virgilio*, Madrid, Alianza, 2003.

CANETTI, ELIAS:

MM = *Masse und Macht*, Hamburg, 1960, trad. esp. t. *Masa y poder*, Barcelona, Muschnik, 1985.

DESCARTES, RENÉ:

AT = *Oeuvres de Descartes*, publiés par Ch. Adam et P. Tannery (Paris, 1897-1913), *Nouvelle présentation*, edición a cargo de B. Rochot, P. Costabel, J. Beaudé y A. Gabey, Paris, 1964-1974.

OP = *Opere*, Torino, 1994, 2 voll.

M = *Meditationes de prima philosophia*, en AT, vol. X, 1, trad. it. *Meditazioni sulla filosofia prima e Obiezioni di alcuni dotti uomini contro le precedenti meditazioni con le risposte dell'autore*, in OP, vol. I. trad. esp. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977.

R = *Regulae ad directionem ingenii*, en AT, vol. X, *Regole utili e chiare per la guida dell'ingegno nella ricerca della verità*, en OP, vol. I; trad. esp. *Reglas para la dirección del entendimiento*, Buenos Aires, Juarez Editor, 1969.

DILTHEY, WILHELM:

A = *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en GS, vol. V, tr. it. *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, en CdRS.

B = *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Ausenwelt und sein Recht*, [1890], en GS, vol. V, trad. it. *Contributti alla soluzione del problema circa l'origine e il diritto della nos-*

tra credenza alla realtà del mondo esterno, en *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti: 1860-1896*, Milano, 1985.

CdRS = *Critica della ragione storica*, Torino, 1954.

GS = *Gesammelte Schriften*, vol. 21, Leipzig-Stuttgart, poi Göttingen, 1922-1997.

F = *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en GS, vol. V, tr. it. *Nuovi studi sulla costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, en CdRS.

FICHTE, JOHANN GOTTLIEB:

GA = *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, edición a cargo de R. Lauth und H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964 y ss.

EE = *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), en SW, vol. I, trad. it. de L. Pareyson, *Prima introduzione alla Dottrina della scienza*, en *Rivista di Filosofia*, XXXVII (1946).

GWL = *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, en GA, I, 2.

FOUCAULT, MICHEL:

DE = *Dits et écrits*, 4 voll., Paris, 1994.

MMP = *Maladie mentale et personnalité*, Paris, 1954.

SP = *Surveiller et punir*, Paris, 1975, trad. esp. *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1978.

SdS = *Le souci de soi*, Paris, 1984, trad. it. *La cura di sé*, Milano, 1985.

UP = *L'usage des plaisirs*, Paris, 1984, trad. it. *L'uso dei piaceri*, Milano, 1984.

FREUD, SIGMUND:

GW = *Gesammelte Werke*, Frankfurt a. M., 1969³.

OSF = *Opere di Sigmund Freud*, Torino, 1966-1980.

MP = *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, en GW, vol. XIII, trad. it. *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, en OSF, vol. 9.

NFV = *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, en GW, vol. XV, trad. it. *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, en OSF, vol. 11.

V = *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* [1916-1917], en GW, vol. XI, trad. it. *Introduzione alla psicoanalisi*, en OSF, vol. 8.

GENTILE, GIOVANNI:

OF = *Opere filosofiche*, edición a cargo de E. Garin, Milano, 1991.

Op. = *Opere*, Firenze [publicadas antes por la Editorial Sansoni, después de *Le lettere*] 1936 y ss., 1957 y ss.

FFD = *I fondamenti della filosofia del diritto*, Firenze, 1937.

FM = *La filosofia di Marx* [Pisa 1899], ahora también en OF.

GSS = *Genesi e struttura della società*, Firenze, 1946, en Op., vol. 9.

ODF = *Origine e dottrina del fascismo*, Roma, 1934.

RDH = *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze, 1954, en Op., vol. 26.

SCR = *Sul carattere religioso dell'idealismo italiano* (conferencia dictada en Praga en 1935), en OF.

SL = *Sistema di logica come idea del conoscere*, Firenze, 1959, en *Op.*, vol. 6, t. 2.

TGS = *Teoria generale dello spirito come atto puro*, en OF.

GOETHE, JOHANN WOLFGANG:

WA = *Weimarer Ausgabe*, editada por encargo de la Gran Duquesa Sophie von Sachsen, Weimar, 1887-1919.

DW = *Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit*, en WA, vol. 26-29, trad. it. *Dalla mia vita. Poesia e verità*, 2 vol., Torino, 1966.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH:

GW = *Gesammelte Werke*, en Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, 1968 y ss.

Phän. = *Phänomenologie des Geistes*, en GW, vol. 9, trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, 2 vol., Firenze, 1963.

PhdR = *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg 1955⁴, trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, 1965³.

PhdWG = *Vorlesungen ber die Philosophie der Weltgeschichte*, Leipzig, 1919-1920, trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze, 1941-1963; *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 2 vol., Barcelona, Alta-ya, 1994.

WdL I = *Wissenschaft der Logik. Erster band. Die objektive Logik (1812/13)*, trad. esp. *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Hachette, 1956 [vol. I].

WdL II = *Wissenschaft der Logik. Erster band. Die subjektive Logik oder die Lehre des Begriffs (1816)*, en GW, vol. 12, trad. esp. *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Hachette, 1956 [vol. II].

HEIDEGGER, MARTIN:

GA = *Gesamtausgabe*, Frakfurt a.M., 1975 y ss.

N = M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen 1961, trad. española: *Nietzsche*, Destino, Madrid, 2000.

SZ = *Sein und Zeit*, Tübingen, 1927, trad. esp. *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

V = *Vorträge und Aufsätze*, Pfulligen, 1954; trad esp. *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

HORKHEIMER, MAX (Y ADORNO, THEODOR WIESEGRUND):

DA = *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, trad. esp. *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.

HUME, DAVID:

PhW = *The Philosophical Works*, edición a cargo de T. H. Green and T. H. Grose, London, 1874-1875 (y varias reimpressiones).

OF = *Opere filosofiche*, Roma-Bari, 1987, 4 voll.

T = *A Treatise of Human Nature*, en *PhW*, voll. I-II, trad. it. *Trattato sulla natura umana*, en *OF*, vol. I (el libro y el capítulo están indicados, respectivamente, con un número romano y uno arábigo, mientras que el signo = remite al volumen, en números romanos, y al número de página en arábigo de la traducción española).

HUYSMANS, JORIS KARL:

AR = *À rebours*, Paris, 1884, trad. it. *A ritroso*, Milano, 1989.

JAMES, WILLIAM:

PP = *Principles of Psychology*, New York, 1890 (Chicago, 1980, 2 voll.), trad. it. de A. Ferrari *Principi di psicologia*, Roma-Milano-Napoli, 1909³.

JANET, PIERRE:

AE = *De l'angoisse à l'extase*, 2 vol., Paris, 1926-1928 (reedición: Paris, 1975).

AP = *L'automatisme psychologique* (1889), Paris, 1913⁷.

EM = *L'évolution de la mémoire et la notion du temps*, Paris, 1928.

EPP = *L'évolution psychologique de la personnalité* [1929], nouvelle édition, Paris, 1984.

FFP = *La force et la faiblesse psychologique*, Paris, 1930.

NIF = *Névroses et idées fixes*, Paris, 1898.

OP = *Les obsessions et la psychasthénie* Paris, 1903.

PCM = *La psychologie de la croyance et le mysticisme*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, XLIV (1936).

SEP = *Les stades de l'évolution psychologique*, Paris, 1926.

SV = *Le sentiment du vide*, en *Journal de psychologie*, XXIV (1927).

JÜNGER, ERNST:

A = *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* [Hamburg 1932] Stuttgart, 1981, trad. it. *L'Operaio. Dominio e forma*, Parma, 1991; trad. esp. *El trabajador. Dominio y figura*, Barcelona, Tuquets, 1990.

SG = *In Stahlgewittern*, Berlin, 1920, ahora también en *Sämtliche Werke*, parte I, *Tagebücher*, vol. I, Stuttgart, 1978, trad. it. *Tempeste d'acciaio*, Milano, 1966.

TM = *Die totale Mobilmachung*, Berlin, 1931, ahora también en *Sämtliche Werke*, vol. V, *Essays*, Stuttgart, 1960, trad. it. *La mobilitazione totale*, en *Il Mulino*, n. 301, 1985.

ÜL = E. Jünger, *Über die Linie*, Frankfurt a. Main 1951, trad. esp. "Sobre la línea" en Jünger, E. - Haidegger, M. *Acerca del nihilismo*, Barcelona, Paidón, 1994.

KANT, IMMANUEL:

KGS = *Kants Gesammelte Schrifren*, Akademie Ausgabe, Berlin-Leipzig, más tarde Berlin, 1900 y ss.

Anthr. = *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, en KGS, vol.VII, trad.it. *Antropologia pragmatica*, Roma-Bari, 1985.

KdrV = *Kritik der reinen Vernunft*, en KGS, vol. IV (A, seguido del número de páina, indica la primera edición original de 1781; B la segunda), trad. esp. *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1996.

KpV = *Kritik der praktischen Vernunft*, en KGS, vol. V (A, seguido del número de páina, indica la primera edición original de 1781; B la segunda), trad.esp. *Crítica de la razón práctica*, Mexico, Porrúa, 1995.

LE BON, GUSTAVE:

Aph. = *Aphorismes du Temps présent*, Paris, 1913.

HS = *L'Homme et les Sociétés. Leur origine et leur histoire*, Paris, 1881 [ristampa 1988].

LPSEP = *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples*, Paris, 1894.

OC = *Les opinions et les croyances*, Paris, 1911.

PF = *Psychologie des foules*, Paris 1895, trad. it. *Psicologia delle folle*, Milano, 1970.

PE = *Psychologie de l'éducation*, Paris, 1902.

PP = *La psychologie politique*, Paris, 1911.

PS = *La psychologie du socialisme*, Paris, 1898.

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM:

NE = *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, en *Philosophische Schriften*, edición a cargo de C. I. Gebhardt, Berlin, 1875-1890 (reimpresión: Hildesheim 1965), trad. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Roma-Bari, 1988.

LOCKE, JOHN:

E = *An Essay concerning Human Understanding*, edizione critica a cura di P. H. Niddith, Oxford, 1975, con la que ha sido confrontada la precedente trad. it. [de C. Pellizzi], *Saggio sull'intelletto umano*, Bari, 1972; trad. esp. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, 2002 (el libro, el capítulo y el parágrafo son indicados son números árabes, mientras que el signo = remite al volumen, en números romanos, y al número de página dela traducción española).

TTG = *Two Treatises of Government*, edición a cargo de P. Laslett, Cambridge, Mass. 1988, trad. it. *Due trattati sul governo*, Torino, 1982.

MARCUS AURELIUS ANTONINUS:

P = *Pensées*, texte établi et traduit par A. I. Trannoy, Paris, 1983.

MONTAIGNE, MICHEL DE:

OC = *Oeuvres complètes*, Texte établi par A. Thibaudet et M. Rat. Introduction et notes par M. Rat, Paris, 1962.

ES = *Essais*, in *OC*, trad. it. *Saggi*, edición a cargo de F. Garavini, 2 vol., Milano, 1982.

MUSSOLINI, BENITO:

OO = *Opera Omnia*, 36 voll., edición a cargo de D. e E. Susmel, Firenze, 1951-1954.

TM = Y. De Bagnac, *Taccuini mussoliniani*, edición a cargo de F. Perfetti, Bologna, 1990.

NIETZSCHE, FRIEDRICH:

KWB = *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, edición de G. Colli und M. Montinari, Berlin, 1975 y ss., trad. it. *Epistolario*, Milano, 1975-1995.

KGW = *Kritische Gesamtausgabe, Werke*, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, Berlin, 1967 y ss. [se indican, para las obras, el volumen y el tomo, seguidos de número de página del original alemán y (precedido por el signo =) del número correspondiente a la página de la edición italiana (OFN = *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. realizada sobre el texto crítico original establecido por G. Colli y M. Montinari, Milano, 1964 y ss.) o de la traducción española en todos los casos en que consignamos éstas a continuación].

AC = *Der Antichrist*, en KGW, vol. VII/3 = *L'Anticristo*, en OFN; trad. esp. *El anticristo*, Madrid, Alianza, 1974 y ss.

EH = *Ecce Homo*, en KGW, vol. VI/3 = *Ecce Homo*, en OFN; trad. esp. *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 1971 y ss.

FV = *Fünf Vorreden. Der griechische Staat*, en KGW, vol. III/2 = *Cinque prefazioni. Lo Stato greco*, en OFN; trad. esp. *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, Madrid, Arena, 1999.

FVP = *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster Nietzsche*, Nueva edición italiana a cargo de M. Ferraris y P. Kobau, Milano, 1992.

FW = *Die fröhliche Wissenschaft*, en KGW, vol. V/2 = *La gaia scienza*, en OFN; trad. esp. *La ciencia jovial*, Caracas, Monte Ávila, 1985.

GD = *Götzendmmerung*, en KGW, vol. VI/3 = *Il tramonto degli idoli*, en OFN; trad. esp. *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973 y ss.

GM = *Zur Genealogie der Moral*, KGW, vol. VI/2 = *Genealogia della morale*, trad. esp. *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1072 y ss.

GS = *Der griechische Staat*, en KGW, vol. III/2 = *Lo Stato greco*, en OFN; trad. esp. *El estado griego en Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, Madrid, Arena, 1999.

GT = *Die Geburt der Tragödie*, en KGW, vol. III/1 = *La nascita della tragedia*, en OFN; trad. esp. *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1973 y ss.

HW = *Homers Wettkampf*, en KGW, vol. III/2 = *Agone omerico*, en OFN.

JGB = *Jenseits von Gut und Böse*, en KGW, vol. VI/2 = *Al di là del bene e del male*, en OFN; trad. esp. *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1972 y ss.

M = *Morgenröthe*, en KGW, vol. V/1 = *Aurora*, en OFN.

MA = *Menschliches, Allzumenschliches*, en KGW, vol. IV, 2 = *Umano, troppo umano*, en OFN; trad. esp. *Humano demasiado humano*, Madrid, Akal, 1996.

NF = *Nachgelassene Fragmente*, in KGW = *Frammenti postumi*, en OFN [se citan indicando: el volumen en número árabe, seguido de dos números

de orden; no es indicado el tomo porque la numeración de los fragmentos es progresiva dentro de cada volumen].

NNG = *Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, en KGW, vol. III/1 = *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, en OFN.

PHG = *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, en KGW, vol. III/2 = *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, en OFN; trad. esp. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid, Valdemar, 1999.

SE = *Schopenhauer als Erzieher*, en KGW, vol. III/1, trad. it. *Schopenhauer come educatore*, en OFN; trad. esp. *Shopenhauer como educador*, Madrid, Valdemar, 1999.

WL = *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, in KGW, vol. III/2 = *Verità e menzogna in senso extramurale* en OFN (sólo en este caso prefiero servirme de la traducción de P. Ferraro: *Su verità e menzogna fuori del senso morale*, Napoli 1998); trad. esp. "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral" en Nietzsche, F.- Vaihinger, H., *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Tecnos, 1990.

Z = *Also sprach Zarathustra*, en KGW, vol. VI/1 = *Così parlò Zarathustra*, en OFN; trad. esp. *Así habló Zarathustra*, Madrid, Alianza, 1972 y ss.

PARFIT, DEREK:

RP = *Reasons and Persons*, Oxford, 1984, trad. it. *Ragioni e persone*, Milano, 1989.

PASCAL, BLAISE:

P = *Pensées*, en *Oeuvres complètes*, édition établie et annotée par J. Chevalier, Paris, 1954 (se indica, después del signo =, ambién el número del fragmento en la edición Brunschvig), trad. it. de P. Serini, que sigue substancialmente el texto de la edición Brunschvig, *Pensieri*, Torino, 1962.

PIRANDELLO, LUIGI:

AMB = *L'avemaria di Bobbio*, en N, I.

BS = *Il berretto a sonagli*, en MN/NE, I.

Car. = *La carriola*, en N, II.

Ch. = *Il chiodo*, en N, II.

LG = *Lettere giovanili da Palermo e da Roma (1886-1889)*, edición a cargo de E. Providenti, Roma, 1993.

MN = *Maschere nude*, Milano, 1958.

MN/NE = *Maschere nude*, en OP/NE, vol. I y II.

MP = *Il fu Mattia Pascal*, en R, vol. II.

N = *Novelle per un anno*, a cura di C. Alvaro [1957], Milano, 1985¹³, en OP, vol. II (en dos tomos: I y II).

OP = *Opere*, Milano, 1957 y ss.

OP/NE = *Opere di Pirandello*, neuva edición dirigida por G. Macchia, 1984 y ss.

PO = *Il piacere dell'onestà*, en MN/NE, I.

QEM = *Quand'ero matto*, en N, II.

R = *Tutti i romanzi*, 2 vol., edición a cargo de G. Macchia con la colaboración de M. Costanzo, Milano, 1984, en OP/NE, voll. I y II.

RLG = *Rimedio: la Geografia*, en N, I.

SGO = *Quaderni di Serafino Gubbio operatore*, en R, II.

SPSV = *Saggi, poesie e scritti vari*, Milano, 1960, en OP, VI.

TS = *Taccuino segreto*, Milano, 1997.

VG = *I vecchi e i giovani*, en R, II.

U = *L'umorismo* [1908], segunda edición aumentada, Firenze, 1920 [véase ahora la edición a cargo de E. Ghidetti, en L. Pirandello, *L'umorismo e altri saggi*, Firenze, 1994].

UNC = *Uno, nessuno e centomila*, en R, II. (trad. esp. en vol 2 de *Obras Escogidas*, Aguilar, Madrid, 1965, (se cita señalando la página de la edición italiana en cada caso seguida, después del signo =, del número de volumen y de página en la traducción española).

PLATÓN:

Pol. = *El Político*.

Resp. = *La República*.

PLOTINO:

Enn. = trad. it. *Enneadi*, 2 vol., Torino, 1997; trad. esp. *Enéadas*, Madrid, Gredos, 1992, 3 vol. (los pasajes se citan según la numeración *standard* para las Enéadas, tratado y capítulo seguida, después del signo =, por el volumen y la página de la traducción española).

PRINCE, MORTON:

DP = *The Dissociation of a Personality. A Biographical Study in Abnormal Personality* (1905), London-New York-Toronto, 1930^o.

PROUST, MARCEL:

R = *À la recherche du temps perdu* edición a cargo de J.-Y. Tadié, 4 vol., Paris, 1987-1989; trad. esp. *A la búsqueda del tiempo perdido*, Alianza editorial, Madrid, 1966-1969. (se cita indicando la sigla correspondiente al título de cada volumen, seguido del número de página de la edición original que utiliza el autor y, a continuación del signo =, la página correspondiente en la traducción española).

AD [I e II] = *Albertine disparue*, en R, vol. IV, trad. it. *Albertine scomparsa*, en RI.

CSB = *Contre Sainte-Beuve précédé de Pastiches et Mélanges et suivi de Essais et Articles*, Paris, 1971, trad. it. (sólo para *Contre Sainte-Beuve*), *Contro Sainte-Beuve*, Torino, 1974.

CG = *De côté de chez Guermantes*, en R vol. II, trad. it. *Dalla parte di Guermantes* en RI.

CS = *De côté de chez Swann*, en R, vol. I, trad. it. *Dalla parte di Swann*, en RI.

JF = *A l'ombre des jeunes filles en fleur*, en R, vol. II, trad. it. *All'ombra delle fanciulle in fiore*, en RI.

P = *La Prisonnière*, en R, vol. III, trad. it. *La prigioniera*, en RI.

SFP = *Sentiments filiaux d'un parricide*, en CSB, trad. it. *Sentimenti filiali d'un parricida*, en *Giornate di lettura*, Torino, 1965.

SG = *Sodome et Gomorrhe*, en R, vol. III, trad. it. *Sodoma e Gomorra*, en RI.

TR = *Le temps retrouvé*, en R, vol. IV, trad. it. *Il tempo ritrovato*, en RI.

RIBOT, THEODOULE:

EIC = *Essai sur l'imagination créatrice* (1900), Paris, 1901².

EP = *Essai sur les passions*, Paris, 1907.

HER = *L'hérédité. Étude psychologique sur ses phénomènes, ses lois, ses causes, ses conséquences*, Paris, 1873.

LS = *La logique des sentiments*.

MdM = *Les maladies de la mémoire*, Paris, 1881.

MdP = *Les maladies de la personnalité*, Paris, 1885.

MdV = *Les maladies de la volonté*, Paris, 1883.

PALC = *La psychologie allemande contemporaine* [1879], Paris, 1885, deuxième édition corrigée et augmentée.

PANC = *La psychologie anglaise contemporaine* [1870], Paris, 1875.

PhS = *La philosophie de Schopenhauer*, Paris, 1874.

PS = *Psychologie des sentiments* [1896], Paris, 1905.

SARTRE, JEAN-PAUL:

EN = *L'être et le néant*, Paris, 1943, trad. it. *L'essere e il nulla*, Milano, 1965.

IM = *L'imagination*, Paris, 1936, trad. it. *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Milano, 1962.

IPPI = *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, 1940, trad. it. *Immagine e coscienza*, Torino, 1948.

TE = *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, 1988.

SCHOPENHAUER, ARTHUR:

SW = *Sämtliche Werke*, edición a cargo de A. Hübscher, 7 vol., [Leipzig, 1937-1941], Wiesbaden, 1972³.

E = *Ergänzungen zu "Die Welt als Wille und Vorstellung"*, en SW, vol. III, trad. it. *Supplementi al Mondo come volontà e rappresentazione*, en *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Milano [I Meridiani Mondadori], 1977⁴; trad esp. en vol. 2 de *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, FCE, 2004 (se cita indicando el libro, el capítulo y el número de página de la traducción italiana y, a continuación del signo =, la página correspondiente en la traducción española).

G = *Gespräche*, edición a cargo de A. Hübscher, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, trad. it. *Colloqui*, Milano, 1995 (se cita indicando el número de página de la traducción italiana).

HN = *Handschriftlicher Nachlaß*, 5 vol., edición a cargo de A. Hübscher, Frankfurt a. M., 1966-1975 [reimpresión: München, 1985], vol. III.

MG = *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, en *E*, vol. IV, trad. it. *Metafisica dell'amore sessuale. L'amore inganno della natura*, Milano, 1997.

P = *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften*, en *SW*, vol. VI-VII, trad. it. *Parerga e paralipomena*, Torino, 1963.

W = *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *SW*, vol. II-III, trad. it. [realizada sobre la tercera edición: Leipzig, 1859] *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Milano, 1991; trad. esp. *El mundo como voluntad y representación*, 2 vol., Madrid, FCE, 2004 (se cita el parágrafo y, después del signo =, el número de página de la traducción española).

SIDIS, BORIS:

MP = B. Sidis, *Multiple Personality. An Experimental Investigation into the Nature of Human Individuality*, New York, 1904.

SIMMEL, GEORG:

GA = *Gesamtausgabe*, edición a cargo de O. Rammstedt, H.-J. Dahme, D. Frisby, A. Cavalli *et alii*, Frankfurt a. M., 1989 y ss. (en 1999 apareció el vol. 13).

A = *Das Abenteuer*, en *PhK*, trad. it. *L'avventura*, en *M*.

ÄBG = *Die ästhetische Bedeutung des Gesichts* [1901], en *BT*, ahora en *GA*, vol. 7, trad. it. *Il significato estetico del volto*, en *VR*.

BD = *Buch des Dankens an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, edición a cargo de K. Gassen y M. Landmann, Berlin, 1958.

BFDI = *Die beiden Formen des Individualismus*, en "Das Freie Wort. Frankfurter Halbmonatsschrift für Fortschritt auf alle Gebieten des geistigen Lebens", Frankfurt a. M., I, 1901-1902, trad. it. *Le due forme dell'individualismo*, en *LiaS*.

BL = *Böcklins Landschaften*, en *Die Zukunft*, XII (1895), más tarde en *Zur Philosophie der Kunst, Philosophische und kunstphilosophische Aufsätze*, edición a cargo de Geltrude Simmel, Potsdam, 1922, ahora en *GA*, vol. 5, trad. it. *I paesaggi di Böcklin*, en *VR*.

BR = *Der Bildrahmen. Ein ästhetischer Versuch*, in *PhK*, ahora en *GA*, vol. 7, trad. it. *La cornice*, en *VR*.

BT = *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, edición a cargo de M. Landmann e M. Susmann, Stuttgart, 1957.

FA = *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahren*, edición a cargo de G. Kantorowitz, München, 1923.

FdA = *Filosofia dell'amore*, edición a cargo de M. Voza, Roma, 2001.

FL = *Fragment über die Liebe*, en *PhSG*, trad. it. *FdA*.

FPhdL = *Fragmente einer Philosophie der Liebe*, en *PhSG*, trad. it. *Frammenti di una filosofia dell'amore*, en *FdA*.

GS = *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)* [Berlin und Leipzig, 1917], Berlin, 1970.

HF = *Die historische Formung*, en FA, trad. it. *La formazione storica*, en G. Simmel, *La forma della storia*, edición a cargo de F. Desideri, Salerno, 1987.
 HP = *Die Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig, 1910, trad. it. *I problemi fondamentali della filosofia*, edición a cargo de F. Andolfi, Roma-Bari, 1996.

I = *Individualismus*, en BT, trad. it. *L'individualismo*, en LIaS.

IF = *Das Individuum und die Freiheit*, en BT, trad. it. *L'individuo e la libertà*, en LIaS.

IG = *Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik*, en Logos, IV [1913], más tarde, enteramente reelaborado, en LA [ora anche in *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, edición a cargo de M. Landmann, Frankfurt a. M., 1987²], trad. it. *La legge individuale*, en IV.
 IV = *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Milano, 1938.

K = *Die Koketterie*, en PhK, ora anche en PhSG, trad. it. *La civetteria*, en FdA.

KA = *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universiät*, München-Leipzig 1918, trad. it. *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, edición a cargo de A. Marini y A. Vigorelli, Milano, 1986.

KuG = *Kant und Goethe* [Berlin1906], Leipzig-München, 1920⁴, ahora en GA, vol. 10.

L = *Logik. Eine Kollegschrift von G. Salomon-Delatour*, edición a cargo de O. Ramstedt, en *Soziale Welt*, XX (1969/1970).

LA = *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München-Leipzig, 1918.

LIaS = *La legge individuale e altri saggi*, edición a cargo de F. Andolfi, Parma, 1995.

M = *La moda e altri saggi di cultura filosofica*, Milano, 1985.

MB = *Momentbilder sub specie aeternitatis* (selección de artículos de 1897-1907 de la revista *Jugend*), edición a cargo de Ch. Wehlte, Heidelberg, 1998.

MI = *Michelangelo*, en PhK.

MO = *Die Philosophie der Mode*, en PhK, ahora en GA, vol. 10, trad. it. en M.
 PhG = *Philosophie des Geldes* [Leipzig 1900; segunda edición ampliada, Leipzig 1907²], Berlin, 1977, ahora en GA, vol. 6, trad. it. *Filosofia del denaro*, Torino, 1984.

PhK = *Philosophische Kultur. Gesammelte Essais*, Leipzig, 1911.

PhL = *Philosophie der Landschaft*, en “Die Gùldenammer. Norddeutsche Monatshefte”, III (1912-1913), trad. it. *Filosofia del paesaggio*, en VR.

PhSG = *Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, edición a cargo de H. J. Dahme e K. – C. Köhnke, Frankfurt a. M., 1985.

PsW = *Für eine Psychologie der Weiben*, en PhSG, trad. it. *Per una psicologia delle donne*, en FdA.

RAPG = *Das Relative und das Absolute im Problem der Geschlechter*, en PhSG, trad. it. *Il relativo e l'assoluto nel problema dei sessi*, en FdA.

RE = *Rembrandtstudie* [1914], trad. it. *Rembrandt*, en VR.

RFV = *Rom, Florenz, Venedig*, ahora en GA, vol. 8, trad. it. *Roma, Firenze e Venezia*, en *Metropolis: saggi sulle grandi città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*, edición a cargo de M. Cacciari, Roma, 1973.

RO = *Die Kunst Rodins und das Bewegungsmotiv in der Plastik* [1909], en GA, vol. 12, trad. it. *Rodin*, in VR.

S = *Soziologische Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* [Leipzig 1908] Berlin, 1983, ahora en GA, vol. 11, trad. it. *Sociologia*, Milano, 1989.

SD = *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*, Leipzig, 1890, ahora en GA, vol. 2, trad. it. *La differenziazione sociale*, Roma-Bari, 1982.

SN = *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, Berlin, 1907, ahora en GA, vol. 10, trad. it. *Schopenhauer e Nietzsche*, Firenze, 1995; trad. esp. *Schopenhauer y Nietzsche*, Buenos Aires, Schapire, 194.

T = *Aus dem nachgelassenen Tagebuche*, en FA, trad. it. *Diario postumo*, en *Saggi di estetica*, Padova, 1990.

TdK = *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, en PhK, trad. it. *Concetto e tragedia della cultura*, en G. Simmel, *Arte e civiltà*, Milano, 1976.

TL = *Transzendenz des Lebens*, en LA, trad. it. *Trascendenza della vita*, en IV.

TU = *Tod und Unsterblichkeit*, in LA, trad. it. *Morte e immortalità*, in IV.

V = *Venedig*, ahora en GA, vol. 8, trad. it. *Venezia*, en *Roma, Firenze e Venezia*, en *Metropolis: saggi sulle grandi città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*, edición a cargo de M. Cacciari, Roma, 1973.

VR = *Il volto e il ritratto. Saggi sull'arte* [compilación de varios artículos], Bologna, 1985.

WK = *Weibliche Kultur*, en PhSG, trad. it. *Cultura femminile*, en FdA.

SOREL, GEORGES:

IP = G. Sorel, *Les illusions du progrès* [1908], Paris 1921⁴, trad. it. *Le illusioni del progresso*, Torino, 1993.

RV = *Réflexions sur la violence* [1906], Paris 1926⁶, trad. it. *Considerazioni sulla violenza*, Bari, 1970.

SPENGLER, OSWALD:

UdA = *Der Untergang des Abendlandes*, München 1922-1923, trad. esp. *La decadencia de Occidente*, 2 vol., Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1993.

SPINOZA, BARUCH:

OS = Spinoza *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. v. C. Gebhardt, Heidelberg, s. d. [ma 1924], 4 vol.

E = *Ethica more geometrico demonstrata*, en OS, vol. II, trad. it. de G. Durante, notas de G. Gentile revisadas y aumentadas por G. Radetti, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Firenze, 1963; trad. esp. *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, FCE, 1958 (se cita indicando libro con números romanos, seguido, según los casos, de: ap. = apéndice;

ax. = axioma; cap. = capítulo; cor. = corolario; def. = definición; dem. = demostración; praef. = prefacio; prop. = proposición; schol. = escolio).
TTP = *Tractatus theologicus-politicus*, en *OS*, vol. III; trad. it. de A. Droetto y E. Giancotti Boscherini, *Trattato teologico-politico*, Torino, 1972.

TAINÉ, HYPOLITE:

Di = *De l'intelligence* (1870), Paris, 1906¹¹.
OFC = *Les origines de la France contemporaine* [Paris, 1876-1893], Paris, 1986.
AR = *L'Ancien Régime*, en *OFC*, vol. I.
AN = *La Révolution: L'Anarchie*, en *OFC*, vol. I.
CJ = *La Révolution: La conquête jacobine*, en *OFC*, vol. I.
GR = *La Révolution: Le gouvernement révolutionnaire*, en *OFC*, vol. II.
HLA = *Histoire de la littérature anglaise*, II, Paris, 1882.
PbA = *Philosophie de l'Art*, Paris 1865, trad. it. *Filosofia dell'Arte*, Milano, 2001.

TARDE, GABRIEL:

OF = *L'opinion et la foule*, Paris, 1901.

TOCQUEVILLE, ALEXIS DE:

OE = *Oeuvres complètes*, bajo la dirección de J.-P. Meyer, Paris, 1951-1995.
DA = *La démocratie en Amérique*, en *OE*, vol. I, trad. it. *La democrazia in America*, en *SP*, vol. II.
SP = *Scritti politici*, edición a cargo de N. Matteucci, Torino, 1968-1969.

VALÉRY, PAUL:

OE = *Oeuvres*, edición a cargo de J. Hytier, 2 vol. Paris, 1960.
C = *Cahiers*, edición anastática, Paris, 1957-1961, 29 vol.

WEBER, MAX:

GARS = *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1922.
PE = *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, en *GARS*, trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, 1965.
PB/WB = *Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919*, edición a cargo de W. J. Mommsen y W. Schluchter, Tübingen, 1992, trad. it. *La scienza come professione. La politica come professione*, Torino, 2001.
WuG = *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, edición a cargo de J. Winckelmann, Tübingen, 1995⁵, trad. it. *Economia e società*, a cura di T. Biagotti – F. Casablanca – P. Rossi, 5 vol., Milano, 1995.
WL = *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, edición a cargo de J. Winckelmann, Tübingen, 1988⁷, trad. it. *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, 2001.

PRIMERA PARTE

ESTRATEGIAS DE INDIVIDUACIÓN

1. LOS DOS NIVELES: LOCKE Y SCHOPENHAUER

Trabajar sobre sí mismo

En este capítulo, que funciona como invitación a los que siguen, me limitaré a recorrer rápidamente el trayecto inicial de la curva: el estadio que, filosóficamente, va de Locke a Schopenhauer –de la construcción del yo como sujeto de conciencia, intelecto y voluntad autónomos, a su abandono a poderes extraños– e históricamente, de la defensa del individuo y de su autonomía a una fase de renovada negación de su papel. Aunque considerados desde un ángulo diferente del que aquí se propone, algunos tramos de este camino son bastante conocidos aisladamente. En consecuencia, no serán recorridos de forma pormenorizada: aparecerán sólo algunos elementos de manera estilizada, como hitos de un camino que desemboca en un itinerario de trazado insólito y resultados no previstos.

Locke y Schopenhauer funcionan como “niveles”, en el sentido que este término tiene en óptica: instrumentos destinados a poner en foco la visión de un objeto entre dos puntos de mira. En otras palabras, constituyen las referencias preliminares para trazar dos líneas divergentes de desarrollo: la del individuo y su autonomía y la de la eliminación o degradación del *principium individuationis*. La puesta en juego está constituida por justificaciones metafísicas profundas del individualismo y del anti-individualismo, de la existencia o inexistencia de destinos considerados realmente individuales en la cultura occidental. La primera trayectoria, caracterizada por una progresiva diferenciación, enriquecimiento y problematización de la individualidad, conduce de Locke a Nietzsche, de Proust a Simmel, de Pirande-

llo a los sociólogos anglosajones contemporáneos; la segunda, caracterizada por la voluntad de borrar o reabsorber las diferencias individuales, va de Schopenhauer a Le Bon, y de Gentile a los totalitarismos del siglo XX. Se trata de asumir una perspectiva que permita expresar un juicio pertinente y ponderado sobre algunos temas fundamentales: el valor de la autonomía del individuo, su sacrificabilidad a poderes anónimos (como el estado, la Raza, el Partido, la Iglesia); la articulación de sus facultades y esferas de vida por efecto de la modernización y la división del trabajo; su reabsorción en la dimensión colectiva de los regímenes totalitarios en la primera mitad del siglo XX o su fluctuante emancipación en las formas más recientes de individualismo.

Precisamente, es un Locke de tonos barrocos el que inaugura la dramaturgia conceptual centrada sobre el tema de la *personal identity* y el que señala el riesgo de la cancelación de nuestras representaciones, como siniestra anticipación de la desaparición física de cada uno: “las ideas de nuestra juventud, al igual que nuestros hijos, a menudo mueren antes que nosotros, y en eso, nuestra mente se parece a esos sepulcros a los que nos vamos acercando, donde, aunque el bronce y el mármol permanecen, el tiempo, sin embargo, ha borrado la inscripción y la imagen se ha desgastado. Las imágenes dibujadas en nuestra mente están pintadas con colores que se desvanecen; si no se refrescan de vez en cuando, se pierden y se borran” (E, 2, 10, 5 = II, 131). El mantenimiento de la identidad personal no es, por tanto, espontáneo: cuesta trabajo, surge de la labor de “refrescar” ideas y recuerdos mediante las “operaciones de la mente”, cuyos débiles trazos corren el peligro de desvanecerse como las inconsistentes imágenes del sueño. En tal concepción evolutiva y temporal de la identidad, sólo el compromiso de renovarse que cada cual asume –implícita o explícitamente– consolida una reconquista de sí destinada a quedar siempre incompleta.

La aparente inmediatez de la reflexión se apoya en realidad en sedimentos de innumerables actos de reconstrucción del propio panorama mental. Nos comprendemos sólo en cuanto logramos tender puentes a través de las discontinuidades, superando las lagunas del olvido y las incertezas de las expectati-

vas. Si este esfuerzo decae, nuestras ideas “se desvanecen pronto, y es frecuente que desaparezcan por completo del entendimiento sin dejar más huella o rasgos de sí mismas que la de una sombra pasajera proyectada sobre un campo de trigo; y la mente está tan vacía de ellas como si jamás hubieran estado allí” (E., 2, 10, 4 = II, 130).

Del “misterioso *soporte*” que sostendría nuestra identidad, no tenemos ni prueba ni registro mientras percibimos intuitivamente nuestra conciencia “tan llanamente y con tanta certidumbre, que ni requiere ni es susceptible de prueba alguna”.² De la conciencia moral no nos llega, sin embargo, ninguna voz admonitoria que nos guíe, así como ninguna luz interior ilumina desde dentro del “cuar-

² E, 4, 9, 3 = IV, 620. Cfr. también Bennett, J., “Substratum”, en *History of Philosophy Quarterly*, 4 (1987), pp. 197-215. Para Locke, la substancia es una *supposition* que une las cualidades de la percepción atribuyéndolas a un *support*, cfr. E, 2, 23, 2. Sobre la compleja historia del concepto de substancia, véase, por último, la rica voz “Substanz”; “Substanz / Akzidenz” en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. X, Basel, 1998, coll. 495-553. Sobre el tema de la identidad en Locke, cfr. Flew, A., “Locke and the Problem of Personal Identity”, en *Philosophy*, XXVI (1951), pp. 53-68 (vuelto a publicar, con variaciones, en *Locke and Berkeley. A Collection of critical Essays*, Martin C. B. y Armstrong, D. M. (eds.), Melbourne, 1968 [de donde cito]); *Ibid.*, “Locke and Personal Identity. Again”, en *The Locke Newsletter*, X (1979), pp. 33-42; Mackie, J., *Problems from Locke*, Oxford, 1976, pp. 140-203; Tennant, R. C., *The Anglican Response to Locke’s Theory of Personal Identity*, en *Journal of the History of Ideas*, XLIII (1982), pp. 73-90; Thiel, U., *Lockes Theorie der personalen Identität*, Bonn, 1983; *Ibid.*, “Individuum und Identität. Essay II 27”, en AA. VV., *John Locke. Essay über den menschlichen Verstand*, Berlin, 1997, edición de U. Thiel, pp. 149-168; Fox, Ch., *Locke and the Scribblers: identity and consciousness in early eighteenth-century Britain*, Berkeley, 1988; Ayers, M., *Locke*, 2 vol., London, 1991; Bolton, M. B., “Locke on Identity. The Scheme of Simple and Compounded Things”, en AA. VV., *Individuation and Individuality in Early Modern Philosophy*, edición de J. J. Gracia y K. Barber, Albany, N. Y., 1994; Balibar, É., “Introduction. Le traité lockien de l’identité” en Locke, J., *Identité et différence. L’invention de la conscience*, Présenté, traduit et commenté par É. Balibar, Paris, 1998, pp. 9-101. Como ya había observado Leibniz, la conciencia no es el único criterio para establecer la identidad personal: están los testimonios de los otros, las percepciones indistintas, etc. (NE, capítulo XXVII).

to oscuro” de la mente.³ Conocemos, en efecto, la inmortalidad del alma sólo gracias a la revelación divina (*cfr.* E., 4, 3, 6 = IV, 539, 540) y esto nos exime de interrogarnos sobre la naturaleza del alma misma, de preguntarnos si es sustancia material o inmaterial. Pero no podemos probar la ininterrumpida continuidad de la conciencia a través del tiempo (por ejemplo, su persistencia incluso en el estado de sueño profundo o de amnesia total). Y esto por dos razones: porque le ha sido sustraída la consistencia ontológica antes atribuida al alma en cuanto “sustancia indivisible de un ser racional”, según la clásica definición de Boecio, y porque la conciencia individual debe demostrar su duración en el tiempo, a diferencia de las formas o esencia universales, que son eternas.⁴

Locke sustituye la fundamentación “vertical” de la identidad que se apoya en el alma sustancia o en el *cogito* (en tanto *fundamentum inconcussum* cartesiano) por una fundamentación paradójicamente “horizontal” que –a partir de la conciencia de sí– fluye retroactiva y prospectivamente a lo largo del eje del tiempo. La identidad del “hombre” persiste incluso a través de las variaciones de la materia o del cuerpo: igual que una joven y pequeña encina o un potro, que permanecen tales incluso al crecer. Diferente es la identidad de la “persona”, “ser pen-

³ *Cfr.* Kittsteiner, H. D., *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt a. M., 1995, p. 241. *Cfr.* Locke, J., E, 2, 11, 17 = II, 142: “no puedo menos que admitir, una vez más, que las sensaciones exteriores e interiores son las únicas vías por donde yo encuentro que el conocimiento llega al entendimiento. Hasta donde alcanzo a descubrir, éstas son las únicas ventanas por donde pueda entrar la luz a ese cuarto oscuro. Porque, pareceme que el entendimiento no es muy desemejante a un gabinete completamente oscuro, que no tendría sino una pequeña abertura para dejar que penetraran las semejanzas externas visibles, o si se quiere, las ideas de las cosas que están afuera [...]”.

⁴ *Cfr.* Thiel, U., *Individuum und Identität. Essay II 27, op. cit.*, p. 150. Era el problema que ya Descartes se planteaba en la segunda de las *Meditaciones Metafísicas*: “Yo soy, yo existo; es cierto. Pero ¿durante cuánto tiempo? Ciertamente, mientras pienso; pues tal vez podría suceder que si dejara de pensar completamente, al punto dejaría de ser” (M, 21 = 24). Por tanto, es la continuidad del presente la que garantiza la permanencia del *ego*, “que sustituye a la *ousia* como término último de referencia y de constitución del cuerpo de las ciencias” (Marion, J. L., *Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotelicien dans les Regulae*, Paris 1981, p. 31).

sante, inteligente, dotado de razón y de reflexión” y que puede considerarse a sí mismo como un “yo”, o sea como una “cosa pensante y consciente [...] que es sensible o consciente de placer y dolor, que es capaz de felicidad o desgracia y que, por lo tanto, está preocupada de *sí misma*, hasta los límites a que alcanza ese su tener conciencia”. Tal persona es, precisamente, en sentido jurídico, responsable de las propias acciones que le son imputadas sólo si son conscientes (*cf.* E., 2, 27, 17 y 19-20 = II, 318, 326-327). La identidad personal no consiste, pues, ni en la identidad de la sustancia ni en la del cuerpo, sino más bien en la identidad de la “conciencia” (la palabra *consciousness*, relativamente reciente respecto a *conscience*, e incorporada a partir de 1632, indica en Locke la percepción de lo que sucede en la mente de un hombre y de lo que se conserva aun en la diferencia de sus estados). En efecto, “si el tener conciencia acompaña al dedo meñique que ha sido separado del cuerpo, el mismo *sí mismo* sería aquél que antes se preocupaba por el cuerpo entero [...]” (E., 2, 27, 18 = II, 325).

La conciencia no se limita al presente, sino que se extiende al pasado, en forma de memoria, y al futuro en forma de preocupación o de cuidado, de *concern of*, por la propia felicidad eterna. Es erróneo, entonces, reducir la conciencia a la sucesión de los recuerdos borrando la idea de una responsabilidad del “individuo”, que no concierne sólo a la punibilidad de las acciones pasadas, sino también a su presentación ante Dios el día del Juicio universal (la resurrección concierne a la misma conciencia y no necesariamente al mismo cuerpo)⁵. Locke sabe perfectamente que el hilo de nuestra memoria es interrumpido por el

⁵ *Cfr.* E, 2, 27, 15-17 y 26 = II, 323-325; 330-331. Sobre la identificación de conciencia y memoria, *cf.* Flew, A., *Locke and the Problem of Personal Identity*, *op. cit.*, pp. 159 y ss. Sobre la atención dispensada a la proyección religiosa de la persona hacia el futuro, *cf.* Thiel, U., *Lockes Theorie der personalen Identität*, *op. cit.*, pp. 150 y ss. Si bien Locke no usa la palabra “memoria” (*cf.* Noonan, H. W., *Personal Identity*, London-New York, 1989, p. 52), la conciencia mantiene una continuidad con el pasado y con el porvenir del individuo (término éste que uso en la acepción corriente, si bien en Locke se refiere a la invariancia de los organismos vivos y no al ser individual. En relación a esto véase más adelante, pp. 475-476).

olvido, que la identidad es siempre intermitente: “no hay un solo momento de nuestra vida”, dice, en el cual “tengamos ante los ojos, en un solo cuadro, toda la concatenación de nuestras acciones pasadas” (E., 2, 27, 12 = II, 320).

Lo que en última instancia constituye la identidad personal es la conciencia actual de un vínculo de continuidad entre dos o más eventos seriales y no la visión global de un pasado que se prolonga en el presente, una biografía carente de lagunas. La identidad personal se extiende hasta donde llega la conciencia (el término *Mind* o “mente”, del latín *mens*, que posee la misma raíz de *memini*, “recordar”, no debe confundirse con “alma” o “espíritu”; es precisamente por esto que Locke puede vincular la conciencia a la memoria como “aspectos correlativos”).⁶ Si, por hipótesis, dos individuos separados en el tiempo por siglos o por milenios, pudieran reunir sus recuerdos en el interior de una única conciencia, serían la misma persona. A la inversa, si el mismo hombre –a causa de una pérdida de memoria o, podríamos decir hoy, de la encefalitis letárgica y del mal de Alzheimer– no lograra referir su existencia presente a su existencia pasada, si estuviera dotado de “dos conciencias distintas e incomunicables en diferentes momentos, no hay duda alguna de que un mismo hombre sería diferentes personas en distintos momentos” (E, 2, 27, 20 = II, 326).⁷ El escándalo de esta solución lockiana se atenúa si reparamos en el hecho de que se puede considerar el mismo fenómeno según

⁶ Balibar, É., “Glossaire” en J. Locke, *Identité et différence. L'invention de la conscience, op. cit.*, pp. 219-220. Es el mismo Locke el que introduce en forma sustantiva el *Self*, teniendo acaso en mente *le moy* de Pascal (cfr. *ibid.*, pp. 249-250).

⁷ Esto no significa que el yo lockiano sea “puntiforme”, o sea, carente de relaciones, separado de lo que lo constituye, como sostiene Charles Taylor (cfr. *Sources of the Self. The making of Modern Identity*, Cambridge, Mass. 1989., trad. it. *Le radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano 1993, pp. 70, 624). En cuanto el yo absorbe el mundo en la forma de la experiencia metódicamente ordenada, más pertinente resulta la caracterización de los intentos de Locke ofrecida por Galimberti, U., *Gli equivoci dell'anima*, Milano, 2001, pp. 68-69, 73: “No ya el alma en el cuerpo y el cuerpo en el mundo, sino *el cuerpo y el mundo en el alma* a través de la representación que ella se hace de ambos, siguiendo esos métodos en los que se articula la construcción de los saberes [...] Como horizonte que *incluye* a todas

criterios y puntos de vista diferentes. Aún cuando el lenguaje común no nos favorece al equiparar los dos términos, el “hombre”, en cuanto cuerpo viviente organizado, es el mismo antes y después de la amnesia, mientras que la “persona” (término que Locke identifica como un *forensic term*, un término jurídico), el ser pensante, consciente y responsable, puede ser diferente.⁸ En tiempos diferentes el mismo hombre puede asumir diferentes *personae*, como si –etimológicamente– cambiase de máscara.

La identidad personal se preserva sólo devanando las fases de la conciencia a lo largo del hilo del tiempo, hilo de la memoria, respecto del pasado, hilo de la preocupación, respecto del futuro. En este sentido, la “invención de la conciencia como concepto filosófico” corresponde a Locke, no a Descartes⁹, dado que, para este último, “el alma piensa siempre”. En cambio, Locke introduce en la mente el elemento temporal e histórico, la discontinuidad y el esfuerzo por superarla, por establecer un nexo entre los diversos estados de conciencia –recuperados por la memoria, que lo mide después de que han sido medidos por la duración– a lo largo de un flujo, *train* o *succession*.¹⁰ Locke

las cosas, el alma se ofrece como el *límite extremo* más allá del cual no se da nada”. A propósito de la pérdida de memoria y de identidad, es significativa la experiencia –referida por Oliver Sacks y ya paradigmática para nosotros– de un grupo de individuos, enfermos de encefalitis letárgica en el período inmediatamente subsiguiente a la primera guerra mundial, que habían vivido por decenios como “volcanes apagados” y que (por efecto de una medicina, la L-dopa) se habían despertado en circunstancias dramáticas, volviendo a atar el hilo del presente al de un ininterrumpido pasado (cfr. Saks, O., *Awakenings*, New York, 1987).

⁸ Ello no implica ningún “relativismo” en la posición lockiana, como en cambio sostiene Chapelle, V., “Locke and Relative Identity”, en *History of Philosophy Quarterly*, VI (1989), pp. 69-83. Ya Montaigne había sostenido, por otra parte, que “mi yo actual y mi yo de aquí a poco, no son ciertamente dos (*Moy à cette heure et moy tantost sommes bien deux*)” (E, III, IX, 941).

⁹ Cfr. É. Balibar, *Introduction. Le traité lockien de l'identité* en Locke, J., *Identité et différence. L'invention de la conscience*, op. cit., pp. 11, 13. Contra Descartes, Locke niega además que el espíritu no pueda pensar sin saber que piensa.

¹⁰ Cfr. E, II, 14, 3 = II, 162: “La reflexión sobre este aparecer en nuestra mente de varias ideas, una tras otra, es lo que nos provee de la idea de sucesión. Y la distancia entre cualesquier partes, o entre la aparición en nuestra mente de dos ideas, es lo que llamamos duración”.

sustituye el horizonte de simultaneidad de la conciencia por la serialidad del tiempo, por el sensato sucederse de momentos.

Análogamente a la propiedad de los bienes económicos, que Locke examina en el *Segundo tratado sobre el gobierno*¹¹, también la propiedad de sí mismo (la libertad del individuo pensante y agente en cuanto opuesta a la esclavitud o bien a la dependencia de la voluntad de los otros) no es heredada por derecho de nacimiento, como sucede en cambio con los bienes de nobleza feudal, cuyo uso parasitario es duramente condenado, en cuanto que quien no tiene necesidad de trabajar está “obligado por la ley divina a hacer algo”. El “individualismo propietario”, atribuido al filósofo inglés en el campo político¹², requiere de un incesante trabajo de renovación de la vida psíquica y de mantenimiento del bienestar y de la alegría en este mundo, en vista de la salvación en el otro. Es como si el individuo, sin confiarse en la herencia recibida, se declarara hijo de sí mismo, del propio emprendimiento que lo lleva a transferirse adonde se encuentra el trabajo, el que se vuelve de este modo una nueva forma de cuidado de sí. De “sedentaria” y ligada a determinados parámetros sociales, políticos y geográficos, la identidad se vuelve móvil, se desplaza adonde quiera que cada cual pueda realizarse mejor a sí mismo.

¹¹ Sobre esto, *cfr.*, por último: Kramer, M. H., *John Locke and the origins of private property*, Cambridge, 1997.

¹² Pero para una crítica de este conocido concepto de C. B. Macpherson (expresado en *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, 1962) *cfr.* Tully, J., *An approach to political philosophy: Locke in context*, Cambridge, 1993, quien subraya, con justicia, el hecho de que la posesión de sí mismo no es sólo de carácter jurídico y económico, sino también moral y político. La disertación de J. Th. Peters, *Der Arbeitsbegriff bei John Locke. Im Anhang: Lockes Plan zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit von 1697*, Münster, 1996, retoma, en cambio, la tesis del primado de la economía en la perspectiva lockiana de considerar el trabajo como complemento humano de la creación divina. Resulta útil el volumen de J. F. Spitz, *John Locke et les fondaments de la liberté moderne*, Paris, 2002, ya que subraya el hecho de que el individualismo lockiano es un individualismo de la responsabilidad, enraizado en una moral común que posee su fundamento en la naturaleza.

Además de estar vinculada a la exigencia de libertad de conciencia introducida por la Reforma, la búsqueda de identidad personal está también vinculada al pleno dominio de la conciencia de sí, con la reivindicación de pensar con la propia cabeza tal como se ve con los propios ojos, y la posibilidad de trazar planes de vida que sean frutos de elecciones ponderadas en lugar de depender de las imposiciones de otro o de sus opiniones. El anhelado control del propio intelecto no se extiende al propio cuerpo, sustraído al dominio del individuo y al del Estado, en cuanto pertenece a Dios, que es su propietario y que le consiente durar cuanto a Él le place. Siguiendo el tradicional principio del derecho canónico *nemo dominus est membrorum suorum*, Locke separa así el cuerpo de la conciencia de sí y de la política, haciéndole perder la importancia central que Hobbes le atribuyó también en el campo político.

El problema de la identidad personal y de la importancia del yo como cámara de compensación y de intercambio entre deseos crecientes de libertad individual y menores exigencias de sumisión por parte del Estado es advertido por Locke cuando –por efecto de la *Glorious Revolution*– se permite al individuo una emancipación inicial de la rígida cadena de mando de la sociedad estrechamente jerárquica y, paralelamente, una mayor autonomía garantizada por las leyes y no por el arbitrio de quien manda: “La libertad de los hombres bajo un gobierno consiste en tener una norma fija según la cual vivir, común a cada miembro de dicha sociedad, y validada por el poder legislativo en ella instituido” (*TTG*, II, 22). La disminución de los poderes coercitivos del Estado y el aumento complementario de las prerrogativas del individuo, templado ya por los rigores del absolutismo y por un período de sorda o abierta rebelión en su contra, lleva a la búsqueda de nuevos equilibrios. La conciencia de esta nueva libertad y la desconfianza frente a los poderes ilegítimos, induce a Locke a elaborar una disimulada utopía del sujeto, que se transforma en isla para salvaguardar sus recién conquistadas prerrogativas. Crea así en torno a cada uno una zona de respeto que señala el espacio de “inalienabilidad” de determinados derechos, incluido el de la inviolabilidad de la persona. Por efecto de tal toma de distancia –sea del propio cuerpo

o sea de la omni-invasividad del Estado— Locke obtiene dos objetivos estrechamente vinculados y garantizados por el esfuerzo de conservarlos: la autonomía política y la continuidad de la conciencia de sí.

Pero la consecución de la autonomía no concierne a todos los hombres: unos porque su existencia está “consumida por el esfuerzo de procurarse de qué vivir”, de modo que no es más “de esperar que un hombre cuya vida entera se consume en los penosos trabajos de algún oficio esté instruido acerca de la variedad de las cosas que se hacen en el mundo, que lo que sea de esperar que un caballo de carga, cuyo itinerario único es el lodoso y estrecho camino al mercado, esté instruido en la geografía del país”; otros porque, aún poseyendo abundantes riquezas o tiempo libre, son esclavos de las opiniones de otros, de la moda o de una obtusa pereza que los induce a no hacer uso del propio intelecto y a no darse cuenta, en consecuencia, de que “los que están ciegos, siempre serán conducidos por los que pueden ver, o bien caerán en el foso; y seguramente el menos libre, el más esclavizado, es quien lo está en su entendimiento” (*E*, 4, 20, 3 y 6: = IV, 714, 717-718).

La incógnita

Son múltiples las dificultades teóricas de Locke, pero son también sintomáticas de la desorientación surgida del abandono de la idea del alma-substancia y de la incierta capacidad de sus sustitutos (Locke, por lo demás, había observado agudamente que los problemas de la filosofía nacen de la *uneasiness*, del malestar, y no del asombro o de la admiración como era para los antiguos)¹³. Rápidamente, antes de llegar a las cuestiones que deben ser afrontadas analíticamente, puede decirse que las dos principales dificultades de la solución lockiana consis-

¹³ Cfr. Blumenberg, H., “Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie”, en *Filosofía*, XIV (1963), pp. 855-884, trad. esp. «“Mundo de la vida” y tecnificación bajo los aspectos de la fenomenología» en *Las realidades en que vivimos*, Madrid, Paidós, 1999, pp. 33-72.

ten, por una parte, en la presuposición de la conciencia de la identidad personal para explicar la identidad personal misma (tal la objeción de Joseph Butler, de 1736) y, por otra, en que se enreda en contradicciones no bien se consideran separadamente los varios recuerdos de un individuo (tal la crítica de Thomas Reid, de 1785)¹⁴.

Las diversas soluciones elaboradas en el trayecto de la parábola que intento recorrer sucintamente y con el solo fin de una preliminar rememoración, desembocan todas en el descubrimiento de la imposibilidad de probar teóricamente la persistencia y la consistencia del yo. Se trata, respectivamente, de la teoría del “haz de percepciones” o del “teatro” del yo en Hume; de la “X” de la apercepción trascendental, que según Kant debería “acompañar” como una sombra mis representaciones, y del modelo de *Selbstbewußtsein* del primer Fichte, como un intento de soldadura circular de la conciencia consigo misma. Lo que parece encontrarse al fin de este recorrido es solamente un “fantasma”, una entidad evanescente no sólo carente de “núcleo”, de centro separado del fluir de las experiencias, sino también de un certificable *continuum* temporal. Nuestro mundo psíquico

¹⁴ A través del hilo de la memoria –piensa Butler– cada uno puede conjugar dos episodios de su vida, precisamente porque ha permanecido siendo el mismo (y no viceversa). Formulemos además la hipótesis, polémica Reid, de que un oficial se haya sentido frustrado en su juventud por haber robado fruta y que, en su primera batalla, haya mostrado un extraordinario valor. Más tarde, esta misma persona es nombrada general. Cuando era joven oficial, este hombre recordaba sus frustraciones, mientras que siendo ya un viejo general las ha olvidado. ¿Se trata de dos individuos diversos? Según Locke, quien ha estado frustrado en la escuela es el mismo que ha cumplido la acción de valor y éste es el mismo que ha sido nombrado general. Se sigue de ello que el general es la misma persona que se sentía frustrada en la escuela. Pero el general no tiene ya más conciencia de haberse sentido frustrado, por lo tanto, es y no es la misma persona. Hay diferencia, entonces, entre ser los mismos y saber que lo somos. Sobre las discusiones relativas a la identidad personal entre los contemporáneos y los sucesores de Locke en Gran Bretaña, *cfr.* Thiel, U., *Lockes Theorie der personalen Identität*, *op. cit.*, pp. 67-127, 175-201; para las generaciones inmediatamente subsiguientes en el ámbito europeo hasta fines del siglo XVIII (Leibniz, Hume y Tetens), véase también Hauser, Ch., *Selbstbewußtsein und personale Identität*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994.

no parece poseer, en conclusión, ningún sistema gravitacional constante, ningún sol identitario fijo en torno al cual roten los contenidos de la conciencia.

En el primer libro del *Tratado de la naturaleza humana*, Hume abandona el hilo lockiano de la memoria y de la expectativa como garante de la identidad personal y lo sustituye –como se sabe– con el “haz” de las percepciones actuales, no sin previamente haber privado a la cuestión de la identidad de su presunta evidencia. En un pasaje justamente famoso, el filósofo escocés observa, en efecto, que “siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo*, tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atráparme a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción. Cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo –en un sueño profundo, por ejemplo–, durante todo ese tiempo no me doy cuenta de *mí mismo*, y puede decirse que verdaderamente no existo” (T, IV, 6 = 355). Incluso fuera de estas pruebas nocturnas de encuentro con la nada, nuestra vida psíquica consciente está signada por intermitencias, con intervalos de puntos ciegos, y caracterizada por la no homogeneidad y la falta de coherencia temporal. Son precisamente éstos los vacíos que buscamos enmascarar recurriendo a esas ficciones de continuidad que llevan el nombre de “alma”, de “yo” o de “substancia”.

El tiempo, agustinianamente entendido como *distensio animi*, elástico expandirse y contraerse del alma (cfr. *Conf.*, XI, 26, 33), se muestra ahora similar a un abanico lleno de agujeros: “¿De qué pocas acciones pasadas seguimos teniendo memoria, realmente! ¿Quién podría decirme, por ejemplo, cuáles fueron sus pensamientos y acciones el 1º de enero de 1715, el 11 de marzo de 1719 y el 3 de agosto de 1733? Y, sin embargo, ¿quién querría afirmar que el completo olvido de lo que le pasó en esos días ha hecho que su yo actual no sea ya la misma persona que su yo en ese tiempo, destruyendo de ese modo las más establecidas nociones de la identidad personal?” Nosotros creemos ser nosotros mismos, pero no es ciertamente la memoria la que genera la identidad (Hume presupone igualmente siempre un “yo”

que unifica y mantiene unido el haz de las percepciones): “Por consiguiente, desde este punto de vista, puede decirse que la memoria no *produce* propiamente, sino que *descubre* la identidad personal, al mostrarnos la relación de causa y efecto existente entre nuestras diferentes percepciones. Aquellos que sostienen que la memoria produce íntegramente nuestra identidad personal están ahora obligados a explicar por qué podemos extender nuestra identidad más allá de nuestra memoria” (T, IV, 6 = 368-369).

Pero desde el punto de vista teórico, falta toda unidad o factor de cohesión y de estabilización de la conciencia. Todo es dramáticamente efímero, ya que “un pensamiento sigue a otro y es seguido por un tercero que lo obliga a su vez a desaparecer” (T, IV, 6 = 368). La conciencia es un “teatro” donde se suceden varias representaciones que aparecen y desaparecen, si bien podemos concebir la ilusión de una continuidad que les es propia, como cuando, al mirar un tizón encendido que gira en círculo, captamos la forma del círculo y no la sucesión de los puntos individuales en que el tizón se encuentra a cada momento.¹⁵ Esta identidad ficticia es una “república”, una federación cuyas partes cambian incesantemente junto con su constitución. Les falta el elemento metafísico de la simplicidad que aseguraba al alma una duración eterna y sin lagunas (en efecto, lo que es compuesto se disuelve en sus elementos, mientras que lo que es simple permanece inmutable).

¹⁵ En versión revisada y corregida, y con otros escenarios de fondo, pero en algunos aspectos análoga a la de Hume, es la propuesta de Daniel C. Dennett. A partir de la tesis por la que “la mente es el cerebro” y los pensamientos son “el hilo de perlas del cerebro”, intenta sustituir el “teatro cartesiano” de la mente y del yo, en el que todo tiene lugar bajo la mirada de un espectador que da un sentido centrípeto al conjunto de los eventos, con el de “ficción”, máquina virtual creadora de múltiples versiones o esbozos (*multiple drafts*), *Pandemonium of Homunculi*. Se trata, como Dennett mismo reconoce, “sólo de una guerra de metáforas”, pero las metáforas no representan sólo metáforas: son “instrumentos de pensamiento” (Dennett, D. C., *Consciousness Explained*, Boston-Toronto-London, 1991, trad. it. *Coscienza*, Milano, 1993, p. 508 y, para las implicancias más generales de este planteamiento, *cfr.* su *Darwin’s Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life*, New York, 1995).

La imagen de una identidad ficticia del yo ha cautivado largamente la atención de los pensadores y los intérpretes de Hume. Hoy sabemos que tal imagen –basada exclusivamente en el primer libro del *Tratado*– debe ser integrada y corregida por otras partes de la misma obra, es decir que es preciso leer estos pasajes en paralelo con la primera parte del segundo libro (donde se examinan las pasiones del orgullo y de la humildad) y con la primera sección de la parte tercera del tercer libro (donde se aborda la cuestión del carácter). El yo referido al orgullo y a la responsabilidad moral es diferente del yo tratado en sede teórica, en cuanto la integridad y la persistencia del carácter avalan, en el plano emotivo, esa continuidad del yo que en cambio no se podía obtener en el nivel especulativo, donde habría sido necesario una identidad personal hipostasiada, indispensable para una moral que tiene “necesidad de un sujeto eterno e inmutable al que hacer pagar culpas y atribuir premios”.¹⁶ Un obsequio a la metafísica que Hume no está dispuesto a hacer.

Desde Montaigne, por lo demás, el sujeto no nace cual Minerva armada de la cabeza de Júpiter: es frágil e inaferrable como el agua.¹⁷ En Kant, luego, el yo carece claramente de con-

¹⁶ Cfr. Lecaldano, E., “L’io, il carattere, e la virtù nel *Trattato* di Hume”, en *Filosofia e cultura nel Settecento britannico*, edición a cargo de A. Santucci, Bologna, 2001, vol. II, p. 157. Y cfr. *ibid.*, p. 166: “La realidad del yo que coincide con nuestro carácter, su continuidad e identidad no podrá ser concebida como un reflejo de algo distinto y diferente por sí mismo existente, sino más bien como el repetirse, la continuación, la expectativa y la búsqueda de una emoción de placer. Es esta emoción la que constituye al yo: no es sólo el placer reflejo del orgullo por las propias cualidades moralmente apreciadas, sino que es también el sentimiento de la propia integridad, o bien el placer esperado de la continuación de un cierto modo de vida en el que se manifiestan las mismas cualidades y el carácter ya antes apreciado”. Como complemento de esta perspectiva véanse los textos de J. McIntyre, “Personal Identity and Passions”, en *Journal of the History of Philosophy*, XXVII (1989), pp. 545-557, de Montaleone, C., *L’io, la mente, la ragionevolezza. Saggio su David Hume*, Torino, 1989, de Beier, A., *A Progress of Sentiments. Reflexions on Hume’s Treatise*, Cambridge, Mass., 1991, de Waxman, W., *Hume’s Theory of Consciousness*, Cambridge, 1994 y de Lecaldano, E., *Hume e la nascita dell’etica contemporanea*, Bari-Roma, 1998², pp. 63-75.

¹⁷ Cfr. Montaigne, M. de, *E*, II, XII, 586: “No hay ninguna existencia constante, ni de nuestro ser, ni del ser de los objetos [...] Y si, por

tenido propio y es objeto de un saber trascendental que no puede volverse conocimiento. En cuanto “vehículo”, unidad sintética que “acompaña” todas mis representaciones, el yo no es una representación, si bien es el presupuesto de toda representación. Sé que soy, pero –desde el punto de vista fenoménico– no sé qué y cómo soy. Puedo pensarme (*ich denke mich* es una expresión recurrente), pero no conocerme. Y así –también en Kant– lo que parece más nuestro, la presunta base rocosa de la identidad, termina por desmoronarse (aunque dejando siempre su impronta).¹⁸ Al no lograr abrazar nuestra identidad fuera de la relación con las cosas y con los otros, corremos el riesgo de girar en un “perpetuo círculo” (*KrV*, A, 348 = B, 406), de perseguirnos inútilmente alrededor de nosotros mismos.

El yo tolemaico que querría entronizarse a la vez en un universo copernicano (esto es, permanecer centrado en sí mismo mientras zarpa del puerto de la interioridad y recibir, además, garantías precisas de un retorno preciso a sí) encuentra en el idealismo clásico alemán su más grandiosa expresión. La tentativa de Fichte de identificar el núcleo ignoto del yo en la identidad, del Yo = Yo, está destinada sin embargo a encontrar insalvables dificultades. En efecto, una vez que se separe el yo que piensa del yo que es pensado, surge el riesgo de que esta operación sea reiterada hasta el infinito (la reflexión sobre sí mismo no puede volverse a su vez objeto de reflexión, más que a costa de una incontenible inflación del yo). Cuando el yo sujeto, volviéndose recursivamente objeto, se multiplica sin fin como en

casualidad, fijáis vuestro pensamiento queriendo aferrar su ser, será ni más ni menos que si quisierais aferrar el agua”. *Cfr. ibid.*, III, II, 782: “El mundo no es sino un continuo columpio [...] La constancia misma no es sino un movimiento más débil”.

¹⁸ Con palabras de Valéry, se podría decir que “el YO escapa siempre de mi persona, a la que sin embrago dibuja e imprime mientras escapa” (*MOI s’enfuit toujours de ma personne, que cependant il dessine ou imprime en la fuyant*) (E, II, 572). Es notable en Valéry el énfasis puesto en los “anillos de retroacción” que constituyen al yo al hacerlo el resultado de sus mismas acciones y reacciones, en su crecimiento a partir de sí mismo: “Soy reacción a lo que soy” (*ibid.*, II, 1356 y, para un comentario a esta tesis, *cfr. Starobinski, J., Action et Réaction. Vie et aventures d’un couple*, Paris, 1999, trad. esp. *Acción y reacción. Vida y aventuras de una pareja*, México, FCE, 2001, pp. 315-326).

una galería de espejos, se produce inevitablemente una “mala infinidad”, un círculo vicioso (*cf.* GXL y EE) que a partir de 1798 Fichte busca romper poniendo en práctica diferentes estrategias teóricas. En diversos artículos, pero sobre todo en las distintas redacciones de la *Doctrina de la Ciencia* que siguen a esta fecha, indica primero a la “intuición intelectual” –unidad originaria de yo sujeto o de yo objeto– como fundamento para la autoconciencia; más tarde, considera la autoconciencia misma como un ojo interno y teoriza la imposibilidad de que ser y saber se compongan; por último, habiendo reconocido que el pensamiento presupone la existencia, entendida como manifestarse de Dios, y que la existencia es indeducible del pensamiento mismo, renuncia a configurar la “autoconciencia” como entidad autosuficiente, mítica serpiente que se muerde la cola. Y dado que el cerrarse del círculo apunta, en el plano ético y político, a satisfacer la exigencia de que cada uno conquiste junto a la conciencia de sí mismo también la autonomía –las energías interiores, para no plegarse a la presunta fuerza de las cosas (tal el sentido originario de la palabra “idealismo”)–, el peligro está representado ahora por una revancha póstuma de su opuesto, el “realismo”, a partir del debilitamiento de las defensas inmunitarias del yo, abandonado nuevamente al poder de amos externos de los que difícilmente puede escapar.

La voz que retumba

Al final, este temido resultado se hace realidad. En efecto, el fracaso de las tentativas de resolver la ecuación kantiana del yo, identificando su incógnita, o de fundar la autoconciencia en sí misma, lleva a Schopenhauer a reivindicar el primado de una alteridad que mora en el sujeto, de una extrañidad entronizada en el corazón de cuanto creemos más familiar. Precisamente, en lo que debería constituir el núcleo del yo, en lo que se nos aparece como el corazón de la identidad, anida el absoluto “no-yo”. Por esto, no bien intentamos conocer nuestro yo, “reflexionando sobre nosotros mismos, y orientamos el conocer hacia nuestro interior, nos perdemos en un vacío sin fondo y nos encontramos semejantes a

una bola hueca de cristal, en la cual resuena una voz cuya causa no se halla dentro de la misma y, al querer asirnos a nosotros mismos, nos estremecemos al atrapar un espectro inconsistente” (W, § 54 = W I, 372 n.). En el centro del sujeto, en la presunta patria del individuo, no hay sino el inane retumbar de una “voz de dentro”, que no nos pertenece porque custodia la palabra de un Ignoto. No tenemos ninguna real posesión de nuestro yo. No somos nosotros los propietarios, los titulares de nuestra existencia que, más aun, transcurre en su mayor parte en un estado de turbia inconciencia, tanto que de nuestra vida no sabemos mucho más “que de una novela leída una sola vez mucho tiempo atrás”.¹⁹

El yo, el individuo, la identidad personal (como atributo de la conciencia) son tan solo caprichos extemporáneos de la voluntad de vivir, manifestaciones efímeras de la indiferenciada energía que impregna cada ser del mundo y que, a pesar del nombre, no tiene nada que ver con los procesos deliberativos humanos. La individualidad es ilusoria e intrínsecamente carente de valor: constituye un producto en serie, barato, fácilmente sustituible, que sale con monótona abundancia de la manufactura de la naturaleza: “Los hombres se asemejan a relojes a los que se les ha dado cuerda y están en marcha sin saber para qué: cada vez que se engendra y nace un hombre, el reloj de la vida es puesto en marcha nuevamente, para repetir otra vez la misma cantinela ya entonada un sin fin de veces, frase por frase, compás por compás, con insignificantes variaciones” (W, § 58 = W I, 379). Cada ser no es sino “una imagen fugitiva”, diseñada por la voluntad sobre la inmensa pizarra del espacio y del tiempo y pronto borrada para hacer lugar a otras. (W. § 58 = W I, 379). Si bien los hombres aparecen como diferentes entre sí, se comportan como las máscaras de Carlo Gozzi: “aparecen siempre los mismos personajes, con los mismos propósitos, con el mismo destino; los motivos y los acontecimientos son distintos en cada pieza teatral, pero el espíritu de los acontecimientos es el mismo: los personajes de una pieza

¹⁹ Schopenhauer, A., *HN*, 612. Sobre los orígenes medievales y el sentido propio del *principium individuationis*, *cfr.* García, J. J. E., *Introduction in the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Wien-München, 1984.

teatral nada saben de lo que ha sucedido previamente en otra, en la que sin embargo ellos mismos actuaron; de ahí que, conforme a todas las experiencias de las piezas previas, Pantalón no es más hábil o más generoso, Tartaglia no es más escrupulosa, así como tampoco Brighella es más valiente ni Colombina más honesta” (W., § 35 = W I, 216). No existe, pues, ningún destino personal, ninguna vida dotada de irrepetibles y exclusivas características individuales.

El sujeto no puede conocerse (*cfr.* W, § 2 = W I, 87; § 54 = W I, 368-369) y es, por tanto, incapaz de reunirse circularmente consigo mismo en la autoconciencia: puede, por el contrario, conocer la voluntad. A Schopenhauer siempre lo asombró la observación de Kant, según la cual el sujeto del conocer conoce sin ser conocido, en tanto que el sujeto del querer es conocido pero no cognoscente. Este “milagro” que consiente al yo contener en sí dos sujetos diferentes, vuelve evidente la sustancial heterogeneidad de conocer y querer. En este descubrimiento Schopenhauer se ve semejante a Lavoisier, que había descompuesto una única sustancia, el agua, en hidrógeno y oxígeno.²⁰

Al estar escindido en sí mismo, el hombre tiene en el propio cuerpo dos polos en perpetua tensión: el del cerebro, el mundo como representación, y el de los genitales –“caja de resonancia del cerebro” (HN, I, 195)–, el mundo como voluntad, que es, en sentido químico, el “radical del alma”.²¹ Del mismo modo, tam-

²⁰ *Cfr.* Barbera, S., *Il mondo come volontà e rappresentazione di Schopenhauer: Introduzione alla lettura*, Roma, 1998, pp. 64-65. Sobre estos aspectos de la filosofía de Schopenhauer véanse, además, los volúmenes de Casini, L., *La riscoperta del corpo. Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche*, Roma 1990; de Hübscher, A., *Denker gegen Strom. Schopenhauer: Gestern-Heute-Morgen*, Bonn, 1973; de Safranski, R., *Schopenhauer und die wilden Jahren der Philosophie. Eine Biographie*, München 1988², trad. esp. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía. Una biografía*, Madrid, Alianza, 1997; de Bellingieri, A., *La metafísica tragica di Arthur Schopenhauer*, Milano, 1992; de Welsen, P., *Schopenhauers Theorie des Subjekts: ihre transzendentalphilosophischen, anthropologischen und naturmetaphysischen Grundlagen*, Würzburg 1995 y de Segala, M., *I fantasmi, il cervello, l'anima. Schopenhauer l'occulto e la scienza*, Firenze, 1998.

²¹ *Cfr.* W, § 60 = W I, 426. Precisamente porque tiene un cuerpo y no es “una alada cabeza de ángel sin cuerpo”, el hombre es capaz de no

bién su vida es doble, dividida entre la inmersión inconsciente en el flujo de la existencia (ciclo infinito de nacimientos y muertes, de dolores e ilusiones) y el retirarse a las calmas cumbres de la reflexión desde las que ve toda cosa, comprendido a sí mismo, a escala reducida: “El hombre procede con respecto al animal como el navegante que conoce exactamente su ruta y sabe en todo momento cuál es su situación en el mar, gracias a su carta de navegación, el compás y el cuadrante, con respecto a la ignorante tripulación que sólo ve las olas y el cielo. Por eso es tan curioso y admirable cómo el hombre, junto a su vida *in concreto*, siempre lleva una segunda vida *in abstracto*. En la primera queda a merced de todas las tormentas de la realidad efectiva y al influjo del presente, habiendo de esforzarse, sufrir y morir igual que el animal. Pero su vida *in abstracto*, tal como se presenta a su sentido reflexivo racional, es el tranquilo reflejo de la primera y del mundo que vive, es aquel reducido plano recién mencionado. Aquí, en el ámbito de la meditación sosegada, se le presenta frío, descolorido y extraño a primera vista lo que allí lo poseía por entero y lo movía con vehemencia; aquí es mero espectador y observador” (W, § 16 = W I, 174-175).

La infabilidad del individuo rico en determinaciones, su irrepentibilidad y unicidad son degradadas a apariencias por Scho-

encerrarse solo en el universo de la representación y captar incluso la esencia de la voluntad. Sobre el sujeto schopenhaueriano, “ciudadano de dos mundos”, espectador y a la vez actor de su propia vida, en cuanto pertenece simultáneamente al fenómeno y a la cosa en sí, *cfr.* Simmel, G., SN, 42 = 43. Sobre la laceración de la voluntad en sí misma, *cfr.* Vincieri, P., *Discordia e destino in Schopenhauer*, Genova, 1993, en especial pp. 11-35. Análogamente a la “cosa en sí” kantiana, la voluntad está dividida también en otro sentido: por un lado, en su manifestarse en el espacio y el tiempo (por ejemplo, como cuerpo propio) y, por otro, en su normal ocultarse; *cfr.* Negroni, B., “L’essenziale ambiguità della volontà in Schopenhauer”, en *Schopenhauer-Jahrbuch*, LXIX (1988), pp. 139-154. Sobre la divergencia de voluntad e intelecto y la polémica de Schopenhauer con Spinoza sobre este punto, *cfr.* Schulz, O., *Wille und Intellekt bei Schopenhauer und Spinoza*, Frankfurt a. M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien, 1995, en particular pp. 101-163. Ch. Janaway ha criticado algunos aspectos de esta distinción de voluntad e intelecto, que es vista como heredera de la dicotomía kantiana de fenómeno y cosa en sí. Véase su *Self and World in Schopenhauer’s Philosophy*, Oxford, 1989.

penhauer. El *principium individuationis* es la ilusión a la que el hombre serial se aferra con la esperanza de huir de los peligros del mundo, la frágil barca con que afronta el mar tempestuoso (*cf.* W, § 63 = W I, 452). Sin embargo, sustraerse al *principium individuationis* permite alcanzar tres metas decisivas. En primer lugar, comprender la verdad, ya que sólo la “supresión de la individualidad del sujeto cognoscente” eleva a la altura de las ideas (W, § 30 = W I, 259-260). En segundo lugar, destruye el egoísmo, ya que “el odio y la maldad se hallan condicionados por el egoísmo, y éste descansa a su vez en el anclaje del conocimiento al *principium individuationis*”. En efecto, continúa Schopenhauer, “cuando el velo de Maya queda muy levantado ante los ojos de un hombre, de suerte que ya no diferencia entre su persona y la ajena, sino que se interesa tanto por el sufrimiento de los otros individuos como por el suyo propio, y no sólo es altruista en grado sumo sino que incluso está dispuesto a sacrificar su propio ser individual, tan pronto como por ello puedan salvarse varios, entonces se sigue de suyo que un hombre semejante, que reconoce en todos los seres su yo más íntimo y auténtico, también ha de considerar como suyos los interminables sufrimientos de todo ser vivo y atribuirse el dolor del mundo entero” (W, § 68 = 479). Por último, es precisamente el abandono del principio de individualización lo que nos libera del miedo a la muerte “La muerte suprime el engaño de que [la conciencia del individuo] esté dissociada de los demás [...] Lo que nosotros tememos en la muerte es el ocaso del individuo, tal como éste se proclama sin rodeos” (W, § 54 = W I, 377-378).

La despedida de nuestra individualidad nos convence del íntimo vínculo entre muerte y reproducción: no existe la una sin la otra (*cf.* HN, I, 409). Desear la inmortalidad significa permanecer víctima de un espejismo, confundir el ciego impulso a la perpetuación de la especie con el impulso autónomo a la autoconservación del individuo, cuyas pasiones son instrumentalizadas por la voluntad a los fines de perpetuarse a sí misma. El amor mismo, como fenómeno psicológico, tiene su propio origen en la sensualidad, la cual a su vez está al servicio de la continuación de la especie: “La creciente atracción de dos enamorados es precisamente ya la voluntad de vivir

del nuevo individuo que ellos pueden y quisieran generar; más aún, ya en el cruzarse de sus miradas anhelantes se enciende la nueva vida de ese ser” (MG, 74).²² El sacrificio supremo de la vida depende del hecho de que la “parte inmortal” del amante desea a la amada más que a sí mismo. El amor expresa, pues, de la manera más radical la voluntad de perder el *principium individuationis* y, de manera más general, la de reencontrarse idénticos en todos los individuos presentes, pasados y futuros: “Ese deseo vivo o francamente ardiente focalizado en una determinada mujer es, por tanto, una hipoteca inmediata de la indestructibilidad del núcleo de nuestro ser y de su perpetuarse en la especie” (MG, 109). La veleidad de prolongar el propio yo por un tiempo infinito es una culpa que debe ser expiada con la castidad, grado de la escala que conduce a la liberación final del querer. Al emanciparse del *principium individuationis*, cada hombre entra en contacto, a través de su cuerpo (y no a través de su alma) con la eternidad del querer. El cuerpo mismo es, en efecto, el modo en que la voluntad –de por sí invisible, ubicua e irrepresentable– se manifiesta visiblemente. Dentro de sí, cada uno se siente un todo, en cuanto es voluntad, y un “casi nada” en cuanto es fenómeno, objeto entre los objetos de la representación.²³

²² Simmel se opone a tal reduccionismo en cuanto en el amor la vida se emancipa de sus orígenes y se vuelve más-que-vida: “Que al impulso a la cópula, funcional sólo a la reproducción de la especie, siga el amor que no se cuida para nada de ella, ésta es una inmensa redención de la vida” (FL, 198). Y *cfr. ibid.*, 205-206: “Puede ser que el amor busque lo eterno en el individuo, pero puede también buscar al individuo en lo eterno, puede asimismo hacer coincidir la orientación esencial del hombre hacia lo absoluto y lo supraindividual con el dato definitivo de un fenómeno individual y de la relación con él”.

²³ La experiencia estética nos libera de los condicionamientos espacio-temporales, nos quita de las relaciones que, en cuanto individuos, nos atan al mundo. La Idea, dice Schopenhauer, es la unidad que se transforma en pluralidad por medio del espacio y el tiempo; el concepto, en cambio, es la unidad que el intelecto construye por abstracción a partir de la multiplicidad. El concepto se podría definir como *unitas post rem*, la idea *unitas ante rem*. La muerte separa la voluntad eterna e indestructible del intelecto caduco, ligado al *principium individuationis*.

El parásito del cuerpo

¿Somos pues gelatinosamente inconsistentes en nuestro fenoménico “casi nada”? Sí, si nos detenemos en el sujeto cognoscente en cuanto “puro ojo del mundo”; no, si captamos a su través la expresión del querer, auténtico fundamento de la identidad personal. El hilo de continuidad del sujeto no está dado ni por la memoria ni por la conciencia, sino por la voluntad. A la pregunta “¿en qué descansa la *identidad de la persona?*”, Schopenhauer responde: “No sobre la materia del cuerpo, que se renueva cada pocos años. Tampoco sobre su forma, que cambia en su conjunto y en todas sus partes [...] Esto, lo que siempre permanece inalterablemente idéntico y no envejece, es el núcleo de nuestro ser, que no está en el tiempo”. La identidad de la persona se basa, en efecto, en la identidad de la voluntad, por cuanto “a consecuencia de nuestra relación con el mundo externo, estamos acostumbrados a considerar como nuestro auténtico yo al sujeto del conocer”. Sin embargo, continúa Schopenhauer, semejante sujeto “es una mera función del cerebro y no nuestro auténtico yo. Nuestro verdadero yo, el núcleo de nuestro ser es lo que se halla tras ello y no conoce propiamente nada salvo el querer y el no querer, el estar satisfecho o insatisfecho, con todas las modificaciones que se llaman sentimientos, afectos y pasiones” (*E*, II, 19 = *W* II, 233 y ss.).

La conciencia está “condicionada por el intelecto, que es un mero accidente de nuestra esencia: es, en efecto, una función del cerebro, el cual, junto con los nervios y la médula espinal que de él dependen, es sólo un fruto, un producto o directamente un parásito del resto del organismo, en cuanto no se inserta directamente en los mecanismos internos de este último, sino que sirve al fin de la autoconservación, regulando simplemente sus soportes con el mundo externo” (*E*, II, 19 = *W* II, 209). El intelecto, conciencia a nivel simbólico de las propias representaciones y operaciones, es por tanto sólo la luz que la voluntad enciende para sí para permitir a la conciencia desempeñarse a su servicio. El mundo es representación de todo ser viviente, pero sólo el hombre posee conciencia, ya que este “parásito”

que preside los intercambios con el mundo externo, con una capacidad de autoreferencia enormemente incrementada, toma su lugar sólo en el organismo humano.²⁴ Del mismo modo que la indestructible *entelécheia* goethiana –fragmento de eternidad al que los años no desgastan²⁵–, la voluntad constituye la inconsciente y universal esencia de cada hombre, que –a pesar de todas las apariencias– no obedece jamás al intelecto, puesto que este último “no es más que el consejo de los ministros de esa soberana” (*E*, II, 19 = *W* II, 232).

Es gracias a tal “parásito” que la voluntad toma conciencia de sí misma. Para explicar –no sin dificultad y acrobacias lógicas– cómo tiene lugar esto, el filósofo de Dánzig se sirve de una metáfora óptica. La sensibilidad, extendida en todo el cuerpo, se concentra en un punto focal (que es el cerebro) “pero no hacia fuera como en los espejos cóncavos, sino hacia adentro como en los espejos convexos”. La voluntad se vuelve así consciente de sí misma «porque este foco de la actividad cerebral, o el sujeto cognoscente, se capta como idéntico con su propia base de la que nace, el sujeto volente, y así surge el “yo”» (*E*, II, 22 = *W* II, 270).²⁶ Tal punto focal de la actividad del cerebro es sim-

²⁴ La voluntad, de por sí, no tiene conciencia, pero no por esto la conciencia se reduce a epifenómeno del cuerpo. Es, sin embargo, el cuerpo humano el que posee conciencia, y la conciencia es el instrumento gracias al cual conozco, en mi cuerpo, la existencia de la voluntad. En efecto, mientras el sujeto es “lo que todo conoce sin ser conocido por nada más”, la voluntad –como ya sabemos– es conocida, pero no es cognoscente. La idea del cerebro, de los nervios y de la médula espinal como parásitos del organismo, nutridos por él, es elaborada por Schopenhauer a partir de la fisiología de su época (en especial a partir de las obras de Xavier Bichat, L. C. Treviranus y Marshall Hall) y por la observación del hecho de que los recién nacidos acéfalos pueden sobrevivir por un cierto tiempo. Poniéndose en relación con el ambiente externo y acopiando oportunas informaciones, el cerebro paga su deuda al organismo que lo hospeda. *Cfr.*, sobre estos aspectos, Segala, M., “Fisiología e metafísica in Schopenhauer”, en *Rivista di filosofia*, LXXXV (1994), pp. 35-66 y Grigenti, F., *Natura e rappresentazione. Genesi e struttura della natura in Arthur Schopenhauer*, Napoli, 2000, pp. 357-396.

²⁵ *Cfr.* Bodei, R., *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino, 1987, pp. 153-154.

²⁶ También los genitales son el “punto focal” de la voluntad. Aunque en un contexto divulgativo, el libro de Möbuß, S., *Schopenhauer für*

ple, si bien no es “una substancia (alma), sino antes bien una mera disposición” (E, II, 22 = W II, 270).

El yo capta su dependencia de la voluntad de manera intuitiva, precisamente porque la voluntad es el único objeto conocido por un sujeto que, por el contrario, no puede tenerse a sí mismo como objeto y no puede, en consecuencia, conocerse (cfr. E, II, 19 = W II, 228). En la raíz de la división del sujeto en *homo duplex*, que conoce y quiere, está siempre la voluntad misma, mortificada en su interior, “hambrienta” devoradora de sí misma, porque nada existe fuera de ella.²⁷ Es la voluntad la que crea en el hombre a su contraparte: «únicamente ella es inmutable y absolutamente idéntica, y ella es quien ha producido la conciencia para sus fines [...] Sin ella el intelecto no tendría

Anfänger. Die Welt als Wille und Vorstellung, München, 1998, trad. it. *Il Mondo come volontà e rappresentazione di Arthur Schopenhauer. Guida e commento*, Milano, 1999, pp. 191 y ss. logra identificar claramente este aspecto de la relación intelecto/voluntad en los *Complementos*.

²⁷ No sólo hay desacuerdo y contraste en el interior del propio individuo, sino también entre los individuos de la misma especie y entre las diversas especies. Por esto, en política, la autoescisión o *Selbstentzweigung* de la voluntad asume el aspecto del *homo homini lupus*. Con una imagen que será retomada por Taine, Schopenhauer sostiene que, en efecto, “en el corazón de cada uno de nosotros se esconde un animal salvaje que sólo espera la ocasión de desencadenarse y desatar su furia con intención de hacer mal a otros, y si estos se le oponen, aniquilarlos” (P, I, 284). Para el conflicto entre las especies, cfr. G, 201: “Todas las especies animales y vegetales, incluida la especie humana, son hasta tal punto carentes de medios para bastarse a sí mismas, están condenadas a un anhelo tal y a una dificultad para vivir tal, que cada ser es constreñido a luchar por arrebatarse a los otros, con las garras y con los dientes, su porción de vida. No sólo el hombre está en guerra contra el hombre y el animal contra el animal. No, en la selva tranquila, que parece soñar aparte, en la pradera que alegra la mirada del poeta, todo está en guerra intestina, en exterminio implacable, de árbol a árbol, de una brizna de hierba a otra, de flor a flor. Cada raíz se extiende silenciosamente en la sombra para robar a su vecina el átomo que la nutre. El musgo y la hiedra se enredan en torno a la encina para sorberle la savia. Observada a esta pobre planta seca y exangüe: ha sido sofocada, ha sido matada por aquellas otras que le estaban en derredor con sus celos insensatos. ¡Ah, mi querido señor: las plantas son todas aún más feroces que los animales. Yo no puedo pasear sin horror por los bosques: hay en ellos exhalaciones de constantes delitos”.

mayor unidad de conciencia que un espejo en el que sucesivamente se refleja esto y aquello [...] Ella es la que cohesiona todos los pensamientos y representaciones como medios para sus fines, que tiñe con el color de su carácter, de su temple y de su interés, dominando la atención y manejando los hilos de los motivos, cuyo influjo activa también la memoria y la asociación de ideas: en el fondo, a ella se refiere ese “yo” que con tanta frecuencia enuncia un juicio» (*E*, I, 15 = *W* II, 140).

A diferencia de Locke, es la voluntad anónima, expresada por el propio cuerpo, y no la conciencia o la memoria del individuo, la que establece paradójicamente la identidad personal, al mostrar por detrás del velo de la ilusión una suerte de segundo yo, carente de conciencia reflexiva: “Hasta resulta sorprendente que merced a esta sumamente heterogénea mezcolanza de representaciones y pensamientos fragmentarios de todo tipo no quedemos desconcertados por completo, sino que siempre podamos volver a encaminarnos y ajustarlo todo. Es evidente que ha de haber un único hilo al que se enhebre todo: pero ¿cuál es éste? La memoria por sí sola no basta para ello, pues tiene limitaciones esenciales [...] además de ser sumamente imperfecta e infiel”.²⁸

El descubrimiento de la voluntad como base paradójica de la identidad personal y de su carácter eterno frente a la fugacidad de los individuos, no es un preludeo, empero, de su glorificación. En efecto, una vez conocida la esencia de la voluntad, es preciso alejarse e, invirtiendo las naturales relaciones de fuerza, iniciar la ascesis que lleva a su negación: “Para Schopenhauer, la eternidad de todo ser es el más terrible de todos los pensamien-

²⁸ *E*, I, 15, 912 = *W*, II, 140. Es esta la fuente de la idea nietzscheana del “hilo conductor” del cuerpo, *cf.* más adelante, pp. 171-172. Aún cuando con el concepto de “cosa en sí” se aproxima a la noción de voluntad, ni siquiera Kant ha alcanzado la solución del problema: «La tesis kantiana de que “el yo pienso ha de acompañar a todas nuestras representaciones” es insuficiente, pues este yo es una magnitud desconocida, o sea, es él mismo un misterio. Lo que confiere unidad y cohesión a la conciencia, atravesando todas sus representaciones porque es su sustrato y su permanente portador, no puede estar condicionado ello mismo por la conciencia, o sea, no puede ser una representación: antes bien, ha de ser *anterior* a la conciencia y la raíz del árbol cuyo fruto es ella.” (*ibid.*, I, 5, 912 = *W*, II, 140).

tos, ya que para él significa la absoluta imposibilidad de liberación, la interminabilidad del proceso del mundo, del que ya cada momento singular es un tormento sin sentido. Ya que si aquí no hay liberación dentro de la existencia, la eternidad es el exacto contrario lógico del único pensamiento en el que Schopenhauer puede encontrar un consuelo y un sentido de la existencia. Su negación psíquica y la anulación metafísica”.²⁹

Al tomar el camino de la anulación de la voluntad (difícil, porque si es verdad que *velle non discitur*, “no se aprende a querer”, con mayor razón no se aprende a no querer) Schopenhauer se inspira claramente en el pensamiento y en los mitos de la India. Ve en el hinduismo y en el budismo una forma de sabiduría paralela a su filosofía, una religiosidad destinada a permanecer insensible a la evangelización cristiana y a encontrar adeptos en Occidente: “nosotros enviamos a los brahmanes *clergy-men* ingleses y moravos, para enseñarles por compasión una doctrina mejor e indicarles que han sido hechos a partir de la nada, algo por lo cual deben alegrarse y estar agradecidos. Pero nos ocurre lo que le sucede a quien dispara un tiro contra una roca. En la India nunca se comprenderán ni arraigarán nuestras religiones: la sabiduría primigenia del género humano no se verá eliminada por los acontecimientos de Galilea. Por el contrario, la sabiduría hindú refluirá hacia Europa y producirá una transformación fundamental en nuestro saber y pensar”.³⁰

²⁹ Simmel, G., SN, 29 y *cfr.*, sobre el tema, Most, O., *Zeitliches und Ewiges in der Philosophie Nietzsches und Schopenhauers*, Frankfurt a. Main 1977. Las vías para la negación de la voluntad de vivir son, como se sabe, el arte, la justicia, la compasión y el Nirvana. Es precisamente el tema de la compasión (el que más ha impresionado a Tolstoi, gran lector de Schopenhauer, de quien conocía toda la obra, *cfr.* Troiat, H., *Tolstoi*, Paris, 1965, p. 387) lo que provoca el distanciamiento de Nietzsche del pensamiento del filósofo de Dánzig. Que la interpretación negativa del Nirvana es una deformación “occidental” de Schopenhauer estaba ya claro para Max Nordau, *Die Krankheit des Jahrhunderts. Roman*, Leipzig, 1889, trad. it. *La malattia del secolo*, Piacenza, 1914, p. 106: “Nirvana no es, como parecen creer los budistas europeos, la nada, el cese de la conciencia y del deseo sino, por el contrario, la máxima conciencia, la ampliación de la existencia individual hasta abarcar la existencia universal”.

³⁰ Schopenhauer, A., W, § 63 = 456. Sobre la difusión de las filosofías orientales y del budismo (el término es acuñado sólo en 1817) en Europa,

Si la filosofía de Schopenhauer no tiene, en general, implicaciones políticas directas³¹, a veces sus premisas metafísicas se extienden a la esfera estatal, como cuando vincula la defensa de la monarquía con el cuerpo del soberano, cuyo poder se transmite biológicamente, precisamente por generación. El papel del rey no se limita, sin embargo, a representar el hegeliano “punto sobre la *i*”, aval puramente formal de las leyes del estado, que posee en sí mismo la propia substancia ética. Por el contrario, el monarca constituye “la clave de bóveda de todo el conjunto, el cual sin ella colapsaría” (G, 116) y goza de una autoridad que – precisamente porque está biológicamente fundada– no requiere de la legitimación que procede del consenso razonado de los individuos.

La insistencia en la dimensión del cuerpo como polo alternativo a la conciencia (a la que le es negado el privilegio de representar la cumbre de la vida humana) y el rechazo del *principium individuationis* (que abre nuevas perspectivas de investigación, signando el pensamiento occidental de Taine a Nietzsche y de Freud a Horkheimer) favorece la pérdida de auto-

cfr. Meyer, U. W., *Europäische Rezeption indischer Philosophie und Religion dargestellt am Beispiel von Arthur Schopenhauer*, Bern-New York, 1994; Scholz, W., *Arthur Schopenhauer, ein Philosoph zwischen westlicher und ostlicher Tradition*, Frankfurt a. Main-New York, 1996 y Droit, R.-P., *Le Culte du Neant: les philosophes et le Bouddha*, Paris, 1997. Sobre las diferencias y las afinidades respecto de la filosofía india, en la perspectiva de fundar una ética de la compasión (aspecto examinado también por Horkheimer), *cfr.* Song, G., *Schopenhauers Ethik des Mitleids und die indische Philosophie*, Freiburg-München, 2000. El aprecio del budismo por parte de Schopenhauer no contrasta con el respeto por el cristianismo del pasado, en particular con el de Lutero y su “¡Cruz, cruz! ¡Dolor, dolor!”: “¡Sí, el budismo y el cristianismo son las dos únicas religiones verdaderamente religiosas de la humanidad, ya que ambas han glorificado el culto al dolor, ambas poseen las santas amarguras, ambas proponen dogmas que hacen temblar a toda carne viva! Hoy, sin duda neocristianos insulsos, apresados por el espíritu burgués y afeminado del siglo, raspan como si fuera óxido este viejo color sagrado de un culto de sacrificio para hacer de él una miserable devoción de amor” (G, 197).

³¹ Sobre las posiciones políticas de Schopenhauer, *cfr.* Lutkehaus, L., *Schopenhauer. Metaphysischer Pessimismus und “soziale Frage”*, Bonn, 1980.

mía del sujeto e, involuntariamente, la subvaloración o el desprecio de la existencia de los individuos en cuanto tales, que pueden salvarse sólo renunciando a sí mismos.³² De ahí las tentativas de identificar al desconocido sujeto de la voluntad en nosotros que tendrán lugar a continuación: la “bestia”, el cuerpo, el *Es*; de ahí la proclamada bancarrota del yo.

³² Schopenhauer no reivindicó la importancia del cuerpo porque quisiera fundar “una nueva religión del más acá”, sino porque se proponía “acabar con la ilusión de que fuera posible sustraerse al extraordinario poder del cuerpo”, *cf.* Safranski, R., *Schopenhauer und die wilden Jahren der Philosophie. Eine Biographie*, op. cit., p. 330). Sobre la cultura francesa *fin de siècle* y sobre Nietzsche en relación a Schopenhauer, véase más adelante, las notas de las pp. 112-113 y 172-174. Que el filósofo de Dánzig haya sido la fuente filosófica principal de Freud –el cual, por su parte, admitía haber extraído de Schopenhauer la distinción entre *Ich* y *Es*– está ya claramente demostrado (*cf.* Assoun, P.-L., *Freud la philosophie et les philosophes*, Paris, 1976 y Zentner, M., *Die Flucht ins Vergessen. Die Anfänge der Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer*, Darmstadt, 1995, en particular pp. 1-46, donde se trata del interés de Schopenhauer por la psiquiatría y el delirio). Sobre la alegría que se encuentra en la pérdida del individuación han insistido también –siguiendo las huellas de Schopenhauer y de Freud– Horkheimer y Adorno en el capítulo “Odiseo, o mito e Iluminismo” de la *Dialéctica del iluminismo*. Por las necesidades de la autoconservación, la humanidad ha tenido que reaccionar al peligro de disolverse en el todo de la naturaleza –representado por el canto de las Sirenas– acentuando el momento de la identidad consigo misma (*cf.* Horkheimer, M.- Adorno, Th.W., *DA*, 52-89 = 61-101). La “prehistoria del sujeto” está signada por la separación traumática de la naturaleza, interna y externa, y por la creación de un núcleo de resistencia al deseo de regresar al estadio inicial de la indistinción entre sujeto y objeto: “La humanidad ha debido someterse a un tratamiento espantoso para que naciera y se consolidara el Sí, el carácter idéntico, práctico, viril del hombre, y algo de todo ello se repite en cada infancia. El esfuerzo por mantener unido al yo pertenece al yo en todos sus estadios, y la tentación de perderlo ha acompañado siempre a la ciega decisión de conservarlo [...] La angustia de perder el Sí, y de anular, con el Sí, la frontera entre sí mismos y el resto de la vida, el temor a la muerte y a la destrucción, está estrechamente unida a una promesa de felicidad por la que la humanidad ha estado amenazada en todo momento” (Adorno, Th. W., *ND*, 165). Esta dramática teoría de la conquista de la identidad contrasta con otras difundidas visiones de armonía, las que conciben el Sí más como una orquesta, constituida por múltiples sí coordinados por un director, que como un instrumento difícil de afinar (para esta imagen *cf.* Beahr, J., *Unity and Multiplicity*, New York, 1982).

¿Se ha agotado, pues, el impulso que llevaba al individuo lockiano a hacer de sí mismo el producto de la propia actividad? ¿De qué modo poner el acento en la conciencia ha ocultado, a partir de Locke, el valor de la corporalidad como base de la individuación y, a la inversa, qué consecuencias ha tenido, a partir de Schopenhauer, la desvalorización de la individualidad y la denigración de la conciencia, denunciadas como ilusorias por la cultura y la política europea en los siglos XIX y XX? ¿Qué sentido atribuir, entonces, a esas voces de la alteridad que –de Taine a Nietzsche y de Pirandello a Freud– nos advierten, recordándonos, en términos sartreanos que “no somos amos de la conciencia” (*TE*, 77)?

2. EN UN PRINCIPIO ERA EL CAOS: DE LA CITOLOGÍA A LA FILOSOFÍA

Recorridos y ramificaciones

Prosiguiendo idealmente con la tarea de usar, en el sentido óptico antes especificado, como “niveles” a Locke y a Schopenhauer –índices del valor atribuido a la identidad personal y a la negación del *principium individuationis* respectivamente, o también, a la conciencia y a la ciega voluntad de vivir–, comenzaré la exploración sistemática de los territorios que se extienden, cronológicamente, desde los últimos decenios del siglo XIX a la Gran Guerra y, en forma más concisa, desde la época de los totalitarismos a nuestros días. Analizaré la crisis de la identidad personal, el surgir de la psicología de las multitudes, la incubación de los regímenes reaccionarios de masa, la difamación del yo y de la conciencia y las formas del individualismo contemporáneo en relación con los procesos políticos e históricos que los condicionan, ofreciendo al final una clave de lectura teórica de estos fenómenos.

Seguiré un itinerario –en gran parte no trazado hasta ahora y de resultados imprevistos– que conduce de modelos científicos a la filosofía, la literatura y la política.

En el origen de tal itinerario se plantea, curiosamente, un saber alejado tanto de la filosofía como de la experiencia común: la citología. Con el descubrimiento realizado por Matthias Jakob Schleiden y Theodor Schwann de la célula como unidad fundamental de todo organismo vegetal y animal, y con la afirmación de Rudolf Virchow según la cual toda célula deriva de otra célula (*Omnis cellula a cellula*, 1855), la teoría celular se vuelve, por casi medio siglo, el paradigma de mayor influencia,

primero para la explicación de los fenómenos de la vida y, luego, para la interpretación de los procesos psíquicos y sociales.

En el plano biológico, dado que la célula es (erróneamente) considerada un individuo dotado siempre de vitalidad propia, dos cuestiones se plantean con insistencia: ¿cómo se pasa de los organismos monocelulares a los pluricelulares y cómo se conectan y se coordinan entre sí las células en los organismos pluricelulares?³³. La primera cuestión es traducida a términos spen-

³³ Para un encuadre de la fisiología y la citología del siglo XIX, *cfr.* Hall, Th. S., *History of General Physiology* (1900), Chicago and London, 1969, vol. II, pp. 178 y ss.; Klein, M., *Histoire des origines de la théorie cellulaire*, Paris, 1936; Rotschuh, K. E., *Geschichte der Physiologie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1953, en particular, pp. 91-224; Hughes, A., *A History of Cytology*, London and New York, 1959; Watermann, R., *Theodor Schwann. Leben und Werk*, Düsseldorf, 1960; Florkin, M., *Naissance et déviation de la théorie cellulaire dans l'oeuvre de Theodor Schwamm*, Paris, 1960; Canguilhem, G., “La théorie cellulaire”, en *La connaissance de la vie*, Paris, 1967, pp. 43-80; Coleman, W., *Biology in the Nineteenth Century. Problems of Form, Function, and Transformation*, Cambridge 1971, en particular pp. 16 y ss.; Buchdal, G., “Leading Principles an Introduction: The Methodology of Matthias Jakob Schleiden”, en AA. VV., *Foudations of Scientific Methode: The Nineteenth Century*, edición a cargo de Giere, R. N. y Westfa, R. S., Bloominstore-London, 1974, pp. 23-52; Morescalchi, A., *La cellula e le origini della vita*, Firenze 1979; Grunze, H. - Spriggs, A. I., *History of Clinical Cytology: A Selection of Documents*, Darmstadt 1983²); Fantini, B., “La teoria cellulare”, en *Storia della scienza moderna e contemporanea*, edición a cargo de P. Rossi, Torino, 1988, 3 vol, vol. II, pp. 379-394; Duchesneau, F., “Comment est née la théorie cellulaire”, en *La Recherche*, XXII (1991), pp. 1288-1297; Orsucci, A., *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Bologna 1992; Otis, L., *Membranes. Metaphors of Invasion in Nineteenth-Century Literature, Science and Politics*, Baltimore and London, 1999. Para un encuadre de las investigaciones recientes sobre la célula, *cfr.* Albers, B. *et alii*, *Molecular Biology of the Cell*, New York, 1996; Boncinelli, E., *Biologia dello Sviluppo - Della Cellula all'organismo*, Roma, 2001². Se debe a F. Le Dantec –en “La définition d'individu”, en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, XXVI, 1901, t. LI, pp. 13-35, 151-172 y en *L'individualité et l'erreur individualiste*, Paris, 1905–, la demostración de la falsedad de la tesis que identifica a las células con los protozoos y define al organismo como un agregado de muchos individuos. La propiedad de ser individuos es independiente de la estructura celular simple o compleja de un ser y está ligada a una unidad morfológica total y hereditaria. Con esto colapsan, desde un punto de vista meramente “científico”, los conceptos de

cerianos, entendiendo tal pasaje como evolución de lo simple a lo complejo y de lo homogéneo a lo heterogéneo. Con el agregado de una cláusula fundamental: ya que el estado de equilibrio alcanzado por los compuestos es inestable respecto al mayor equilibrio de los elementos simples, o sea de los seres monocelulares, cuanto más diferenciadas sean sus células tanto más expuesto estará aquél a la disolución. Esto es: todos los seres vivos están compuestos por células, pero la inestabilidad de los organismos pluricelulares aumenta con su complejidad

Tales problemas rebasan la esfera de la fisiología para ser tratados de manera analógica en el ámbito de otras ciencias o, como muy pronto sucede, de otras ideologías, mediante una extrapolación de los resultados que lleva en pocos decenios muy lejos de las premisas. En efecto, ya desde Spencer (que a su vez se apoya en las investigaciones biológicas de Von Baer), la disolución y la labilidad son señaladas como el destino propio tanto de los organismos biológicos como de las sociedades humanas complejas.³⁴ Cuando un organismo o una sociedad se encuen-

individualidades plurales desde sus raíces. Véase, más en general, Rostand, J., *Le problème biologique de l'individualité*, Paris, 1955 y Barreau, H., *Le Même et l'Autre. Recherches sur l'individualité dans les Sciences de la Vie*, Paris, 1986. La tesis errónea de la célula como individuo ha producido paradójicamente, en este caso, efectos de verdad.

³⁴ Spencer generaliza, a partir de 1851/1852, la idea de Von Baer según la cual todo organismo se desarrolla pasando de una homogeneidad estructural a una heterogeneidad estructural (*cf.* von Baer, C. E., *Untersuchungen über die Entwicklungsgechichte der Tiere*, Königsberg 1828; Raikov, B., *Karl Ernst von Baer 1792-1876. Sein Leben und Werk*, Leipzig, 1968; Boegner, K., "Das Lebensgang Karl Ernst von Baer", en von Baer, K. E., *Entwicklung und Zielstrebigkeit in der Natur*, Stuttgart, 1983 y Poggi, S., "Neurology and Biology in the Romantic Age in Germany: Varus, Burdach, Gall, Von Baer", en AA.VV., *Romanticism in Science. Science in Europe 1790-1840*, edición a cargo de Poggi, S. y Bossi, M., Dordrecht, 1994, pp.143-160. En 1857, con el ensayo *El progreso: su ley y su causa* y con los trabajos inmediatamente subsiguientes, Spencer añade a tal concepción la tesis de la inestabilidad de lo homogéneo y de la disolución que representa el destino complementario de toda evolución (sobre este aspecto véase también Becquemont, D., "Herbert Spencer: progrès et décadence", en *Mil neuf cent*, 14 (1996), pp. 69-88, que subraya cómo la Inglaterra victoriana abandona, en la segunda mitad del siglo, su precedente fe en el progreso). Sólo alusiones sobre este punto se encuentran en Morselli, E., *La teoria*

tran frente a desafíos que no logran resolver por vía de un incremento de diferenciación evolutiva, esto es, cuando no son capaces de superar un ulterior grado de complejidad, entonces –no pudiendo permanecer fijos– vuelven atrás y se descomponen en agregados más simples y primitivos. Evolución y disolución son términos complementarios y el progreso no excluye el regreso (“el gusano está en el futuro”, cantaba Verlaine en los *Poèmes saturniens*). Todo organismo animal o social incapaz de desarrollarse ulteriormente está así condenado a retrotraerse a estadios precedentemente atravesados. Lo que es más antiguo (en cuanto más simple, más elemental, no compuesto) es también más persistente y durable. En otros términos: el pasado es más fuerte que el presente y condiciona, en una medida tan determinante como no evidente, el desarrollo de los eventos orgánicos psíquicos y sociales.

En el terreno de la fisiología, el pasaje de lo simple a lo complejo se configura como un *crescendo* de coordinación entre las varias células, que son gradualmente privadas de su indepen-

dell'evoluzione secondo E. Spencer, Milano, 1896 (sobre este autor, se puede consultar el libro de P. Guarnieri, *Individualità difformi. La psichiatria antropologica di E. Morselli*, Milano 1982); en Simon, W. H., “Herbert Spencer and the Social Organism”, en *Journal of the History of Ideas*, XXVI (1960), pp. 294-299; en Wiltshire, D., *The Social and Political Thought of Herbert Spencer*, Oxford, 1978, pp. 225 y ss. y en Toscano, M. A., *Malgrado la storia. Per una lettura critica di Herbert Spencer*, Milano 1980, pp. 61 y ss. Son de señalar las conclusiones, en sentido anti-evolucionista, que extrae André Lalande, tanto en *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales*, Paris, 1899, como en *Les illusions évolutionnistes*, Paris, 1930. Para una primera localización –no carente de implicancias ideológicas– de la obra de Lalande en este campo y en relación con Spencer, *cfr.* Tort, P., *La pensée hiérarchique et l'évolution*, Paris, 1983, pp. 432-522. Sobre la idea de *décadence* *cfr.* los clásicos estudios de Curtius, E. R., “Entstehung und Wandlung der Dekadenz”, en *Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, XV (1921), pp. 147-166, de von Sydow, E., *Die Kultur der Dekadenz*, Dresden 1922, de Carter, A. E., *The Idea of Decadence in French Literature, 1830-1900*, Toronto, 1958, de Swart, K. V., *The Sense of Decadence in Nineteenth-Century France*, The Hague, 1964, en particular, pp. 139-192 y véanse los análisis de AA. VV., *Niedergang. Sprache und Geschichte*, edición a cargo de R. Koselleck y P. Widner, Stuttgart, 1981.

dencia y sometidas a un comando centralizado (tal es la respuesta a la segunda cuestión). Desde la célula en cuanto individuo se procede hacia organismos más complejos, también porque la célula –a diferencia de los cristales– no es capaz de sobrepasar una determinada dimensión.³⁵ El límite está dado por el hecho de que, superada una cierta grandeza, la célula no crece más. Sólo puede desdoblarse o multiplicarse. Tal es una de las razones por la que los organismos de una cierta dimensión son todos pluricelulares, mientras que en el reino mineral cabe encontrar cristales pequeñísimos o enormes. Dado que cada célula es por mucho tiempo considerada un individuo, todo organismo pluricelular es concebido como una pluralidad de individuos. Esta posición, ampliamente difundida, demuestra ser falsa a principios del siglo XX, cuando ha servido ya a los fines más diversos y ha producido, de todos modos, sus efectos.

La terminología jurídica y política es aplicada a la fisiología antes aun de que la política pueda utilizar algunos resultados extrapolados de la fisiología misma. El poder de las células individuales –se dice– es “confiscado” a favor de un centro “hegemónico”, al que le es delegada la coordinación de la pluralidad de las células. Éstas se agregan en “federaciones”, en “colonias” y hasta en “falansterios”. Forman, en general, alianzas basadas en el “consenso” implícito de las partes. En el ascenso progresivo de los organismos monocelulares a los pluricelulares, las prerrogativas de cada célula individual son por ello asumidas por un poder

³⁵ Sobre la célula que es un *Individuum* cfr. Schleiden, M. J., “Beiträge zur Phytogenesis”, en *Archiv für Anatomie, Physiologie und wissenschaftliche Medicin*, 1838, p. 137; Schwann, Th., *Mikroskopische Untersuchungen über die Übereinstimmung in der Struktur und dem Wachstum der Thiere und Pflanzen*, Berlin, 1839, p. 2. Para la relación con la precedente teoría de los “infusores” en el ámbito de la generación espontánea, cfr. Boccardi, D., *Per una filosofia della scienza sperimentale. La controversia Pasteur-Pouchet*, Pisa, 1993, pp. 32-35. Para el gran médico Claude Bernard la individualidad no puede existir entre los cristales, sino sólo, en un *crescendo*, a partir de los organismos vivos: “en el reino mineral, puesto que falta la diferenciación de los individuos, no existen cristales individuales. La individualidad es sólo una diferencia de grado, una fracción de la especie, existe sólo en los seres vivos y, a medida que el ser se forma, la individualidad se multiplica, acentuándose cada vez más” (Bernard, C., *Principes de Médecine expérimentale*, Paris, 1947, p. 144).

central hegemónico (por ejemplo, el sistema nervioso central, la médula espinal o, en los organismos superiores, el cerebro) que recibe una “delegación” para representarla. Tal centro –que, a nivel humano, da lugar a la conciencia, al yo– no existe como entidad independiente. No posee, en efecto, ninguna autonomía fuera del sistema de delegaciones concedido por los individuos particulares por los que está compuesto.³⁶

³⁶ Fue el liberal y “progresista” Rudolf Virchow quien aplicó en el campo de la citología metáforas políticas, como la del organismo en cuanto sociedad, federación o república de células o como Estado libre, no despótico, no centralista ni policial, como consideraba que era, en cambio, Prusia), en el sentido de que la vida depende, al mismo tiempo, tanto de la independencia recíproca de las células como de su dependencia del todo, *cfr.* “Cellular-Pathologie”, en *Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie und für klinische Medizin*, VIII (1855), p. 25; *Alter und neuer Vitalismus*, *ibid.*, IX, 1856, p.35; *Die Kritiker der Cellularpathologie*, *ibid.*, XVIII, 1860, p.9; “Atome und Individuen”, en *Vier Reden über Leben und Kranksein*, Berlin, 1862, p. 55. Según Virchow, a causa de la percepción de nuestro yo, de “nosotros mismos como algo simple y unitario”, tenemos dificultad para concebir a los organismos vivos como una pluralidad organizada (*cfr.* Virchow, R., *Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf physiologische und pathologische Gewebelehre*, Berlin, 1858, p. 257). Deberemos esforzarnos más bien en comprender el hecho de que «el yo del filósofo es sólo una consecuencia del “nosotros” del biólogo», de la pluralidad de las células que colaboran entre sí para formar la organización del yo (Virchow, R., *Vier Rede über Leben und Kranksein*, Berlin, 1862, pp. 72-73 y *cfr.* Orsucci, A., *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, *op. cit.*, pp. 73 y ss.). Sobre este punto, además del volumen de Orsucci, *cfr.* Weindling, P. P., “Theories of the Cell State in Imperial Germany”, en AA. VV., *Medicine, Biology, and Society 1840-1940*, edición a cargo de Ch. Webster, Cambridge, 1981, pp. 99-155 (que trata también de la difusión de este paradigma); Mazzolini, R. G., “Stato e organismo, individui e cellule nell’opera di Rudolf Virchow negli anni 1845-1860”, en *Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento / Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*, IX (1983), pp. 153-293. Sobre Virchow, *cfr.* también Ackerknecht, E. H., *Rudolf Virchow. Doctor, Stateman, Anthropologist*, Madison, 1953; Mann, G., “Medizinisch-biologische Ideen und Modelle in der Gesellschaftslehre des 19. Jahrhunderts”, en *Medizinhistorisches Journal*, IV (1969), pp. 1-23; Duchesneau, F., *Genèse de la théorie cellulaire*, Montréal 1987; Bodei, R., “The Broken Mirror. Dissociation of the Subject and Multiple Personality. Pirandello and Late Nineteenth-Century French Psychopathology”, en *Differentia*, II (1988), pp. 43-70; Otis, L., *Membranes. Metaphors of*

Para testimoniar esta teoría fueron elegidos los pólipos corallinos (*polypes agrégés* o *corallaires à polypier*), organismos que viven en grupos o colonias. Si se roza uno de estos seres —similares a minúsculas flores ondulantes entre las corrientes marinas—, se cierra inmediatamente en su funda o estuche calcáreo, cuyos depósitos sucesivos forman las barreras coralinas. Y esto es normal. Lo extraordinario es el hecho de que, junto al pólipo tocado, miríadas de semejantes entran simultáneamente en sus estuches tubiformes. ¿Cómo se comunican entre sí a distancia a través de los minúsculos canales que atraviesan las barreras rocosas? ¿Están dotados de algún rudimentario sistema de coordinación análogo al sistema nervioso central? Sometidos a tales interrogantes, a estos pequeños animales les tocó la discutible fortuna de volverse paradigmáticos por algunos decenios y procurar un modelo utilizado luego en diversos sentidos.³⁷ Asumen irónicamente un papel

Invasion in Nineteenth-Century Literature, Science and Politics, op. cit., Cap. I: *Virchow and Koch. The Cell and the Self in the Age of Miasm and Microbes*, pp. 8-36; notas, pp. 175-179. Metáforas políticas análogas a las de Virchow sobre la relación entre células y organismos centrales se encuentran también en Taine, para quien los centros espinales son prefectos que reciben informaciones de autoridades locales y las transmiten a los ministros, *cfr.* Taine, H., “Géographie et mécanique cérébrales”, en *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, IV (1878), pp. 329-343 y Meletti Bertolini, M., *Il pensiero e la memoria. Filosofia e psicologia nella “Revue philosophique” di Théodule Ribot (1876-1916)*, Milano, 1991, p. 163.

³⁷ Lo demuestran (además de las descripciones de S. Belloc, “Les îles corallines”, en *Le tour du monde*, Paris, 1861, pp. 151-159), el libro de Alfred Espinas, *Des sociétés animales. Étude de psychologie comparée*, Paris 1877; el de Edmond Perrier, *Les colonies animales et la formation des organismes*, Paris, 1881 y los ensayos de Alfred Binet sobre “La vie psychique des micro-organismes”, en *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, XII (1887), t. XXIV, pp. 449-489, 582-611 y “Le mouvement de manège chez les insectes”, en *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, XVII (1892), t. XXXIII, pp. 113-135, Espinas, *ibid.*, p. 29 sostiene que en los animales *subordination et organisation c’est la même chose*. Sobre este autor, cuyas obras tuvieron una enorme resonancia en cuanto se proponían estudiar la vida colectiva de los animales “como propedéutica a la sociología humana”, *cfr.* Lalande, A., “La vie et l’œuvre d’Alfred Espinas”, en *Revue Internationale de Sociologie*, 33 (1925), p. 117. Es significativo, en este sentido, el hecho de que Espinas sea el primer sociólogo universitario de la Tercera República (*cfr.* Davy, G. *Sociologues d’hier et d’aujourd’hui*, Paris, 1950) y el que ha difundido el concepto de gregariedad.

similar al que les cupo en la cultura del siglo XVIII a otros “pólipos”: las hidras de agua. Pero cuando el naturalista ginebrino Trembley descubrió que, seccionándolos en fragmentos, de cada parte nacía un nuevo individuo y que uniendo oportunamente a dos individuos, en poco tiempo se formaba uno solo, florecieron un sinnúmero de metafísicas del rejuvenecimiento y de la inmortalidad de los seres vivos.

A fines del siglo siguiente, el clima intelectual cambia significativamente: los “pólipos” y los agregados animales sirven entonces para mostrar cómo fuera de la “colonia” no prevalece la unidad y la inmortalidad del yo, reencarnación laica del alma, sino antes bien su pluralidad, fragilidad e impotencia. Además, el paradigma colonial hace más plausible la teoría de la “horda primitiva” de Darwin y la del carácter gregario de los rebaños, elaborado por su sobrino. En una época plena de fermentos liberales e individualistas, los estudiosos más ilustres acuerdan en constatar la prepotente presencia en el hombre de tendencias gregarias preindividuales.³⁸

En los escritos de Espinas, Perrier y Binet sobre las “colonias animales” y sobre la “vida psíquica de los micro-organismos”, así como en numerosas obras sucesivas, se hipotetiza la renuncia a sí mismo por parte de cada individuo de la colonia y el pasaje de las consignas a un sistema de coordinación que trasciende las células particulares. Así, se genera una conciencia colectiva resultante de la agregación de una multiplicidad de conciencias individuales que han abdicado de su soberanía y se

³⁸ Cfr. Galton, F., “Gregariousness in cattle and men”, en *Mcmillan's Magazine*, 23 (1871), pp. 353-357. Sobre los pólipos de Trembley véase Vartanian, A., “Trembley's Polyp; Lamettrie and Eighteenth Century-French Materialism”, en *Journal of the History of Ideas*, XI (1950); Baker, J. R., *Abraham Trembley of Geneva. Scientist and Philosopher (1710-1784)*, London, 1952 y Todesco, F., «Il polipo di Trembley (1740) e la “catena della verità”. Note di ricerca», en *Giornale critico della filosofia italiana*, LXIX (1990), pp. 342-365. Se discute hoy sobre la estructura de subsistemas autónomos que pueden explicar, sin necesidad de una coordinación explícita, el funcionamiento de un todo, como en el caso de las colonias de termitas, en las que cada “casta” desempeña su labor, cfr. Marais, E. N., *The Soul of the White Ant*, London, 1937.

han puesto bajo la protección y el control de un organismo central. Se vuelve empero difícil en esta óptica establecer la relación entre unidad y pluralidad. Se pregunta Virchow: “¿Cuál es el individuo? ¿Cuál el órgano? Los órganos mismos, ¿son individuos? El conjunto, ¿es sólo una reunión de individuos? ¿Una familia, una colonia o directamente como dice Vogt, un falanstero? [...] ¿Acaso deberemos realmente aceptar estos animales-plantas como términos de comparación para nuestra individualidad compacta y del todo unitaria? ¿Debemos confrontar nuestra naturaleza con criaturas tan inferiores?”³⁹

Auroras boreales

Pero nuestra individualidad, ¿es realmente tan “compacta y del todo unitaria” en comparación con las células, con esta población de individuos a escala reducida, o está situada en posición dominante respecto de “criaturas tan inferiores” a nosotros que viven en colonias? La primera duda es planteada en 1870 por *De l'intelligence* de Hyppolite Taine, que junto a Renan ha sido el pensador más influyente de la Tercera República y el maestro de dos generaciones de franceses. En los últimos decenios del siglo XIX, tres *medecins-philosophes*, que tuvieron un peso significativo en la cultura de su tiempo—Théodule Ribot, Pierre Janet y Alfred Binet— van más allá, dividiendo la personalidad, en el campo de la psicopatología, en una multiplicidad colonial. Los resultados son literalmente revolucionarios. En efecto, Taine, Ribot, Janet y Binet contribuyeron de manera decisiva a la inversión de difundidas concepciones de sentido común y de arraigadas tradiciones religiosas y filosóficas.⁴⁰ A través de sus investigaciones, en las que los datos científicos adquieren una notable articulación y autonomía filosófica, el yo, el alma y

³⁹ Virchow, R., “Atomen und Individuen”, en *Ibid.*, *Vier Reden über Leben und Kranksein*, op. cit., pp. 66-67 y cfr. Orsucci, A., *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito*, op. cit., p. 74.

⁴⁰ Cfr. Ribot, Th., *Maladies de la personnalité* [1885], Paris, 1894 [= MdP], pp. 139 y ss. *Maladies de la Mémoire* [1881] Paris, 1914 [= MdM], p. 85. Sobre Ribot, Janet y Binet véase más adelante pp. 109 y ss.

la conciencia dejan de ser una unidad monolítica, una sustancia simple e inmortal para convertirse en un compuesto inestable, un archipiélago de *ilôts de conscience*, una *conscience de coalition* no diferente de la de los pólipos coralinos. El yo de los individuos considerados psicológicamente normales es sólo el más fuerte, no el único. Su hegemonía se basa en un sistema de alianzas y de equilibrios psíquicos contruidos, no naturales, que requieren de un continuo gasto de energía.

En poco tiempo, tales teorías se vuelven tan populares que son divulgadas en revistas y periódicos y llegan a ser conocidas sobre todo por escritores, políticos y juristas (justamente preocupados estos últimos por el problema de la responsabilidad individual en el caso de las personalidades múltiples). Un poeta como Jules Laforgue –que por otra parte había sido discípulo de Taine en la *École de Beaux Arts*– puede así referirse a estos temas usando expresiones técnicas en *Ballade*:

Oíd, física y moralmente,
 No soy más que una colonia de células
 Casual; ¡y este maese al que doy el título
 de Yo, no es más, me dicen, que un fatal polipero!
 [...]
 Cuando organizo un descenso al yo,
 reconozco que allí abajo encuentro sentada al banquete
 Una compañía un poco promiscua,
 Nunca vista en mis aduanas.
 [...].⁴¹

⁴¹ J. Laforgue, “Ballade” [1888], en *Des fleurs de bonne volonté*, en *Oeuvres complètes*, Lausanne, 1995, vol. II, p. 1988:
Oyez, au physique comme au moral,
Ne suis qu’une colonie de cellules
De raccroc; et le sieur que j’entitule
Moi, n’est, dit-on, qu’un polypier fatal!
 [...]
Quand j’organise une descente en Moi,
J’en conviens, je trouve là, attablé,
Une société un peu bien mêlée,
Et que je n’ai point vue à mes octrois.
 [...].

El primero en reconocer “científicamente” la fragmentación del yo es el mismo Taine. Descomponiendo la conciencia en miríadas de sensaciones, imágenes e ideas, denuncia al gran público de sus lectores su naturaleza frágil e inconsistente, propia de un cambiante agregado. De esta multiplicidad, que se manifiesta a cada uno de nosotros en forma de combinaciones y nebulosas de elementos dispersos, sólo logramos en principio captar los aspectos más groseros.⁴² Los testimonios inmediatos de la conciencia, impregnados de “numerosas e invencibles ilusiones”, son por ello del todo dudosos. Sólo recorriendo desde abajo los múltiples procesos que conducen a la parte emergente del yo, o remontándose desde los efectos evidentes a las causas ocultas, se descubrirá su naturaleza de terminal de sensaciones e impulsos rudimentarios que parten de los segmentos de la médula y de los ganglios nerviosos. El resultado –conseguido por Taine antes de Emil Du Bois-Reymond, Eduard von Hartmann, Nietzsche y Freud– es el de que “la mayor parte de nosotros mismos queda fuera de nuestro alcance y el yo visible es incomparablemente más pequeño que el yo oscuro”.⁴³

Taine construye al hombre y su *esprit* –igual que Condillac– a partir de las sensaciones, “evento interior primordial”. Sin

⁴² Taine, H., *De l'intelligence (= Di)* [primera edición de 1870 en dos volúmenes], *Préface*, Paris, 1906 [me sirvo de la 11ª edición, que sigue sustancialmente a la cuarta de 1883], vol. I, p. 3. Para un comentario-resumen de *De l'intelligence*, cfr. Weinstein, L., *Hyppolite Taine*, New York, 1972, pp. 28-50. Sobre Taine véase: Chevrillon, A., *Taine. Formation de sa pensée*, Paris, 1932; Nordmann, J. T., “Taine et le positivisme”, en *Romantisme. Revue du XIXe siècle*, nr. 21-22 (1978), pp. 21 y ss.; Mongardini, C., *Storia e sociologia nell'opera di Hyppolite Taine*, Milano, 1965; Codazzi, A., *Taine e il progetto filosofico di una storiografia scientifica*, Firenze, 1985; Nordmann, J.-Th., *Taine et la critique scientifique*, Paris, 1992; Pozzi, R., *Hyppolite Taine. Scienze umane e politica nell'Ottocento*, Venezia, 1993 (de la misma autora véase también “Alle origini della psicologia delle folle: Taine e *Les origines de la France contemporaine*”, en AA. VV., *Folla e politica. Cultura filosofica, ideologia, scienze sociali in Italia e Francia a fine Ottocento*, edición a cargo de M. Donzelli, Napoli, 1995, pp. 23-32); Gasparini, E., *La pensée politique d'Hyppolyte Taine: entre traditionalisme et libéralisme*, Aix-en-Provence, 1993. H. Nias, Hilary, *The artificial self: the psychology of Hyppolyte Taine*, Oxford, 1999.

⁴³ De tal modo, “el hombre total se presenta como una jerarquía de centros de sensación y de impulsos, cada uno dotado de su propia iniciativa,

embargo, a diferencia de este último, las sensaciones no reflejan ninguna realidad objetiva. Lo que advertimos en ellas es únicamente *un polyptier d'images*, una fantasmagoría caleidoscópica de figuras evanescentes, consecuencia del intenso trabajo de todas las células del cuerpo que se transforma en descargas, “vibraciones” y flujos nerviosos (un fenómeno fisiológico al que los estudios sobre el “magnetismo animal” y sobre la electricidad habían dedicado mucha atención a partir de fines del siglo XVIII). La psiquis se descompone por tanto en imágenes, así como el cuerpo en células. En semejante perspectiva, el *polyptier d'images* no es otra cosa que –por así decir– un agregado de imágenes monocelulares. Éstas constituyen las formas elementales y la trama de la vida psíquica: “¿Qué hay en el hombre en el punto de partida? Imágenes o representaciones de los objetos, o sea lo que fluctúa en su interioridad, sobrevive por algún tiempo, se borra y vuelve cuando ha contemplado un cierto árbol, un cierto animal; en otras palabras, una cosa sensible”.⁴⁴

funciones y dominio, bajo el gobierno de un centro más perfecto que recibe de ellos las novedades locales, envía sus órdenes generales y no difiere de ellos sino por su organización más compleja, su acción más extensa y su rango más elevado” (*Di*, vol. I, 7-8). Sobre Du Bois-Raymond, *cfr.* Vidoni, F., *Ignorabimus! Emil Du Bois-Reymond und die Debatte über die Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a. M.-Bern-New York-Paris, 1991.

⁴⁴ Taine, H., *Histoire de la littérature anglaise*, Paris, 1866, vol. I, p. XIX. En el tratamiento de la descomponibilidad de las imágenes, Taine es deudor de Helmholtz, quien no sólo había demostrado cómo toda sensación considerada simple se divide a su vez en otras sensaciones, sino que sobre todo había difundido la idea de una descomponibilidad al infinito de la vida psíquica. Las experiencias de Helmholtz, observa Ribot, “han servido de base para las interpretaciones ingeniosas de Taine y de Spencer” (Ribot, Th., *La psychologie allemande contemporaine* [1879], Paris, 1885, deuxième édition corrigée et augmentée, p. XXIII). También Eduard von Hartmann en la *Kategorienlehre*, Leipzig, 1923¹¹, y en la *Philosophie des Unbewußtseins* [Berlin, 1871], Leipzig, 1904¹², pp. 224 y ss., se había atendido, en este punto, a la orientación helmholtziana. Tales concepciones científicas habían penetrado también en el nivel de la literatura. Barby d’Aureville escribe en 1884 que *c’est avec la moelle épinière et des nerfs que nous expliquons l’homme tout entier* [“es con la médula espinal y los nervios que explicamos al hombre entero” –citado por A. E. Carter en *The Idea of Decadence in French Literature*, *op. cit.*, p. 62). Desde el punto de vista de la sensación interpretada

La conciencia se presenta como un teatro en el que son representadas simultáneamente diversas escenas, de las que sólo una es focalizada, como un “fuego de artificios prodigiosamente múltiple y complejo [que] asciende y se renueva sin cesar a través de miríadas de rayos”, pero “nosotros no vemos más que la cima”⁴⁵, mientras el resto permanece oculto más allá de la línea de horizonte del yo. Cada uno de nosotros constituye en este escenario una *gerbe lumineuse*, un “ramillete” o “haz” de descargas eléctricas. Si observamos a nuestro alrededor, nos damos cuenta de que somos co-actores, junto a todos los otros seres vivos, en un espectáculo de fuegos artificiales que surgen, brillan un instante y luego caen recortándose sobre el fondo oscuro de una naturaleza indiferente: “Una infinidad de bengalas, todas de la misma especie, que a diversos grados de complejidad y de altura se lanzan y vuelven a caer incesante y eternamente en el negro vacío: he aquí a los seres físicos y morales; cada uno de ellos no es más que una serie de eventos de los que nada dura sino la forma, y se puede representar a la naturaleza como una gran aurora boreal”. En esta óptica, las representaciones pierden su “pesada” relación con el mundo externo y se reducen a manchas o a puntos casi inmateriales de luz y de

como alucinación, Taine entra, en cambio, de manera original, en la polémica de los grandes psiquiatras Esquirol, Moreau de Tours y Baillarger, desarrollada en torno a la mitad del siglo. Esquirol había interpretado la alucinación como una turbación de la creencia, en la que la conciencia debilitada se vuelve víctima de los fantasmas producidos por la imaginación y la memoria; Moreau de Tours había hablado de un “estado primordial” de relajamiento de la guardia psíquica, que permite el surgimiento de las alucinaciones, y Baillarger (a cuyas lecciones asistiera Taine en la Salpêtrière) había distinguido entre representaciones xenofánticas, de origen externo, y psico-sensorias, que prevén la movilización del aparato perceptivo (*cfr.* Paulus, J., *Le problème de l'hallucination et l'évolution de la psychologie d'Esquirol à P. Janet*, Liège 1941; Bercherie, P., *Genèse des concepts freudiens. Fondements de la clinique II*, Paris, 1983, p. 133). Sobre el problema teórico de la alucinación, una buena puesta a punto para sus contemporáneos es la de A. Binet, “L'hallucination”, en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* IX (1884), t. XIII, pp. 377-412.

⁴⁵ *Di*, vol. I, pp. 7 y ss. y *cfr. ibid.*, vol. I, pp. 76, 124. Esta metáfora del espíritu o de la conciencia como fuego de artificio o luz intermitente (que volverá en Bergson) proviene de Taine ampliamente elaborada.

color (como sucederá poco más tarde en el impresionismo y en el *pointillisme*).⁴⁶

Alucinaciones y delirios

Los *flashes* de imágenes no se originan a partir de alguna “inmaculada percepción” provocada por la mera presencia de agentes exteriores. Surgen del cuerpo por efecto de estímulos externos no coordinados, pero tienden luego a transformarse espontáneamente en alucinaciones incontrastadas. En consecuencia, no es preciso definir la alucinación como percepción exterior falsa, sino que más bien se debe considerar a la percepción exterior como una “alucinación verdadera”, afirmando así —con lenguaje anacrónico— que toda percepción es también una proyección. La “realidad”, que la sensación y el *esprit* deberían reflejar, no tiene valor en sí, no existe como algo a lo que el intelecto deba simplemente adecuarse. Es el resultado, una y otra vez conseguido, de la represión constante de las alucinaciones sensibles y de los delirios mentales obtenida gracias a los ininterrumpidos esfuerzos de los “reductores antagónicos” de las imágenes. Frenando y limitando su primitiva coexistencia y arbitrariedad, éstos eliminan la precedente compatibilidad entre representaciones contradictorias. Muestran, por ejemplo, la imposibilidad de pensar una figura con tres lados y, al mismo tiempo, con cuatro; un objeto rojo y al mismo tiempo azul. Cuando las representaciones contradictorias “entran en contacto”, se produce su negación parcial, y la confrontación continúa hasta que alguna coherencia o contrapeso recíproco se establece entre ellas. En su primitiva impetuosidad, cada imagen tiende automáticamente a generar “un cierto estado que es la alucinación, el falso recuerdo y el resto de las ilusiones de la locura.

⁴⁶ *Di*, I, 9. Más bien que hablar de la influencia directa de *De l'intelligence* en los impresionistas (en particular en Signac, donde es evidente, pero también en Pissarro) sería necesario pensar en lecturas comunes a Taine y a estos pintores, como, por ejemplo, las de Helmholtz o del libro de Eugène Chevreul *De la loi du contraste des couleurs* (cfr. Nordmann, J.-Th., *Taine et la critique scientifique*, op. cit., pp. 362-363).

Pero es detenida en este camino por la contradicción de una sensación, de otra imagen o de otro grupo de imágenes. La interrupción mutua, la recíproca y extrema distensión y la represión constituyen en su conjunto un equilibrio [...] Este equilibrio es el estado de vigilia dotado de razón. No bien cesa por la hipertrofia o la atrofia de un elemento, estamos total o parcialmente locos”.⁴⁷ Sólo a través de un duro trabajo de rectificación y depuración de los errores será posible tener un conocimiento relativamente racional de nosotros mismos, subir a ese “alto Belvedere” que la ciencia erige en el curso de las generaciones.⁴⁸ Para explicar el fenómeno de los reductores anta-

⁴⁷ *Di*, I, 124. Sobre la teoría de las imágenes y de los “reductores antagónicos” de las imágenes como instrumentos del conocimiento, *cfr.* Maldidier, J., «Les “reducteurs antagonistes”» de Taine, en *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, XXX (1905), t. LIX, pp. 474-486 (crítica a Taine afirmando la existencia de muchas sensaciones simultáneas pero no contradictorias, *cfr. ibid.*, p. 479: “por ejemplo, un ligero roce de mi pluma en el papel o el tic-tac de este reloj a péndulo y el fuerte ruido del coche que pasa en el mismo momento bajo mi ventana”); Reeb, E., *Les images de Taine à Binet*, Diss. Nancy, 1938. Sandro Barbera y Giuliano Campioni abordan nuevamente de manera eficaz este problema: «La doctrina tainiana de las sensaciones como “alucinación verdadera” recorta el campo de la percepción correcta de la realidad como un caso particular, excepcional y precario del proceso mórbido de la alucinación. La constitución de la personalidad como centro firme de percepción realista depende de la obediencia a reglas y a críticas socialmente construidas que los grandes fenómenos de disgregación de la cultura (de las que las “convulsiones de París” son un ejemplo aterradorante que la Comuna ha puesto ante los ojos de todos indicando los confines lábiles entre razón y locura) que eliminan la unidad de estilo perceptivo y de comportamiento que constituye a la persona humana [...] En los *Essais [Essais de psychologie contemporaine]*, Paris, 1883, pp. 73-74) Bourget asignaba a París una fuerza disgregante de la personalidad: “Esta ciudad es el microcosmos de nuestra civilización. [...] Decídme ahora si es posible mantener para sí alguna unidad de sentimientos en esta atmósfera sobrecargada de corrientes eléctricas contrapuestas, donde múltiples y circunstanciales informaciones revolotean como un enjambre de átomos invisibles”» (Barbera, S. - Campioni, G., *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell’ideologia dell’Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan*, Milano, 1983, pp. 19-20).

⁴⁸ *Cfr. Di.*, I, 6-7. El *pathos* de Taine y de muchos de sus contemporáneos tiene un valor resueltamente defensivo contra los ataques a la razón y a la vida consciente efectuados por adversarios más antiguos y más enraizados en el cuerpo y en la mente de los hombres.

gónicos de las imágenes, Taine se remite a Spinoza, el filósofo que –junto a Hegel– había estado en la base de su formación juvenil.⁴⁹ El autor de la *Ética* había sostenido que un muchacho que imagina un caballo alado, mientras “no percibiera ninguna otra cosa que excluya la existencia del caballo lo consideraría como presente y no tendría causa alguna para dudar de su existencia aunque no fuese cierto.”⁵⁰ También en Spinoza, por tanto,

⁴⁹ Cfr. Engel, O., *Der Einfluß Hegels auf die Bildung der Gedankenwelt Hyppolite Taines*, Stuttgart, 1920; Rosca, D. D., *L'influence de Hegel sur Taine théoricien de la connaissance et de l'art*, Paris, 1928; Scolari, E., “Un'ipotesi su Taine”, en AA. VV., *Arte, critica, filosofia*, Bologna, 1965, pp. 269-325; Evans, C., *Taine. Essai de biographie intérieure*, Paris, 1975, *passim*. Taine comenzó a leer a Hegel en el invierno de 1851-1852 y más tarde en el curso de 1852. En Nevers estudia con pasión la *Ciencia de la Lógica* (pero también la *Fenomenología del espíritu*) de Hegel, el cual “es un Spinoza multiplicado por Aristóteles”, como escribe en una carta a Prévost-Paradol el 16 de noviembre de 1851, *cfr.* Taine, H., *Sa vie et sa correspondence*, 4 vol., Paris, 1902-1907, vol. I, p. 154). Juicio reiterado más tarde: “He leído a Hegel, todos los días, durante un año entero; es probable que no vuelva a encontrar nunca impresiones iguales a las que me ha deparado [...] Es Spinoza multiplicado por Aristóteles y parado sobre esa pirámide de las ciencias que la experiencia moderna construye desde trescientos años a esta parte” (Taine, H., *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France*, Paris, 1868, pp. 132-133). Sobre el spinozismo en Francia, con una breve alusión a Taine, *cfr.* Janet, P., “Le spinozisme en France”, en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. XIII (février 1882), pp. 109-132.

⁵⁰ *Cfr.* Spinoza, *E*, 2, prop. XLIX, escolio = 99. Para el significado del tema en Spinoza, *cfr.* Gueroult, M., *Spinoza, L'âme (Ethique 2)*, Paris, 1974, pp. 504-505. Este mismo pasaje de Spinoza es retomado por el James de los *Principles of Psychology* (que en este punto depende probablemente de Taine). Spinoza es importante en tal contexto también por otras razones. En primer lugar, porque la idea de que la mente está sujeta a fuerzas extrañas (imágenes, pasiones) constituye uno de los puntos firmes de su pensamiento. En segundo lugar, porque ha sido el primero que consideró el cuerpo (y por tanto el alma) como compuesto por una pluralidad de partes individuales: *Corpus humanum componitur ex pluribus (diversae naturae) individuis, quorum unumquodque valde compositum est* (*E*, II, Post. I = 67). Tal idea es retomada luego, en la era romántica y en la *Goethezeit*, no sólo por Tieck y por Novalis, en forma poética, sino también por Goethe: *Jedes Lebendige ist kein Einzelnes, sondern eine Mehrheit; selbst insofern es uns als Individuum erscheint, bleibt es doch eine Versammlung von lebendigen selbständigen Wesen, die der Idee, der Anlage nach, gleich*

–traduciendo su problemática a términos tainianos– se cree en la realidad de una imagen mientras no intervengan los reductores antagonicos para anular su absolutez inconexa poniéndola en contacto con otras imágenes.

La “realidad” es lo que permanece una vez regulado el torbellino espontáneo de las imágenes, o –lo que es igual– una vez eliminada “la hipertrofia o la atrofia de un elemento. Como más tarde en Pierre Janet, (en relación al mantenimiento de la *fonction du réel*, que es la culminación de la vida psíquica y por esto el elemento más vulnerable y degradable),⁵¹ también en Taine, el empeño del individuo en permanecer constantemente en estado de *veille raisonnable* representa la tarea más dura, el incesante esfuerzo al que se escapa sólo si se toman los senderos habituales del sueño o los más riesgosos de la locura. La razón (que, igual que la salud, es “un logro momentáneo, un bello accidente”, *cfr. HLA*, 158) tiene como meta nunca alcanzada la metamorfosis incesante de las alucinaciones caóticas en percepciones correctas, en alucinaciones verdaderas, y de los delirios descompuestos en razonamientos suficientemente ordenados. La alucinación y el delirio preceden, no siguen, a la per-

sind, in der Erscheinung aber gleich oder ähnlich, ungleich oder unähnlich werden können [Ningún ser vivo es un individuo sino más bien una multiplicidad; si bien cada uno nos aparece como individuo, es, sin embargo, una colección de seres vivos independientes que son iguales según la idea, según la estructura (o la disposición), pero que pueden volverse iguales o semejantes, desiguales o desemejantes en su apariencia fenoménica –Goethe, J. W., “Die Absicht eingeleitet” [1807], en *Sämtliche Werke*, vol. XXIII, Stuttgart, 1895, p. 4; citado por Virchow, R., *Vier Reden über Leben und Kranksein*, *op. cit.*, p. 75]. Tal idea está expuesta también en forma poética, como ficción no argumentada: *Freut euch des wahren Scheins / Euch des ernstesten Spieles; / Kein Lebendiges ist Eins, / Immer ist's Vieles* [“Alegría de la verdadera apariencia / Del juego serio: / Ningún ser vivo es uno, / Siempre es muchos”] (Goethe, J. W., “Epirrhema” [1819], en *Sämtliche Werke*, Bd. II. Stuttgart, 1893, p.148). La diferencia respecto de Taine y de sus seguidores es que ahora se considera que se puede apoyar esta pluralidad sobre las bases “científicas” de la citología, la zoología y la fisiología, que se trata de “colonias” o de “falansterios” de yoes.

⁵¹ *Cfr. Janet, P., L'état mental des hystériques*, Paris, 1911 (es la segunda edición, con varios agregados, de la que había sido su tesis en medicina de 1893-1894).

cepción correcta y la razón; no son, en principio, sinónimos de enfermedad sino de normalidad. Parafraseando el Evangelio de Juan: en un principio era el *Kaos*, no el *Logos*. El caos patológico no es sino la restauración del *status quo ante* por efecto de un *shock*, la redistribución de contenidos ya adquiridos según viejos esquemas.

La percepción correcta y la inteligencia –no siendo otra cosa respectivamente que alucinación y delirio domesticados– retornan no bien se borra la sutil línea de demarcación que las separa de su origen, el confín duramente conquistado y normalmente defendido contra las incursiones, intrusiones e invasiones psíquicas de lo que una vez había sido expulsado.

Pero la conciencia, la vigilia racional, la ciencia, la racionalidad, puesto que cuestan mucha energía a causa de la enorme obra de contención de las amenazas a su existencia (que proceden del interior), son vulnerables ante las potencias más antiguas y provisoriamente exorcizadas que llegan aguerridas desde el propio interior. Filogenética e históricamente, la locura precede a la salud mental como la alucinación al sentido de la realidad. El desorden y la enfermedad, a los que sólo un precario equilibrio de fuerzas contrapuestas mantiene a raya, son normales. La locura y la alucinación representan por tanto el común estadio de partida de la vida psíquica, en tanto que la salud mental y la percepción correcta constituyen un resultado que no a todos es dado necesariamente alcanzar.

La conquista de la racionalidad es, en efecto, siempre provisoria. Del estado de “vigilia racional” se puede a cada momento recaer en el delirio, que se presenta no sólo como un *dérèglement des passions* –a la manera de Esquirol–, sino como un *dérèglement* de todas las delicadas construcciones de la conciencia. Frente a *shocks* y dificultades insuperables, éstas, una vez golpeadas, hacen hundirse nuevamente el alma de cada uno en el abismo de su condición originaria, que es, por otra parte, filogenéticamente la de la humanidad de los orígenes. Tal condición es para Taine “semejante a un lago profundo y oscuro del que la luz sólo revela la superficie; por debajo, hay todo un mundo de animales y plantas al que una tempestad o un terremoto puede de improviso llevar a la superficie ante la concien-

cia”.⁵² Descendiendo a estos abismos, el hombre civilizado redescubre en sí a la *bête humaine*: “La zoología nos muestra que el hombre posee caninos; cuidémonos de no provocar en él el instinto carnívoro y feroz. La psicología nos muestra que la razón en el hombre tiene como pilares las palabras y las imágenes; cuidémonos de no provocar en él al alucinado y al loco. La economía política nos muestra que hay desproporción entre población y subsistencia; no olvidemos nunca que incluso durante la prosperidad y la paz, la *struggle for life* persiste, y cuidémonos de no exasperarlo aumentando las dificultades recíprocas de los competidores. La historia nos muestra que los estados, los gobiernos, las religiones, las iglesias y todas las grandes instituciones son los únicos medios gracias a los cuales el hombre animal y salvaje adquiere su pequeña parte de razón y justicia. Cuidémonos de no destruir la flor cortando la raíz”.⁵³

La civilización es –según una difundida convicción de su tiempo, pero de la que Taine es ampliamente responsable– una “delgada mano de barniz”, como decía Lombroso, bajo la cual se encuentran todavía intactos los instintos y pasiones primitivas del animal hombre, cuyas características se transmiten hereditariamente como un destino que atraviesa las generaciones.⁵⁴

⁵² Taine, H., *Les origines de la France contemporaine. La Révolution*, 3 vol., Paris, 1878-1885, vol. I, p. 70.

⁵³ Taine, H., Carta a François Guizot de 1873, en Taine, H., *Sa vie et sa correspondance, op. cit.*, vol. III, p. 247. Para la concepción tainiana de la *décadence* que ha atacado a Francia, *cfr.* Dunyach, J.-F., “Histoire et décadence en France à la fin du XIXe siècle. Taine et *Les origines de la France contemporaine*”, en *Mil neuf cent*, 14 (1996), pp. 115-137. Sobre la cultura francesa del período, véanse algunas interesantes observaciones en Zeldin, Th., *France 1848–1945*, vol. I, *Ambition, Love and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1973; vol. II, *Intellect, Taste, and Anxiety*, Oxford 1977 (en el ámbito de la *Oxford History of Modern Europe*). Sobre las metáforas políticas de Taine, *cfr.* Collina, V., “Dire la política con le metafore: Taine tra scienza e lettere”, en AA. VV., *Dire il politico / Dire le politique. Il “discorso”, le scritture e le rappresentazioni della politica*, edición a cargo de B. Consarelli, Padova, 2001, pp. 139-161.

⁵⁴ Para Lombroso véase la amplia documentación recogida en Lombroso, C., *Delitto, genio, follia. Scritti scelti, a cura di D. Frigessi, F. Giancanelli, L. Mangoni*, Torino, 1995. Lombroso reconoció a Taine como a su maestro, después de Darwin: *cfr.* C. Lombroso, “Quelques Opinions sur l’oeuvre de H. Taine”, en *Revue blanche*, 13 (1897), p. 283 (numero

Se deduce de esto entonces que para conservar la civilización misma es necesario el uso de la fuerza, para reprimir la recurrente tentación de una regresión masiva. Sólo los “gendarmes armados” –sostiene Taine– logran mantener bajo control al bribón, al salvaje, al loco encerrados dentro de nosotros, adormecidos y encadenados, pero siempre listos para salir de la caverna de nuestro corazón.

de homenaje a Taine). Además del tratamiento de las taras psíquicas llevado a cabo por Zola según los modelos degenerativos de la herencia descritos por Ribot, en el ciclo de Rougon-Macquard, se puede recordar, como síntoma de la difusión capilar de estas ideas en Europa, cuanto en 1891 había observado Francesco De Sarlo, que trabajaba entonces en el Instituto Psiquiátrico de Reggio Emilia: «Por otra parte, no sólo los criminólogos y los psiquiatras han fijado su atención en el inconsciente, sino también algunos novelistas modernos que, haciendo el análisis de los sentimientos de algunos de sus personajes y estudiando sus actos, han experimentado la necesidad de aludir a ese fondo oscuro, ese estrato bestial, ese pecado original del que ha germinado nuestra vida consciente. Nada más fácil, al leer estas novelas, que encontrarse de pronto frente a expresiones [extraídas de Zola, *La bête humaine*] como esta: “lo ignoto se despierta y una ola salvaje sube desde las vísceras e invade la cabeza”, “en ese instante, ella tuvo una brusca inspiración. No razonó más, no discutió: le venía una suerte de impulso instintivo desde las profundidades oscuras de la inteligencia y del corazón. Si hubiese discutido, no habría hecho nada” [...] De aquí emerge con claridad el concepto de una actividad mental autónoma, provista de todos los principales poderes (inteligencia, voluntad, etc.), la cual elabora y sintetiza una cantidad de elementos psíquicos, y por ello, sólo es inconsciente, porque funciona independientemente de la síntesis mental superior y compleja que constituye la conciencia individual ordinaria” (de Sarlo, F., “L’attività psichica incosciente in patologia mentale”, en *Rivista sperimentale di freniatria e di medicina legale*, XVII [1891], pp. 98-99). Sobre la medicalización del crimen, véase Darmon, P., *Médecins et assassins à la Belle Époque*, Paris, 1989. El problema de invertir la tendencia hacia la *décadence* se planteaba –en el campo médico– al nivel de la *régénérescence* o de la “eugenesia”, como tentativa de escapar socialmente a las consecuencias de la herencia, concebidas, por lo demás, como un destino fatal que, tras el descubrimiento de las leyes de Mendel, no estriba más, para el individuo, en los astros, sino en los genes (cfr. Léonard, J., *Médecins, malades et société dans la France du XIXe siècle*, Paris, 1992, pp. 156 y ss.). Pero ya “el alienista cristiano Joseph Grasset reprochaba a Vacher de Lapouge [sostenedor de la eugenesia] *de vouloir substituer à Liberté, Egalité, Fraternité le tryptique Déterminisme, Inégalité, Sélection*” [“de querer sustituir la Libertad, la Igualdad y la fraternidad por el tríptico del Determinismo, la desigualdad

El viaje de la vida

El yo, función sintética por excelencia, está ahora amenazado de escisión o disipación, virtualmente quebrado en estados de conciencia o en imágenes incoherentes que provocan a veces su rechazo (Taine mismo en su juventud ha conocido semejante estado: “hay días en los que estoy tan cansado de mí que quisiera vomitarme”).⁵⁵ La normalidad es el resultado de un constante alerta y de una reiterada victoria sobre las potencias latentes de la disgregación. Es un compuesto extremadamente inestable. La idea de nuestra persona está constituida por un grupo de elementos coordinados, cuyas recíprocas asociaciones, incesantemente atacadas e incesantemente triunfantes, se mantienen durante la vigilia del mismo modo en que la razón se mantiene durante la vida. Al igual que la pérdida de memoria que amenaza en Locke la identidad personal, la locura está en Taine siempre “en las puertas del espíritu como la enfermedad está siempre a las puertas del cuerpo, ya que la combinación normal no es más que un logro; no se cumple ni se renueva sino a través de la derrota continua de las fuerzas contrarias. Ahora bien, éstas subsisten siempre; un accidente puede darles preponderancia; con poco la obtienen; una ligera alteración en las proporciones de las afinidades elementales y en la dirección del trabajo de formación llevaría a una degeneración. Moral o física, la forma que llamamos regular puede bien ser la más frecuente: es a través de una infinidad de deformaciones que ella se produce”.⁵⁶ Según un esquema

y la selección” *-ibid.*, p. 170]. Sobre la eugenesia, *cf.* más adelante pp. 383 y ss. La teoría según la cual caracteres regresivos se transmiten en su mayoría por vía hereditaria –sobre todo en enfermedades como la tuberculosis o la sífilis– es puesta en cuestión, pero no de manera suficiente, por el descubrimiento del bacilo de Koch y del treponema pálido, que establecen las vías de contagio de diversas enfermedades (*cf. ibid.*, p.158). Sobre la cuestión de la herencia y de sus mitologías, *cf.* Borie, J., *Mythologies de l'hérédité au XIXe siècle*, Paris, 1981.

⁵⁵ Taine, H., Carta a Édouard de Suckau del 16 de marzo de 1832, en Taine, H., *Sa vie et sa correspondance*, vol. I, *op. cit.*, p. 221, *op. cit.* en P. Bürger, *Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*, Frankfurt a. M., 1998, p. 139 n.

recurrente el riesgo y el conflicto están siempre presentes y, con ellos, el temor complementario de recaer en lo amorfo. En efecto, la edificación del yo es una tarea extremadamente delicada, que no puede sufrir ninguna interferencia sin correr el peligro de transformarse en algo monstruoso.

El centro del yo es vacío y deshabitado. Somos desconocidos para nosotros mismos. Lo que somos es sólo una construcción producida por ininterrumpidas operaciones de contención de las alucinaciones sensibles y del delirio. La actividad de nuestro yo, intrínsecamente débil y expuesta a descomponerse y volver atrás, es comparada a la conducta de un esclavo que en el mundo antiguo debía atravesar con un huevo en la mano la arena atestada de leones cansados y tigres saciados, pero siempre peligrosos. Si llegaba al final, obtenía la libertad.⁵⁷ Del mismo modo, en el viaje de la vida, el yo puede llegar intacto al término de su camino, pero su integridad es una conquista no garantizada, puesto que aquel es delicado como ese huevo. En términos freu-

⁵⁶ *Di*, III, 230-231. La decadencia de un pueblo, al igual que la enfermedad de un individuo está siempre al acecho. Sobre la idea de decadencia en Taine, *cfr.* Stadelmann, R., "Taine und das Problem des geschichtlichen Verfalls", en *Historische Zeitschrift*, CLXVII (1943), pp.116-135. La decadencia se vuelve a presentar para Taine en diversas épocas y es particularmente devastadora en el Medioevo: "Al contemplar los vitrales, las estatuas de las catedrales, las pinturas primitivas, pareciera que la raza humana ha empeorado, que su sangre se ha debilitado; santos tísicos, mártires de articulaciones demasiado móviles, vírgenes de senos poco pronunciados, de pies demasiado largos y manos nudosas, eremitas resecos y como vaciados de toda sustancia, Cristos que parecen lombrices aplastadas y sangrantes, procesiones de personajes cadavéricos, ateridos, tristes, en los que se han impreso todas las deformidades típicas de la miseria y todos los temores generados por la opresión" (*PhA*, 347).

⁵⁷ *Cfr. Di*, III, p. 231: Del mismo modo que el esclavo, agrega Taine, también el espíritu avanza "a través del tumulto de delirios monstruosos y locuras vociferantes, casi siempre impunemente, para entronizarse en la conciencia verídica y en el recuerdo exacto". Esta imagen del esclavo en la arena había sido usada por Jules Michelet en *La révolution* [1847], Paris, 1898, p. 75 (*cfr.* Evans, C., *Taine. Essai de biographie intérieure, op. cit.*, p. 279 n.). Para Taine, las travesías de la vida templan o debilitan el carácter, así que "en el largo y tempestuoso curso de la vida, los caracteres, según los casos, funcionan como pesos o como boyas: una vez nos hunden, otra nos mantienen a flote".

dianos, se diría que el sujeto no es más “amo en su propia casa”, o en el lenguaje del Mallarmé de *Igitur*, que allí es tolerado sólo como simple “huésped”. Precisamente en el *interior domus* del alma, el lugar de refugio por excelencia de la tradición clásica, llega a faltar la seguridad y el reposo. De sí mismo, no queda más que el pálido y caduco recuerdo de un huésped con el que se ha estado un único día. No sólo el yo ha depuesto la pretensión de toda certeza, sino que –nuevamente como en Mallarmé y en los personajes de Pirandello– tiene necesidad de mirarse al espejo para estar seguro de la propia existencia.⁵⁸

El precepto délfico “¡Conócete a ti mismo!”, que de Sócrates a Hegel ha constituido la cumbre de la investigación filosófica, se revela impracticable y no remunerativo. La presencia ante sí mismo no es más considerada el presupuesto de la verdad, y el sujeto comienza a aparecer abandonado a “la deriva existencial”.⁵⁹ Así, mientras que la autoconciencia hegeliana escapaba a la “mala infinidad” retornando cada vez a sí misma por la relación con los otros y con el mundo (y gozaba de sí en los “domingos de la vida”, o sea, en los momentos de pausa y reposo espiritual), a fines del siglo el camino de retorno a sí mismo se presenta bloqueado. Y mientras Hegel garantizaba el enriquecimiento de la personalidad contra los peligros y las contradicciones que amenazaban su integridad orientándola según la “estrella polar” del movimiento total de la realidad efectiva y sincronizándola con él, ahora nadie cree más en la existencia de un proceso de avance objetivo del mundo. El sentido, el orden y la coherencia son declarados productos de la voluntad humana, instrumentos de la supervivencia de la especie, benéfica ilusión. Si es la voluntad la que da orden y significado al mundo, y llega a su ocaso, por tanto, también la idea de una verdad como *adaequatio*.

⁵⁸ Cfr. Tison-Braun, M., *L'introuvable origine. Le problème de la personnalité au seuil du XXe siècle. Flaubert, Mallarmé, Rimbaud, Valéry, Bergson, Claudel, Gide, Proust*, Genève, 1981. Para Pirandello, cfr. más adelante, p. 279.

⁵⁹ Cfr., a propósito de Valéry, el análisis de Derrida, J., *Marges de la philosophie*, Paris, 1972, trad. esp. *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 313-346.

Sólo el sentimiento del cuerpo mantiene la unidad del yo: si las condiciones físicas se modifican, si las sensaciones o su coordinación se alteran, cambia inevitablemente también el yo,⁶⁰ el cual, sin embargo, “va generalmente haciéndose más grande a semejanza de un curso de agua que, por nuevos ríos que confluyen en él, crece siempre a medida que se aleja de la fuente”.⁶¹ Precisamente porque está enraizado en el cuerpo, el yo, ilusorio en sentido metafísico (Taine llega a definirlo “un teorema que camina”),⁶² no lo es sin embargo en sentido ordinario: no se lo puede declarar vacío, algo le corresponde, algo análogo a lo que, según nuestro análisis, constituye la sustancia del cuerpo”.⁶³ Es verdad, entonces, que el yo tiene un carácter virtual, que es similar a “un punto

⁶⁰ Cfr. *Di*, II, 474 y, como anticipación de estos temas, Taine, H., “Note sur les éléments et la formation du moi”, en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, I (1876), t. I, pp. 289-294. Resulta interesante observar cómo Freud utiliza por la primera vez el término “metapsicología” en el contexto de una carta a Fliess del 13 de febrero de 1896 (cfr. Freud, S., *Briefe an Wilhelm Fliess, 1887-1904*, Frankfurt a. M., 1975, n. 87. Pero véase en inglés, la edición de las cartas: *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904*, Translated and Edited by J. M. Masson, Cambridge, Mass. And London, 1985, p. 172), en donde dice haber leído el *De l'intelligence* de Taine, que le ha gustado muchísimo. Véase también Bercherie, P., *Genèse des concepts freudiens. Fondements la clinique II*, op. cit., p. 136.

⁶¹ Cfr. Tarantino, G., *Saggi filosofici*, Napoli, 1885, pp. 307-308. Giuseppe Tarantino ha sido uno de los primeros en Italia que utilizó las enseñanzas de Taine y de Ribot para mostrar cómo la ilusión de la sustancialidad de la conciencia presupone la existencia de esta unidad fisiológica, que “no es nada absoluto”, sino que, si se debilita, arrastra hacia la disgregación “incluso el edificio psicológico que sobre ella ha sido construido” y hace que la conciencia se deshaga en fragmentos “a la manera de un vestido muy gastado” (*ibid.*, pp. 308-309, 329). Y esto porque, una vez perdido el primado de los centros superiores de coordinación, como el cerebro, dominan los inferiores, como la médula espinal.

⁶² Taine, H., *Les philosophes français du XIXe siècle*, Paris, 1857, p. 354.

⁶³ *Di*, III, 217. Es una enseñanza –como veremos– que Nietzsche tendrá muy presente. Sin embargo, Taine no habría aceptado la posición por entero reductiva de Thomas Henry Huxley, según la cual la conciencia es un epifenómeno, algo superfluo que se añade a los fenómenos orgánicos, que no actúa a su vez sobre ellos más que lo que lo haría la sombra de un individuo sobre el individuo mismo. Se puede suprimir la conciencia y las funciones fisiológicas siguen su curso (cfr. Binet, A., *DC*, 20). Con todo, Huxley es tan honesto que reconoce la dificultad de

matemático” al que llegamos y del que no podemos separarnos más que un minuto por efecto de un éxtasis (*Di*, II, 201), pero es también verdad que, por lo común, cuando supera los peligros que encuentra continuamente en el camino, su unidad está asegurada por el funcionamiento coherente de los órganos corpóreos. El yo no deja de ser un agregado, pero es un agregado cuyos elementos colaboran entre sí, si bien su flujo no asume nunca una forma continua y previsible.⁶⁴

reducir los fenómenos psíquicos a la fisiología: “Cómo es que sucede algo tan notable como que un estado de conciencia sea el resultado de la estimulación del tejido nervioso es tan inexplicable como la aparición del genio de la fábula cuando Aladino frota la lámpara” (Huxley, T. H., *Lessons in Elementary Physiology*, London, 1966, *op. cit.* en Di Francesco, M., *La coscienza*, Roma-Bari, 2001, p. 40). Sobre las contribuciones de la cultura psico-fisiológica inglesa al debate europeo, *cfr.* Danston, L. J., “British Responses to Psychophysiology 1860-1900”, en *Isis*, 69 (1978), pp. 192-208.

⁶⁴ En efecto, el flujo parece proceder no “horizontalmente” y de manera constante, sino más bien a través de intermitencias, saltos de nivel, discontinuidades que la vida psíquica está cada vez constreñida a reintegrar según los criterios del último punto de vista alcanzado. Tal reconstitución de la unidad y de la coherencia del yo en el interior del “flujo”, de la corriente que arrastra y funde cada mínimo fragmento psíquico, no puede suceder sino en una perspectiva dinámica, de movimiento y de turbulencia ininterrumpida. Dadas las premisas, se sigue que no permanece nunca siendo sí mismo, ni siquiera en condiciones consideradas normales. Estamos sujetos a continuas aunque a menudo imperceptibles modificaciones. Lo sabrán, a continuación, también Bergson y James, que pondrán el acento respectivamente en la inmovilidad como ilusión óptica y en el movimiento de lo que parece inmóvil, distinguiendo momentos de relativo reposo y momentos de movimiento más rápido en el flujo (Para Bergson *cfr.* más adelante, pp. 219-220. Por lo que respecta a James, *cfr.* James, W., *PP*, 192-193: «Cuando echamos una mirada general a la maravillosa corriente de nuestra conciencia, lo que primero nos asombra es la diferente velocidad que muestran las diferentes partes de ésta. Semejante a la vida de un pájaro, parece ser una alternativa de vuelos y reposos. Esto está bien expresado en el ritmo del lenguaje, en el que cada pensamiento es expresado en una proposición y cada proposición está contenida en un período. Los puntos de reposo están comúnmente ocupados por pensamientos de relaciones, estáticas o dinámicas, que se forman en su mayor parte entre los hechos considerados en periodos de relativo reposo. Llamamos puntos de reposo a las “partes sustantivas”, y puntos de vuelo a las “partes transitivas” de la corriente del pensamiento».

Pero si acaso nuestras nuevas sensaciones no logran encadenarse con las precedentes, nos volvemos otros, nos desdoblamos. Taine encuentra una confirmación para esta hipótesis suya en la obra del doctor Maurice Krishaber, laringólogo, autor del volumen *De la névropathie cérébro-cardiaque*,⁶⁵ que es utilizado a partir de la tercera edición de *De l'intelligence*, de 1878. Habiendo obtenido el permiso de *consulter le journal même de ses observations*, Taine se encontró con “una enfermedad en la que se ve muy claro cómo se hace y deshace la idea del yo” (*Di*, III, 464 e n.). Krishaber –que atribuye esta enfermedad a una probable contracción de los vasos sanguíneos que alimentaban la zona del cerebro en la que se producen las *sensations brutes*– es el primero en describir con precisión el sentimiento de extrañamiento (*étrangeté*) que aqueja a sus pacientes.⁶⁶ El sentimiento de “no existencia” que los ahoga les impide, por ejemplo, mirarse al espejo, asistiendo continuamente –casi desde del exterior– al espectáculo del propio actuar y pensar, como si lo que les sucede no les concerniese en absoluto. Un paciente, un jardinero suizo, describe en estos términos su condición: “A menudo me parece no ser de este mundo”.⁶⁷ Otros se sienten inmersos en una atmósfera que puede ser descripta recurriendo a la palabra alemana *dumppf* (que significa pesada, enrarecida, sofocante), completamente aislados de lo que les circunda. Experimentan entonces un constante asombro, como si llegasen al mundo por primera vez, como si entre el momento que precede a una sensación y el que le sigue hubiese “*un intervalo de inmensa duración, una distancia como la de la tierra al sol*”.⁶⁸

⁶⁵ Cfr. Dr. Krishaber, *De la névropathie cérébro-cardiaque*, Paris, 1873.

⁶⁶ Cfr. *De la névropathie cérébro-cardiaque*, op. cit., p. 10 sobre la *étrangeté poussée jusqu'à l'absurde de certaines impressions accusées par les névropathes*. Este sentimiento de extrañamiento está en la raíz de la “despersonalización”, cfr. Dugas, L. - Moutier, F., *La dépersonnalisation*, Paris, 1911, pp. 9 y ss., 23 y ss. Dilthey se había internado en el problema, cfr. Dilthey, W., B, 117-125. Sobre la cenestesia, cfr. Ribot, Th., que la define como *consensus d'actions vitales* (*MdM*, 83 - 86).

⁶⁷ Dr. Krishaber, *De la névropathie cérébro-cardiaque*, op. cit., p. 30.

⁶⁸ Cfr. Dr. Krishaber, *De la névropathie cérébro-cardiaque*, op. cit., observación de la n. 38 y *Di*, III, 469. El mundo escapa y se pierde, parece que las partes del cuerpo (las piernas, por ejemplo) no pertenecen al sujeto sentiente. No nos equivocamos –sostiene Taine– al decir que somos otros: en efecto, “un yo diferente sustituye al primero” (*Di*, III, 474).

El paciente se parece a una “oruga, que, conservando todas sus ideas y sus recuerdos de oruga, llega a ser repentinamente mariposa, con los sentidos y las sensaciones de mariposa. Entre el estado antiguo y el nuevo, entre el primer yo, el de la oruga, y el segundo, el de la mariposa, hay una profunda escisión, una ruptura completa. Las sensaciones nuevas no hallan ya serie anterior en la que puedan encajar; el enfermo no puede ya interpretarlas, servirse de ellas; ya no las reconoce, son para él desconocidas. De aquí, dos conclusiones extrañas, la primera que consiste en decir: *Yo no soy*; la segunda, un poco ulterior, que consiste en decir: *Soy otro*”. Recogiendo el testimonio de un paciente de Krishaber, Taine acepta la metamorfosis de los yoes: “Había en mí un ser nuevo y otra parte de mí mismo, un ser viejo, que no se interesaba en absoluto en el otro” (*Di*, II, 471). Precisamente: *Je ne suis pas* o *Je suis un autre*.⁶⁹

⁶⁹ Cfr. *Di*, III, 466. La célebre afirmación contenida en la carta de Rimbaud a Paul Demeney del 15 de mayo de 1871 (*Je est un autre*) precede en dos años al libro de Krishaber y en siete a la segunda edición de *De l'intelligence*. Es por demás improbable que Krishaber y Taine conocieran esta tesis de Rimbaud (para quien, incluso en el *Bateau ivre* el yo no es más un auriga sobrio que gobierna los dos caballos alados, como en el mito platónico, sino precisamente, un *Je bateau*), mientras que quizás Rimbaud conocía la primera edición de *De l'intelligence*.

3. EL ARCHIPIÉLAGO DE LOS YOES: LOS MÉDECINS PHILOSOPHES

Tres perfiles

No bien este modelo de la conciencia colonial es transportado de los ámbitos de la fisiología y la zoología a los de la psicología y la psicopatología, los resultados se revelan sorprendentes. Los protagonistas de esta transición son Théodule Ribot, Pierre Janet y Alfred Binet, cuyos libros alcanzaron un enorme éxito. En particular, se vendieron decenas de miles de ejemplares de algunos volúmenes de Ribot, como *Les maladies de la mémoire* [MdM], *Les maladies de la volonté* [MdV] y *Les maladies de la personnalité* [MdP] (publicados en París, en 1881, 1883 y 1885 respectivamente). Pero también tuvieron una amplia difusión *L'automatisme psychologique* [AP] de Janet (París, 1889) y *Les altérations de la personnalité* [AP] de Binet (París, 1892).

Los nombres de estos *médecins philosophes* están hoy casi olvidados. Sin embargo, eran famosos entre sus contemporáneos como campeones de una lucha en contra de la *psychologie pétrifiée* oficial o la “pequeña psicología al agua de rosas” que discurría sobre las facultades del alma transformadas en entidades metafísicas.⁷⁰ Habiendo pasado de los estudios filosófi-

⁷⁰ Cfr. Ribot, Th., *PANC*, 32. La expresión “petite psychologie à l'eau de rose” es de Charcot, que es muy favorable a una psicología que, como la de Ribot, se ligue a los estudios de patología como él la practicaba (Castel, P.-H., *La Querelle de l'hystérie*, Paris, 1998 p. 44). El nacimiento de la psicopatología de Taine, Ribot, Janet y Binet tiene lugar en una situación en la que “bajo la bandera oficial de un espíritu positivo, la psicología se construye a partir de una alianza entre los filósofos liberados de las constricciones del espiritualismo y los médicos”. ¿Pero

cos a la patología del alma sin perder jamás el contacto con sus disciplinas de origen, dejaron huellas indelebles en las obras de autores que se han nutrido de su pensamiento aceptándolo o, más raramente, rechazándolo. Muchas ideas de Nietzsche, Bergson, Sorel, Proust, Pirandello (por no hablar de Freud) serían inconcebibles sin la enseñanza de Ribot, Janet y Binet, así como resultarían escasamente comprensibles todos los desarrollos políticos que derivan de la psicología de las multitudes de Gustave Le Bon. Las figuras de estos médicos-filósofos –seguramente más modestas que las que el humus de sus ideas ha contribuido a generar– merecen por ello ser enfocadas de más cerca y sus traídas, al menos en parte, del olvido.

El líder de la escuela es Théodule Ribot (1839-1916), primero profesor en la Sorbona y más tarde en el *Collège de France*. Su carrera académica se inicia con el estudio de la psicología inglesa, francesa y alemana (Bain, Spencer, Stuart Mill, Hartley, Taine, Wundt) y con la traducción –realizada en 1875 en colaboración con Espinas– de los *Principles of Psychology* de Spencer.⁷¹ De su alta estima de las tradiciones intelectuales bri-

por quiénes estaba compuesto, en un escalón más bajo, el núcleo de los secuaces mayormente comprometidos? “Se olvida a menudo señalar que estos doctores eran un poco literarios, nostálgicos de los filósofos y de los poetas que habrían podido ser. A la fascinación de los unos por la ciencias ha respondido la de otros por las letras” (Carroy, J., *Les personnalités doubles et multiples. Entre science et fiction*, op. cit., p. X).

⁷¹ Cfr. Ribot, Th., PANC; *Ibid*, “M. Taine et sa psychologie”, en *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, II (1877), t. IV, pp. 17-46; PALC. Para la traducción, cfr. Spencer, H., *Principes de psychologie* (traducida de la segunda edición inglesa de 1870-1872), 2 vol., Paris, 1875. En el trasfondo de las investigaciones de Ribot hay una constelación cultural compleja (Spinoza, Hume, Schopenhauer, Main de Biran, Taine, Spencer, Bain). La tesis (*Quid de consociatione idearum David Hartley senserit*) refleja también los intereses dominantes de este período. Sobre la obra de Théodule Ribot, que entre otras cosas fue el primero en cubrir en Francia una cátedra de psicología experimental y comparada en 1888 (para el clima cultural de la época véase Lesch, J. E., *Science et Medicine en France. The Emergence of Experimental Psychology*, Cambridge, Mass., 1984), cfr. Lenoir, R., “La psychologie de Ribot et la pensée contemporaine”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 26 (1919), pp. 739-763; Poyer, G., “L’oeuvre de Ribot”, en AA. VV., *Centenaire de Th. Ribot. Jubilé de la psychologie française*,

tánicas procede su rechazo –que no siempre mantendrá– tanto de la introspección como del abordaje especulativo, lo que está presente en su declaración de preferir los “pequeños hechos” a las “grandes teorías” (Binet, *DC*, 7). En 1876 funda la *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, que Nietzsche ha definido, junto a *Mind*, como la mejor revista de filosofía del mundo.⁷² Y precisamente por las páginas de esta revista pasan numerosas discusiones sobre la teoría de la personalidad, sobre las alucinaciones, sobre la histeria o sobre la hipnosis, consideradas desde el punto de vista teórico.

Agen 1939, pp. 115-130; Dugas, L., *La philosophie de Th. Ribot*, Paris 1924; Meletti-Bertolini, M., “Imagination créatrice et connaissance selon Théodule Ribot”, en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CXVIII (1983), t. CLXXXIII, pp. 11-25; *Il pensiero e la memoria. Filosofia e psicologia nella “Revue philosophique” di Théodule Ribot (1876-1916)*, Milano 1991, pp. 26 y ss.; Bénichou, C., “Ribot et l'hérédité psychologique”, en AA. VV., *L'ordre des caractères. Aspects de l'hérédité dans l'histoire des sciences de l'homme*, Paris, 1989, pp. 72-94; *Il pensiero e la memoria. Filosofia e psicologia nella “Revue philosophique” di Théodule Ribot (1876-1916)*, Milano, 1991, pp. 26 y ss.; Innamorati, M., “La psicopatologia di Théodule Ribot. Cenni introduttivi”, en *atque*, n. 20-21 (Diciembre 1999-Noviembre 2000), pp. 136-152. Se espera la aparición del libro anunciado de Jacqueline Carroy, *Ribot et les origines de la psychologie scientifique en France*. Como síntoma del conocimiento, incluso en Italia, de las tesis de Ribot se pueden citar numerosas traducciones: *Le malattie della memoria*, Milano s.f.; *Le malattie della volontà*, Palermo, 1904; *La psicologia dell'attenzione*, Milano, 1905; *Le malattie della personalità*, Palermo 1906; *Saggio sulle passioni*, Città di Castello 1907; *La psicologia dei sentimenti*, Palermo, 1923.

⁷² Sobre la fundación de la revista, *cfr.* Thirard, J., “La fondation de la Revue Philosophique”, en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, CI (1976), t. CLXVI, pp. 401-413; Meletti Bertolini, M., *Il pensiero e la memoria. Filosofia e psicologia nella “Revue philosophique” di Théodule Ribot (1876-1916)*, *op. cit.*, pp. 11-27. Sobre el clima intelectual que la ve surgir, *cfr.* Fabiani, J.-L., *Les philosophes de la République*, Paris, 1988. Para el juicio de Nietzsche, *cfr.* KWB, vol. II/5, p. 267 = vol. III, pp. 241-242. Para un testimonio sobre la presencia de la tradición psicopatológica francesa en Nietzsche, documentada en otras partes, incluso por el uso de la expresión *altération de la personnalité*, *cfr.* la carta a Malwida von Meysenbug del 4 de abril de 1877, además de varios pasajes del *Caso Wagner* y del *Crepúsculo de los ídolos*. Véase también más adelante, pp. 170-171.

En la evolución de las teorías de Ribot, asume un relieve particular la redacción de su libro *La philosophie de Schopenhauer*, en el que el tema de la voluntad y su ciego impulso vital (*Drang zum Leben*)⁷³ se conjuga con el del sujeto “que todo lo conoce y no es conocido por nadie”. Ribot intenta tender un puente entre el Schopenhauer filósofo y el Schopenhauer fisiólogo, estudioso de Cabanis y Bichat. El cuerpo y el “polo del cerebro” (pero no el “polo de los genitales”, la esfera de la sexualidad, de la que Ribot no se ocupa, mientras que será determinante en la reflexión de Freud) son colocados así en el centro de la atención y parecen constituir el elemento de mayor actualidad del filósofo alemán.⁷⁴ Con una metáfora militar, Ribot pre-

⁷³ Cfr. Ribot, Th., *PHS*, donde se cita la teoría schopenhaueriana de la “indestructibilidad” de la voluntad, además de la expresión spinoziana *sentimus experimurque nos aeternos esse*. De Schopenhauer, además de los esquemas spencerianos de la disolución, parece provenir para Ribot una cierta desconfianza frente a la idea de progreso y el énfasis puesto en el hecho de que la historia humana está resumida para el filósofo de Dánzig en las palabras *Eadem sed aliter* (*ibid.*, 168). La obra de Ribot es una contribución importante a la difusión –no sin resistencias– de las ideas de Schopenhauer en Francia. Tal difusión estuvo favorecida también por la traducción francesa de la *Philosophie des Unbewußten* de Eduard von Hartmann (*Philosophie de l'inconscient*, 2 vol., Paris, 1877) y por la antología *Pensées, maximes et fragments de Schopenhauer* (traduit, annoté et précédé d'une vie de Schopenhauer par Bourdelau, J., Paris, 1880). La editorial Germer Baillière et C.º dio además un impulso decisivo al conocimiento de Schopenhauer publicando *L'essai sur le libre arbitre; Le fondement de la morale; Pensées et fragments; Aphorismes sur la sagesse de la vie y De la quadruple racine du principe de raison suffisante. Le monde comme volonté et comme représentation*, en cambio, tras aparecer en francés en Bucarest y Leipzig, es publicado en Bordeaux y distribuido en Paris en 1890. Pronto se dejan sentir preocupaciones por la incidencia del pensamiento de Schopenhauer y de E. von Hartmann en la cultura francesa, en particular, después de la derrota prusiana (sobre lo cual cfr. Digeon, C., *La crise allemande de la pensée française 1870-1914*, Paris, 1959), cfr. Huret, J., *Enquête sur l'évolution littéraire*, Paris, 1891, p. 37. Sobre la presencia de Schopenhauer en Francia, cfr. Baillot, A., *L'influence de la philosophie de Schopenhauer en France (1860-1890)*, Paris, 1927 y, para el período precedente, de 1854 al 1870, Colin, R.-P., *Schopenhauer en France*, Lyon, 1979.

⁷⁴ Sobre Schopenhauer fisiólogo y estudioso de Cabanis y Bichat, cfr. Janet, Paul, “Schopenhauer et la physiologie française: Cabanis et Bichat”, en *Revue des Deux Mondes*, Paris, 1880, pp. 35-59; Schmidt,

senta al cerebro como “un centinela puesto por la voluntad en la cabeza para vigilar el mundo externo por la ventana de los sentidos” (*PHS*, 72).

De la producción subsiguiente (de *L'hérédité. Étude psychologique sur ses phénomènes, ses lois, ses causes, ses conséquences* [1873] hasta *La psychologie de l'attention* [1888], *La psychologie des sentiments* [1897] y *L'essai sur les passions* [1907]) nos ocuparemos en breve.

Pierre Janet (1859-1946), sobrino del filósofo Paul Janet, profesor en la Sorbona, estudia en la *École Normale Supérieure* en el mismo período que Bergson y Durkheim. Tal como les estaba permitido por entonces a los *normaliens*, permuta el servicio militar por un número equivalente de años de enseñanza en escuelas medias de provincia. En 1889, defiende su tesis de doctorado en filosofía sobre *L'automatisme psychologique*, en la que asigna a la conciencia una función de orden y de síntesis, en tanto que considera al “subconsciente” (término acuñado por él en la forma “ideas subconscientes”) como un factor de *désagrégation* y de *dégénérescence* psicológica. Antes aún de que se laureara en medicina (lo que tendrá lugar en 1893), Charcot le confía la dirección del laboratorio de psicología en Salpêtrière y Ribot, en 1895, la suplencia de su curso en el *Collège de France*, donde Janet obtiene finalmente una cátedra en 1902.⁷⁵

A., *Physiologie und Transzendentalphilosophie bei Schopenhauer*, en *Schopenhauer Jahrbuch*, LXX (1983), pp. 41-58 y Segala, M., *Filosofia e metafisica en Schopenhauer*, op. cit.

⁷⁵ Sobre Janet, *cfr.* Kerris, F., *Integration und Desintegration der Persönlichkeit bei Janet und Mc Dougall*, Diss. Bonn, 1938; Minkowski, E., “Pierre Janet (Essai sur l'homme et l'oeuvre)”, en AA. VV., *Centenaire de Th. Ribot. Jubilé de la psychologie scientifique française*, op. cit., pp. 199-230; Piaget, J., “L'aspect génétique de l'oeuvre de Pierre Janet”, en *Psychologie française*, II (1969), pp. 111-122; Ellenberger, H., *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York, 1970; Prevost, C. M., *La psycho-philosophie de Pierre Janet*, Paris, 1973; *Ibid*, Janet, Freud et la psychologie clinique, Paris 1973; Meletti Bertolini, M., *Bergson e la psicologia*, Milano, 1985, pp. 71-73, 78-85; Babini, V. P., «Il “behaviorisme élargi” di Pierre Janet», en *Ibid*, *La vita come invenzione. Motivi bergsoniani in psichiatria*, Bologna, 1990, pp. 43-120. La importancia de Janet y su distancia de Ribot son ampliamente subrayadas por P.- H. Castel en *La Querelle de*

A raíz de que se ocupó del caso de una muchacha con doble personalidad identificado en Europa en 1840, que lo impresionó poderosamente,⁷⁶ se atribuye a Janet el primer análisis clínico concreto de la disociación de la personalidad.

Uno de los períodos más fecundos para la investigación es ciertamente el que se inicia en Le Havre en 1893, cuando obtiene del *Hôpital Général* una sala para examinar a “todos los neurópatas de Normandía”, pacientes preciosos, ya que eran todavía “ingenuos”. En efecto, no habían sido aún manipulados y preparados para las espectaculares exhibiciones a que Charcot sometía a los “grandes histéricos” de Salpêtrière, donde el famoso clínico había fundado un “museo patológico viviente”, un laboratorio condicionado para provocar observaciones, hacer visibles y catalogar síntomas y para modelar –no sin artificios– la figura misma de la histeria, “Proteo que se presenta bajo mil formas sin asumir ninguna”.⁷⁷ A diferencia de

l'hystérie, op. cit., pp. 117-183. La diferencia está, por ejemplo, también en la actitud anti-metafísica de Ribot, que termina por ser metafísico: “Ribot intentaba cazar un fantasma metafísico: el sujeto puro de las facultades (voluntad, intelecto, etc.) que no sólo habría rebajado la psicología científica a psicología espiritualista, sino que habría impedido pensar las alteraciones características de la locura [...]” (*ibid.*, p. 122). Además, mientras Ribot se ve atraído por anomalías y monstruosidades incomparables, Janet se limita a confrontar entre sí las enfermedades, los cuadros clínicos (*ibid.*, pp. 120-124).

⁷⁶ Cfr. Decker, H. S., “The Lure of Non-materialism en Materialist Europe: Investigations of Dissociative Phenomena”, en AA. VV., *Split Brains: Historical and Current Perspectives*, edición a cargo de Quen, J. M., New York 1986, p. 42 y van der Hart, O. - Horst, R., “The Dissociative Theory of Pierre Janet”, en *Journal of Psychiatric Trauma Stress*, II (1989), pp. 397-412. Sobre las “alucinaciones autoscópicas” como desdoblamiento de la personalidad, cfr. Janet, P., OP [segunda edición: Paris, 1908], 319-322. La originalidad de Janet –según Michel Foucault– consiste en dar “como tema a la psicología, no estructuras reconstituidas ni presuntas energías, sino la conducta real del individuo humano” (Foucault, M., “La psicologie de 1850 à 1950”, en DE, I, 125-126).

⁷⁷ Cfr. más adelante, nota 91 y Briquet, P., *Traité clinique et thérapeutique de l'hystérie*, Paris, 1859, p. 5 y cfr. Charcot, J.-M., *Préface* a Richer, P., *Études cliniques sur la grande hystérie ou hystéro-épilepsie*, Paris, 1881, p. VII. Sobre Charcot cfr. Bourneville et Regnard, *Iconographie photographique de la Salpêtrière*, 3 vols., Paris, 1876-1880, trad. it. de A. Fontana, Venezia, 1982 (se trata de la primera documentación fotográfica de los fenómenos

Charcot o de Ribot, Janet evita hipostasiar la personalidad de los pacientes transformándola en substancia metafísica. La considera sólo como “objeto intencional de las conductas de personalización”. Paralela y significativamente, no existen para él individuos, sino sólo conductas de individuación.⁷⁸

Janet es el único de los tres *médecins philosophes* con el que Freud se confrontó y polemizó. Janet, por su parte, aun oponiéndose a “*Monsieur Freud*”, reconocía en el psicoanálisis una parcial continuación de sus teorías (que, en el campo de las personalidades múltiples, se toman hoy una revancha póstuma contra las de su rival).⁷⁹ Entre sus discípulos directos, se pueden

de histeria, por parte de dos discípulos de Charcot, en el “laboratorio” de la Salpêtrière); Rummo, G., *Iconografía fotografica del Grande Isterismo-Istero-Epilessia, Omaggio al Prof. J. M. Charcot*, Clínica Medica Propedeutica di Pisa-Napoli, 1890; Guillian, G., *J. M. Charcot. Sa vie, son œuvre (1825 -1893)*, Paris, 1955; Bailey, P., *J. M. Charcot (1825 - 1893). His Life, His Work*, London, 1959; Ellenberger, H., “Charcot and the Salpêtrière School”, en *American Journal of Psychotherapy*, XIX (1965), pp. 253-257; Miller, J. A. (et alii), “Some Aspects of Charcot’s Influence on Freud”, en *Journal of American Psychoanalytic Association*, XVII (1969), pp. 608-623; Owen, A. R. G., *Hysteria, Hypnosis and Healing: The Work of J. M. Charcot*, London, 1971; Didi-Huberman, G., *Invention de l’hystérie. Charcot et l’iconographie photographique de la Salpêtrière*, Paris, 1982; Bercherie, P., *Genèse des concepts freudiens. Les fondements de la clinique II, op. cit.*, en particular, pp. 59-101; Castel, P. H., *La Querelle de l’hystérie, op. cit.* Castel plantea el problema de la paradoja de la histeria, análogo al del mentiroso cretense: no existe verdadera histeria, pero sus síntomas patológicos y el sufrimiento que provoca son reales. En torno a 1878, con Charcot, «se constituyó la pareja epistemológicamente decisiva de la Gran Histeria y de su neurosis experimentalmente simétrica, el Gran Hipnotismo. Su principio era el siguiente: si puedo sugerir a un sujeto hipnotizado la reproducción exacta de los síntomas que observo, inmediatamente dados, en un sujeto histérico, entonces el histérico no es otra cosa, al menos en el caso ideal, que “un sonámbulo en estado de vigilia” [Charcot, *Oeuvres complètes*, Paris, 1888-1894, X, 450], y yo dispongo así de la etiopatogénesis tan buscada» (Castel, P. H., *La Querelle de l’hystérie, op. cit.*, p. 27). Véase también Micalé, M., *Hysteria’s histories: a study of disease and its interpretative traditions*, Princeton, 1994.

⁷⁸ Cfr. Prevost, C. M., *La psycho-philosophie de Pierre Janet, op. cit.*, p. 49.

⁷⁹ Cfr. *Psychoanalysis. Rapport par M. le Dr. Pierre Janet, Collège de France* (International Congress of Medicine, Section XII: Psychiatry, I, Discussion n. 2, London, 1913, p. 14). Freud se había opuesto a la concepción janetiana de las personalidades múltiples porque consideraba que “debía descomponer, no al *conocedor* [...], sino a lo

citar nombres de prestigio –Piéron, Claparède y Piaget–, en tanto que entre los discípulos indirectos, merecen ser recordados Ernesto De Martino y el joven Foucault. El concepto de “función de lo real” y el libro *De l’angoisse à l’extase* han desempeñado un papel determinante en la interpretación que Ernesto De Martino ha dado de la magia y de la crisis de la “presencia”.

conocido en dos (lo conocido conscientemente y lo conocido inconscientemente)” (Sparti, D., *Identità e coscienza*, Bologna, 2000, p. 177). Pero para una valoración de las posiciones de Janet en comparación con Freud respecto del problema de las personalidades múltiples, *cfr.* Mollon, Ph., *Multiple Selves, Multiple Voices. Working with Trauma, Violation and Dissociation*, Chicester-New York-Brisbane-Toronto-Singapore, 1996, p. 40: «La conceptualización del trauma y de la disociación operada por Janet, admitiendo la posibilidad de una conciencia múltiple, con memorias incompletamente elaboradas que forman islas de conciencia como “ideas fijas” que se infiltran automáticamente, resulta más coherente con lo que actualmente se comprende de las psicopatologías basadas en el trauma. La teoría de Janet es compatible con los disturbios de personalidades múltiples, mientras que la de Freud no lo es». Sobre Freud y Janet, *cfr.* MacMillan, M., “Freud and Janet on organic and hysterical paralyses: a mystery solved?”, en *International Review of Psychoanalysis* 17 (1990), pp. 189-203; Maitre, J., *Une inconnue célèbre. Madelaine Lebouc / Pauline Lair Lamotte (1863-1918)*, Paris, 1993, pp. 135-163. También uno de los más importantes filósofos contemporáneos, Donald Davidson, ha retomado indirectamente, contra Freud, las posiciones de Janet. Para explicar incongruencias y conflictos intra-psíquicos, hipotetiza, en efecto, comportamientos mentales en los que deseos o creencias diversas u opuestas puedan coexistir sin que el comportamiento del sujeto pueda ser definido como irracional. Así, mientras Freud establece el confín entre subsistemas «”geográficamente” sobre la base del país al que es asignado el estado mental (el registro de su presencia, en otras palabras, varía en base a la variación del grado de conciencia que se tiene de él), para Davidson el criterio de ciudadanía está dado, en cambio, por el *tipo de interacción* entre deseos, creencias y otras estados de eventos psíquicos. [...] Es sólo el grado de combinabilidad o de aislamiento funcional de los eventos mentales lo que traza la frontera entre pertenencia a subsistemas (en principio puedo conscientemente nutrir dos creencias contradictorias, con tal de que las tenga a distancia una de la otra)» (Sparti, D., *Identità e coscienza*, *op. cit.* p. 179). Para Davidsson, *cfr.* Davidson, D., “Paradoxes of Irrationality”, en AA. VV., *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge, 1982, pp. 289-305, edición a cargo de Wollheim, E. y Hopkins, J.); *Ibid.*, “Division and Deceptions”, en AA, VV., *The Multiple Self*, edición a cargo de Elster, J., Cambridge, 1986.

En su primer libro, *Maladie mentale et personnalité*, Michel Foucault, tras haber advertido en Janet la presencia de las *Croonian Lectures* (1874) de Jackson, se pregunta –en términos janetianos– si la desintegración psíquica no constituye una inversión de los mecanismos de integración de la personalidad y si la enfermedad mental no es una regresión pura y simple. Ciertamente –reconoce–, “la neurosis es una arqueología espontánea de la libido” (MMP, 26) y la enfermedad puede deshacer la trama de la evolución, llegando a minar, en sus formas agudas, incluso los estratos más arcaicos. Sin embargo, no se limita –agrega por su parte– a destruir o a reconducir al individuo al pasado arcaico de la especie. Es también capaz de mostrar aspectos nuevos: “No es necesario leer la patología mental en el texto demasiado simple de las funciones abolidas: la enfermedad no es pérdida de conciencia, adormecimiento de esta o aquella función, obnubilación de esta o aquella facultad [...] En efecto, la enfermedad borra, pero también subraya; por un lado cancela, pero es para exaltar por otro; la esencia de la enfermedad no está sólo en el vacío que crea, sino también en la plenitud positiva de las actividades sustitutivas que la colman” (MMP, 20). En la enfermedad, por tanto, la personalidad no aparece nunca del todo. Hay puntos de cohesión que aseguran al enfermo la unidad viviente de su conciencia. Por esto, la ciencia de la patología mental no puede ser más que la ciencia de la personalidad enferma, en cuanto la enfermedad compromete a la totalidad del individuo y al entero horizonte de su mundo.

El tercero de estos *médecins philosophes*, Alfred Binet (nacido en Niza en 1857, cuando todavía la ciudad pertenecía al reino de Cerdeña, condiscípulo de Babinski y fundador en 1894 de la *Revue psychologique*)⁸⁰, ha tenido una carrera académica

⁸⁰ Sobre Alfred Binet, *cf.* Gley, G., Recensión de *Les altérations de la personnalité*, Paris, 1892, en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, XVIII (1893), t. XXXV, pp. 512-520; Claparède, E., “Alfred Binet”, en *Archive de psychologie*, XI (1911), pp. 37-88; Robert, M., *Alfred Binet*, Diss. Paris, 1924; Bertrand, F. L., *Alfred Binet et son œuvre. Avec une bibliographie complète*, Paris, 1930 (bibliografía en las pp. 317-330); Varon, E. J., “The Development of Alfred Binet’s Psychology” en *Psychological Monographs*, XLIII (1935), pp. 1-129;

menos brillante que la de los otros dos, pero su trabajo ha dejado, en ciertos aspectos, la impronta más duradera, ya sea a través de la influencia directa que *Les altérations de la personnalité*⁸¹ tuvieron en Pirandello (y el conjunto de sus obras tanto en Jung –que se trasladó a París para asistir a sus clases en 1902– como en la psicopatología anglosajona), ya sea a través de los estudios sobre la inteligencia de los niños y los métodos y coeficientes para medirla, todavía hoy vigentes. En los Estados Unidos las historias de la psicología oficiales citan por lo general, de los tres, sólo a él porque (a diferencia de Ribot y, en parte, de Janet) no ha sido sólo un *library psychologist*, sino también un notable estudioso experimental. Hay sin embargo otra razón por la que en los Estados Unidos tienen presencia sus concepciones: con su libro *On Double Consciousness*, aparecido sólo en inglés en Chicago en 1890, Binet ha dado un impulso decisivo a los estudios estadounidenses sobre las personalidades múltiples.⁸²

No carece de significado –si se piensa en Pirandello y en la literatura de su tiempo– el que Binet haya sido también un autor de *pièces* teatrales y que haya usado una metáfora teatral para examinar la relación entre el “yo normal”, que está “en el proscenio”, y el “yo oscuro”, oculto detrás de los bastidores.⁸³

Marzi, A., *Alfredo Binet*, Brescia, 1946; Morselli, G. E., “Quelques remarques sur la conception janétienne des personnalités alternantes”, en *Évolution psychiatrique*, 1950, pp. 405-409; Schwarz, L., *Les névroses et la psychologie dynamique de P. Janet*, Paris 1955; Avanzini, G., *Alfred Binet et la pédagogie scientifique: La contribution de Binet à l'élaboration d'une pédagogie scientifique*, Paris, 1969; Wolf, Th., *Alfred Binet*, Chicago, 1973 (muy informado: la autora ha trabajado incluso sobre le epistolario y los inéditos, pero su atención está dirigida casi exclusivamente a los aspectos biográficos y a la obra de Binet en el ámbito de la medición de la inteligencia en los niños).

⁸¹ El libro está dedicado a Ribot, que acuñó, por lo demás, la expresión *altération de la personnalité*.

⁸² Cfr. Binet, A. DC, *op. cit.* Janet y Ribot contribuyeron en Estados Unidos, con algunos artículos, también en un volumen colectivo sobre los fenómenos inconscientes, cfr. Münsterberg, H. - Ribot, Th., - Janet, P. - Jastrow, J. - Hart, B. y Prince, M. *Subconscious Phenomena*, Boston, 1910. Sobre la teoría de las personalidades múltiples en la cultura de Estados Unidos, véase más adelante, pp. 144-148 y 460-470.

⁸³ Cfr. Binet, A. “Les altérations de la personnalité”, en *Revue de Deux Mondes*, 1891, pp. 839-855 [se trata de un artículo que anticipa al

En colaboración con André de Lorde, había compuesto, en efecto, diversas obras, todas de corte psicopatológico y ambientadas a veces en el manicomio: *L'obsession* (1905), *L'expérience horrible* (1909), *L'homme misterieux* (1910), *Les invisibles* (no fechada), que fueron representadas en público en el *Théâtre Sarah Bernhardt* y en el *Grand-Guignol*. En 1923 André de Lorde puso en escena en Londres, con gran éxito, *A Crime in the House of the Insane*, de la que Binet –según afirma– habría sido coautor⁸⁴ y que podría haber constituido el modelo remoto de *Psycho* para el entonces joven Alfred Hitchcock.

El monarca amenazado

A través de Ribot, Janet y Binet, se afirma la idea de que el yo es plural, compuesto –igual que las colonias animales– de una multiplicidad originaria de yoes, los cuales se someten sucesivamente a un “yo hegemónico” que, de manera “democrática”, se convierte en una especie de presidente de un gobierno de “coalición” o bien, de manera “autocrática”, en una suerte de Luis XIV, de *Moi Soleil*.

El yo es una relación, un modo de coordinación entre un *primus inter pares* y sus semejantes (de los que ha recibido la delegación para representarlos) o entre un soberano y sus súbditos. Pero el equilibrio alcanzado no está asegurado para siem-

libro homónimo que aparecerá al año siguiente]. La psicología de Binet había empezado con la intención de convertirse en una ciencia exacta como la física o la química, pero luego, en el curso de la investigación Binet se dio cuenta de que “las cosas se habían desarrollado de manera diversa y que al inventar sus objetos la naciente psicología, tanto experimental como clínica, se aproximaba más al teatro que al laboratorio y que el mismo laboratorio era un teatro” (Brès, Y., “L'individuo nella tradizione teatrale e medica alla fine del XIX secolo”, en AA. VV., *Figure dell'individualità nella Francia tra Otto e Novecento*, edición a cargo de Donzelli, M. y Fimiani, M., Genova, 1993, p. 101).

⁸⁴ Cfr. Simon, Th., “Souvenirs sur Alfred Binet”, en *Bulletin de Psychologie*, n. 415 (1954), pp. 342-360. Sobre este género de obras teatrales, cfr. de Lorde, A., *Théâtre d'épouvante*, Paris, 1909. Sobre el teatro francés de ese período, cfr. Bissel, C. H., *Les conventions du théâtre bourgeois contemporain en France, 1887-1914*, Paris, 1930.

pre. En efecto –como sabemos– lo que es más complejo es también más lábil, mientras que lo que es más atávico resulta más fuerte, indestructible y resistente. Por ello, las que primero son afectadas en ocasión de cualquier shock o trauma son las facultades superiores, que tienen su sede en la corteza cerebral, órgano filogenéticamente más joven.⁸⁵ De aquí las enfermedades de la personalidad, de la voluntad y de la memoria.

Cuando la función coordinadora y hegemónica del yo no es capaz de resistir nuevos desafíos, acogiendo en sí ulteriores incrementos de complejidad, la personalidad (que ya por lo común posee escasa cohesión y está privada de esa unidad e identidad que la tradición filosófica y religiosa atribuye al alma y que ahora es examinada según categorías “científicas” y no ya teológicas o metafísicas) se escinde en entidades independientes. La voluntad no logra entonces mantener su identidad, acosada como está por la pluralidad de deseos contrastantes sobre los que no tiene poder. El *tas de petites consciences* (Ribot, *MdP*, 154) o el *tout de coalition* se fisura. El yo hegemónico, coronación del proceso cumplido “de *délégations en délégations*” (*MdP*, 161), es constreñido entonces a resignar el propio mandato o a abdicar. Caído el gobierno o quebrantado el trono, la federación de almas se disuelve y el estado absolutista de la psiquis se desvanece.⁸⁶ No bien el yo hegemónico se debilita, los yoes an-

⁸⁵ Sobre la historia de las localizaciones cerebrales de las funciones psíquicas, *cf.* Hécaen, H. - Lanteri-Laura, G., *Histoire des doctrines et des connaissances sur les localisations cérébrales*, Paris-Liège, 1978 y Schiller, F., *Paul Broca*, Berkeley-Los Angeles-London, 1979.

⁸⁶ Se va ahora en dirección opuesta respecto de la fase precedente, cuando de la fragmentación se iba hacia la centralización: “esta conciencia colonial, por muy intermitente y débilmente coordinada que pueda ser en el origen, marca un momento capital en la evolución. Es el germen de las individualidades superiores, de la personalidad. Poco a poco pasará al primer puesto, confiscando para provecho propio a todas las individualidades particulares. En el orden político, una evolución análoga se produce en los países fuertemente centralizados. El poder central, antes muy débil, apenas reconocido, a menudo inferior a sus subordinados, se ha reforzado a costa suya y los ha redimensionado lentamente con su absorción” (*MdP*, 157). Vale la pena recordar que aún se encuentran indicios de la idea de la mente como colonia en Hofstadter, D., *Gödel Escher Bach*, New York, 1979.

tes abandonados y excluidos entran nuevamente en vigor desde el exilio y restauran un poder parcial propio. Comprendemos que éstos no son extranjeros ni desconocidos sino, antes bien, viejos conocidos repudiados y hasta familiares –si bien consciente o inconscientemente ignorados–, que hasta entonces sólo han podido expresarse a través de los sueños, las *rêveries* o los delirios. Estos yoes no son, por tanto, otra cosa que nosotros, puesto que estaban ya en nosotros; más aún: eran ya nosotros. Sólo que antes estaban subordinados a una jerarquía psíquica que les ofrecía pocos espacios de independencia. Cuando se despiertan, puede parecer que estamos poseídos por poderes extraños, pero en realidad lo que parece invadirnos son partes de nosotros en plural, que vuelven de la diáspora y no nos alcanzan exclusivamente en la libre salida nocturna del sueño. En lenguaje lockiano, cada cual permanece siendo el mismo “hombre”, pero en diferentes “personas”.

El declinar o la caída del delegado que se ha mostrado incapaz de dominar situaciones de emergencia, conduce a una re-*feudalización* o “descolonización” (en el doble sentido, zoológico y político) del aparato psíquico. Las conciencias parciales retoman su primitiva autonomía, dando lugar a menudo –en el plano patológico– a personalidades múltiples, copresentes o alternantes, en el mismo individuo. El solitario protagonista es así reemplazado por una cantidad variable de quienes antes eran comprimarios, que gradualmente aspiran a copar la escena como actores principales. La multiplicidad de polos de conciencia, que constituía una riqueza de posibilidades en un gobierno de coalición psíquica, se vuelve ahora un factor de disgregación.

El gran aparato psicológico-psiquiátrico capaz de afrontar el problema de la escisión y de la multiplicación de las personalidades se moviliza cuando la debilidad del yo es advertida como fenómeno que amenaza volverse epidémico y extenderse más allá de la esfera patológica hasta comprometer a toda la sociedad, caracterizada por la *décadence*, sobre todo porque la desorientación y la irresolución definen actualmente a muchos caracteres (*cfr.* Ribot, *MdV*, 36). El interés en estos temas no queda por tanto circunscrito a la esfera de los estudios especializados. A partir de la tesis de Claude Bernard según la cual la

enfermedad es “un experimento establecido por la naturaleza” –que muestra en forma macroscópica lo que sucede en medida menos advertible también en los individuos sanos⁸⁷– Ribot crea una nueva disciplina, la *psychologie morbide*, dedicada al estudio “de las anomalías y de las monstruosidades”,⁸⁸ que tiene la tarea de identificar a los marginados respecto de las normas. Las enfermedades mentales, en particular, constituyen un terreno fértil para este tipo de investigaciones, porque muestran una especie de disolución espontánea del aparato psíquico en sus elementos primarios, fruto, diría Jackson, de un *reversal of evolution*, de modo que –observa Pierre Janet– “si se conocen bien

⁸⁷ Ya Taine había compartido con Claude Bernard el principio de que sólo la enfermedad permite conocer el estado de normalidad, sólo lo patológico conduce a una adecuada comprensión de lo fisiológico: “Es preciso ver el reloj descompuesto para distinguir los contrapesos y engranajes que no advertimos en el reloj que funciona bien” (*Di*, I, 17). Por esto la historia del sueño y de la locura da la clave de la historia de la vigilia y de la razón” (*ibid.*, II, 63). Sobre la epistemología de Bernard, *cfr.* Dand, J. M. - Olmstes, E. H., *Claude Bernard and the experimental method en medecine*, New York, 1961; Schiller, J., “Claude Bernard and the Cell”, en *The Physiologist*, IV (1961), pp. 62-68; *Ibid*, *Claude Bernard et les problèmes scientifiques de son temps*, Paris, 1967; Wolff, E. - Fouchet, C. et alii, *Philosophie et methodologie chez Claude Bernard*, Paris, 1962; Di Giandomenico, M., *Filosofia e medicina sperimentale en Claude Bernard*, Bari, 1968; Prochianz, A., *Claude Bernard. La révolution physiologique*, Paris, 1990; Gremk, M. D., “Claude Bernard entre le materialisme et le vitalisme: la nécessité et la liberté”, en AA. VV., *La nécessité de Claude Bernard*, edición a cargo de Michel, J., Paris, 1991, pp. 117-139; *Ibid*, *Claude Bernard et la méthode expérimentale*, Paris, 1993; Baune, C., «La notion de “pathologie” chez Claude Bernard», en AA. VV. *La nécessité de Claude Bernard, op. cit.*, pp. 287-298; Gendron, P., *Claude Bernard. Rationalisation d’une méthode*, Paris-Lyon, 1992.

⁸⁸ Ribot parafrasea a Bernard cuando sostiene que “la enfermedad es un experimento de orden sutilísimo, instituido por la naturaleza misma, en circunstancias muy determinadas y a través de procedimientos de los que el arte no dispone: llega a lo inaccesible” (Ribot, Th., “Psychologie”, en AA. VV., *De la méthodologie des sciences*, Paris, 1909, p. 252). Y en otra parte: “Los disturbios mórbidos del organismo que implican desórdenes intelectuales, las anomalías, los monstruos en el orden patológico, son para nosotros experiencias preparadas por la naturaleza, tanto más preciosas cuanto que aquí la experimentación es más rara” (Ribot, Th., *PANC*, 42-43).

las enfermedades mentales, no será difícil estudiar psicología normal”.⁸⁹

La novedad de las teorías de Ribot y de los otros *médecins philosophes* (denominación ya aplicada a los *idéologues* Cabanis y Destutt de Tracy) no consiste tanto en el hecho de que hayan identificado semejantes patologías y hayan denunciado la existencia de personalidades múltiples, cuanto en haber puesto la pluralidad y la separación de los polos de conciencia en el inicio de la conciencia misma, relegando su unificación, siempre provisoria, a fases sucesivas.

En efecto, aunque de manera oscura, el fenómeno de las personalidades múltiples era conocido desde hacía tiempo. Algunos lo hacen remontar directamente al episodio del endemoniado que se relata en el Evangelio de Marcos (5, 1-3), que aludiendo a los espíritus que lo poseían exclama: “Mi nombre es legión, porque soy muchos”. Paracelso, a su vez, había descrito a la camarera de una taberna como dotada de un “segundo yo”. Sin embargo, es sólo a partir del pulular de “dobles” ca-

⁸⁹ Janet, P., *AP* [Paris, 1893²], 5. También según el segundo Nietzsche y Freud las escisiones latentes en la personalidad sana se revelan en forma macroscópica en la enferma. *Cfr.* Nietzsche, F., *NF*, 8, 14 [65]: “El valor de todos los estados mórbidos está en que muestran a través de una lente de aumento ciertos estados que son normales pero que como normales no son visibles. *Salud y enfermedad* no son esencialmente diversas, como creían los viejos médicos y como aún hoy creen algunos practicantes. No se debe hacer de ellas principios ni entidades distintas que se disputan el organismo vivo haciendo de él un campo de batalla. Estos son viejos chismes y habladurías que no sirven más para nada. En realidad, no hay entre estas dos formas de existencia más que diferencias de grado: la exageración, la desproporción, la desarmonía de los fenómenos normales constituyen el estado de enfermedad. Claude Bernard”; Freud, S., *NFV*, 171-172: “Por otra parte, estamos habituados a la idea de que la patología puede hacer evidentes, agrandándolas y haciéndolas visibles, condiciones normales que de otro modo se nos escaparían. Donde nos muestra una fractura o una fragmentación, puede existir una articulación. Si arrojamos a tierra un cristal, éste se quiebra, pero no de manera arbitraria; se rompe según sus propias líneas de quiebre, cuyos contornos, si bien invisibles, estaban sin embargo determinados antes por la estructura del cristal. Los enfermos mentales son estructuras semejantes a éstas, llenas de fracturas y hendiduras”.

racterístico de mucha literatura del siglo XIX que esta patología se hace evidente. En efecto, aparece con recurrencia: de los *Relatos* de Hoffmann a *William Wilson* de Edgar Allan Poe, del *Extraño caso del Doctor Jekyll y el señor Hyde* de Robert Louis Stevenson a *El Retrato de Dorian Gray* de Oscar Wilde (estas últimas novelas, de 1886 y 1890 respectivamente, dependen ya de las obras de Ribot). Pero el primer caso clínicamente descrito de disociación de la personalidad es señalado en 1815 por el médico estadounidense John Kearsley Mitchell, que expone la historia de una muchacha, Mary Reynolds, cuya personalidad se escindió completamente entre los diecinueve y los treinta y cinco años, y que terminó por estabilizarse en su segunda personalidad. En 1840, la expresión “personalidad múltiple” comienza a ingresar en el lenguaje médico gracias al doctor Despine de Aix-en-Provence,⁹⁰ hasta que en los decenios

⁹⁰ Sobre este tema *cfr.* Carroy, J., *Les personnalités doubles et multiples. Entre science et fiction*, Paris, 1993; Hacking, I., *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Science of Memory*, Princeton, 1995. Según H. Ellenberger (*The Discovery of the Unconscious. The history and Evolution of Dynamic Psychiatry, op. cit.*, vol. I, p. 148), el primer caso moderno de personalidad múltiple habría sido observado en 1791. Es preciso distinguir la escisión de la personalidad en la forma del doble (sobre lo cual *cfr.* AA. VV., *Il sosia perturbante: note sul “Doppio” di Otto Rank*, edición a cargo de E. Funari, Milano, 1994 y M. Fusillo, *L'altro e lo stesso. Teoria e storia del doppio*, Scandicci [Firenze] 1998) de las personalidades múltiples, sobre lo cual *cfr.* Hilgard, E., *Divided Consciousness*, New York, 1977; Crabtree, A., *Multiple Man. Explorations in Possession and Multiple Personalities*, New York, 1985; Decker, H. H., “The lure of nonmaterialism in materialist Europe: investigating dissociation phenomena 1880-1915”, en *Split Minds/Spit Brains*, edición a cargo de Quen, J. M., *op. cit.*; Miti, G., *Personalità multiple*, Roma, 1993. Sobre el problema de las personalidades múltiples, *cfr.* más adelante, pp. 144 y ss. y 460-461. Es necesario, además, separar entre la temática de la pluralidad de los yoés, originada en la psicopatología de fines del siglo XIX (sobre lo cual remito a Bodei, R., *The Broken Mirror, op. cit.*) y la del *multiple self*, más ligada, en la literatura reciente, a la temática sartriana de la “mala fe”, como aparece, sobre todo, en *El ser y la nada*. Véase, sobre esto, los ensayos compilados por J. Elster bajo el título, precisamente, de *The Multiple Self*, Cambridge, 1985 (en particular los artículos de D. Pears, D. Davidson, del propio J. Elster y de A. Oksenberg Rorty). En esta perspectiva (si bien nos lleva fuera de nuestro tema) es interesante la discusión que tiene lugar entre los economistas y los teóricos de la *rational choice* al considerar las

subsiguientes la observación sistemática del sonambulismo y el uso metódico de la hipnosis (que puede provocar un desdoblamiento inducido de la personalidad) proveen abundantes materiales a la teoría del yo múltiple.⁹¹

decisiones, no sobre la base de un *set* rígido de preferencias tendientes a maximizar la utilidad esperada por parte de un agente monolítico, sino a lo largo de un eje temporal en relación a las variaciones del yo, que acaso puede condicionarse de antemano según el modelo del propio Elster de la *bounded rationality*, es decir, comportándose como Odiseo que se hace atar al mástil de la embarcación para oír el canto de las Sirenas sin dejarse seducir efectivamente por ellas. En las decisiones de cada día cada uno actúa en el presente como si su yo estuviese dividido: «La gente se comporta como si tuviese dos “yoes”, uno que quiere pulmones limpios y larga vida y otro que adora el tabaco; uno que quiere el cuerpo esbello y otro que quiere el postre, o uno que desea mejorar leyendo lo que Adam Smith ha escrito sobre el dominio de sí (en la *Teoría de los sentimientos morales*) y otro que querría más bien mirar la televisión» (Schelling, T. C., “The intimate Contest for Self Command” en *Choice and Consequence. Perspectives of an Errant Economist*, Cambridge, Mass., 1984, p. 58). En relación a los últimos dos decenios deberían considerarse los trabajos de P. y B. Berger, *The Homeless Mind*, Harmondsworth 1973, pp. 32 y ss. y 165 y ss. sobre el concepto de *modular me* (a través de sus referentes anteriores, representados por la teoría de los “sub-universos” de realidad de William James –*cfr. Principles of Psychology*, New York, 1890– y de los “mundos vitales” de Alfred Schütz, tal como aparece en diversos artículos de los *Collected Papers*, The Hague, 1971-1973), como también el debate que ha incluido al B. Williams de los *Problems of the Self* (Cambridge, 1973), al Th. Nagel de *Mortal Questions* (Cambridge 1979) y al D. Parfit del ensayo “Personal Identity”, en *Philosophical Review*, LXXX (1971), n. 1.). También sobre estos puntos *cfr.* más adelante, nota 22. Sobre las premisas literarias de la temática del “doble” *cfr.* Myoshi, M., *The Divided Self: a Perspective on the Literature of the Victorians*, London, 1969; Keppler, C. F., *The Literature of the Second Self*, Tucson, 1972; Hawthorn, J., *Multiple Personality and the Disintegration of Literary Character. From Oliver Goldsmith to Sylvia Plath*, New York, 1983.

⁹¹ *Cfr.* Janet, P., *AP*, *passim*. Sobre el desdoblamiento de la personalidad inducido por la hipnosis *cfr.* Morselli, E., *Magnetismo animale, la fascinazione e gli stati ipnotici*, Torino, 1886; Dr. Azam, E., *Hypnotisme, double conscience et altération de la personnalité*, Paris, 1887 (que describe un caso que se hizo famoso, el de Félicité); *Ibid*, *Hypnotisme et double conscience*, Paris, 1893; Flournoy, Th., *Des Indes au Planet Mars*, Paris, 1900. El uso del hipnotismo dividió a muchos que, como Theodor Myener, uno de los maestros de Freud, temían que la hipnosis degradara a los hombres volviéndolos autómatas privados de razón y voluntad, de otros como Bernheim y el propio Freud, que en cambio

Luego de haber identificado un caso de triple personalidad (Lucie III, que tenía conciencia de Lucie I y II, *cfr.* AP, 87), Janet consigue el peculiar record de trazar la biografía múltiple de una mujer dotada nada menos que de dieciséis personalidades. Se trata Madelaine Lebouc (el nombre verdadero era Pauline Lair Lamotte), cuya vida miserable y atormentada tuvo condena por prostitución y vagabundeo, hasta que –derivada por la policía a los médicos y encerrada en una clínica– cae presa de visiones místicas, en las que se identifica con Santa Teresa o con las poseídas por el demonio en Loudon.⁹² Tales multiplicaciones de la personalidad, evidentes en el plano patológico, son presu-

defendían su uso terapéutico, negando que los hombres, incluso en la fase del sueño inducido, perdieran completamente sus facultades. El término “hipnotismo” es relativamente reciente: fue introducido por James Braid, *cfr.* *Neuhypnology, or the Rationale of Nervous Sleep Considered in Relation with Animal Magnetism*, London, 1843. Para la historia e interpretación de estos temas *cfr.* Barrucand, D., *Histoire de l'hypnose en France*, Paris, 1967; Trillart, E., *Histoire de l'hysterie*, Paris, 1986 y Beauchesne, H., *Histoire de la psychopathologie*, Paris, 1986; Carroy, J., *Hypnose, suggestion et psychologie*, Paris, 1991 y Edelman, N., *Voyantes, guérisantes et visionnaires en France, 1785-1914*, Paris, 1995. En particular, sobre la difusión en la cultura italiana en el campo psiquiátrico, *cfr.* Guarnieri, P., “La psiche en ‘trance’. Indagini sull’ipnotismo”, en *Rivista sperimentale di freniatria*, CXIV (1990), pp. 370-385. Para Hoffmann, *cfr.* Hoffmann, E. T. A., *Die Elixiere des Teufels* [1815-1816], trad. it. “Gli elisir del diavolo”, en *Romanzi e racconti*, edición a cargo de C. Pinelli, 3 vol., Torino, 1969, vol. I, pp. 446-447: “Por un juego cruel de un azar caprichoso, mi “yo”, confundido con una personalidad extraña, vagaba a la deriva a merced de eventos que se ensañaban conmigo como marejadas furiosas [...] Era el que parecía ser y no parecía ser el que era. En esa doble personalidad no lograba comprender ni reencontrarme a mí mismo”. Y luego: «Es curioso: los locos parecen estar en más íntimo contacto con el Espíritu; son más receptivos, aunque sea inconscientemente, de los pensamientos y los estados de ánimo de los otros; ven las cosas ocultas en nosotros y las reflejan, las repiten de manera muy singular, dándonos la desconcertante sensación de oír la voz temerosa de “una segunda personalidad nuestra”» (*ibid.*, p. 453). De diversas maneras Hoffmann alude también a la división del yo en varias partes, dotadas de una conciencia propia. Sobre la tradición literaria relativa a la figura del doble *cfr.* Miller, K., *Doubles: studies in literary history*, Oxford-New York, 1985.

⁹² *Cfr.* Maître, J., *Une inconnue célèbre. Madelaine Lebouc / Pauline Lair Lamotte (1863-1918)*, *op. cit.*

puestas también en el fisiológico en las personas consideradas normales, tanto que –como escribe Paulhan– “es imposible saber el número de los yoes que un individuo contiene [...] estos diferentes yoes se entrecruzan y se asocian a veces unos con otros y unos contra otros [...] pero no se reconducen a una unidad; el yo, desde el punto de vista psíquico no es más que una abstracción, que no existe en la naturaleza y que no tiene ninguna realidad sustancial ni fenoménica”.⁹³

Restauración de un orden antiguo

Así pues, el aparato psíquico se “altera” y se deshace en fragmentos no habilitados para conceder delegaciones en el interior del propio sistema. El *Moi Soleil* se eclipsa y el gobierno de coalición cae. Pero dado que –según una imagen de Le Bon– la unidad del yo “es tan ficticia como la de un ejército”, al ser decapitado el estado mayor, los soldados se desbandan y, como se diría hoy, los yoes dispersos forman *subpersonalities*.⁹⁴ Pero esto no significa que la des-entronización o la dimisión de la personalidad hegemónica deba ser concebida como un puro caos. Por el contrario, sucede que “la desorganización se organiza”⁹⁵ en un nivel menos complejo, pero se organiza. En efecto, en

⁹³ Paulhan, F., “Les variations de la personnalité à l’état normal”, en *Revue philosophique de la France et de l’Étranger*, VII (1882) t. XIII, p. 646. Paulhan parangona al yo con un organillo de Barbería, que puede sonar diversos aires, dotados cada uno de su unidad, pero cuya suma no genera una unidad (*cf. ibid.*, p. 649). En términos generales, sería necesario distinguir, de todos modos, la identidad numérica (*idem numero*) de la identidad cualitativa, en el sentido de que el niño o la bellota son diferentes del adulto o la encina que resultan de ellos, pero numéricamente son los mismos.

⁹⁴ Le Bon, G., *Aph.*, 3. Para la expresión *subpersonalities*, *cf. Rowan, J., Subpersonalities. The People inside us*, London-New York, 1990 (el autor, que comenzó su carrera estudiando a Spinoza y Hegel, subraya la interdependencia “dialéctica” entre lo uno y lo múltiple, entre lo que ribotianamente se podría llamar el yo hegemónico y las personalidades múltiples que emergen de sus divisiones).

⁹⁵ Ribot, Th., *MdP*, 140. Canguilhem ha observado cómo en Ribot la enfermedad mental desorganiza, pero no transforma: “*Elle révèle sans*

la vida psíquica las crisis de hegemonía no producen un vacío de poder, sino antes bien una disolución de las relaciones más complejas e inestables y el prevalecer de una voluntad dividida y, por ello mismo, débil pero estable en su fractura (*cfr.* Ribot, *MdV* y *VPAA*, p. 65 y ss.). Tal disolución, a su vez, da lugar a síntesis y relaciones psíquicas más limitadas pero también más persistentes, en las que los yoes de la vieja coalición se configuran y se reubican de manera diferente. La restricción del radio de conciencia comporta la reducción paralela del poder de formar alianzas más amplias en torno a un yo capaz de atraer hacia sí contenidos distantes. Lo que no cae en el campo gravitacional de un determinado polo de conciencia es capturado en la órbita de otro o bien vaga, atravesando todo el espacio psíquico del enfermo, en busca de conexiones más estables. Según una expresión de Binet, la crisis de hegemonía actúa *comme un dialyseur*,⁹⁶ un dializador que separa los contenidos psíquicos, reteniendo algunos en específicos aglomerados de conciencia y rechazando otros.

En todo hombre, sano o enfermo, la cohesión de la personalidad depende de los niveles de su coordinación: “Por lo tanto, la unidad del yo en sentido psicológico es la cohesión, durante un tiempo dado, de un cierto número de estados de conciencia claros, acompañados por otros menos claros y por una multitud de estados fisiológicos que, sin estar acompañados de conciencia como sus congéneres, actúan tanto y aún más que éstos. Unidad quiere decir coordinación. La última palabra aquí es que el consenso de la conciencia, estando subordinado al con-

altérer” (*cfr.* Canguilhem, G., *Le normal et le pathologique*, Paris, 1966, pp. 70-71). No pudiendo avanzar, se retrocede, pero no se permanece inmóvil. Ribot sigue aquí el modelo de Jackson, según el cual la disolución constituye el destino y el proceso inverso y complementario de la evolución, *cfr.* Delay, J., “Le jacksonism et l’oeuvre de Ribot”, en *Ibid*, *Études de psychologie médicale*, Paris, 1953, pp. 83-100 (sobre Jackson, *cfr.* anche Rouart, H. Ey - J., *Essai d’application des principes de Jackson à une conception dynamique de la neuro-psychiatrie*, Paris 1938 y Bercherie, P., *Genèse des concepts freudiens. Fondements de la clinique II*, Paris, 1983, pp. 187-191).

⁹⁶ *Cfr.* Bertrand, F.-L., *Alfred Binet et son oeuvre. Avec une bibliographie complète*, Paris, 1930, p. 226.

senso del organismo, hace que el problema de la unidad del yo sea, en su forma última, un problema biológico” (Ribot, *MdP*, 170-171). En el nivel más bajo, pero fundamental –ya que el yo viene de lo bajo y no de lo alto– se sitúa, por tanto, el “sentido del cuerpo”, “la conciencia general del organismo”, la percepción incesantemente advertida por el yo de que el propio cuerpo le pertenece. Por un lado, tal noción es análoga a la cenestesia, definida como “el tono de los nervios sensibles o la percepción de la actividad media en que éstos se encuentran constantemente cuando no son solicitados por ninguna impresión interna”.⁹⁷ Por otro lado, está emparentada con la tradición sensista y hasta con la espiritualista francesa, o sea, con el *sentiment fondamental de l'existence* o con el *sentiment de l'existence sensitive* de Maine de Biran. Ribot sabe que en la base de la personalidad se coloca “esta conciencia oscura que es el resultado de todas las acciones vitales”, este “sentimiento de la vida” pre-reflexivo que, en cuanto se repite sin tregua, permanece normalmente por debajo del umbral de conciencia (*cf.* *MdM*, 84). Acepta así la enseñanza de Moritz Schiff, según la cual “toda nuestra conciencia del yo reside en la cenestesia” (de aquí se sigue que el sentimiento de nuestra unidad no tiene ya necesidad de ningún substrato). En efecto, “no es la conciencia la que sirve de base al pensamiento; es por el contrario, siempre el pensamiento el que, en ciertos casos, evoca la conciencia. No es [...] la conciencia la que *acompaña* al pensamiento, ya que si la conciencia presente cesase y no fuera inmediatamente sustituida por otra, lo que quedaría al *esprit* sería, no la conciencia (como un cuadro al que se le ha borrado la inscripción) sino *nada*: nuestra individualidad, nuestra conciencia interior desaparecería. La conciencia del yo no es por tanto continua, sino

⁹⁷ *Cfr.* Henle, J., *Allgemeine Anatomie*, Leipzig, 1841, p. 728. En el lenguaje filosófico, el término se encuentra ya en Hamilton; a continuación, en el campo psicológico, es utilizado en particular por Griesinger y Maudsley. Informaciones detalladas sobre la historia del problema pueden encontrarse en la tesis de Bertrand, A., *L'apperception du corps humain par la conscience*, Thèse de l'Université de Paris, 1880-1881. Sobre la cenestesia, *cf.* algunas importantes indicaciones en Starobinski, J., “Breve storia della coscienza del corpo”, en *Intersezioni*, I (1981), n. 1, pp. 27-43.

interrumpida [...] Su contenido *varía* y no es inmutablemente igual a sí mismo [...] El yo de un momento dado es siempre incompleto”.⁹⁸ Para Ribot, por tanto, “situar la esencia de nuestra personalidad en un modo de existencia (la conciencia) que se disuelve durante al menos un tercio de nuestra vida” (*MdP*, 100) representa una inversión del orden natural de las cosas.

Ribot se sitúa aquí –pero sólo parcialmente– en la línea de investigación de quienes consideran al “inconsciente cerebral” como fundamento de la conciencia. Tal teoría, elaborada por Laycock entre 1840 y 1845, nace del descubrimiento de la continuidad entre médula espinal y cerebro, de la constatación de que ambos responden a los estímulos mediante reflejos automáticos. Dicho en lenguaje técnico: se establece “una unificación funcional del eje cerebro-espinal” y “una extensión al cerebro de los procesos reflexivos puestos en evidencia primero sólo en la médula espinal”.⁹⁹ Con Jackson, discípulo de Laycock, se da

⁹⁸ Schiff, M., “La cénesthésie” [en *Dizionario delle scienze mediche*, Milano, 1871], luego en *Recueil des mémoires physiologiques*, Lausanne, 1894, vol. I, pp. 476, 479-480. Apoyando el artículo de Taine, “Note sur les éléments et la formation du moi”, *op. cit.*, A. Herzen hijo identifica la continuidad y la identidad del yo en la cenestesia y, sobre todo, en la memoria (*cf.* “De la continuité et de l’identité de la conscience du moi”, en *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, I [1876], t. II, p. 381). Sobre la cenestesia como sentimiento del cuerpo, “conjunto de todas las sensaciones” (internas y externas) que da consistencia al yo, *cf.* Schiff, M., *Recueil des mémoires physiologiques*, *op. cit.*, vol. I, pp. 469-481 (sobre lo cual véase Starobinski, J., “Le concept de cénesthésie et les idées neuropsychologiques de Moritz Schiff”, en *Gesnerus*, 34 [1977], pp. 2-20). Para las analogías entre la cenestesia y el *cogito pré-reflexif* sartriano, *cf.* más adelante, pp. 494-495.

⁹⁹ Gauchet, M., *L’inconscient cérébral*, Paris, 1992, trad. it. *L’inconscio cerebrale*, Genova 1994, p. 26. Este descubrimiento es narrado en estos términos: “Desde 1840, Thomas Laycock, entonces joven médico de 28 años, habla en su *Treatise of the Nervous Diseases of Women* del cerebro como “sujeto a las leyes de la acción refleja” [Laycock, Th., *Treatise of the Nervous Diseases of Women...*, London, 1840, p. 107]. Vuelve sobre el tema en un artículo de 1845 titulado “On the reflex function of the brain”, que tiene como centro de interés el que nos revela la inferencia anatómica de la que hace partir su constatación, concretándola: “Cuatro años han pasado –escribe– desde cuando publiqué mi idea [...] sé que el cerebro, aún siendo el órgano de la conciencia, estaba sometido a las leyes de la acción refleja, y que, desde

otro paso hacia la desvalorización de la conciencia, declarada ilusoria y digna de perder su tradicional primado, ya que si el eje cerebro-espinal es predominante, aquélla debe renunciar a su autosuficiencia.

Aun siendo contrario a toda separación del yo respecto de la corporalidad, Ribot se opone también a toda reducción inmediata del primero a la segunda. Contra Bain que supone que la conciencia es “como un rayo de luz que sale de una máquina a

este punto de vista, no difería de los otros centros del sistema nervioso. He sido llevado a esta idea por el principio general de que los centros en el interior del cráneo, constituyendo una prolongación de la médula espinal, deben por norma ser regulados por su reacción a factores externos, por leyes idénticas a las que gobiernan a los centros espinales” [“On the reflex function of the brain”, en *British and Foreigners Medical Review*, XIX (1845), pp. 298-299] (*ibid.*, p. 38). Para Laycock, añade todavía Gauchet, “la conciencia es un *acompañamiento*, un *además*. No es una *fuerza*” (*ibid.*, p. 52). De Laycock y de los subsiguientes desarrollos de esta teoría en el ámbito alemán (Helmholtz, Du Bois-Reymond y Carl Ludwig) descende la obra de Ivan Michailoviè Seënov *Refleksy golovnogo mozga* [*Los reflejos encefálicos*], de 1866, que provocó un gran debate en Rusia y el interés, en parte polémico de Dostoyevski. Seënov, combatiendo los fantasmas de la interioridad y apoyándose en la idea de reflejo, busca explicar los procesos psíquicos a partir de bases fisiológicas, «tomando nota del hecho de que la identidad personal, la mente, la conciencia no son propiedades apoyadas en sí mismas, sino más bien manifestaciones aparentes de actos reflejos, *respuestas* a fuerzas que nos hacen actuar. La subjetividad tiene, por tanto, su base en la objetividad de las acciones reflejas: incluso “cobrar conciencia” es un acto reflejo» (Tagliagambe, S., *Il sogno di Dostoevskij. Come la mente emerge dal cervello*, Milano, 2002, p. 15 y *cfr.* pp. 23-30). Dostoyevski acepta la idea de que la dimensión psíquica no coincide con la conciencia, sabe que los hombres cambian a partir del “subsuelo” del alma, desconocido para el sujeto, y que la conciencia es tomada de sorpresa por las modificaciones, los giros radicales y las resurrecciones acaecidas sin su concurso. No existe una “generación automática del yo” y la psicología no depende de los reflejos encefálicos, aunque no se niega su relación con el cuerpo y el cerebro. El desafío de Dostoyevski está “centrado en el tema del cambio, del renacimiento, de la capacidad que los seres humanos muestran tener para encontrar, aún en las situaciones más desesperadas y a primera vista sin salida –la de vacío, de sentimiento de culpa, de dificultades para encontrar siquiera algún sentido a la propia existencia, siquiera un punto cualquiera de contacto con los otros– una vía de salida que los reconcilie con la vida, entendida como armonía consigo mismos y con el mundo” (*ibid.*, p. 37).

vapor y la ilumina, sin tener la más mínima eficacia sobre su movimiento” –tanto que, suprimiendo la conciencia, las funciones fisiológicas continúan impertérritas su curso (cfr. Binet, DC, 20)–, Ribot afirma la existencia de un *facteur nouveau*, que marca una etapa capital en el desarrollo de los seres vivos en la tierra (MdP, 17 y ss.) y apoya la tesis spinoziana según la cual el alma es la idea del cuerpo, de modo que alma y cuerpo no son más que un *phénomène à double face*.¹⁰⁰ La conciencia es vulnerable, virtualmente desintegrable, pero no es un fuego fatuo, un epifenómeno.

En los organismos inferiores, el sentimiento fundamental de la existencia se identifica con la individualidad psíquica en su conjunto. Pero cuanto más se sube la escala de los seres, más pierde importancia su papel explícito. En el hombre y en los animales superiores, éste permanece como una especie de bajo continuo apenas perceptible. En ellos “el rumoroso mundo de los deseos, las pasiones, las imágenes, las ideas, recubre este fondo silencioso: salvo por intervalos, se lo olvida por que se lo

¹⁰⁰ Cfr. Ribot, Th., MdP, op. cit., 158 (donde se afirma que “la individualidad psíquica no es sino la expresión subjetiva del organismo”) e *ibid.*, p. 20 n. (donde se citan las proposiciones 13 y 15 del II libro de la *Ethica*, pp. 61, 68). En estos pasajes, el filósofo holandés sostiene precisamente que “el objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo [...] y nada más” y que “la idea que constituye el ser formal del alma humana no es simple sino compuesta de muchísimas ideas” (cfr. también la remisión al escolio de la proposición 17) e *ibid.*, PALC, XI. Obsérvese, de paso, que Ribot traduce el término spinoziano *mens* con *âme*. La individualidad psíquica no es sino expresión del organismo: “ínfimo, simple, incoherente o complejo y unificado” (MdP, 3). En la *Psychologie anglaise contemporaine* Ribot cita con aprobación el juicio que Heine da de Spinoza en *De l’Allemagne*: “La lectura de Spinoza nos cautiva como un aspecto de la naturaleza en su calma viviente: es una selva de pensamientos altos como el cielo, cuyas copas florecidas se agitan en movimientos ondulatorios, mientras sus troncos inamovibles hunden sus raíces en la tierra eterna: se siente en sus escritos alentar un soplo que nos conmueve de manera indefinida: se cree estar respirando el aire del porvenir”. (PANC. 20). Es por tanto verdad que –como subraya M. Meletti Bertolini en *La psicologia di Bergson*, op. cit., pp. 72, 87– Ribot insiste sobre los condicionamientos orgánicos de la conciencia y de la personalidad y sobre la peculiar dinámica temporal que las caracteriza, pero sus esfuerzos por presentar la vida espiritual como un “tapiz” de la “trama orgánica” están templados por estos asuntos spinozianos.

ignora. Sucede aquí algo análogo a lo que tiene lugar en el plano de los hechos sociales. Los millones de los seres humanos que componen una gran nación se reducen para ella misma y para los demás seres humanos a algunos miles de hombres que son su conciencia clara, que resumen su actividad social en todos sus aspectos: político, industrial, comercial, cultural intelectual. Sin embargo, son precisamente estos millones de seres ignorados, de existencia limitada y local, que viven y mueren sin estrépito, los que hacen todo el resto: sin ellos no hay nada. Constituyen esta reserva inagotable de la cual, mediante una selección rápida o brusca, algunos salen a la superficie; pero estos privilegiados del talento, del poder o de la riqueza, no tienen más que una existencia efímera. La degeneración fatalmente inherente a todo lo que se eleva los hará declinar también a ellos y a su raza, mientras que el sordo trabajo de millones de ignorados continuará produciendo a otros e imprimiéndoles un carácter”.¹⁰¹ Tal sentimiento constituye, también en el yo humano, la trama silenciosamente tejida sin la cual se desvanecería el principio de individuación (que debe ser interpretado como algo profundamente diferente de la idea de un sustrato amorfo que rige todas las modificaciones y los estados de la conciencia).

El yo se mantiene a través de sucesivas síntesis temporales de estados de conciencia: “El yo, tal como aparece a sí mismo, consiste en una suma de estados de conciencia. Hay un estado principal en torno al cual se agrupan los estados secundarios que tienden a suplantarlos y que son ellos mismos impulsados por otros estados apenas conscientes. El estado que ocupa el papel principal, tras una lucha más o menos prolongada, vuelve a ceder y es reemplazado por otro, en torno al cual se constituye un reagrupamiento análogo [...] Nuestro yo de cada mo-

¹⁰¹ *MdP*, 20. Ribot insiste en el hecho de que la individuación pertenece al mundo de los fenómenos y recuerda a Byron (*Are not the mountains, waves and skies a part / Of me and my soul, as I of them?*) y al Veda (*Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est*). La metáfora organismo/sociedad es desarrollada también en *PANC*, 182, cuando se parangona la estructura nerviosa y el eje cerebro-médula espinal de los animales superiores al parlamento, a los ministros, a los *sheriffs* y a los jueces ingleses, todos “animados por un mismo pensamiento y obedientes a un impulso común”.

mento, este presente perpetuamente renovado, está en gran parte alimentado por la memoria, vale decir que al estado presente se asocian otros estados ya rechazados o localizados en el pasado, que constituyen nuestra persona como aparece a cada instante” (*MdM*, 83). Se da empero un antagonismo entre viejos y nuevos puntos de atracción, entre viejos y nuevos yoes. Las coaliciones, como en todos los gobiernos o las clases dirigentes, como en todos los países, pueden deshacerse. La conciencia representa la clase dirigente (o, desde la perspectiva del cuerpo, la aristocracia de las células de la corteza cerebral), que gobierna apoyándose en el trabajo de numerosas funciones corpóreas ignoradas –que sin embargo cooperan entre sí– asimilables al proletariado de las células. Pero las *élites*, igual que todo lo que se eleva desde su estado primitivo, son inestables y están constantemente amenazadas por la disolución, mientras que lo que está en lo bajo, que vive y muere sin estrépito, es más durable, sea en el plano psico-fisiológico, sea en el social.

La estabilidad no tiene empero valor por sí misma: “Si la estabilidad diese la medida de la dignidad, el primer puesto le sería acordado a los minerales” (*MdP*, 15). En rigor de verdad, el yo es sólo una relación, pero una relación que en la mayor parte de los hombres se conserva, sobre todo cuando éstos no se alejan demasiado del originario “sentido del cuerpo” y no se pierden en especulaciones abstractas. En efecto, el “verdadero yo” es “el que siente, piensa y actúa sin ofrecerse en espectáculo a sí mismo; ya que es por naturaleza, por definición, un sujeto; y para volverse un objeto debe sufrir una reducción, una adaptación a la óptica mental que lo transforma y lo mutila” (*MdP*, 94). La conservación de un equilibrio psíquico durable parece pues más fácil entre los individuos que se detienen en un nivel de conciencia menos complejo. En este sentido, la mayor parte de los hombres son tendencialmente capaces de elaborar la propia personalidad sin necesidad de volverse virtuosos en el conocimiento de sí mismos o en la recomposición de las escisiones de la autoconciencia: “el niño, el campesino, el obrero, los millones de personas que recorren las calles y los campos, que no han sentido jamás hablar de Fichte o de Maine de Biran, que jamás han leído una disertación sobre el yo y el no yo y ni si-

quiera una línea de psicología, poseen su propia personalidad bien neta y en todo momento la afirman instintivamente. A partir de esa época olvidada en que su yo se ha construido, esto es, se ha formado como un grupo coherente en medio de los eventos que lo acosan, este grupo se mantiene modificándose incesantemente”.¹⁰² El hecho es que la mayor parte de los hombres ha olvidado precisamente la lucha terrible a través de la cual se ha constituido en cada uno de ellos la coalición de los yoes y se ha instaurado la hegemonía de uno de ellos. Su personalidad procede luego normalmente –como se diría hoy en la jerga informática– por *default*, de modo que se dan cuenta de que son plurales sólo cuando un fuerte *shock* altera los equilibrios alcanzados.

En esta perspectiva, a diferencia del modelo de autoconciencia atribuido a Fichte, las partes del yo permanecen virtualmente autónomas entre sí. Es decir que la coordinación entre los polos de conciencia no pasa a través del potenciamiento de la auto-reflexión, sino a través del incremento de complejidad de la relación misma. La escisión de la conciencia es además constitutiva, como en el idealismo clásico alemán, pero no desemboca en una recomposición de sí obtenida gracias a desdoblamientos (*Entzweigungen*), sino más bien a equilibrios inestables, siempre expuestos a la disgregación y a la regresión. Ribot no se esfuerza, por tanto, ni en conciliar circularmente la conciencia consigo misma en el *Selbstbewußtsein* ni en elevar “piramidalmente”, a la manera de Goethe, la estructura de la subjetividad.¹⁰³ Excava, desciende en profundidad, para recomenzar luego a construir el yo *ab imis fundamentis*, desde lo que hay en él de más rudimentario, desde las *formes élémentaires* hasta los más altos niveles de complejidad. No busca la “luz de la conciencia”, sino sus presupuestos; no quiere comprender la razón en sí misma, sino en el cuerpo. Pero al considerar la conciencia como

¹⁰² *MdP*, 90-91. Por otro lado, es frecuente la constatación de que incluso los enfermos mentales menos cultos y más simples pueden asemejarse a los filósofos profesionales en su disertar sobre el yo y su pérdida, *cf.* Janet, P., *EPP*, 53 y ss.

¹⁰³ Para la posición de Goethe, *cf.* Bodei, R., *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, *op. cit.*, pp. 138 y ss.

fenómeno dependiente de la actividad cerebral, termina por naturalizarla sustrayéndola a la historia, privándola de la consistencia y de las especificaciones impresas por las instituciones.

Hacia el pasado

Cuando la conciencia más fuerte, que no era la única (sino que desempeñada sólo *le premier rôle*: *MdM*, 83), se debilita y se apaga, se descubre que también las voluntades y las memorias parciales no son capaces de convivir como aliadas. En efecto, no es solamente el yo el que se desdobra y multiplica en forma mórbida, sino que también lo hacen precisamente la voluntad (que entra en conflicto consigo misma) y la memoria (que se vuelve autónoma en cada polo de conciencia). Dado que los estratos orgánicos más elementales y arcaicos son los menos expuestos a la disolución, los recuerdos más antiguos se conservan mejor que los más recientes, en conformidad con la que todavía hoy es conocida como “ley de Ribot”, en referencia a una característica forma de amnesia senil.¹⁰⁴ Lo que es complejo desaparece más fácilmente respecto de lo que es más simple o

¹⁰⁴ *Cfr. MdM*, pp. 164-165: “Hemos demostrado que la destrucción de la memoria sigue una ley [...] Es una regresión de lo más nuevo a lo más antiguo, de lo complejo a lo simple, de lo voluntario a lo automático, de lo menos organizado a lo mejor organizado. La exactitud de esta ley de regresión es verificada por casos muy raros en los que la disolución progresiva de la memoria es seguida por una curación: los recuerdos retornan en orden inverso a su pérdida”. Louis Dugas objetará a Ribot que los que son afectados no son tanto los contenidos de la memoria, sino la forma de su organización, la arquitectura que los distribuye, *cfr. Dugas, L.*, “La mémoire brute et la mémoire organisée”, en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, XIX (1894), t. XXXVIII, pp. 461 y ss. ; *La mémoire et l'oubli*, Paris, 1917. Para ulteriores desarrollos de este tema, *cfr. Dal Sasso, F. - Pigatto, A.*, *L'anziano e la sua memoria*, Torino, 2001. En Ribot la memoria y el tiempo se pueden descomponer en muchas memorias y muchos tiempos (*cfr. MdM*, 107: *La mémoire se resout en des mémoires, tout comme la vie d'un organisme se resout dans la vie des organs, des tissus, des éléments anatomiques qui le composent*).

menos anclado en la experiencia de la repetición. Por esto es necesario presuponer, a la par de la memoria psicológica, una “memoria orgánica” (concepto introducido en 1867 por Henry Maudsley para designar la memoria presente en cada parte del cuerpo, incluso “en las células nerviosas diseminadas en el corazón y en las células intestinales”),¹⁰⁵ que establece asociaciones dinámicas tan estables como las conexiones anatómicas primitivas. Si no existiera, todo se reduciría a *vestiges y traces* (MdM, 27).

En los casos patológicos se forman tantas memorias separadas, simultáneas o sucesivas como personalidades hay alternantes o seriales, que se crean y se ignoran recíprocamente (en 1882, el doctor Herbert Mayo cita un caso de memoria quintuple).¹⁰⁶ Toda memoria, en cuanto *vision dans le temps*, corresponde a una vida: en el caso de las amnesias periódicas la doble memoria encuentra correspondiente confirmación en una *double vie* (MdM, 34, 82), mientras que a su vez, las memorias plurales corresponden a una multiplicidad de vidas. Se puede llegar a una disgregación tal que en un individuo, como Gilles de la Tourette dice de uno de sus pacientes, Louis V., *chaque page de sa vie est indépendante des autres*¹⁰⁷ (esta es por lo demás la conocida definición que Bourget daba de la *décadence* en el campo literario).¹⁰⁸

¹⁰⁵ Maudsley, H., *Psychology and Pathology of the Mind*, London, 1867, p. 182.

¹⁰⁶ Cfr. Mayo, H., “Appendix to the Report on Mesmerism”, en *Proceedings of the Society for Psychological Research*, I (1882), p. 288; Janet, P., AO, 67 y ss. y *passim*.

¹⁰⁷ De la Tourette, G., *L'hypnotisme et les états analogues*, Paris, 1887, p. 220. Más en general, véase Gauld, A., *The History of Hypnotism*, Cambridge, 1993. Sobre las alteraciones de la personalidad en relación a la hipnosis, cfr. Dr. Azam, E., *Hypnotisme et double conscience*, op. cit. Sobre la formación y la función del psiquiatra en la sociedad francesa de la época cfr. J. Goldstein, *Console and Classify. The French Psychiatric Profession in the Nineteenth Century*, Cambridge, 1987.

¹⁰⁸ Cfr. el pasaje de Bourget, P., *Essais de psychologie contemporaine*, Paris, 1883, p. 25, que contiene la famosa definición de decadencia: “Un estilo de decadencia es aquel en que la unidad del libro se descompone para dejar lugar a la independencia de la página, en que la página se descompone para dejar lugar a la independencia de la frase y la frase para dejar lugar a la independencia de la palabra”. Sobre Bourget, cfr.

En cuanto compuesto inestable, el yo puede recombinarse de manera diversa respecto de la norma y asumir así –según la expresión de Myers– una “cristalización alotrópica”.¹⁰⁹ Le falta ya la energía para desempeñar ese trabajo constante que Locke exigía para el mantenimiento de la identidad personal, para dirigir de manera casi espontánea el pasado hacia el futuro. El papel de la memoria, junto al de la cenestesia, resulta estratégico en el mantenimiento de la identidad personal. Sirve para evitar que el mundo en cuanto “colección de fenómenos sin *substratum*” se disuelva. Es –dice Ribot en polémica con Mill– el hilo del collar que impide a las perlas desprenderse.¹¹⁰ En la fase crítica de disolución del poder espontáneamente ejercitado por el yo hegemónico, el pensamiento racional se debilita, ya que “la conciencia normal se encuentra privada de una parte del capital psíquico acumulado en ella”.¹¹¹ Precisamente, es la recaída de la personalidad en formas más antiguas y simples de organización, pero que poseen una mayor duración respecto de la conciencia “normal”, lo que hace que la locura sea tan difícil de combatir.

El retorno al pasado del atavismo, el viaje del individuo filogenéticamente hacia atrás en el tiempo a estadios ya atra-

Crouzet, M., «La Mode, le moderne, le contemporain chez Paul Bourget: une lecture des “Essais de psychologie contemporaine”», en *Saggi e ricerche di letteratura francese*, XXVI (1987), pp. 29-63; Di Maio, M., “Individuo come stile: su Paul Bourget”, en *Figure dell’individualità en Francia tra Otto e Novecento*, op. cit., pp. 175-187.

¹⁰⁹ Cfr. Myers, F. W. H., “Automatic Writing”, en *Proceedings of the Society for Psychological Research*, III (1887), p. 235.

¹¹⁰ Cfr. PANC, 158-159: “si incluso el *esprit* es reducido a una colección de estados de conciencia sin substancia alguna, entonces no se encuentra ya nada sólido de lo que sea posible aferrarse, ni en nosotros ni fuera de nosotros [...] Vosotros reducís el yo a una serie de estados de conciencia, pero es necesario algo que ligue entre sí tales estados. Si tenéis un collar de perlas y le quitáis el hilo, ¿qué queda? Perlas dispersas y no un collar”. Pero es también cierto que Mill se ve constreñido al final a recurrir a la memoria, si bien anclada a la continuidad del organismo: «Nuestro autor parece admitir que el vínculo, la “unión orgánica” que existe entre la conciencia presente y la conciencia pasada, constituyendo la memoria, constituye también al “yo”». Por lo demás, para Ribot, la memoria es esencialmente un hecho biológico y “accidentalmente” un hecho psicológico.

¹¹¹ Tarantino, G., *Saggi filosofici*, Napoli, 1885, p. 319.

vesados por remotos progenitores, se cumple gracias al renovado prevalecer de la “lógica de los sentimientos” (según el título del volumen de Ribot aparecido en 1905, *La logique des sentiments*). Los sentimientos se dividen en “estados emotivos”, “emociones” y “pasiones”. Los primeros indican simplemente condiciones (como tener sed); los segundos “un *shock*, una ruptura brusca y transitoria del equilibrio”;¹¹² la pasión, “equivalente afectivo de la voluntad estable” (*EP*, 181), se opone, en fin, “a la emoción a causa de la tiranía o del predominio de un estado intelectual (idea o imagen), a causa de su estabilidad y duración relativa. En una palabra [...] *la pasión es una emoción prolongada e intelectualizada*” (*EP*, 6-7). Si la emoción es comparable al estado agudo en patología, la pasión lo es al estado crónico, con la ulterior especificación de que existen pasiones propulsivas o expansivas hacia lo que es deseable (amor, ambición, avaricia) y pasiones negativas, que hacen sufrir, basadas en un movimiento repulsivo o en una tendencia a la repulsión (odio, celos). En este sentido, Ribot acepta explícitamente la propuesta de Kant en la *Antropología*: “La emoción actúa como una corriente que rompe el dique; la pasión como una corriente que excava cada vez más profundo su lecho. La emoción es como una ebriedad que se disipa; la pasión, en cambio, es una enfermedad por intoxicación o por deformación [...]” (*Anthr.*, III, § 74, p. 142). La lógica de las emociones o de las pasiones, aunque dotada de una propia coherencia interna, conduce sin embargo a la violación del principio de contradic-

¹¹² *EP*, 186. *Cfr. ibid.*, p. 6: “Se trata de la reacción repentina, brusca de nuestros instintos egoístas (miedo, cólera, alegría) o altruistas (piedad, ternura, etc.) constituida sobre todo de movimientos o interrupciones de movimientos”. Véase también *ibid.*, p. 187: “Más compleja, más tardía y, en consecuencia, más elevada en la vida del espíritu, es la pasión. Ésta se impone sobre la emoción como lo que es estable lo hace sobre lo que es inestable a pesar de su permanencia, sufre variaciones secundarias que la emoción no conoce”. Entre las dos escuelas (la “intelectualista” de Herbart, que considera a los sentimientos como “inteligencia confusa”, y la “fisiológica” de Bain, Spencer o James, que en cambio los considera “primitivos, autónomos, irreductibles a la inteligencia en cuanto pueden existir fuera de ella y sin ella”), Ribot se incluye decididamente en la segunda, *cfr. PS*, VI-VII.

ción, descubrimiento que se hará crucial cuando de la psicología individual se pase –con Le Bon, Sorel o Mussolini– a la psicología de las multitudes y a la praxis política (*cf.* más adelante, pp. 329 y ss.; 367 y ss. y 416 y ss.).

Semejante lógica de los sentimientos está caracterizada en Ribot por el hecho de que sus juicios son sustancialmente “juicios de valor”, aun cuando se presentan bajo una forma intelectual. Están constituidos por la síntesis de dos diversos factores: “uno representativo, constante, invariable; por este aspecto se asemeja a los conceptos puramente intelectuales. El otro, emotivo, variable, inestable, con carácter dinámico” (*LS*, 36). Mientras que la lógica racional se dirige a una conclusión, la emotiva lo hace a un fin, está cargada de la *tendance* que arrastra a todos los individuos (aunque, a falta de ideas, la pasión deja de crecer y de consolidarse). Si bien se entremezclan, estas lógicas “ocupan cada cual un terreno que le es propio. Se desarrollan según procedimientos diferentes que están determinados por sus fines. Una y otra tienen su psicología, sus condiciones de existencia y su razón de ser como expresión de dos tendencias opuestas de la naturaleza humana” (*LS*, 186-187). La mayor parte de los hombres está dotada de “pasiones mediocres, sin fuerza, sin duración, sin gran alcance”, ya que los tres elementos de los que está compuesta la pasión (afectivo, motor e intelectual) no tienen consistencia autónoma o no se coordinan adecuadamente entre sí (*cf.* *EP*, 182).

También Janet considera las emociones como un retorno a fases más arcaicas de la vida psíquica, a la indeterminación elemental en que incluso el lenguaje articulado se desvanece. Pero a diferencia de Ribot, cuando la energía psíquica no encuentra una vía de desahogo en un nivel superior, no se desliza a formas más elementales sino a formas más estructuradas: se descarga desordenadamente en la angustia, en el sentimiento de vacío (*PCM*, 405), que está en el origen de todo: “La ausencia crea la memoria, crea la muerte y crea el tiempo, es decir, crea las tres cuartas partes de la vida humana [...] Los hombres han comenzado a tener la noción de muerte antes de tener la de tiempo. La muerte deriva de la noción de ausencia” (*SEP*, 200 y *cf.* *EM*, *passim*). La memoria surge de un vacío colmado, es la

presencia de ausencia, el fruto, dirá Sartre, de un mágico acto de evocación.¹¹³

Los sentimientos representan un estadio en devenir de la psiquis humana sometido todavía a transformación. Respecto de las más consolidadas formas de racionalidad, constituyen “una región inestable, análoga a las fallas de la corteza terrestre, en las que se agrupan las erupciones volcánicas y los terremotos. Son zonas incompletas de nuestro planeta en las que se producen todavía los fenómenos de sedimentación, de plegamiento y de hundimiento. Se puede también, y acaso es más adecuado, comparar esta región del espíritu a esas especies vegetales o animales que están aún en mutación, que pueden convertirse en el punto de partida de nuevas especies en progreso y que pueden asimismo dar lugar a anomalías, degeneraciones y monstruosidades” (*OP*, I, 220 y ss. y *cfr. AE*, II, 31-89 y *passim*; *SV*, 861-867).

Pero ni siquiera Janet renuncia a la idea de regresión, si bien medida con parámetros diferentes a los de Ribot, por lo cual, por ejemplo, en la vida afectiva desaparecen primero las “emociones desinteresadas” estéticas o intelectuales, luego las altruistas y las “ego-altruistas” (según la teleología de Spencer), y por último las egoístas (*PS*, 426 y ss.). Hundida en esta angustiada disolución del yo, la vida pierde para Janet todo sentido y todo valor. Entonces, lucrecianamente, en el sujeto *surgit amari aliquid*: el mundo se desvitaliza y todo contacto con la realidad queda interrumpido.¹¹⁴ El estado así alcanzado no es la calma,

¹¹³ *Cfr. Sartre, J.-P., IPPI*, 193: “El acto de imaginación [...] es un acto mágico. Es un encantamiento destinado a hacer aparecer el objeto pensado, la cosa deseada, de manera que se pueda tomar posesión de ella. En semejante acto, hay siempre algo de imperioso y de infantil, un rechazo a tener en cuenta la distancia, las dificultades. Así, el niño, desde su lecho, actúa sobre el mundo por medio de órdenes y de plegarias. Los objetos obedecen a estas órdenes de la conciencia: aparecen”. Aunque en un contexto de referencias polémicas, no debería desatenderse, a favor de Husserl, el aporte de la psicología de Ribot y de Binet en la formación de las teorías sartrianas, *cfr.*, en particular, *IM*, *passim*.

¹¹⁴ Janet, P., *AE*, II, 156 y ss. y Lucrecio, *De rerum natura*, IV, 1134. *Cfr.* además Janet, P., *AE*, pp. 446 y Minkowski, E., *La notion de la perte de contact avec la réalité*, Thèse Université de Paris, 1926. En las psicastenias

la serenidad de unas simples vacaciones de sí mismos, sino el completo vaciamiento, la ausencia de pasiones. Cuando la “corteza terrestre” del aparato psíquico se ha enfriado demasiado, el hombre –cuya esencia es también para Ribot, spinozianamente, *appetitus* y *cupiditas*–¹¹⁵ agota casi completamente toda fuerza vital.

Un paradigma persistente

La teoría de la disgregación de la personalidad y, más en general, de la pérdida de la identidad personal y de empobrecimiento del yo representa la contribución específica que la psicología y la filosofía francesa de finales del s. XIX ofrecen a la cultura europea y americana.

Ahora, por primera vez se está en posición de sostener sobre bases científicas y experimentales, que el individuo humano es “dividuo”, divisible y compuesto, que es un agregado de islas de conciencia virtualmente separable, que se mantiene unido por un sistema de alianzas psíquicas susceptibles de disolución y por un cuerpo que determina y guía a la conciencia misma. Se

se daña la *fonction du réel* y se está atormentado, precisamente, por un “sentimiento de irrealidad”. Tal función, recuperada por Janet de Moreau de Tours y en correlación con el debilitamiento del libre arbitrio, consiste en la capacidad de fijar o coordinar las ideas salvaguardando su complejidad (*cfr.* también Lalli, N., *Introduzione a Janet, P., La passione sonnambulica e altri scritti*, Napoli, 1996, p. 5). Ésta es definida como el conjunto de las operaciones psicológicas que permiten al hombre entrar en relación con la realidad y actuar sobre ella, captando su existencia con certeza. La función de lo real, con las operaciones de la voluntad, el sentimiento de lo real, el sentimiento del presente, ocupa el primer puesto en la jerarquía de los fenómenos psicológicos y su estudio es importante tanto para la metafísica como para la psicología” (Janet, P., *Les obsessions de la Psychasthénie I*”, Paris, 1908”, p. XI y *cfr.*, para un cuadro de los síntomas que afectan a la voluntad, la inteligencia y las emociones, pp. 440-441). El estado diametralmente opuesto, la pérdida de la función de lo real o el sentimiento de su ausencia, es el de la disgregación mental, que se manifiesta con la extrañeza frente al mundo y el presente y con la formación de personalidades sucesivas o simultáneas en el mismo individuo, que se le imponen quitándole la libertad.

¹¹⁵ *Cfr.* Ribot, Th., *PS*, 444 y Spinoza, B., *E*, III, proposición IX, escolio.

invierte la visión de sentido común: nuestro “yo”, nuestra personalidad, no forman más una unidad natural, destinada luego a fragmentarse en la locura (según el modelo de la “esquizofrenia” elaborado por Bleuler en 1907). Somos plurales ya en el punto de partida y la unificación es una conquista, un resultado no siempre garantizado a todos. La locura –y no la amnesia como en Locke– amenaza ahora la identidad personal: no se pierde sólo el único hilo de la memoria, sino el control de la pluralidad de los yoes que normalmente habita en nosotros. La locura, en cuanto disgregación de la personalidad, disolución del *tout de coalition*, sirve no sólo de piedra de toque para distinguir la personalidad normal, sino también como espectro de una condición que amenaza a todos en la forma horrorosa de la admonición que se encuentra en la entrada de algunos cementerios: “soy el que eres, serás el que soy”.

Semejantes teorías contribuyen a un giro epocal, a un cambio de paradigma, a un *Gestalt-switch* en el modo de considerar la conciencia y el individuo, obligado a abandonar con creciente fuerza de convicción la ilusión de la simplicidad y de la inmortalidad. La ciencia y la experiencia muestran que el hombre –dotado según Valéry, de una *âme opposable*¹¹⁶ no tiene un yo unitario (y por ello susceptible de fragmentarse y de escindirse por efecto de un *shock*, del sonambulismo o de una orden hipnótica), sino plural desde el inicio. La persona, o sea “el individuo que tiene una clara conciencia de sí mismo y actúa en consecuencia (*MdP*, 1), se construye según Ribot no por agregación o suma de estados de conciencia, sino por reducción, por selección. En el lenguaje de Taine: frente a las alucinaciones permanentes, a las fantasmagorías de las imágenes que surgen del cuerpo, la persona elige y prefigura la dirección de su ser (pero su naturaleza está con todo siempre condicionada por el organismo y es incoherente o unificada, simple o compleja en relación al cuerpo del que es expresión).

¹¹⁶ Cfr. Valéry, P., *Mauvaises pensées et autres*, en *OE*, 864: “Se dice que el pulgar capaz de oponerse es lo que diferencia más netamente al hombre del mono. Es preciso agregar a esta propiedad la otra que tenemos de dividirnos en contra de nosotros mismos, nuestra facultad de producir el antagonismo mismo. Nosotros tenemos el alma capaz de oponerse [...]”.

La pregunta que ahora se impone es cómo puede el yo formar coaliciones relativamente estables entre polos de conciencia originariamente autónomos, produciendo victoriosamente y sin tregua la propia unidad, generándose a sí mismo, concibiéndose como actividad normalmente capaz tanto de resistir a la inminente disgregación, como de desarrollarse a sí misma (aunque cada vez que este esfuerzo es constreñido a atenuarse o a debilitarse, la síntesis psíquica resulta severamente comprometida).

A través de estos estudios de psicopatología y de su difusión a nivel de un público culto pero no especializado (si Maupassant y unos pocos privilegiados seguían las lecciones de Bernard o de Charcot, eran en cambio decenas de miles los médicos, los abogados y las personas provistas de un cierto nivel de escolarización los que leían las obras de Taine, Ribot, Janet o Binet), comienza la erosión en masa de los sustitutos del alma, de los ídolos de la metafísica moderna: el yo, el sujeto, la conciencia y la identidad personal.

De orilla a orilla

A continuación de la publicación en 1890 de *On Double Personality* de Alfred Binet y de los *Principles of Psychology* de William James, el problema de las personalidades múltiples encuentra una ferviente acogida en los Estados Unidos, en donde continúa suscitando interés hasta después de que en Francia y en Europa comienza a ser olvidado.¹¹⁷ Además de los intensos

¹¹⁷ Cfr. Janet, P., *EPP*, 271 y ss., 279 y ss. William James había vinculado la problemática de las personalidades múltiples a su reconocimiento por parte del yo actual, en el sentido de que los varios yoes que hay en nosotros, al igual que los recuerdos más recientes, aparecen caracterizados por una “marca”. Los identificamos como nuestros sólo si conservan el “calor” que antes habíamos dejado en ellos. Esta teoría es presentada incisivamente por James mediante la conjunción de dos imágenes. La primera, muy “norteamericana” y francamente de *western*, presenta una escena al aire libre; la segunda, remite en cambio al recogimiento de una práctica religiosa: “Del rebaño dejado libre durante el invierno en alguna amplia pradera, cuando llega la primavera, el propietario elige y selecciona aquellos animales en los que reconoce su propia marca. La marca del rebaño es,

intercambios entre las dos orillas del Atlántico, en particular entre París, Berlín o Leipzig y Boston,¹¹⁸ ello es producto también de la arraigada atención estadounidense a la psicología individual y del hecho de que, desde un punto de vista epistemológico, las cuestiones ligadas al estudio de la personalidad múltiple son consideradas en la cultura del otro lado del océano, según la enseñanza de Francis Bacon, *experimenta lucifera*, esto es, que iluminan muchos otros aspectos de la vida psíquica normal y patológica.¹¹⁹

El tratamiento sistemático del tema de las personalidades plurales se inicia en Estados Unidos (en lo que hace a los aspectos que nos interesan) con Morton Prince.¹²⁰ En su obra princi-

para las diversas partes del pensamiento, ese cierto calor animal a que hemos aludido. Este calor lo impregna todo, como el hilo que corre a través del rosario y hace de él un todo, al que tratamos como una unidad, por mucho que estas partes puedan diferir grandemente entre sí. Se agrega a esta característica la otra de que los diversos yoes se nos aparecen como si hubiesen sido durante un largo lapso de tiempo continuos entre sí y los más recientes de ellos, continuos a nuestro yo del momento presente.” (James, W., *PP*, vol. I, 333-334). Como ejemplos de la difusión de esta temática en Alemania, véanse los análisis de Max Dessoir, *Das Doppel-Ich*, Leipzig, 1896² y los de Karl Jaspers, relativos tanto al profesor de química Staudenmaier (autor de *Die Magie als experimentelle Wissenschaft*, Leipzig, 1912) y a sus varias “personificaciones”, como a otro paciente que dice de sí: “Hasta el 23 diciembre de 1901 no podía identificarme con mi yo actual. El yo de entonces me parece como un pequeño enano que está dentro de mí” (Jaspers, K., *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin, 1913, trad. esp. *Psicopatología General*, Buenos Aires, Edición Editorial Beta, 1970⁴, p. 132.

¹¹⁸ Cfr. Sobre la tradición médica y psiquiátrica de Boston y de Nueva Inglaterra, cfr. Parker, G. T., *Mind Cure in New England*, Hanover (N. H.), 1972 y, más en general, Sichelman, B., *The Quest for Mental Health in America 1870-1917*, New York, 1980. Para algunos desarrollos, cfr. Kleiner, F., *Das Problem der Persönlichkeit in der amerikanischen Psychologie*, München, 1961. Sobre la filosofía y la psicología en la Universidad de Harvard y en Boston en general, cfr. Kuklick, B., *The Rise of American Philosophy: Cambridge, Mass. 1860-1930*, New Haven-London, 1977 y, sobre el trasfondo social y la formación de estas élites, cfr. Story, R., *The Forging of an Aristocracy, Harvard and Boston Upper Class 1800- 1870*, Middletown, 1980.

¹¹⁹ Cfr. Taylor, W. S. - Martin, M., “Multiple Personality”, en *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 39 (1944), p. 297.

¹²⁰ Nacido en 1854, tras haber estudiado medicina en la Boston University y en Harvard, y haberse graduado en 1879, se instala por un año en

pal, *The Dissociation of a Personality. A Biographical Study in Abnormal Psychology*, aparecida en 1905, Prince analiza detalladamente el caso de Miss Beauchamp (un nombre obviamente ficticio, que se hizo famoso también en Broadway con una comedia titulada *How a Girl lived Four Lives*)¹²¹: En realidad,

París, Estrasburgo y Viena. Es esta ocasión, lleva a la madre –que sufría de disturbios nerviosos– a la Salpêtrière para que la atendiera Charcot. A su precedente formación en el campo médico, fisiológico y psicológico (con Henry Maudsley, William Carpenter, Alexander Bain y Herbert Spencer) se suma así la lección de la cultura europea continental. En torno a 1890, participa en reuniones informales en las que discute –con un grupo selecto de amigos y colegas– temas de psicología y psicoterapia. Hay allí nombres ilustres: los filósofos William James y Joshua Royce, el psicólogo de origen alemán Hugo Münsterberg, trasladado a Harvard en 1892, el más notable neurólogo de Harvard, James Jackson Putnam, y el psiquiatra Boris Sidis. En 1893 Prince está de nuevo en Europa, en donde visita a Hyppolite Bernheim y acepta las posiciones de la Escuela de Nancy sobre el hipnotismo. Convertido en profesor de enfermedades del sistema nervioso en Boston y a continuación de neurología en el Tuft College Medical Center, funda en 1906 el *Journal of Abnormal Psychology*. Desde 1898 hasta la muerte, acaecida en 1929, Prince se ocupa de estudiar el problema de las personalidades múltiples, apoyándose mucho (al menos en 1927) en las teorías francesas de la personalidad como un complejo de elementos precedentemente separados. Sobre Prince, M., *cf.* Casey, D. M., *La théorie du subconscient de Morton Prince*, Paris, 1945; Max, O., “Morton Prince and the Dissociation of Personality”, en *Journal of the Behavioral Sciences*, VI (Abril de 1970), pp. 120-130; Hale N. G., Jr., “Introduction” a Prince, M., *Psychotherapy and Multiple Personality: Selected Essays*, edición e introducción a cargo de N. G. Hale Jr., Cambridge, Mass., 1975. Para un ejemplo de las intervenciones de James y Royce, *cf.* el debate en Apéndice a la relación de M. Prince, “Some of the Revelations of Hypnotism” (1890), en Prince, M., *Psychotherapy and Multiple Personality*, *op. cit.*, pp. 37-55 (debate en pp. 55-60).

¹²¹ Prince, M., *DP*. El caso había sido sintéticamente presentado en París en 1900, en ocasión del *Congrès Internationale de Psychologie*, con el título “The Problem of the Multiple Personality”, y publicado en los *Proceedings of the Society for Psychological Research*, XV (1900-1901), pp. 466-483 (reimpreso ahora con el título “The Development and Genealogy of the Miss Beauchamp. A Preliminary Report of a Case of Multiple Personality”, en *Psychotherapy and the Multiple Personality: Selected Essays*, *op. cit.*, pp. 139- 57. A cuestiones análogas están dedicados los siete volúmenes de AA. VV., *Studies en abnormal psychology*, edición a cargo de M. Prince, con la colaboración de J. E. Donley y E. Jones, Boston, 1910-1917 y la lección dictada por Morton

en el curso de la larguísima terapia, las personalidades alter-nantes y sucesivas, femeninas y masculinas, llegaron a ser seis: Christine, Chris, Sally, Santo, Mujer, Diablo. En el momento en el que se inició la cura, en 1898, Christine vivía ya desde hacía tiempo la experiencia de un desdoblamiento de la personalidad (en efecto, desde la infancia se había sentido observada por un *alter ego*, Sally). De la personalidad principal, la de Christine, surgió luego por disociación también Chris. Ahora son tres las personas, provistas cada una de un carácter y de una memoria propios, que no se conocen entre sí, excepto una de ellas, que poco a poco sabe quiénes son las otras dos. A partir de la separación de flujos psíquicos *from the main stream of consciousness*,¹²² siguen, en fin, los otros sucesivos personajes. Las neo-formaciones surgen de combinaciones nuevas y no de “viejas memorias y hasta funciones y facultades”, que pueden en cambio perderse (DP, 475).

Resulta también notable la obra de Boris Sidis, *Multiple Personality. An Experimental Investigation into the Nature of Human Individuality*,¹²³ que vincula explícitamente, desde las primeras páginas, el problema de la individualidad y de las personalidades plurales al desarrollo de los organismos coloniales. Analizando los casos de la *hydra fusca*, un pólipo de agua dulce

Prince el 17 de diciembre de 1924 en la Clark University: “The Problem of Personality. How Many Selves have We?” Sobre otro caso tratado por éste, el indicado con las siglas B. C. A., *cf.* B. C. A., *My life as a dissociated personality*, Introducción de M. Prince, Boston, 1909 y Kaufman, H. C., *Redefining the woman: an analysis of Morton Prince, the theory of dissociation and the significance of the B. C. A. case*, s. l., 1992. Otro Prince ha tratado un tema análogo: Prince, W. F., *The Doris case of multiple personality: a biography of five personalities in connection with one body and a daily record of a therapeutic process ending in the restoration of the primary member to integrity and continuity of consciousness*, 3 vol., New York, 1915-1917.

¹²² DP, 17. Es citado a menudo Janet, para el caso de Madame B. (*cf.* *ibid.*, pp. 4, 6, 69-70, 121, 146 n., 232), y menos frecuentemente el Binet de *Les altérations de la personnalité*, traducido al inglés en 1896. Janet, a su vez, había rendido homenaje a Prince con el ensayo “Memories which are too Real: the Problem of Personality”, aparecido en los *Studies in Honour of Morton Prince*, London, 1925.

¹²³ La obra está dedicada a William James, que había llamado la atención del autor sobre estos fenómenos.

que puede ser seccionado en pedazos y generar de cada fragmento un nuevo individuo, o del *codonocladidium umbrellatum*, un protozooario colonial que tiene las mismas características de la *hydra fusca*, Sidis se plantea la pregunta fundamental: *What is individuality?* (MP. pp. 3 y ss.), y llega a la conclusión de que la individualidad es constitutivamente múltiple, puesto que la “contraparte de la vida psíquica” es el sistema nervioso, formado por una “estructura sistémica múltiple de organización neuronal”, la cual asume rasgos cada vez más coherentes –sin jamás llegar a ser unitaria– cuanto más se asciende en la escala evolutiva de los seres.¹²⁴

¿Qué estrategias teóricas de reforzamiento del yo son puestas en práctica frente al descubrimiento de su fragilidad y su disgregabilidad? ¿Cómo se interpreta la idea de una pluralidad radical, constitutiva del sujeto y cómo se reacciona ante ellas? Examinaré a continuación cinco respuestas sintomáticas ofrecidas respectivamente por Nietzsche, Bergson, Proust, Pirandello y Simmel.

¹²⁴ Cfr. MP, pp. 8 y ss.; pp. 58 y ss. (sobre la personalidad plural); pp. 356-363 (sobre la personalidad disociada); pp. 364-386 (sobre las personalidades secundarias); pp. 387-434 (sobre las personalidades múltiples).

4. EL CENTRO DE GRAVEDAD DE NIETZSCHE

Un rebaño y un pastor

A pesar de la evidente desproporción entre la relativa simplicidad teórica de las posiciones de Ribot y la refinada elaboración conceptual de las de Nietzsche, también en el filósofo alemán la problemática de la pluralidad del yo se encuentra explícita o subterráneamente vinculada a investigaciones de fisiología y de psicopatología.¹²⁵ Y si bien los “pasos de paloma” con que caminan

¹²⁵ Nietzsche afirma haberse dedicado, tras su período como filólogo en Basilea (donde, dicho sea de paso, era colega del paleontólogo neolamarckiano L. Rüttimeyer) a estudios de “fisiología, medicina y ciencias naturales”, *cfr. EH*, 323 = 82. Ha tenido una gran importancia para la definición de su filosofía un discípulo de Virchow y de Haeckel, Wilhelm Roux, con su libro *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre*, aparecido en Leipzig en febrero de 1881 (sobre lo cual véase Gould, S. J., *Ontogeny and Phylogeny*, Cambridge, Mass., 1977, pp. 194-202). La presencia de Roux es ya verificable a partir de los fragmentos de primavera-otoño de 1881 (*cfr. Müller-Lauter*, W., “Der Organismus als innere Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche”, en *Nietzsche Studien*, 7 [1978], pp. 189-223). Véase, por ejemplo, esta anotación de primavera-otoño de 1883: “Hoy por todas partes se ha descubierto la *lucha*, y se habla de lucha de las células, de los tejidos, de los órganos, de los organismos” (*NF*, 5, 11 [128]). Sobre el tema, *cfr.* también Henke, D., “Nietzsches Darwinismuskritik aus der Sicht gegenwärtiger Evolutionsforschung”, en *Nietzsche Studien*, Bd. 13 (1984), p. 199; más en general, *cfr.*, siempre de W. Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin-New York, 1971. En esta perspectiva, previo rechazo de cualquier forma de finalidad en la naturaleza, el desarrollo de los organismos es visto como resultado de una lucha por la asimilación y el dominio (tal como sucede para todo lo que es “bueno” y “duradero”), una “sobre-

sus pensamientos no se adaptan plenamente al proceder efectivo del saber médico (también el que se presente a sí mismo como “una *nuance*” hace imposible toda operación reduccionista), el surgir de su concepción del sujeto y el primado atribuido a la “gran razón” del cuerpo –al “sabio desconocido” que habita en nosotros– serían impensables sin aquellas premisas. El centón de citas en este capítulo sirve no sólo para valorar su importancia y seguir su complejo desarrollo, sino también para mostrar la función intrínseca en la economía de toda la obra.

La presencia de temas extraídos de la fisiología es conocida desde hace tiempo, pero por lo general se limita a subrayar un solo aspecto, el de la corporalidad, proyectando al mismo tiempo un cono de sombra sobre la atención que dedica Nietzsche a la “antigua y venerable hipótesis” del alma.¹²⁶ La insistencia en la

compensación respecto del consumo”. Mediante tal conflicto, la no homogeneidad de las células y de los órganos da lugar al fin en el organismo sano a un equilibrio propio autorregulado, el cual no debe empero rigidizarse jamás, pues de lo contrario se sigue la degradación y la muerte del cuerpo. En efecto, las células y los órganos se vuelven, en relación al todo, “simples funcionarios que no tienen más ningún interés por sí mismos, sino que se dedican completamente al servicio, sin lo cual no saben más vivir y tras su retiro se atrofian, como sucede frecuentemente a los viejos funcionarios” (cfr. Roux, W., *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre*, op. cit., pp. 64, 224-225). Entre las lecturas nietzscheanas de este período se cuentan Meyer, J. R., *Die organische Bewegung in ihrer Zusammenhang mit dem Stoffwechsel*, de 1845, y Forster, M., *Lehrbuch der Physiologie*, de 1881. Sobre Nietzsche y la medicina, también en relación al concepto de salud, cfr. Blondel, É., *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris 1986; Long, Thomas A., “Nietzsche’s Philosophy of Medicine”, en *Nietzsche Studien*, XIX (1990), pp. 112-128 y Orsucci, A., *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull’individualità nell’Ottocento tedesco*, op. cit.

¹²⁶ Cfr. JGB, 63 = 71: «El alma humana y sus confines, el ámbito de las experiencias humanas internas alcanzado en general hasta ahora, las alturas, profundidades y lejanías de esas experiencias, la historia entera del alma *hasta este momento* y sus posibilidades no apuradas aún: ése es, para un psicólogo nato y amigo de la “gran caza”, el terreno de caza predestinado». Y véase Papparo, C. *La passione senza nome. Materiali sul tema dell’anima in Nietzsche*, Napoli, 1997, pp. XXII-XXIII: “La rehabilitación de la hipótesis del alma debe representar para Nietzsche una verdadera inversión del platonismo, que no puede consistir en una

dimensión del cuerpo es, por lo demás, plenamente legítima. Sólo a partir de su perspectiva se pueden, en efecto, redescubrir las potencialidades inexploradas del alma. Pero sólo a condición de sustraer a la “pequeña razón” de la que ella es vehículo el valor que desde los tiempos de Sócrates le ha sido atribuido: de arma de defensa frente a una angustia sin nombre derivada de una relación mal comprendida y temida con los instintos y el inconsciente, las opacas energías del cuerpo.¹²⁷ Es necesario, por tanto, borrar la originaria tesis platónica retomada por el cristianismo, por la que el cuerpo es la prisión del alma e invertirla declarando –con palabras de Foucault, que son eco de las de Nietzsche– que “el alma es la prisión del cuerpo” (*SP*, 33). Ahora que se ha descubierto que «todo lo que es simple es meramente imaginario, que no es “verdadero”» y que “lo que en cambio es real, lo que es verdadero, no es uno ni es reductible a lo uno” (*NF*, 8, 15 [118]), ahora que el cuerpo, gracias a su complejidad, es al alma lo que “el álgebra a la tabla pitagórica” (*NF* 7, 37 [4]), ha terminado virtualmente la época de su devaluación, el largo período en que

mera inversión de valores, sino por el contrario, en mostrar cuál es el dispositivo capaz de producir la inversión de la experiencia, el pasaje de lo visible a lo invisible, de la mezcla inextricable de vida y muerte al registro de la inmortalidad. Y en consecuencia, la inversión del platonismo no se resuelve en una apología del cuerpo, respecto del cual el alma no sería más que un lastre metafísico del que muy pronto sería necesario liberarse; invertir el platonismo significa, por el contrario, volver a atar el alma al cuerpo, hacer ver, con y contra Platón, que si en el fondo del alma está el cuerpo, en el fondo de este último se encuentra aún el alma”. Sobre el peso que ha tenido la revaloración nietzscheana del cuerpo en la filosofía del s. XX, en particular en la cultura francesa contemporánea, *cfr.* Nancy, J. L., *Corpus*, Paris, 1992, y Berni, S., *Per una filosofia del corpo. Heidegger e Foucault interpreti di Nietzsche*, Siena 2000, en particular pp. 37 y ss.

¹²⁷ *Cfr.* *GD*, 66 =42-43: «Cuando se tiene necesidad de hacer de la razón un tirano, como hizo Sócrates, por fuerza se da un peligro no pequeño de que otra cosa distinta haga de tirano. Entonces se adivinó que la realidad era la *salvadora*, ni Sócrates ni sus “enfermos” eran libres de ser racionales, –era de *rigueur*, era su *último* remedio. El fanatismo con que la reflexión griega entera se lanza a la racionalidad delata una situación apurada: se estaba en peligro, se tenía *una sola* elección: o bien perecer o bien ser *absurdamente racionales* [...] Hay que ser inteligentes, claros, lúcidos a cualquier precio: toda concesión a los instintos, a lo inconsciente, conduce *hacia abajo* ...».

era considerado un simple envoltorio, el viejo capullo del que se habría elevado la eterna mariposa del alma: “En otro tiempo el alma miraba el cuerpo con desprecio: y ese desprecio era entonces lo más alto: –el alma quería el cuerpo flaco, feo, famélico. Así pensaba escabullirse del cuerpo y de la tierra. ¡Oh!, también esa alma era flaca, fea y famélica: ¡y la crueldad era la voluptuosidad de esa alma” (Z, 9 = 35). Con palabras de Horkheimer y Adorno se puede decir que Nietzsche ha identificado de tal modo una “historia subterránea” del cuerpo que fluye bajo la historia conocida de Europa: “Es la historia de la suerte de los instintos y las pasiones humanas, reprimidos y desfigurados por la civilización [...] La relación con el cuerpo se halla por sobre todo golpeada por la mutilación [...] El cuerpo humano, como lo que es inferior y sometido, es objeto de burla y maltrato y a la vez se lo desea como lo prohibido, reificado, extrañado” (DA, 249-251 = 273-274).

Nosotros no tenemos simplemente un cuerpo: somos también un cuerpo, formado –casi leibnizianamente– por una enorme cantidad de mónadas dotadas de cierto grado de psiquismo: «Hay [...] en el hombre tantas “conciencias” cuantos son los seres –en cada instante de su existencia– que constituyen su cuerpo». Lo que llamamos “conciencia” (o sea el intelecto en cuanto presunta *conciencia* única) puede mantener su monolítica fachada porque «permanece protegida y separada de la infinita variedad de vicisitudes de estas muchas conciencias y, como conciencia de rango superior, como pluralidad y aristocracia dominante, sólo tiene que ver con una *elección* de experiencias, por lo general sólo experiencias simplificadas, vueltas características, e inteligibles y por lo tanto *falseadas* –para que el intelecto continúe por su parte en este simplificar y volver característico, y por lo tanto falsear, preparando lo que se llama comúnmente una “voluntad”» (NF, 7, 37 [4]). En otros términos, el intelecto simplifica porque sólo así es posible evitar la parálisis de la voluntad. Si no se tomasen decisiones, si no se llevaran a cabo continuos “golpes de estado de la voluntad”, si no hubiese una conciencia *superiorem non recognoscens*, si todo acto de voluntad no presupusiese “la designación de un dictador”, la especie humana se extinguiría. Para funcionar, el intelecto está

obligado a acallar el rumor de fondo, a excluir de su campo perceptivo la sorda labor de sus subordinados: “En todo ser orgánico complejo debe haber una *masa de conciencias* y de voluntades: nuestra conciencia suprema mantiene comúnmente cerrada las otras” (NF, 7, 25 [401]).

El planteo del razonamiento –aunque no su sofisticada trama temática– es muy tainiano. Para despejar el camino a la voluntad, la conciencia (que debe aprender la “modestia”, porque todo lo que concierne a ella “es sólo *segundo en orden de importancia*”: NF, 7, 7 [126]), tiene la tarea de simplificar y aclarar el trabajo complejo y oscuro de las numerosas colonias de células individuales. La “aristocracia” de las células no debe ser sin embargo confundida con el “dictador”, con el momento decisonal en que el delegado temporario de esta *élite* pasa a la acción. A partir de la fisiología y de la imagen de un individuo compuesto por células-individuos que se unen conflictivamente en colonias cada vez más vastas y complejas, Nietzsche, (lector de Taine, Espinas y Ribot) extrae conclusiones de más alto alcance que sus fuentes. Afirma así que el yo es “una pluralidad de fuerzas de tipo personal, de las que una y otra vez salen al escenario como *ego*, y ven a las otras como un sujeto ve un mundo externo rico de influjos y de determinaciones. El sujeto está ora en un punto ora en otro”.¹²⁸ Formulando la misma idea

¹²⁸ NF, 5, 6 [70]. Sobre el conocimiento que Nietzsche tenía del libro de Espinas, *Des sociétés animales*, presente en traducción alemana en su biblioteca, *cf.* ya Andler, Ch., *Nietzsche, sa vie sa pensée*, Paris, 1958, vol. II, p. 535. Sobre la recepción de Taine por parte de Nietzsche, *cf.* Campioni, G., “Nietzsche, Taine und die décadence”, en AA. VV., *Nietzsche. Cent ans de réception française*, Paris, 1999, pp. 31-45. Sobre Nietzsche lector de Ribot, en particular de *Les maladies de la volonté*, cuyas argumentaciones reproduce a veces casi a la letra (por ejemplo, cuando trata del anonadamiento de la voluntad en los místicos y en el budismo), *cf.* Lampl, H. E., “Flaire du livre. Friedrich Nietzsche und Théodule Ribot”, en *Nietzsche Studien*, XVIII (1989), pp. 573-586 (que contiene en las pp. 578-579 un prospecto de la presencia de autores franceses y no franceses de obras de fisiología y psicopatología); *Ibid.*, *Flaire du livre*, Zürich, 1988, en particular pp. 42-44 (algunas partes de este libro han aparecido en el artículo antes citado). Véase también el reciente libro de Haaz, Y., *Les conceptions du corps chez Ribot et Nietzsche*, Paris, 2002. La lectura de las obras de Ribot por parte de

de otro modo, sostiene que la conciencia está formada por una “multiplicidad de conciencias” (NF, 7, 37 [4]), así como el cuerpo a su vez está formado por “una pluralidad con un sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor”.¹²⁹ O también que el yo es “una estructura social de muchas almas” [JGB, 27 = 24: *Gesellschaftsbau vieler Seelen*], una unidad y una pluralidad que se exaltan en la interacción: “Yo *comprendo* sólo un ser que sea al mismo tiempo uno y múltiple, que se transforme y permanezca, que conozca, sienta, quiera –este ser es mi *hecho originario*” (NF, 7, 5 [243]).

La tesis de la pluralidad de los yoes desempeña un papel decisivo en la crítica del modelo cartesiano del *ego* substancial, al que Nietzsche contrapone la actividad anónima del *cogitare*. Es el cuerpo el que produce al yo: «Dices “yo” y estás orgulloso de esta palabra. Pero esa cosa más grande aún en la que tú no quieres creer, – tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo pero hace yo» (Z, 36 = 60). En tal acto de «hacer “yo”», el pensamiento es causa, no efecto del yo: «Desde Descartes [...] todos los filósofos, bajo la apariencia de realizar una crítica del concepto de sujeto y de predicado, cometen un atentado contra el viejo concepto del alma –es decir, un atentado contra el supuesto fundamental de la doctrina cristiana. [...] En otro tiempo, en efecto, se creía en “el alma” como se creía en la gramática y en el sujeto gramatical: se decía, “yo” es condición, “pienso” es predicado y condicionado, pensar es una actividad para la cual

Nietzsche había sido ya señalada, de paso, por Ch. Andler, *Nietzsche, sa vie sa pensée*, op. cit., vol. II, pp. 533-534. Sobre el cambio continuo a que es sometida la pluralidad, cfr. NF, 7, 34 [123]. El papel de los autores franceses en la filosofía de Nietzsche, subrayado ya por Mazzino Montinari, ha sido ulteriormente profundizado por Giuliano Campioni en *Nietzsche y el espíritu latino*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2004; a su vez, en *Lectures françaises de Nietzsche*, Paris, 2001, reproduce en apéndice la lista de todos los libros presentes en la biblioteca del filósofo.

¹²⁹ Cfr. Z, 35 = 34: “*eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt*” [“una pluralidad dotada de un *único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor”] En general, el hombre “es una pluralidad de fuerzas ordenadas según jerarquías” (NF, 7, 34 [123]). Sobre la estructura del yo en el joven Nietzsche, cfr. Most, O. J., “Das Selbst des Menschen in der Sicht des jungen Nietzsche”, en *Philosophisches Jahrbuch*, 73 (1965/1966), pp.105-136.

hay que pensar como causa un sujeto. Después, con una tenacidad y una astucia admirables, se hizo la tentativa de ver si se podría salir de esa red, –de si acaso lo contrario era lo verdadero: “Pienso” la condición, “yo” lo condicionado; “yo” pues, sólo una síntesis hecha por el pensar mismo”.¹³⁰ Si la “fe en el yo está y vive con la fe en la lógica” (NF, 8, 7 [55]), eso significa que se apoya en la necesidad por parte del intelecto de anclar en la lógica estática del ser. Dado que el *ego* es sólo una hipóstasis, el *cogito* carece de una evidencia interna: la certeza inmediata no existe, si no por otra razón, porque el yo pienso «presupone que yo compare mi estado actual con otros estados que yo conozco ya en mí, para de ese modo establecer lo que tal estado es: en razón de ese recurso a un “saber” diferente, tal estado no tiene para mí en todo caso una “certeza” inmediata».¹³¹ Sólo

¹³⁰ JGB, 71= 80 y *cf.* JGB, 23-24 = 37: «cuando yo analizo el proceso expresado en la proposición “yo pienso”, obtengo una serie de aseveraciones temerarias, cuya fundamentación resulta difícil, y tal vez imposible –por ejemplo, que yo soy quien piensa, que tiene que existir en absoluto algo que piense, que pensar es una actividad y el efecto de un ser que es pensado como causa, que existe un “yo” y, finalmente, que está establecido qué es lo que hay que designar con la palabra pensar–, que yo sé qué es pensar». Lo que puedo deducir del *cogito* no es el *ego*. Puedo sólo afirmar: *cogito ergo cogitationes sunt*”. Dicho sea de paso, al igual que muchos otros intérpretes, Nietzsche confunde el *cogitare* con el “pensar” mientras que –como resulta claro por la segunda de las *Meditaciones* de Descartes– no se trata de puro pensamiento, porque el que piensa es “una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente” (M, 28 = 27). Sobre el sentido del *cogitare* como *co-agitare*, véase San Agustín, *Conf.*, X, 11, 18. Sobre el alma como substancia, *cf.* Descartes, *Réponse aux troisième objection*, en AT, IX, 136. Pero *cf.* Kemmerling, A., *Ideen des Ichs. Studien Zu Descartes’ Philosophie*, Frankfurt a. M., 1996 y Ong-Van-Kung, K. S., “Descartes a-t-il identifié le sujet et la substance à l’ego?”, en AA, VV., *Descartes et la question du sujet*, edición a cargo de K. S. Ong-Van-Kung, Paris, 1999, pp. 133-165.

¹³¹ JGB, 24 = 37. Sobre Nietzsche como crítico de Descartes se ha observado con justicia: “*La abstracta indubitabilidad de mí*, que absorbe la misma fuerza de la duda hiperbólica que la querría poner en cuestión, y la transforma en una invencible arma propia, se rodea de defensas aparentes atrincherándose en una *inmediatez que no tiene lugar sino en el vacío de una experiencia puramente verbal* [...] *nadie es jamás sí mismo como presencia ante sí*. Más bien, cada uno está siempre en camino hacia sí

Kant ha intuido confusamente la inconsistencia del sujeto: «*Kant* quiso demostrar que, partiendo del sujeto, no se puede demostrar el sujeto, –y tampoco el complemento: sin duda, no le fue siempre extraña la posibilidad de una *existencia aparente* del sujeto, esto es, “del alma”, pensamiento éste que, como filosofía del Vedanta, había existido ya una vez, y con inmenso poder, en la tierra».¹³²

El pensamiento es autónomo respecto del yo y no depende de nuestra voluntad: «un pensamiento viene cuando “él” quiere, y no cuando “yo” quiero; de modo que es un *falseamiento* de la realidad efectiva decir: el sujeto “yo” es la condición del predicado “pienso”. Ello [*Es*] piensa: pero que ese “ello” sea precisamente aquel antiguo y famoso “yo”, eso es, hablando de modo suave, nada más que una hipótesis, una aseveración y, sobre

mismo [...] *El yo de cada uno –necesariamente minúsculo en este punto– está así siempre en tránsito hacia un sí mismo que nunca está, más bien que constituir un punto de certeza absoluto*” (Ruggenini, M., “La fede nell’io e la fede nella logica. La questione onto-logico-grammaticale dell’io nel pensiero di Nietzsche”, en AA.VV., *Il destino dell’io*, edición a cargo de G. Severino, Genova, 1994, p. 114). Sobre las implicaciones “gramaticales” de decir yo, *cfr.* Holenstein, E., *Menschliches Selbstverständnis. Ichbewußtsein. Intersubjektive Verantwortung. Interculturelle Verständigung*, Frankfurt a. M., 1985, pp. 59-76.

¹³² JGB, 71= 80. En la “apercepción” kantiana (conocimiento de sí, distinto de la “percepción” en cuanto representación consciente) se rompe la ecuación cartesiana: el “yo pienso” no coincide más con el “yo soy” y ni siquiera conduce a él. Es precisamente una “x” vacía de contenido (un “yo, él, o ello [*Es*] (la cosa) que piensa”, *cfr.* KrV, A 346 = B 404). Sobre el “yo pienso” como “lo que debe poder acompañar a todas mis representaciones” *cfr.* Cramer, K., “Über Kants Satz: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können”, en *Theorie der Subjektivität*, edición a cargo de K. Cramer, H. F. Fulda, R.-P. Hortstmann y U. Pothast, Frankfurt a. M., 1986, pp. 167-202. Según J. Rogozinski, “Der Aufruf des Fremden. Kant und die Frage nach dem Subjekt”, en *Die Frage nach dem Subjekt*, edición a cargo de M. Frank, G. Raullet y W. van Reijen, Frankfurt a. M., 1988, p. 203, lo que falta en Descartes es la idea kantiana de “personalidad” como conciencia de la identidad en tiempos diferentes. Considerar al yo como sustancia es un paralogismo, el primero que Kant examina: «*Alma inmortal, sujeto absoluto, identidad de la persona* –expresiones todas sin sentido. Del “sujeto” no queda nada, salvo, en el mejor de los casos, su significado lógico o gramatical. Pero de la categoría ontológica de sujeto no es ya posible ningún uso crítico ni regulativo».

todo, no es una “certeza inmediata”» (*JGB*, 25 = 38). Un *Es* anónimo, fruto de un acto hermenéutico nuestro, resultado imprevisible de los equilibrios móviles de las células-individuo y de las simplificaciones constantes del intelecto, produce y orienta la apariencia de individualidad.

Después de Schopenhauer, también Nietzsche toma nota del fracaso de cualquier estrategia –fundamentadora o relacional– del problema de la identidad, renuncia a la soberanía del yo y reconoce a la *persona* su carácter etimológico de máscara, de voz que resuena a través de este camuflaje del rostro. Por lo demás, la cultura moderna ha difundido ampliamente tales concepciones, contraponiendo el *Ich* (el yo, pronombre de primera persona del singular, sinónimo de sujeto, alma, conciencia e individualidad) al *Es* (pronombre neutro de tercera persona del singular, que se refiere a algo no identificable que piensa en nosotros y por nosotros). Ya Lichtenberg había afirmado, en contra de Descartes, que no se debería decir *Ich denke*, “yo pienso”, sino más bien “*Es denkt*”, “ello piensa”, así como se dice “*Es blitzt*”, “relampaguea” (una afirmación que reiterarán luego, modulándola de diversas maneras –acaso como criptocita– además de Kant también Mach, Lacan y, obviamente, Freud).¹³³

Cultivar los pensamientos

Si la permanencia del yo resulta de la continuidad de las funciones del *Es*, entonces es tarea propia del filósofo la de cultivar las conclusiones de los pensamientos que germinan en él espontáneamente a partir del seno de ese “sabio desconocido” que es el cuerpo, pero sin limitarse a acogerlos de manera pasiva: “De los días húmedos y nublados, de la soledad y de las palabras sin amor, afloran en nosotros *conclusiones*, como si

¹³³ *Cfr.* Lichtenberg, G. Ch., *Aphorismen*, edición a cargo de A. Leitzmann, Berlin 1908, vol. 5, p. 128. Para Mach *cfr.* más adelante, pp. 447-448. Para Lacan, *cfr.* más adelante, pp. 448, 493. Analogías sobre estos pensamientos que vienen por sí mismos, sin ser llamados, se pueden encontrar en Dostoyevski, *cfr.* Tagliagambe, S., *Il sogno di Dostoevskij. Come la mente emerge dal cervello*, op. cit., p. 228.

fueran hongos: he aquí que llegan una mañana, no sabemos de dónde, y giran en torno a la mirada para buscarnos con aire gris y descontento. ¡Ay del pensador que no es el jardinero sino sólo el suelo de sus plantas!”¹³⁴

El cuerpo es más íntimo a mí que lo que yo lo soy a mí mismo, mientras que la conciencia es solamente “una superficie” (*Oberfläche*)¹³⁵ de un yo que “se ha convertido en una fábula, en una ficción, en un juego de palabras” (*GD*, 84 = 64), “un comentario más o menos fantástico a un texto inconsciente, quizás incognoscible, y sin embargo sentido” (*M*, 109). Representa sólo el punto terminal de un largo proceso, una apariencia de yo y de unidad: “Todo lo que entra en la conciencia constituye el último eslabón de una cadena, un cierre. Que un pensamiento sea inmediatamente causa de otro pensamiento es algo sólo aparente. Los verdaderos eventos concatenados se desarrollan *por debajo* de nuestra conciencia: las series y sucesiones de sentimientos, pensamientos, etc. que se producen son sólo síntomas del verdadero acaecer” (*NF*, 8, 1 [61]). Más en detalle, Nietzsche precisa: «La claridad sobre sí mismo [*Bewusstheit*]

¹³⁴ *M*, 250. De manera análoga, se podría decir que las obras de Taine, Espinas o Ribot han representado para Nietzsche el suelo en el cual, como “jardinero” ha hecho crecer sus plantas. Para otras imágenes de la figura del “jardinero”, como aquel que cuida de alguien o de lago, *cfr.* Semerari, F., *Il predone, il barbaro, il giardiniere. Il tema dell'Altro in Nietzsche*, Bari, 2000.

¹³⁵ *Cfr.* *EH*, 291 = 51. Sobre la función de lo inconsciente y de los estratos profundos de la conciencia, *cfr.* Weismüller, C. R., *Das Unbewusste und die Krankheit. Eine kritische kommentierte Darstellung der “Philosophie des Unbewußten” Eduard von Hartmanns in Hinblick auf den Krankheitsbegriff*, Essen, 1985; Gerratana, F., “Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. von Hartmann-Rezeption Nietzsches (1869-1874)”, en *Nietzsche Studien*, 17 (1988), pp. 391-433 y Cormann, L., *Nietzsche psychologue des profondeurs*, Paris, 1982, Haar, M., “La critique nietzschéenne de la subjectivité”, en *Genèse de la conscience moderne*, edición a cargo de R. Ellrodt, Paris, 1983, pp. 334-360; Gauchet, M., *L'inconscient cérébral, op. cit.*, pp. 112-30. Aunque sin sentir ningún aprecio por su personalidad moral, de Eduard von Hartmann Nietzsche valora positivamente la *Filosofía de lo inconsciente*. En efecto, escribe el 11 de noviembre de 1869 a Rohde: “lo leo mucho, porque conoce bien muchas cosas y es capaz de entonar como se debe el canto de las Normas sobre la maldición de la existencia” (*KWB*, vol. II, 1, p. 73).

es el último y más tardío desarrollo de lo orgánico y, por consiguiente, lo menos acabado y lo menos fuerte [...] Se piensa que aquí está *el núcleo* del hombre: ¡lo permanente, eterno, último y más originario en él! ¡Se considera a la claridad sobre sí mismo como una firme magnitud dada! ¡Se niegan su desarrollo y sus intermitencias! ¡Se la entiende como “unidad del organismo”! Esta risible sobreestimación y desconocimiento de la conciencia tiene como consecuencia la gran utilidad de que con ello *se ha impedido* su formación demasiado rápida. Debido a que los hombres creyeron tener ya claridad sobre sí mismos, hicieron pocos esfuerzos por adquirirla –¡e incluso ahora no sucede de manera diferente!» (FW, 56-57= 44-45). El papel de la conciencia es secundario y ella está “quizás destinada a desaparecer y a hacer lugar a un completo automatismo” (NF, 8 14 [144]).

Al sobrevalorar la conciencia, el cristianismo nos ha atribuido un alma habituándonos a considerarla “como algo indestructible, eterno, indivisible, como una mónada, como un *átomo*: ¡esa creencia debemos expulsarla de la ciencia!” (JGB, 21= 34). Nietzsche, que tiene horror por la “despreciable y mezquina absurdidad de una supervivencia personal” (NF, 8, 11 [255]), que se ha declarado dichoso de «albergar en sí no “un alma inmortal”, sino *muchas almas mortales*» (MA, 22), no se lamenta, como Fausto, de poseer dos almas que luchan en su pecho, porque tiene dentro de sí una multitud, una república de personas en continua contraposición.¹³⁶ Convencido de que la existencia terrena es la única a nuestra disposición, que esta vida es la vida eterna (*Dies Leben, das ewige Leben!*)¹³⁷, adhiera plenamente al dogma fisiológico de la pluralidad de los organismos en lucha que forman la gran razón del cuerpo: «E incluso esos pequeñísimos seres vivos que constituyen nuestro cuerpo (o, mejor: de cuyo trabajo conjunto eso que llamamos “cuerpo” es la mejor imagen), no son para nosotros átomos espirituales, sino algo que crece, lucha, se acrecienta y a su vez muere: de modo que su número cambia de manera variable, y nues-

¹³⁶ Sobre las implicancias psicológicas del tema de la pluralidad de las “almas” en Nietzsche, *cfr.* Zöllner, H. M., *Die Aspektvielfalt der seelischen Welt. Nietzsches Bedeutung für die Psychologie*, Zürich, 1972.

¹³⁷ NF, 5, 11 [183].

tra vida es, como cualquier vida, al mismo tiempo un continuo morir». En este sentido el cuerpo es concebido como una “enorme unión de seres vivos, cada cual dependiente y, sin embargo, en cierto sentido a su vez imperante y agente con voluntad propia” (NF, 7, 37 [4]). Toda célula tiene, por tanto, una voluntad propia y el conjunto de innumerables células que forman el cuerpo comanda y es comandado, si bien normalmente delega el gobierno de todo el cuerpo a la “aristocracia de células”. Es esta nobleza hereditaria la que prepara el terreno para la ficción de la unidad, criatura de nuestro intelecto, el que tiende a fijar todo, inmovilizando artificialmente el devenir. Se trata de una ficción, ya que el concepto de “unidad” sirve para contar: hemos tomado en préstamo tal concepto de “nuestro más antiguo artículo de fe”, el yo como modelo de unidad, en contraposición a lo múltiple. Una vez consciente de tal prejuicio, podríamos –en último término– continuar también pensando en el yo como unidad, con la rectificación mental de considerar tal unidad como punto de convergencia móvil y provisorio, de una pluralidad en cuanto el yo representa “algo que deviene” [*etwas Werden-des*], algo en continuo cambio y no algo que es.¹³⁸

Como le sucede a todos los organismos superiores, la complejidad del yo es también un factor de debilidad: expone al hombre, el más inacabado de todos los seres, a la enfermedad mental y a la disolución de la personalidad. Al mismo tiempo, tal complejidad constituye también una ventaja decisiva, ya que el hombre es «una pluralidad de “voluntades de poder”: cada una con “una pluralidad de medios de expresión y de formas”». ¹³⁹

¹³⁸ Cfr. Paumen, J., *Trois rédemptions du moi. Pascal, Nietzsche, Proust*, Bruxelles, 1997, p. 111. Para valorar el *pathos* que el cuerpo suscita en la reflexión de Nietzsche, véase NF, 7, 37 [4]: “no se sale más del asombro al considerar cómo el *cuerpo* humano ha llegado a ser posible, cómo tan enorme unión de seres vivos, cada uno sometido y dependiente, y sin embargo en cierto sentido a su vez imperante y agente con voluntad propia, puede vivir, crecer y subsistir por algún tiempo como un todo; ¡y ello tiene lugar claramente no gracias a la conciencia!”

¹³⁹ NF, 8, 1 [58]: *eine Vielheit von “Willen zur Macht” jeder mit einer Vielheit von Ausdrucksmittel und Formen*. No existe, por tanto, la voluntad de poder: existen muchas voluntades de poder. Cfr. también Moiso, F., “La volontà di potenza di Friedrich Nietzsche. Una riconsiderazione”, en *aut-aut*, n. 253 (1993), pp. 119-136.

Son los hombres mejores, los más dotados de sobreabundancia de fuerza vital, los que son particularmente más capaces de aceptar alegremente el conflicto, de desear “la lucha por la lucha” (NF, 7, 26 [276]), de no someter a una unidad rígida y mortificante la pluralidad de voluntades de poder, de yoes que está en ellos: la consideran no sólo un síntoma de *décadence*, sino también una matriz de posibilidades, un terreno fértil para los filósofos jardineros.

Al igual que Roux —que comienza citando a Empédocles¹⁴⁰, autor caro a Nietzsche gracias a la tragedia homónima de Hölderlin, conocida desde los años de Schulpforta—, es a través del conflicto y la discordia que se instauran las formas más altas de libertad y de armonía. También en Roux, como en Taine, en la base de todo fenómeno psíquico hay por lo demás un conflicto entre órganos corpóreos y mecanismos antagónicos, que sólo a través de una lucha recíproca y un patrullaje armado de los propios límites, logran salvaguardar su relativa independencia y rechazar la recíproca voluntad de asimilación y sometimiento. La normalidad del organismo y la paz del “alma” son el resultado de una presión y de una tensión permanente, que dan lugar a la jerarquía de las funciones y a formas de obediencia que no se reducen jamás a la completa pasividad.¹⁴¹ No bien una célula o un órgano se debilitan, los otros aprovechan. Análogamente, cuando el yo hegemónico (en términos nietzscheanos, el que se encuentra en un momento dado en la “cima” de la

¹⁴⁰ Cfr. Roux, W., *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre*, op. cit., p. 1.

¹⁴¹ Cfr. NF, 7, 34 [123]: “El hombre es una pluralidad de fuerzas que están ordenadas según una jerarquía, por lo que hay elementos que mandan, pero también quien manda debe procurar a quienes obedecen todo lo que requiere su conservación, y está, por tanto, condicionado él mismo por la existencia de éstos. Todos estos seres vivos deben ser de especie afín, de otro modo no podrían servirse y obedecerse mutuamente del modo en que lo hacen; los que sirven deben ser, en cierto sentido, también los que obedecen y, en los casos más sutiles, los distintos papeles se intercambian provisoriamente entre sí y el que corrientemente manda debe a veces obedecer. El concepto de “*individuum*” es falso. Estos seres no viven en absoluto aislados [...]”.

conciencia) baja la guardia, inmediatamente vuelven a aparecer las personalidades marginadas.

Que se remita a Empédocles, implica en Nietzsche la voluntad de colocarse a las espaldas de Sócrates para ir hacia delante, el *reculer pour mieux sauter*. Con su moral y su dialéctica, (que invita a los débiles a no obedecer al más fuerte, sino a discutir), el ateniense ha contribuido a que “la plebe se exprese”, enseñándole el camino del resentimiento y de la venganza imaginaria. Ha creado así una coalición tras la cual se esconden “1) el instinto del *rebaño* contra los fuertes y los independientes; 2) el instinto de los *sufrientes* y los malogrados contra los felices; 3) el instinto de los mediocres contra los hombres de excepción”.¹⁴²

¹⁴² NF, 8, 9 [159] y *cf. ibid.*, 8, 2 [104]: en el mundo griego aristocrático “se mandaba y basta”. Y *cf.* también PHG, 37 y ss.; GD, 63-64 = 39-40 (sobre la “maldad de raquíto” de Sócrates y sobre la dialéctica como una forma de “venganza”). Véase, además, FV, 259-260. Para algunos de estos pasajes, *cf.* Massolo, A., “La storia della filosofia e il suo significato”, en *La storia della filosofia come problema*, Firenze, 1967, pp. 41 y ss. El resentimiento contiene también el deseo reprimido de ser reconocidos por el otro y, por tanto, la confesión de la propia inferioridad. En este sentido, el resentimiento es la emoción padecida por quien, queriendo imitar un modelo, no logra alcanzar la meta a la que también otro aspira, esa “resaca del deseo” –como lo llama René Girard– es decir, del “retorno a nosotros mismos de nuestro deseo de *ser según el otro*” (Tomelleri, S., *Introduzione a Girard, R., Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*, Milano, 1999 [compilación de tres ensayos: *Pour un nouveau procès de l'étranger, Système du délire* (Paris 1976) y *Eating Disorders and Mimetic Desire*, © R. Girard 1996], p. 16). Aunque reconoce que Nietzsche ha tenido “el mérito de separar el deseo de cualquier objeto”, le reprocha que lo haya considerado fuera del marco mimético, de su ser siempre deseo de un deseo de otro: «frente al resentimiento, Nietzsche pone un deseo original y espontáneo, un deseo *causa sui* al que llama “voluntad de poder”. Pero si el deseo no tiene ningún objeto que le sea propio, ¿sobre qué podrá ejercitarse jamás la voluntad de poder? A no ser que se reduzca a los ejercicios místicos de levantar pesos, se ejercerá necesariamente sobre objetos valorados por el deseo de otros» (Girard, R., *Pour un nouveau procès de l'étranger, op. cit.*, trad. it. “L'anticonformista”, en *Ibid., Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo, op. cit.*, pp. 97-98). Dado que el deseo mimético está insito en la relación originaria de cada hombre con otro, tampoco es prerrogativa exclusiva –sostiene Girard contra Nietzsche– de los débiles y de los esclavos.

Del espejo al centro de gravedad

Allí donde hay sobreabundancia de energía, la lucha se reproduce en todos los niveles, también en el *interior domus* del ánimo, en esa morada en la que “concluyen todos los escalones” hacia abajo. Pero en el vértice, para controlar este conflicto, no hay un yo como “monarca absoluto”, sino antes bien una estructura impersonal y polimorfa de muchas almas, una “representación”, el “centro de gravedad [...] algo cambiante”.¹⁴³ La pluralidad de los yoes, en su forma óptima, produce en efecto su “coherente cambio de posición” según un modelo dinámico representado por el variar del centro de gravedad, en función del cual se desplazan incesantemente y alternan el primer plano, sin estar nunca en posesión nuestra. Constituyen el centro de gravedad de la cambiante distribución de los pesos psíquicos, las terminales de los equilibrios globales del cuerpo, los indicadores de las relaciones variables de fuerzas, resultantes del conflicto entre los órganos y las células. Más que de coaliciones relativamente estables, según el modelo “parlamentario” de Ribot, la personalidad hegemónica es aquí el resultado del continuo formarse a través de la lucha del “sujeto como pluralidad” y del aparecer “de fuerzas de tipo personal”.¹⁴⁴ La meta de Nietzsche es la de mantener, a la manera de Spinoza, el *conatus*, la *vis existendi*, el poder de existir de los individuos, en el nivel más alto, o de buscar al menos no disminuirlo.¹⁴⁵ Se diría que el escindir-se de la conciencia o el prevalecer de las enfermedades en el cuerpo corresponde, más que a un estado

¹⁴³ NF, 7, 34 [123]: “das centrale Schwergewicht. [...] etwas Wandelbares” y *cfr.* Müller-Lauter, W., *Der Organismus als innere Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche*, *op. cit.*, p. 217.

¹⁴⁴ Añade Nietzsche que se trata, por cierto, de “una aristocracia de *pares* que están habituados a gobernarse entre sí y saben mandar” (NF, 7, 40 [42]) y que no están necesariamente sometidos a un monarca absoluto, a la unidad monolítica del sujeto.

¹⁴⁵ *Cfr.* Bodei, R., *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, 2000⁶, *op. cit.*, pp. 315 y ss.; trad. esp. *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad. filosofía y uso político*, México, FCE, pp. 295 y ss.

de anarquía, a un desplazarse más frecuente y brusco del centro de gravedad causado por una pérdida de “sabiduría” del cuerpo, a una disminución de potencial psíquico. Desde este punto de vista, Nietzsche no ha renunciado nunca a su ideal juvenil de ascenso: “Anoche soñé que me hacía encuadernar y embellecer como nuevo el *Gradus ad Parnassum*; este símbolo del hacerse encuadernar lo comprendo bien, aunque es banal. ¡Pero es una verdad! Cada tanto es necesario en cierto modo hacerse encuadernar, estando junto a hombres *más fuertes*, de otro modo se pierden páginas, y desanimados nos deshojamos cada vez más. Y que nuestra vida *deba ser un gradus ad Parnassum*, es también una verdad que debemos repetirnos cada vez más a menudo”.¹⁴⁶

Al elaborar el modelo del centro de gravedad de los yoes, Nietzsche no sólo mina indirectamente todas las precedentes teorías filosóficas sobre la conciencia y la subjetividad, sino que también pone en crisis anticipadamente algunas concepciones elaboradas después de él. Sin tematizar explícitamente este giro, abandona, en efecto, la tradicional metáfora óptica de la reflexión, mostrando de manera indirecta la impracticabilidad del recorrido emprendido por el primer Fichte para solucionar el problema de la constitución y de la continuidad del yo. El desdoblamiento del sujeto en un yo que observa y uno que es observado, que se deberían reconciliar luego circularmente entre sí,¹⁴⁷ comporta en efecto, una insalvable regresión al infinito (en el sentido de que el yo que piensa puede ser, a su vez, recurrentemente transformado en objeto de pensamiento).¹⁴⁸

¹⁴⁶ Carta a M. von Meysenbug, 5 <6> de abril de 1873, en *KWB*, II/3, p. 143.

¹⁴⁷ *Cfr.* Fichte, J. G., *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* [1797], en *GA*, Sección I, vol. 4, pp. 275 y ss., sobre lo cual *cfr.* Henrich, D., *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M., 1967, pp. 14 y ss. (quien sostiene, empero, que “toda la conciencia está determinada por la conciencia inmediata de nuestro sí mismo”) y Ferrarin, A., “Autocoscienza, riferimento all’io e conoscenza di sé. Introduzione a un dibattito contemporaneo”, en *Teoria*, XII (1992), pp. 111-152.

¹⁴⁸ Que el hombre piensa incluso sin saber que lo hace, que hay –para usar una expresión de Merleau-Ponty– un *cogito tacite* era un tema ya tratado por Platón (*Theaet.*, 165 B; 197 B -198 D) y por Plotino (*cfr. Enéadas*, IV, 3, 30: “una cosa es pensar, otra percibir el propio pensamiento. Nosotros pensamos siempre, pero no siempre percibimos nuestro pensamiento”). El mismo Plotino ha sido el primero en reconocer en la *noesis noeseos*, en el

La ventaja del paradigma nietzscheano consiste en el hecho de que elude este círculo vicioso sin caer en la fijeza naturalista del “cogito pre-reflexivo” (*cfr.*, más adelante, pp. 491-497). Esta solución –compatible en los resultados con la de Montaigne, en cuanto salvaguarda la incesante variabilidad del yo– permite considerar la identidad en términos dinámicos, como interacción siempre provista de un punto de gravedad, con el consecuente rechazo de los modelos estáticos y disipatorios.

El delfín y el tigre

Al igual que el cuerpo, el sujeto cambia continuamente la intensidad de su poder de existir (que crece o disminuye) permaneciendo siempre, sin embargo, en el centro de un horizonte que no cesa de desplazarse. Puesto que el “sujeto” se encuentra ora en un punto ora en otro, (*NF*, 5, 6 [70]), en el teatro de la conciencia se asiste a una sucesión de yoes de modo tal que cada uno de los que está en el proscenio representa a su turno también a los otros que permanecen detrás de los bastidores. El yo es “una pluralidad tras la cual no es necesario colocar una unidad: basta concebirla como una regencia” o pensarla como una multiplicidad de espíritus en lucha –semejante en esto a los animales marinos, a los delfines de los mitos– por transportar el yo sobre su dorso (*cfr. NF*, 7, 40 [38]). También la conciencia, por tanto, al igual que el cuerpo, es opaca a sí misma, ya que es regida en su movimiento por ese “delfín” que es el cuerpo.

Es por tanto extremadamente difícil obedecer el precepto delfínico de conocerse a sí mismo. A lo sumo se llega al “presenti-

“pensamiento del pensamiento” del Dios de Aristóteles, una duplicación al infinito, *cfr. ibid.*, II, 9, 1, 56-57. Ya Goethe, por lo demás, se jactaba de no haber considerado nunca al pensamiento como objeto de su pensamiento (*cfr. Simmel, G., KuG*, 23). En la *Wissenschaftslehre nova methodo* (de 1798, un año después del *Versuch einer Darstellung der Wissenschaftslehre*) Fichte, reafirmando que la autoconciencia se capta como una actividad y no como un dato inerte, niega que en su sistema se produzca una interacción al infinito o que, de cualquier modo, ésta revista algún relieve, dado que la unidad de sujeto y objeto en la conciencia tiene lugar gracias a la intuición intelectual de un yo que actúa en sí mismo.

miento” de ser arrastrados por fuerzas salvajes: “¿qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería capaz de percibirse a sí mismo, aunque sólo fuese por una vez, como si estuviese tendido en una vitrina iluminada? ¿Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo, de modo que, al margen de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de su circulación sanguínea, de las complejas vibraciones de sus fibras, quede desterrado y enredado en una conciencia soberbia e ilusa? Ella ha tirado la llave y, ¡ay de la funesta curiosidad que pudiese mirar hacia afuera a través de una hendidura del cuarto de la conciencia y vislumbrase entonces que el hombre descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, en la indiferencia de su ignorancia y, por así decirlo, pendiente en sueños del lomo de un tigre!” (WL, 371 = 19-20).

La conciencia, considerada generalmente el lugar de máxima condensación de la individualidad, su *sancta sanctorum*, es en realidad anónima y gregaria, nace por la exigencia de comunicación entre esos animales, los hombres, que son los más expuestos al peligro: «mi pensamiento es que: la conciencia no pertenece propiamente a la conciencia individual del hombre, sino más bien a lo que en él es naturaleza comunitaria y es rebaño [...] y que, por consiguiente, el *comprenderse* cada uno de nosotros a sí mismo tan individualmente como sea posible, el “conocerse a sí mismo”, y aún cuando se disponga de la mejor voluntad, siempre traerá a la conciencia sólo lo que en sí mismo es no-individual, su “promedio” –que nuestro pensamiento mismo recibe continuamente, por así decirlo, *la mayoría de los votos* a través del carácter de la conciencia, del “genio de la especie” que manda en él–, y que es retraducido de acuerdo con la perspectiva del rebaño. No cabe duda de que, en lo fundamental, todas nuestras acciones son incomparablemente personales, singulares, ilimitadamente individuales; pero tan pronto las traducimos a la conciencia *parecen dejar de serlo...*” (FW, 274-275 = 218-219).

Los que sólo son rebaño y no –a la vez y en armónica disonancia– rebaño y pastor de sí mismos, pertenecen a la masa que, en las modernas democracias, forman un rebaño sin pastor, dominado por el espejismo regresivo de la igualdad. La propensión de los hombres al rebaño es más antigua –y por lo tanto más pode-

rosa— que la que experimentan hacia el yo. El yo de los individuos inmersos en la masa vive únicamente en relación a un “no-yo”, a una negación de su voluntad de decir sí a la vida, voluntad a la que primero se pliegan para poder luego, eventualmente, negarla y sentir así que existen de manera reactiva, no autónoma, esto es, en función de aquello a lo que se oponen. La dialéctica, en cuanto negación de la negación, es por tanto para Nietzsche signo de resentimiento, de servil deseo de rescate de un estado de debilidad y de minoría de edad íntimamente aceptado.

El ego es por ello raro de encontrar.¹⁴⁹ No todos están provistos de él: “algunos hombres son también *muchas* personas”, mientras que “los más no son *ninguna* persona [...] el ser persona sería un despilfarro, un lujo” (*NF*, 8, 10 [59]). Como dirá Adorno —reelaborando esta teoría nietzscheana— «en muchos individuos parece ya una desfachatez que tengan el coraje de pronunciar la palabra “yo”» (*MM*, 55). Según Nietzsche, por añadidura, tener un yo es peligroso: quien lo posea, al rechazar adecuarse al “*così fan tutti*”, será mirado con desconfianza, mandado al “manicomio” o aislado y arrojado hacia el nihilismo. Y sin embargo el yo puede conquistarse: “Domina el prejuicio de que se conoce el EGO, que éste *no deja* de hacerse sentir continuamente; pero *a ello* no se le aplica ni el trabajo ni la inteligencia, —como si, para la autoconciencia, una intuición bastara” (*NF*, 5, 11 [226]). Pocos además son capaces de encontrarse a sí mismos huyendo del conformismo de la educación recibida: “Tal como hoy se nos educa,

¹⁴⁹ *Cfr.* *NF*, 5, 11 [185]: “El egoísmo es tardío y siempre algo muy raro: ¡Los sentimientos del rebaño son más fuertes y antiguos!”. En contraste con la actitud mimética de los muchos, Oscar Wilde había captado, a su manera, la necesidad del yo de afirmarse a través de todos sus cambios: “El fin de la vida es el desarrollo de la personalidad. Realizar nuestra propia naturaleza cabalmente: para esto hemos venido. Hoy los hombres se asustan de sí mismos. Han olvidado el más alto de sus deberes, el deber que uno se debe a sí mismo [...] Pero hasta el más audaz de nosotros tiene miedo de sí mismo. La mutilación del salvaje tiene su trágica supervivencia en la renuncia de sí mismo que frustra nuestras vidas. Y somos castigados por ellas. Cada impulso que luchamos por estrangular germina en el espíritu y nos envenena” (O. Wilde, *The Picture of Dorian Gray* [1891], en *Works*, edición a cargo de R. Ross, London-Paris, 1908, vol. XIV; trad. esp. *El retrato de Dorian Gray*, Bs. As., Losada, 1940, pp. 40-41).

recibimos en primer lugar una *segunda naturaleza*: y cuando el mundo nos considera maduros, mayores de edad y útiles, la poseemos. Pocos son lo suficientemente serpientes como para quitarse un buen día esta piel de encima: cuando bajo su envoltura ha madurado su *primera naturaleza*. En los más se ahoga el germen de ésta” (M, 279).

A partir de la “peligrosa” idea darwiniana de selección natural, por la cual la materia viviente se organiza de manera espontánea sin una mente externa que la proyecte, Nietzsche extrae la convicción de que es ella la que conduce a la afirmación de los mediocres, mientras que “el hombre superior” representa, por el contrario, al que es capaz de auto-seleccionarse, de proceder, con los riesgos del funámbulo sobre la delgada cuerda que llevará al *Übermensch*, sin que sea necesario por lo demás destruir a los “pequeños hombres”. Nietzsche no pone el acento en las teorías del desarrollo natural del hombre hacia otras versiones de sí mismo, como habían sido imaginadas por Diderot, Lessing o Herder ya en la segunda mitad del s. XVIII, que ponían el acento en el surgimiento de nuevos sentidos o en el hecho de que el hombre actual es el eslabón de una cadena que no ve hacia dónde penden los eslabones sucesivos. Está interesado, más bien, en un nuevo género de selección artificial, el que el hombre superior cumple precisamente sobre sí, creciendo verticalmente sobre sí mismo y volviéndose pastor del rebaño de los propios yoes.

El pasaje del yo que se mimetizaba en la “horda primitiva” teorizada por Darwin, al yo de los contemporáneos señala sólo una interiorización del espíritu del rebaño: “En un tiempo, el yo se había ocultado en el rebaño: y ahora en el yo se esconde aún el rebaño” (NF, 7, 5 1 [273]). Aun cuando para Nietzsche, como para la mayor parte de sus contemporáneos, los descubrimientos de Darwin acortan la distancia entre el hombre y el animal y provocan una desvalorización de la conciencia humana, el ego no se reduce para él a la simple unificación fisiológica que está en su base¹⁵⁰: implica un proceso y un recorrido personales

¹⁵⁰ Cfr. NF, 8, 1 [72]: «El hecho de que el gato hombre caiga siempre sobre sus cuatro patas, quiero decir, sobre su única pata “yo”, es sólo un síntoma de su “unidad”, o más bien “unificación” fisiológica; no es un motivo para creer en un “alma unitaria”». Sobre el giro radical impuesto

e históricos al mismo tiempo. La conquista de un Sí mismo relativamente estable es, en efecto, el resultado de un esfuerzo prolongado, doloroso e ininterrumpido, tanto en la historia de la humanidad como en la de cada hombre. De tal conflicto surge el terror de la disolución del yo y de la recaída en lo amorfo. Ocuparse de sí mismo, desafiando las acusaciones de egoísmo es por ello un bien, por cuanto “aquello de lo que la humanidad sufre es la *falta* de egoísmo” (NF, 5, 2 [15]). Esto no significa empero cerrarse en sí mismos: “¿Para qué tener siempre el egoísmo del salteador o del ladrón? ¿Por qué no el del jardinero? Alegría de cultivar a los otros como un jardín” (NF, 5, 11 [2]).

Es precisamente el temor de recaer en lo indiferenciado lo que refuerza la idea y la exigencia de un yo monolítico y substancial, que frente al peligro del cambio continuo en que lo absolutamente heterogéneo “fluiría como la lluvia sobre la piedra”, busca anclarse en lo absolutamente idéntico o, en un más alto nivel de voluntad de poder, como es el caso de los ascetas, a lo absolutamente escindido, ya que el *homo religiosus* (eslabón de conjunción entre el hombre del rebaño y el hombre superior) se descompone en “muchas personas”, de modo que la religión se convierte en «un caso de “*altération de la personnalité*”» (NF, 8, 14 [124]).

El individuo fugaz

El individualismo (exigencia liberal de autonomía) y el socialismo (reivindicación anti-individualista de igualdad), tradiciones políticas que nacen en directa oposición,¹⁵¹ están, según

por Darwin al pensamiento humano con la teoría de la selección natural respecto a todos los que (Locke y Hume incluidos) no lograban concebir el mundo sin una mente que lo hubiese proyectado y creado, *cfr.* Dennett, D. C., *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life*, *op. cit.*, pp. 31-40.

¹⁵¹ Para la historia de este concepto, *cfr.* Lukes, S., *Individualism*, Oxford, 1971; Bodei, R., *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, *op. cit.*; Bayerl, L., *Individualität und Individuation im deutschen Idealismus*, Essen, 1988; Laurent, A., *Histoire de l'individualisme*, Paris, 1993; Pulcini, E., *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita*

Nietzsche, secretamente aliadas: «El *individualismo* es una forma modesta y todavía inconsciente de la “voluntad de poder”; aquí parece que al individuo le es ya suficiente con *desembarazarse* de una fuerza apremiante de la sociedad (sea del Estado o de la Iglesia). El individuo se le opone *no como persona*, sino sólo como individuo [en cuanto número]: representa a todos los individuos contra la colectividad [...] El *socialismo* es simplemente un *medio de agitación del individuo*: éste comprende que para conquistar algo debe organizarse para una acción colectiva en “potencia”» (NF, 8, 10 [82]). Al rechazar la trascendencia, al ir más allá de la búsqueda de lo eterno (incluso en sentido laico, la cultura moderna de la secularización produce, con el socialismo, individuos evanescentes: «La locura política, frente a la cual sonrío así como los contemporáneos sonrían frente a la locura religiosa de los tiempos pasados, es ante todo la secularización, la fe en el mundo y la exclusión de la mente de los conceptos de “más allá” y de “trasmundo”. Su fin es el bienestar del *individuo* FUGAZ: por esto su fruto es el socialismo, esto es, los *fugaces* INDIVIDUOS quieren conquistar para ellos la felicidad con la socialización y no tienen motivo para *esperar*, como esperan los hombres con alma eterna en eterno devenir, que se proponen hacerse mejores» (NF, 5, 11 [268]).¹⁵²

dei legami sociali, Torino, 2001. Lukes, en particular, muestra cómo el término “individualismo” aparece, hacia el fin de los años veinte del s. XIX, simultáneamente en De Maistre y en Saint-Simon para definir, respectivamente, la clausura egoísta del hombre en sí mismo y el opuesto especular al “socialismo”. En su origen, entonces, designa todo lo que niega el socialismo y la solidaridad entre los hombres. Pero es con Tocqueville que este vocablo obtiene su plena legitimación, en el segundo volumen de *La Démocratie en Amérique* (1840), en donde se registra la siguiente definición: «término reciente, originado de una idea nueva. Nuestros padres no conocían más que el “egoísmo”». A diferencia de este último, “antiguo como el mundo”, el individualismo es “un sentimiento cauto y tranquilo, que impulsa a cada ciudadano singular a apartarse de la masa de sus semejantes y a mantenerse aparte con su familia y sus amigos; por lo que, después de haberse creado una pequeña sociedad por cuenta propia, abandona con gusto la gran sociedad a sí misma” (de Tocqueville, A., DA, II, 569).

¹⁵² Si bien a menudo los obreros son considerados como bárbaros modernos, no le parecen a Nietzsche capaces de asumir las características

Ser a la vez rebaño y pastor: tal la difícil tarea de los “hombres superiores”, de los “espíritus libres” o *esprits forts*, precursores del *Übermensch* (superhombre o ultra-hombre, individuo capaz de ir más allá de lo “humano, demasiado humano”) cuyo advenimiento resulta bloqueado por el primado de la negación de la vida, típico de los mediocres.¹⁵³ Estos hombres libres no quieren ser sólo gregarios (incapaces de gobernar la multiplicidad de los yoes) o sólo pastores (autócratas solitarios). La pluralidad de los yoes produce en ellos un concierto («Siguiendo el “hilo conductor del cuerpo” aprendemos que nuestra vida es posible gracias al concierto de muchas inteligencias de valor muy desigual»),¹⁵⁴ con sucesivos directores de orquesta que, coordinando el conjunto de los instrumentos, agregan algo a su suma.

que los llevarán a constituir una futura aristocracia. No son, en efecto, lo suficientemente bárbaros como lo es siempre toda casta aristocrática, que, en sus inicios, se abalanza sobre los más débiles para someterlos, *cfr.* Müller-Lauter, W., *La volonté de puissance comme organisation, mise en forme, machinalisation*, en *Ibid.*, *Nietzsche. Physiologie de la Volonté de puissance*, Paris, 1998, pp. 172-173. Sobre la “crueldad” representada por el “bárbaro”, *cfr.* Semerari, F., *Il predone, il barbaro, il giardiniera. Il tema dell'Altro in Nietzsche, op. cit.* En base a una lectura personal de las lecturas contemporáneas sobre el atavismo, la crueldad se conserva en los individuos como un elemento arcaico: “A los hombres que ahora son crueles debemos considerarlos como fases residuales de *culturas pasadas*: la montaña de la humanidad pone aquí al descubierto las formaciones más profundas que de otro modo permanecen ocultas. Son hombres atrasados, cuyo cerebro, debido a todos los posibles azares en el curso de la herencia, no se ha desarrollado tan delicada y multilateralmente. Nos muestran lo que todos *fui*mos, y nos espantan; pero ellos mismos son tan poco responsables como un trozo de granito es responsable de ser granito. En nuestro cerebro deben de hallarse también estrías y circunvoluciones correspondientes a esa actitud, tal como en la forma de ciertos órganos humanos parecen hallarse *vestigios* de estados pisciformes. Pero estas estrías y circunvoluciones no son ya el lecho por el que ahora discurre el río de nuestro sentimiento” (MA, 64 = 70).

¹⁵³ “¿Cómo se explica que precisamente la voluntad de poder sucumba frente a los instintos gregarios?” (Ferraris, M., “Storia della volontà di potenza”, Postfacio a Nietzsche, F., *FVP*, 582).

¹⁵⁴ *NF*, 7, 37 [4]. Sobre el “hilo conductor del cuerpo” *cfr.*, en general, Schipperges, H., *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches*, Stuttgart, 1975 y Wotling, P., *Nietzsche et le problem de la civilisation*, Paris, 1995, pp. 83-108.

Sólo ellos son capaces de abandonar el rebaño, la “colonia”, de sustraerse a la exigencia gregaria de la especie y, sobre todo, de hacer frente a la desorientación que deriva de ella. Más aún, saben renunciar a sí mismos precisamente porque han superado el temor nihilista de perderse,¹⁵⁵ el cual golpea en cambio a los individuos que entran en la masa, que se refugian en el rebaño, porque tienen temor de la individuación, advertida “como algo *penoso*” (NF, 5 6 [138]).

Al aceptar el azar, la “inocencia del devenir”, los hombres superiores llegan a desear su propio dolor para auto-superarse: “Estimo el poder de una voluntad en base a cuanta resistencia, sufrimiento y tortura tal voluntad soporta y sabe transformar en ventaja propia”.¹⁵⁶ Intentan ser puestos a prueba para templarse: “*las mismas razones que producen el empequeñecimiento de los hombres mezquinos impulsan a los más fuertes y raros hacia la grandeza*” (NF, 7, 34 [223]).¹⁵⁷ Desde el *Nacimiento de*

¹⁵⁵ Cfr. NF, 5, 11 [21]: “¡Trasformar el sentimiento del yo! ¡Debilitar la inclinación personal!”. Sobre el *Übermensch* véase, por último, Lehmann, G. K., *Der Übermensch. Friedrich Nietzsche und das Scheitern der Utopie*, Berlin, 1993 y Pieper, A., “*Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch*”. *Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem ‘Zarathustra’*, Stuttgart, 1990; Visser, G., “Nietzsches Übermensch. Die Notwendigkeit einer Neubesinnung auf die Frage nach dem Menschen”, en *Nietzsche Studien*, 28 (1999), pp 100-124. El término *Übermensch* no es explicado por Nietzsche porque existía ya en la tradición. En efecto, aparece en Alemania desde 1664 con Heinrich Müller y se lo vuelve a encontrar luego en Herder, Jean Paul y Goethe, cfr. Kaufmann, W., *Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New York, 1968, p. 307.

¹⁵⁶ NF, 8, 10 [118]: “*und sich zum Vortheil umzuwandeln weiß*”.

¹⁵⁷ De aquí que, a pesar del hecho de que el poder (*Macht*) no es violencia (*Gewalt*), se transforme a veces Nietzsche en un “Atila metafísico” (esta definición de Nietzsche fue dada en 1927 por Léon Daudet, cfr. Campioni, G., *Nietzsche*, “Descartes e lo spirito francese”, en AA. VV., *La trama del testo. Su alcune letture di Nietzsche*, edición a cargo de M. C. Fornari, Lecce, 2000, p. 4 [el texto con ligeras variaciones se encuentra en español en Campioni, Giuliano, *Nietzsche y el espíritu latino*, Buenos Aires, Cuenco de Plata, 2004, pp. 19-65]). Y esto a causa de su exaltación de la guerra y de la propensión a sacrificar a “*muchos hombres*”, dado que los sufrimientos de los mediocres no se suman, dando cero como resultado (cfr. Mann, H., *The Living Thought of Nietzsche* [New York-Toronto, 1939; ed. al. *Nietzsches unsterbliche*

la *Tragedia*, la pérdida del *principium individuationis* no representa solamente una experiencia horrorosa, sino –para quien es capaz de soportarla– también un raptó extático, un exultante sentido de liberación, que surge de no estar más constreñidos a encerrarse en la prisión refugio de un yo clausurado en sí mismo por temor a disolverse. En términos spinozianos, el individuo experimenta el incremento de la propia potencia de existir (*vis existendi*), elevando la libertad del querer al «afecto de una superioridad con respecto a quien tiene que obedecer. “Yo” soy libre; “él” tiene que obedecer –en toda voluntad se esconde esa conciencia».¹⁵⁸

Los hombres superiores son pues igualmente capaces de mandar y obedecerse a sí mismos, hasta el punto de transformarse en campos de batalla, de acoger en sí a “muchas personas” sin resultar destruidos por ello. Al mismo tiempo sienten el ego no como un “monarca absoluto”, sino como un centro de gravedad móvil, ya que no someten la pluralidad de yoes que vive en ellos a una unidad ficticia, rígida y mortificante, en la que reconocen la marca de la infamia, de la debilidad o de la renuncia a la expansión de la fuerza vital. No renuncian a sí mismos y son fieles hasta el fondo a la propia historia y a las propias decisiones: dueños de sí precisamente porque no aspiran a la unidad de un pastor sin rebaño y absolutamente personales porque no tienen la necesidad de usar la primera persona singular del pronombre para un solo yo. Perderse a sí mismos significa para ellos ganar muchos otros yoes, multiplicar las propias fuerzas, no dividir las y tender a la auto-superación y no a la mera auto-conservación.

Gedanken, Berlin, 1992], trad. esp. *El pensamiento vivo de Friedrich Nietzsche*, Bs. As., Losada, 1939, pp. 48-50). Jean Améry, que había conocido en Auschwitz qué era la crueldad, define a Nietzsche como “al hombre que soñaba una síntesis del animal con el super-hombre”. Y en *Intellettuale ad Auschwitz* añade: “Le deben responder aquellos que han sido testigos de la unión del animal con lo sub-humano; estos estaban presentes en el papel de víctimas cuando una cierta humanidad celebraba alegremente la fiesta de la crueldad, como Nietzsche mismo la definió” (citado en Glover, J., *Humanity*, © Jonathan Glover 1999, trad. it. *Humanity*, Milano, 2002, p. 62).

¹⁵⁸ JGB, 26 =39. Cfr. JGB., 26-27 = 40: “Nosotros somos a la vez los que mandan y los que obedecen”.

Es justa la voluntad de poder que acumula energía sin disiparla, que se defiende del más fuerte y se precipita alegremente sobre el más débil. La sobreabundancia de fuerza vital, de “salud”, de voluntad de transustanciar los conflictos en fuerza, hace nacer incluso el placer de la inseguridad, de la audacia, del viaje de descubrimiento, ya que la felicidad está ligada a la superación de las resistencias y de los obstáculos y de su espontáneo coincidir con el instinto.¹⁵⁹ Es la misma felicidad que en grados más altos se experimenta en la búsqueda y en la imposición de lo verdadero, en cuanto su criterio es el aumento de la sensación de poder, si bien la verdad en sí misma no es poder. Al contrario de lo que piensa “el galante iluminista”, para ésta es necesario, sin embargo, el poder, precisamente porque no es algo a ser descubierto, sino algo a ser creado y a hacer durar.

Separarse de la rigidez del principio de individuación no quiere decir anularse, sino decir sí a la vida, negando la “voluntad” dividida schopenhaueriana¹⁶⁰, considerando incluso el martirio como “un sacrificio exigido por *nuestro* anhelo de poder” (*FW*, 58 = 37). Significa conjugar el principio apolíneo de la individuación con la fuerza disolvente y renovadora del principio dionisiaco de la indistinción, mantener el anclaje de los fenómenos en la eternidad del devenir y rechazar la “fugacidad” del individuo. Tras la muerte de Dios (que implica también la muerte del

¹⁵⁹ *NF*, 8, 11 [414]. Sobre las metáforas náuticas referidas al riesgo y al embarcarse en Nietzsche y en general, *cfr.* Blumenberg, H., *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, trad. it., *op. cit.*, pp. 42 y ss. (y la introducción al volumen de R. Bodei, *Distanza di sicurezza*, *ibid.*, pp. 17 y ss.).

¹⁶⁰ En tal sentido, merecen ser referidas algunas agudas observaciones de Simmel: “Pero entre Schopenhauer y Nietzsche se encuentra Darwin. Mientras que Schopenhauer se detiene en la negación de la voluntad del fin último y, por tanto, no puede sacar como consecuencia necesaria de ello más que la negación de la voluntad de vivir, Nietzsche encuentra en el hecho de la evolución del género humano la posibilidad de un fin que permite a la vida afirmarse de nuevo”. En Schopenhauer “la ausencia de toda idea de evolución arroja a la humanidad en una uniformidad desconsoladora”, por cuanto él “no conoce más que un valor: el no vivir, Nietzsche tampoco conoce más que uno: el vivir” (*SN*, 20, 24, 197 = 18-19, 23, 207). Sobre el sentido que la filosofía de Schopenhauer asume para Nietzsche, véase, por último, Janaway, Ch., *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, *op. cit.*, pp. 317 y ss.

alma y de todo lo que es inmutable), también Nietzsche busca sustitutos de eternidad, modos de elaboración e interpretación de sí mismos, en vistas a alcanzar una autonomía que le evite al hombre superior, quien mejor que los otros sabe elaborarse a sí mismo, el volverse semejante –según la imagen de Locke– a una lápida cuya inscripción ha borrado el tiempo.

Perder el sí mismo único significa ganar muchos otros sí mismos, ascendiendo por una escala de más intensa coordinación recíproca entre los varios posibles yoes, en una progresión hacia grados de mayor individuación que desafían la aritmética: “el dos nace del uno y el uno del dos: esto se ve con los propios ojos en la generación y en el crecimiento de los organismos más elementales, la matemática es constantemente contradicha, *contravivida*, si es lícito decirlo así, por la experiencia real” (NF, 7, 40 [8]). Por esto debe ser rechazado el concepto de individuo, en cuanto entidad indivisible, cara al pensamiento naturalista (el que “se siente sobre todo a su gusto con la tabla pitagórica”).

Por lo demás, no es suficiente, como en la tradición ascética o en el pensamiento dialéctico, aprender la *disciplina voluntatis* (FW, 271 = 216), escindir-se en dos yoes en lucha, inventarse un enemigo interior, y desdoblarse para poder reconquistar la unidad. El asceta consigue un más alto nivel de voluntad de poder respecto del hombre del rebaño, porque se apoya en el deseo de sojuzgar impulsos y tendencias para volverse dueño de sí, incluso al precio de negar la vida. Sin embargo, no se puede conseguir la perfección gracias a un mero esfuerzo de voluntad, dado que la voluntad no puede querer contra sí misma. La voluntad de poder –“simplemente otro modo de decir vida” que, en consecuencia, está en el ser vivo– es, sobre todo, voluntad de superación de sí mismos, un ponerse en peligro “por amor al poder”.¹⁶¹ La auto-superación (*Selbstüberwindung*) y el disciplinamiento (*Züchtung*) no implican la negación de la voluntad sino por el contrario, la potenciación de todo acto singular de voluntad.

¹⁶¹ M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, edición a cargo y con una nota de G. Campioni, Milano, 1999, p. 134; trad. esp. *Lo que dijo Nietzsche*, Barcelona, Salamandra, 2003, p. 124, y *cfr.* M., 322-323.

Hablar de “voluntad” es, por otra parte, inadecuado. En Nietzsche, como en Spinoza y en Ribot (*cf.* MDV, 2), es sólo una construcción abstracta: no existe una voluntad en sentido ontológico, existen sólo actos singulares de volición (*cf.* NF, 8, 14 [121]). Las ideas de voluntad y de libertad no tienen su origen en la teoría, sino en la necesidad de control social, de hacer a los hombres individualmente responsables de sus acciones: «Toda la vieja psicología, la psicología de la voluntad, tiene su presupuesto en el hecho de que sus autores, los sacerdotes colocados en la cúspide de las viejas comunidades, querían otorgarse el *derecho* de imponer castigos: querían otorgarle a Dios ese derecho... A los seres humanos se los imaginó “libres” para que pudieran ser juzgados, castigados –para que pudieran ser *culpables*: por consiguiente, se *tuvo que* pensar que toda acción era querida y que el origen de toda acción estaba situado en la conciencia (–con lo cual el *más radical fraude in psychologis* quedó convertido en principio de la psicología misma...). Aun hoy –agrega Nietzsche– los teólogos «continúan infectando la inocencia del devenir por medio del “castigo” y la “culpa”. El cristianismo es una metafísica de verdugo...» (GD, 89-90 = 68-69).

Si se dan únicamente actos singulares de volición, no existe, en rigor, ni siquiera una voluntad débil o fuerte. Hay sólo centros de gravedad de voliciones más o menos coherentemente integrados: «Debilidad de la voluntad: ésta es una similitud que puede inducir a error. Porque no existe una voluntad y, por tanto, tampoco una voluntad fuerte ni una voluntad débil. La multiplicidad y la disgregación de los impulsos motores y la falta de sistema entre ellos da por resultado la “voluntad débil”; su coordinación bajo el dominio da por resultado la “voluntad fuerte”; en el primer caso se trata de la oscilación y de la falta de centro de gravedad, en el segundo de la precisión y la claridad de la dirección» (NF, 8, 4 [219]). En cada momento el *ego* –o sea, la paradójica coordinación antagónica de los “yoes”– se traslada con mínimos trastrocamientos del orden hacia un centro de gravedad capaz de acoger en sí, de manera más estable, un mayor número de fuerzas. El hombre superior es el que sabe concentrar y coordinar toda su energía en el yo que en ese momento representa el centro de gravedad y sabe pasar a conti-

nuación, con la condescendencia de su cuerpo, a otros yoes que aporten un ulterior incremento de poder.¹⁶² El “peso más grande” (*cf.* más adelante, pp. 197-200) puede ser sostenido por quien sabe soportarlo redistribuyéndolo sobre una pluralidad de yoes que se alternan, sin perder el hilo de su sucesivo aparecer en escena. El hombre superior encuentra el centro de gravedad siempre en sí mismo, mientras que el rebaño lo tiene siempre en otra parte, en la voz anónima de la masa o en el pastor por el que se deja guiar.

El hombre, se sabe, “es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, –una cuerda sobre un abismo” (Z, 10 = 36). Y sin embargo, precisamente porque dominan los mediocres, atareados siempre en rebajar lo que es alto, en demonizar por todos los medios a los fuertes y los felices, el *Übermensch* podría no ver (¿por largo tiempo o nunca?) la luz. Es deprimente constatar cómo los valores hostiles a la vida prevalecen siempre: “¿Cómo fue precisamente esto *posible*? Pregunta: ¿por qué subyace a la vida, a la perfección fisiológica en todas partes? ¿Por qué no se dio una filosofía del sí, una religión del sí?” Respuesta: “Los *instintos descendentes* han tomado ventaja sobre los *instintos ascendentes*... La *voluntad de nada* ha tomado ventaja sobre la *voluntad de vida*” (NF, 8, 14 [137]; 8, 14 [140]). La sombra de la derrota parece proyectarse más espesa sobre la voluntad de vivir, porque parece casi imposible contener la marea de los mediocres, que de todos modos no deben ser exterminados porque constituyen la base sobre la que se levanta la pirámide de los individuos superiores. La tendencia hostil hacia la vida, el sentirse “desechados” como humanidad, y no sólo como individuos hace aparecer a sus ojos a quienes imponen nuevos valores como simples “signos de interrogación”. El deseo de nada es actualmente más imperioso que antes, porque «se desconfía de ver un “sentido” en el mal y en su existencia misma» (NF, 8, 5 [71]). Tal percepción profundiza ulteriormente la ene-

¹⁶² Sólo en esta perspectiva Heidegger tiene razón en afirmar que para Nietzsche: “la voluntad no es otra cosa que voluntad de poder y el poder no es otra cosa que la esencia de la voluntad. La voluntad de poder es entonces voluntad de voluntad, esto es, querer a sí mismo” (N, 49).

mistad hacia la vida, difundiendo una actitud que tiende a afirmarse en el interior de las sociedades europeas en cuanto representa la tendencia “numéricamente *más fuerte*” en el rebaño (NF, 8, 14 [140]). Es ésta la raíz del nihilismo, puesto que el sentimiento de la nada constituye la lógica y no la causa de la decadencia.

En polémica con Darwin y los darwinianos, la selección natural no opera para Nietzsche “en función del bien”, ni hace vencer a los *fittest*. Más aun, favorece a los mediocres. En cambio los mejores se plasman a sí mismos lamarckianamente desde el interior, limitándose a aprovechar las circunstancias externas (que el darwinismo sobrevalora), sin seguir los cánones de felicidad individual y de “lucha por la vida” que fascinan a Darwin, porque derivan de un modelo oculto: de la feroz competición y de la miseria de la Inglaterra superpoblada.¹⁶³ Tales cánones le hacen incluso creer que la naturaleza está dominada

¹⁶³ Cfr. Nietzsche, F., NF, 8, 7 [25]: «Darwin *sobrevalora* hasta lo inverosímil el influjo de las “circunstancias externas”; lo esencial del proceso vital es precisamente el enorme poder creador de formas desde el interior que *usa y explota* las “circunstancias externas”». En efecto, en la naturaleza, “no es la extrema angustia lo que domina, sino la sobreabundancia, la prodigalidad impulsada hasta el absurdo”. La “lucha por la vida” es sólo una “excepción”, que se verifica allí donde la “voluntad de vida” debe afirmarse en circunstancias difíciles (Althaus, H., *Nietzsche. Eine bürgerliche Tragödie*, München, 1985). Nietzsche, observa también Althaus, «era extraordinariamente sensible a la teoría de la herencia, por vía de sus orígenes y de su situación personal. Ésta podía contribuir a aclarar la historia de su vida y de sus sufrimientos físicos. Así, no podía tener dudas acerca del carácter hereditario de sus dolores de cabeza, dado que su padre había muerto, por lo que se decía, de una enfermedad cerebral. La teoría darwiniana de la herencia ofrecía nuevas ideas, por entonces muy de moda, como lo demuestra precisamente la “escuela del naturalismo”. Lo que Nietzsche, resuelto antinaturalista, explota de la teoría darwiniana de la selección para su *Zarathustra* estaba perfectamente a la altura de los tiempos y estaba legitimado, desde el punto de vista darwiniano, por la idea de la “crianza selectiva”, en el sentido de una acentuada selección. Si con los “naturalistas”, con Ibsen, Zola y Strindberg, comparte la idea del matrimonio burgués como fenómeno de decadencia, como institución que aliena de sí al hombre, no ve impugnado empero al matrimonio en sí, mientras éste, en vez de propagar al hombre horizontalmente, lo propague hacia lo alto, en una especie más elevada» (*ibid.*, p. 458). Para la interpretación nietzscheana de Darwin, cfr. Dong-Ho, C., *Nietzsches Auseinandersetzung mit dem darwinistischen*

por la escasez y que vive ahorrando (*minimo sumptu*, según la expresión de Newton), mientras que, por el contrario, ésta es para Nietzsche, pródiga, derrochadora y no escatima gastos. Siguiendo las enseñanzas de Tucídides sobre la “razón en la realidad” más bien que las enseñanzas ascéticas de Platón sobre la razón que existe sólo en el interior de la razón, se logra transformar la pasividad en actividad e insertarse en los campos de fuerza del mundo, contrastando con generoso derroche de fuerzas, la deriva de la actual era de *décadence*, en la que los hombres desaprenden a actuar limitándose a reaccionar a través del *ressentiment* o a través del “fatalismo ruso”, un dejarse llevar a la extenuación y a la muerte (cfr. *EH*, 270-271 = 29-30 y *NF*, 8, 10 [18]). En la era del “hombre múltiple”, la más interesante expresión del caos que jamás haya existido, también los mejores –como Flaubert– sufren de la extenuación de la voluntad, de “voluntad de letargo”. Colocan “el *désir* [...] en el lugar de la voluntad” (*NF*, 7, 25 [182]), prefiriendo la oscilación y la falta de centro de gravedad a la elección determinante y activa. La reactividad, el sentimiento de rebaño, debe dominar sólo en el interior del rebaño: los conductores, los *Führer der Herde*, los únicos capaces de actuar libremente como “animales de presa”, no están obligados a adecuarse a las valoraciones y a los puntos de vista de los mediocres.¹⁶⁴ En la prefiguración de la

Evolutionismus in seinen Bemühen um die Gewinnung eines neuen Menschenbildes (Inaugural-Dissertation), Freiburg i. B., 1980 y, más en general, Kelly, A., *The Descent of Darwin. The Popularization of Darwinism in Germany, 1860-1914*, Chapel Hill, 1981 y Bowler, P., *The Eclipse of Darwinism. Anti-Darwinian Evolution Theories in the Decades around 1900*, Baltimore and London, 1985; Stiegler, B., “Nietzsche lettore di Darwin”, en AA. VV., *La trama del testo. Su alcune letture di Nietzsche*, op. cit., pp. 283-328.

¹⁶⁴ Cfr. *NF*, 7, 7 [21]: A quienes querrían “el nivelamiento de la humanidad, grandes hormigueros”, Nietzsche contrapone su proyecto en la primavera-verano de 1883: “mi movimiento es, por el contrario, el de una acentuación de toda contradicción y escisión, la eliminación de la igualdad, la creación de superpoderes. Ese movimiento genera al último hombre. Mi superhombre. El fin NO es *en absoluto* el de concebir a los segundos [a los superhombres] como a los señores de los primeros [los hombres, pertenecientes a los hormigueros]: las dos especies deben subsistir una al lado de la otra –lo más separadas que sea posible; una, como los dioses de Epicuro, no preocupándose por la otra” (y cfr. Wotling, P., *Nietzsche*

futura relación con éstos últimos se alternan en Nietzsche dos perspectivas: en los fragmentos de 1883, el superhombre, si acaso llega, no oprimirá a los mediocres; más aun convivirá con “el hombre más despreciable”, mirándolo con la misma indiferencia de los “dioses de Epicuro”: pero a continuación aparece también la idea de una raza dominadora, compuesta por numerosos amos que formarán una especie de casta india superior, capaz de restaurar el papel del *homo hierarchicus* en contraposición al *homo aequalis* de la democracia (cfr. AC, 241 y ss. = 100 y ss.). El hombre, de todos modos, no se aproxima más a Dios, como en la metafísica griega, a través de la vida contemplativa, de la autosuficiencia del pensamiento: se supera a sí mismo, se rebasa mediante la aceptación activa del devenir y la acción que no se arrepiente de sí.

La selección de los hombres

En una fase en la que la subjetividad corre el riesgo de dispersarse en tantos yoes que se ignoran entre sí, la mayor parte de los hombres siente que es simplemente huésped de la vida, que no puede decirle sí. La doctrina del eterno retorno de todas las cosas es también la solución al problema de encontrar un

et le problem de la civilisation, op. cit., pp. 342-344). Nietzsche se opone, obviamente, tanto al principio cristiano de que todos los hombres son “iguales ante Dios”, como a sus sucesivas reformulaciones de igualdad en clave política. Para que algo tenga valor es necesario un escalón más bajo sobre el cual pueda elevarse. Contra toda retórica igualitaria se debe distinguir siempre la cualidad de los hombres: “Que el alma de cualquier pobre diablo, de cualquier pequeño miserable y mentecato deba tener el mismo valor metafísico que la de Miguel Ángel y Beethoven, tal es el punto en se separan las concepciones generales del mundo” (*ibid.*, 216). ¡Qué diferencia con la posición de Hegel, quien –aún exaltando la obra de los individuos que han impreso su sello en la historia del mundo– no deja de agregar que “la religiosidad, la moralidad de una vida limitada –la de un pastor o un labrador– en su concentrada intimidad, en su limitación a pocas y muy simples relaciones de la vida, tiene un valor infinito, el mismo valor que la religiosidad y la moralidad de un conocimiento desarrollado y de una existencia rica por la amplitud de sus relaciones y actividades” (*PhdWG*, I, 88 = I, 99)!

sujeto que sea una “república”, rechazando tanto la “monarquía” de un yo, como la democracia igualitaria de múltiples voes con el mismo bajo nivel de *vis existendi*.

Esta doctrina, aun siendo la “más científica”, en cuanto se apoya en las más recientes conquistas del pensamiento contemporáneo, es a su vez, por ciertos aspectos, la menos demostrable, ya que concierne a un valor que debe ser instituido mediante una decisión suprema. Y sin embargo, incluso si se tratara del simple pensamiento de una posibilidad o si, directamente, este pensamiento fuese falso, una vez asimilado, una vez que hubiese impreso en la vida la imagen de la eternidad, sería capaz de dar a los eventos un sentido diverso, de plasmar las convicciones y las acciones de cada cual: «Si asimilas el pensamiento de los pensamientos, te transformará. Si para cada acción tuya te preguntas “¿quiero hacer esto infinitas veces?” –esta pregunta es la “carga más pesada”» (NF, 5, 11 [226]). Tras haber sido asimilado por la “plebe”, este pensamiento ganaría “finalmente para sí a los hombres supremos”, produciendo en el tiempo efectos trastornantes¹⁶⁵, análogos a los provocados por la fe cristiana en el

¹⁶⁵ Cfr. NF, 7, 16 [63]: “¡El pensamiento más grande produce su efecto de modo lento y tardío! Su efecto más inmediato es un sustituto de la fe en la inmortalidad: ¿aumenta la buena voluntad de vivir? Quizás ese pensamiento no es verdadero: –que otros luchen con eso”. Y cfr. NF, 5, 11 [268]: “Mi teoría dice: vive de tal modo que debas desear volver a vivir, esta es la meta– ¡y en todo caso, volverás a vivir!”. Ya Jaspers llamó la atención sobre la función selectora del pensamiento del eterno retorno: Nietzsche “considera que, bajo el peso del pensamiento del eterno retorno, se produce una separación: aquellos que no lo soportan parecen, mientras que aquellos que frente a él llegan a su incondicionado sí a la vida, estarán constreñidos a elevarse” (K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Denkens* [Berlín 1935], Berlín-New York, 1974, trad. it. *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Milano, 1996, p. 327). Sobre el papel de la voluntad, cfr. también Abel, G., *Nietzsche. Die Dynamik des Willens zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlín-New York, 1984. Al eterno retorno había aludido –entre otros autores– también G. Le Bon en *L’homme et les sociétés*, París, 1881 (cfr. Andler, Ch., *Nietzsche, sa vie sa pensée, op. cit.*, vol. II, pp. 421 y ss. y Williams, W. D., *Nietzsche and the French*, Oxford, 1952, pp. 109 y ss.; no existen pruebas, empero, de que Nietzsche haya leído efectivamente este libro de Le Bon). Mazzino Montinari ha señalado con justicia que «no se puede afirmar con

infierno y en el paraíso. Querer el eterno retorno significa, en efecto, determinar el curso de la propia vida, tal como sucede en el cristianismo, en que la perspectiva de la condenación o de la salvación eternas orientan aún los comportamientos efectivos en este mundo. La diferencia entre la fe cristiana en el más

seguridad que Nietzsche “creyera” en el eterno retorno de las mismas cosas. En los manuscritos, la certeza y la duda se alternan; en el *Zarathustra* la teoría, más que demostrada es anunciada en forma de símbolos” (Montinari, M., *Che cosa ha detto Nietzsche, op. cit.*, p. 122, ed. esp. *cit.*, p. 112-113). Para Montinari los conceptos de eterno retorno o de voluntad de poder son “ideas límite”, a las que no se debe sistematizar a toda costa, pues de lo contrario se termina por no comprender nada. Es necesario, también en el sentido de Heidegger, tener en cuenta el hecho de que “el eterno retorno de lo mismo sigue siendo una visión para Zarathustra, pero enigmática. No se la puede demostrar ni refutar de un modo lógico ni empírico. En el fondo esto es válido para todo pensamiento esencial de todo pensador: visión, pero también enigma: digno de ser cuestionado [*frag-würdig*; literalmente: problemático]” (“Wer ist Nietzsches Zarathustra?”, en VA, 78 = 106 y *cfr.* Giametta, S., *Nietzsche, il poeta, il filosofo, il moralista. Saggio su “Così parlò Zarathustra”*, Milano, 1991, pp. 90-95). Es cierto, como ha sido subrayado por diferentes estudiosos, que Nietzsche sostiene –a través de las lecturas de Vogt, Nägeli y, más tarde, también de Blanquique “el mundo de las fuerzas” no sufre disminución, que no está jamás en equilibrio por lo que todo es eterno y las mismas combinaciones se han repetido innumerables veces. En todo caso, vale la pena recordar las advertencias que Nietzsche antepone a la interpretación de este concepto, en especial, la siguiente: “Cuidémonos de pensar como *devenida la ley de este círculo*, según la falsa analogía de los movimientos circulares *dentro* del anillo. No ha habido primero un caos y luego, gradualmente, un movimiento más armónico ni, en fin, un movimiento establemente circular de todas las fuerzas: más bien todo es eterno, no devenido: si hubiese habido un caos de las fuerzas, habría sido eterno también el caos y habría retornado en algún anillo. El *curso circular* no es nada que haya *devenido*, es la ley *originaria*, del mismo modo que la *cantidad de energía* es la ley originaria, sin excepción ni desvíos” (NF, 5, 11 [258]). Y *cfr.* NF, 8, 14 [188]: “El mundo subsiste, no es nada que devenga, nada que perezca. O más bien: deviene, perece, pero no ha cesado nunca de devenir y no ha cesado nunca de percer –se *conserva* en ambas instancias... Vive de sí mismo, se nutre de sus excrementos”. Entre las fuentes de Nietzsche no se debe olvidar al Schopenhauer del § 54 de *El mundo como voluntad y representación*, que compara al tiempo con un círculo que gira sin fin, cuya mitad descendiente representa el pasado y la que asciende representa el futuro, mientras que el punto que toca la tangente es el presente indivisible, no arrastrado por la rotación.

allá y la decisión anticristiana de soportar el desplazamiento del centro de gravedad del paraíso o del infierno al eterno retorno terrenal se debe a la convicción de que este último desarrolla mayormente la vida (aunque por ciertos aspectos represente también una condena), mientras que el cristianismo la deprime. Éste remite, en efecto, al espejismo de un más allá que lleva a la resignación y a la represión de los instintos y de las aspiraciones vueltas a este mundo (actitud que se encuentra incluso en el emperador estoico Marco Aurelio, que creía conquistar la serenidad de ánimo despreciando los impulsos, los deseos del cuerpo y los lujos y honores de su condición). En cuanto seres vivos, seres que se corrompen, animales que nacen y mueren, a los hombres no les espera ciertamente la eternidad en sentido cristiano. El pensamiento del eterno retorno permite a alguno de ellos, sin embargo, reconquistar la eternidad en el sentido de los clásicos, en cuanto “vida” y “plenitud de vida” que prescinde de la duración en el tiempo y es en cambio experimentada en el instante en que se revela la perfección del mundo, “en la hora del perfecto mediodía” en que se cae en el “pozo de la eternidad”, en el tiempo de mayor claridad, cuando “el sol del conocimiento” está en el cenit, cuando cada uno es llamado a decidir de una vez para siempre.¹⁶⁶

Si la aspiración más alta de los espíritus libres es la de soportar la eternidad de los propios actos y de los propios pensamientos, la creencia en el eterno retorno vuelve a plantear el dilema que ha atormentado al cristianismo desde San Agustín en adelante: si Dios ha decidido todo *ab aeterno*, ¿dónde está mi libre arbitrio? En la versión de Nietzsche: si quiero que todo retorne tal como ha sido, ¿en qué consiste mi libertad? La respuesta es que la libertad no es tanto la resignada conciencia *a posteriori* de la necesidad, como en cambio *amor fati*, voluntad de necesidad, poder que pliega el devenir al ser. Aunque el instante no es la clave exclusiva para captar lo que Heidegger define como el “único pensamiento” de Nietzsche, o sea la voluntad de poder unida al eterno retorno (N, 396), en él parece conciliarse la contradicción entre el esquema cosmológico —que exige el eterno

¹⁶⁶ Cfr. K. Schlechta, *Nietzsches großer Mittag*, Frankfurt a. M., 1954.

retorno de lo que ya ha acaecido (de modo que «todo lo que “era” se convierte de nuevo en un “es”» y “el pasado muerde la cola del futuro”: *NF*, VII, 4 [85]), y el esquema moral (que requiere, en cambio, la voluntad como fuerza creativa de lo nuevo). El dilema entre la eternidad del mundo y la libertad comienza a resolverse si se abandona la imagen del tiempo como la de una recta por la que fluye un punto indivisible y sin espesor, el presente, que separa de manera irreversible el pasado, que se deja atrás, del futuro que roe, avanzando, el tiempo que queda. Es precisamente la irreversibilidad del tiempo lineal lo que impide a la voluntad querer “hacia atrás” provocando el resentimiento que nace de la inmodificabilidad del “así fue”. Si en cambio, en el eterno retorno concebimos el instante como punto de unión del círculo de pasado y futuro¹⁶⁷, “el futuro no

¹⁶⁷ *Cfr.* Z 196 = 226: “¡Mira, continué diciendo, este instante! Desde este portón llamado Instante corre *hacia atrás* una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad. Cada una de las cosas que *pueden* correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que *pueden* ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez? Y si todo ha existido ya: ¿Qué piensas tú, enano, de este *instante*? ¿No tendrá también este portón que haber existido ya? ¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí *todas* las cosas venideras? ¿*Por tanto...* incluso a sí mismo?”. En particular, para los aspectos cosmológicos, de la idea del eterno retorno, véase D’Iorio, P., *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell’eterno ritorno in Nietzsche*, Genova, 1995, pp. 27-175. Como ha señalado Graziano Biondi, la función del instante en la estructura total del capítulo “La visión y el enigma” está subordinada a la victoria sobre la repulsión por la serpiente y a la reafirmación del valor de la vida, aun con toda su carga de sufrimiento. El morder la serpiente y el subsiguiente reír del pastor “expresa de manera dramática la prueba iniciática de la muerte constituida por el encuentro con la serpiente, sin la cual no puede haber renacimiento. El pastor escupe, en efecto, la cabeza de la serpiente, ya que la serpiente no significa el eterno retorno sino el veneno de la muerte. Al rechazar la muerte, el pastor puede renacer y volver a amar la vida: aprende a gustar de las cosas a partir de la experiencia de un disgusto total.” (Biondi, G., *L’enigma della serpe secondo Nietzsche*, Roma, 2001, p. 183). Sobre el eterno retorno como voluntad de poder proyectada aparentemente hacia adelante, pero en realidad vuelta hacia el pasado, dado el carácter circular del movimiento del devenir, cuya naturaleza Nietzsche intenta presentar a través de esta vertiginosa idea, *cfr.* Severino, E. *L’anello del ritorno*, Milano, 1999.

carece de influencia sobre el pasado, lo determina en la misma medida en que es determinado por él. El instante “no es más simplemente un punto en la línea que del pasado conduce al futuro, que adquiere su fisonomía sólo en relación a los otros puntos y que de por sí no tiene consistencia; lleva en cambio consigo todo el futuro y por tanto también todo el pasado, está en una suerte de relación inmediata con la totalidad del tiempo, esto es, con lo que Nietzsche entiende por eternidad”.¹⁶⁸ De este

¹⁶⁸ Vattimo, G., “Nichilismo e problema della temporalità”, en *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*, Milano, 2000, p. 40. Esta solución que considera al instante como factor que dirime, más bien que unifica, las tres dimensiones del tiempo (pasado, presente y futuro) me parece más satisfactoria que la solución, extremadamente aguda, de Deleuze, *cfr.* Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, 1962, trad. esp. *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1967, pp. 71-72: “Jamás el instante que pasa podría pasar, si no fuera ya pasado al mismo tiempo que presente, todavía futuro al mismo tiempo que presente. Si el presente no pasase por sí mismo, si hubiera que esperar un nuevo presente para que éste deviniese pasado, nunca el pasado en general se constituiría en el tiempo, ni pasaría ese presente: nosotros no podemos esperar, es preciso que el instante sea a un tiempo presente y pasado, presente y devenir, para que pase (y pasa en beneficio de otros instantes). Es preciso que el presente coexista consigo como pasado y como futuro. Su relación con los otros instantes se funda en la relación sintética del instante consigo mismo como presente, pasado y futuro. El eterno retorno es pues la respuesta al problema del *pasaje*. Y, en este sentido, no debe interpretarse como el retorno de algo que es, que es uno, o que es lo mismo”. Esta interpretación será posteriormente reelaborada por el propio Deleuze (y por Foucault) en *Diferencia y repetición*: “Concebir el eterno retorno como pensamiento selectivo, y a la repetición del eterno retorno como ser selectivo, constituye la prueba más alta. Es preciso vivir y concebir el tiempo fuera de sus quicios, el tiempo en línea recta que elimina despiadadamente a quienes se embarcan en él, que no se repiten sino de una vez por todas [...] No sólo el eterno retorno no hace volver todo, sino que hace perecer a quienes no soportan la prueba [...] El eterno retorno es la identidad interior del mundo, el Caosmos [...] ¿Cómo creer que [Nietzsche] cayera en la idea insulsa y falsa de una *oposición* entre un tiempo circular y un tiempo lineal, un tiempo antiguo y uno moderno?” (Deleuze, G., *Différence et répétition*, Paris, 1968, trad. it. *Differenza e ripetizione*, Bologna, 1971, pp. 473-474). Foucault retraduce eficazmente el pensamiento de Deleuze en estos términos: “el tiempo es lo que se repite; y el presente –fisurado por esta saeta del futuro que lo contiene deportándolo de una parte a otra– no deja de volver. Pero, de volver como singular diferencia; lo que no vuelve es lo

modo, pasado y futuro, necesidad y elección adquieren sentido sólo a partir del instante de la decisión de decir sí a la vida, punto de inflexión de todo inicio. En la tentativa de frenar la disgregación de la personalidad, de la cultura y de la experiencia, es como si se quisiera encadenar al sujeto todo lo que ha sido (*das Gewesene*), para constreñirlo al orden de la repetición, a una paradójica eternidad plural que perpetuamente cambia en sintonía con una voluntad de mantener unidas, de “enquadernar” las páginas de las propias variantes en un ininterrumpido *Gradus ad Parnassum*. Entonces, los poderes de la escisión no podrán prevalecer, porque la que de manera impropia se podría seguir definiendo como identidad personal se reproduce cíclicamente a sí misma en cuanto voluntad de vida.

También en este caso, las verdaderas revoluciones se realizan en silencio. Los acontecimientos más grandes “no son nuestras horas más estruendosas, sino las más silenciosas”, las que introducen “nuevos valores” en torno a los cuales gira luego imperceptiblemente el mundo (Z, 168 = 194). Por esto, enseñando a vivir de modo que se desee (y no que se soporte) el vivir siempre de nuevo, se favorece el cambio más inadvertido y más radical a la vez: se orienta hacia lo alto la voluntad de poder de cada cual, su spinoziano *conatus*, impidiendo su colapso, la degradación o las excesivas oscilaciones: “no hay sujetos-átomo. La esfera de un sujeto *crece* o *disminuye* constantemente; el centro del sistema *se desplaza* continuamente; si el sistema no logra organizar la masa que ha asimilado, se escinde” (NF, 8, 9 [98]). No será fácil seguir el precepto de desear vivir siempre de nuevo: se permanecerá por largo tiempo oscilantes y desorien-

análogo, lo semejante, lo idéntico. La diferencia vuelve; y el ser, que se dice de la misma manera de la diferencia, no es el flujo universal del Devenir, ni es tampoco el ciclo bien centrado de lo Idéntico; el ser es el Retorno, liberado de la curvatura del círculo, es el volver [...] En su fractura, en su repetición, el presente es un golpe de azar (un echar los dados)” (Foucault, M., *Theatrum philosophicum*, Introducción a Deleuze, G., *Différence et répétition*, trad. esp., *Theatrum philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1981, pp. 44-45). Para algunos aspectos de la lectura deleuziana de Nietzsche, *cfr.* Winfree, J., “The Repetition of Eternal Return, or the Disastrous Step”, en *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, XI (2000), pp. 12-31.

ados, a causa de la pérdida de aquel centro de gravedad al cual el cristianismo nos ha tenido habituado por milenios: «Cuando se coloca el centro de gravedad de la vida *no* en la vida, sino en el “más allá” –*en la nada*– se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad» (AC, 215 = 74). Implica necesariamente, por tanto, adquirir un nuevo centro de gravedad, elegantemente variable como el de las marionetas de Kleist¹⁶⁹, pero, a diferencia de éstas, elegido según el criterio del *ego fatum*. En el eterno retorno, el hombre superior (y, en perspectiva, el *Übermensch*) toma posesión del devenir y ejerce su voluntad de poder, proyectándola simultáneamente hacia delante y hacia atrás, en el futuro y en el pasado. Haciendo sonar como un virtuoso las teclas de los propios yoes, afirma el “así quise que fuese”. En efecto, es capaz de modificar “hacia atrás” la percepción de la historia y de hacer salir de sus escondrijos y rincones oscuros los “miles de secretos” aún ocultos. En la formación de su paradójica identidad personal una y múltiple, es capaz de sustituir el lockiano hilo horizontal de la memoria y las expectativas con el círculo del eterno retorno decretado por la voluntad. Rechaza así todo teleologismo y providencialismo cristiano y, atendien-

¹⁶⁹ Nótese que el reencuentro espontáneo del “centro de gravedad” es lo que caracteriza para Kleist el movimiento elegante e inconsciente (no “turbado por la conciencia” y gobernable a partir de este mismo centro) de las marionetas que danzan, frente a la torpeza de las actitudes humanas (cfr. von Kleist, H., *Über das Marionettentheater*, en *Sämtliche Werke und Briefe*, München, 1974, vol. V, pp. 71-78). Kant no habría compartido seguramente semejante perspectiva, dado que la libertad del individuo en el mundo sólo está garantizada si el hombre no es una “marioneta, un autómatas de Vaucanson, construido y puesto en marcha por el Supremo Maestro de todas las obras de arte” (*KpV*, A 265 = 161). Desde otro ángulo, la relación entre Nietzsche y Kleist ha sido abordada por Pasqualotto, G., *Saggi su Nietzsche*, Milano, 1988, pp. 101-113, que subraya el aspecto por el cual los movimientos de la marioneta –que, danzando, rozan apenas el terreno en lugar de posarse en él– no tienen nada de afectados. En efecto, sólo hay afectación cuando el alma (*vis motrix*) se encuentra “en algún otro punto que no en el centro de gravedad del movimiento”. En este sentido, la línea trazada por el traslado del centro de gravedad es *der Weg der Seele des Tänzers*, “el camino del alma del danzarín”. Véase también Troncon, R., *Studi di antropologia filosofica*, Milano, 1991, pp. 35-71.

do a las eternas metamorfosis del mundo, impone su orden: *sic volo, sic iubeo!* En esto consiste la voluntad de poder: en la capacidad del verdadero filósofo y, en perspectiva, del *Übermensch* (entendido como un individuo bien logrado y no como “héroe” a la manera de Carlyle, *cfr. EH*, 298 = 57) de legislar en el vacío provocado por la *décadence*, que surge del colapso de la fe en la Providencia y en un mundo que tenga sentido. Al transformar la parábola negativa de la declinación en la forma positiva del círculo, el eterno retorno, el “pensamiento de los pensamientos”, muestra tanto su naturaleza de “*contra-pensamiento*”, de antídoto para el nihilismo¹⁷⁰, que es también aceptación de la nada, como de voluntad de donación de sentido al no-sentido. La doctrina del eterno retorno opera como “*martillo* en manos del hombre *más poderoso*” (*NF*, 7, 27 [80]), capaz de elegir y, al mismo tiempo, aceptar que todo sea necesariamente como es. En su actitud no hay contradicción, en cuanto la afirmación, el decir sí a la vida, incluye de manera dionisiaca también la aprobación de lo negativo (la eternidad del devenir con su no redimido dolor). Con este martillo el filósofo despierta del bloque de mármol la imagen del superhombre que allí duerme, temple la conciencia y transforma el corazón “en bronce”. Con esta voluntad de auto-creación se inaugura, en la cultura occidental, el proyecto –en tantos aspectos infausto– de la producción del “hombre nuevo”.

A diferencia de la doctrina cristiana, la doctrina del eterno retorno de Nietzsche no contempla infierno alguno: quien no cree en ella no está sometido a amenazas ni intimidaciones: simplemente es abandonado a una “vida fugaz” y –en tal sentido– a la extinción (*NF*, 5, 11 [350]). El pensamiento del eterno retorno sirve para acentuar las distancias jerárquicas que los hombres gregarios (indiferentes entre sí) quisieran abolir: “¿Qué ha

¹⁷⁰ *Cfr. Heidegger, M., N*, 361. Y *cfr. N.*, 371: “Pensar el pensamiento como superación del nihilismo. Esto significa: ponerse en la necesidad de la situación que emerge con el nihilismo; ésta obliga a una meditación sobre lo que es dado en don y a una decisión sobre lo que es dado como tarea. La situación de necesidad misma no es sino lo que el ponerse en el instante abre [...] *El eterno retorno de lo idéntico sólo es pensado si es pensado nihilistamente y según el instante*”.

sido *calumniado*? Lo que *separaba* a los hombres superiores de los hombres inferiores, los instintos que creaban abismos” (NF, 8, 6 [25]). Este es “el gran pensamiento disciplinante (*der große züchtende Gedanke*)”, que separa a las razas capaces de soportarlo, destinadas al dominio, de las incapaces, arrojadas a la condenación.¹⁷¹ En muchos países estas últimas están actualmente constituidas por los que pertenecen al “rebaño democrático”, por cuantos –autointoxicados y corroídos por el resentimiento– resultan incapaces de arriesgarse al conflicto abierto para potenciarse a sí mismos, por cuantos se proponen, en fin, aunque inconscientemente, la tarea de debilitar las propias energías y las de los otros: “debilitamiento de los deseos, de los sentimientos de placer y displacer, de la voluntad de poder, de orgullosa determinación, de posesión y de incremento de la posesión; el debilitamiento como humildad, el debilitamiento como fe; el *debilitamiento* como aversión y vergüenza de todo lo natural, como negación de la vida, como enfermedad y debilidad inicial” (NF, 8 14 [65]). La actitud positiva de quien mirando al mundo desde lo alto de una sociedad dividida en castas lo encuentra “perfecto” y quiere que siempre permanezca así (AC, 241 = 100) resalta todavía más contra este fondo oscuro.

Puesto que la transmutación de todos los valores no se ha cumplido, se crea necesariamente una suerte de *interregno*. La doctrina del eterno retorno busca colmarlo a través del gesto spinoziano de la gran renuncia, típico gesto, según Goethe, de *Übermensch* (cfr. DW, 29, 9-10 = II, 883-884): el de renunciar a las pequeñas cosas por querer una sola: la eternidad. En Nietzsche, esta meta está garantizada por la renuncia al resentimiento que nace del pensamiento lacerante de la irredimibilidad del pasado: «Redimir a los que han pasado, y transformar todo “fue” en un “así lo quise” –¡sólo eso sería para mí redención!– [...] “Fue”: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho –es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado. La voluntad no puede querer hacia atrás: el que no pueda que-

¹⁷¹ Cfr. NF, 7, 26 [376]. No se trata, por tanto, en este sentido de una selección biológica como a menudo se ha entendido.

brantar el tiempo ni la voracidad del tiempo –ésa es la más solitaria tribulación de la voluntad. [...] Que el tiempo no camine hacia atrás es su secreta rabia. “Lo que fue, fue” –así se llama la piedra que ella no puede remover. Y así ella remueve piedras por rabia y por mal humor, y se venga en aquello que no siente, igual que ella, rabia y mal humor».¹⁷²

La idea del eterno retorno es también un fármaco ya sea contra la imposibilidad de redimir religiosamente en otra vida los dolores y las nostalgias de la existencia terrera, o ya sea contra la melancolía y la *meditatio mortis* de la tradición filosófica. Es una aceptación del principio spinoziano: *philosophia non mortis, sed vitae meditatio est*, una redención del *inreparabile tempus*, que suprime su carácter terrible: «Todo “fue” es un fragmento, un enigma, un espantoso azar – hasta que la voluntad creadora añada: “¡pero yo lo quise así!”» (Z, 173 = 206). Siempre que se logre transformar el “fue” en “yo lo quise así”, el mundo recibiría un nuevo orden, indispensable a partir de que la “muerte de Dios” ha sepultado las viejas y rígidas formas de dar sentido a la realidad, pero dejando un vacío que los hombres –huérfanos de una fe que colmaba su existencia– no son aún capaces de llenar. Por esto la idea del eterno retorno nos ayuda a soportar la ausencia de Dios sin caer en el nihilismo reactivo, en la autofagia de la vida. Levanta “muros de protección contra la muerte de Dios”, tanto más indispensables cuanto que su asesinato ha sido perpetrado, pero esta acción resulta demasiado grande para “el hombre loco” que la ha cum-

¹⁷² Z, 175-176 = 204-205. Maurizio Ferraris ha captado un punto significativo: “voluntad de poder como capacidad afirmativa, como transvaloración de las angustias y el resentimiento que afligen el querer (la voluntad de poder humillada y negada) del último hombre”. Se sigue de aquí, en línea con la interpretación de Deleuze, que “se abre el camino a una segunda dimensión del eterno retorno: no todo retorna, no todo resentimiento y debilidad, sino sólo lo que está dotado de un poder afirmativo, y que merece repetirse” (Ferraris, M., *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Milano, 1989, p. 53).

¹⁷³ Cfr. Türrcke, Ch., *Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*, Frankfurt a. M., 1989, pp. 142, 144. Cabe notar que Nietzsche considera al cristianismo con toda su carga de resentimiento obra no de Jesús sino de San Pablo y de las primeras comunidades cristianas (cfr.

plido.¹⁷³ El grito “Dios ha muerto y nosotros lo hemos matado” no es un grito de júbilo: descarga sobre los hombres la tremenda responsabilidad de un mundo carente de puntos de referencia estables. También por esto, el eterno retorno concede a quien es capaz de soportar su peso, una gracia, un don de valor más alto que el que merecen los propios actos, un plus respecto del perdón cristiano. Cambia, en efecto, el bien con el mal, sin exigir en compensación la remisión de las deudas propias y ajenas, como prevé en cambio la relación de reciprocidad entre acreedores y deudores establecida por el *Padre nuestro*.¹⁷⁴ El eterno retorno es también el antídoto de la muerte de Dios.

Como filólogo, Nietzsche no ignora ciertamente que el eterno retorno, en sentido literal, es una teoría bien conocida por los pitagóricos y, sobre todo, por los estoicos, una tesis que, en *La ciudad de Dios* (XII, 14) San Agustín discute, intentando confutarla. De sus lecturas se hace evidente, además, que conocía las obras de Vogt, de Nägeli y de Blanqui, en las que el tema es abordado en diversos niveles.¹⁷⁵ Para él, sin embargo, eterno

AC, 207-208, 210 = 70-72). Jesús es, dostoyevskianamente, un “idiota”, incapaz de concebir la venganza contra sus perseguidores y sensible – como Buda– a los males del mundo, *cf.* Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, ed. esp. *cit.*, p. 171 y Strumiello, G., *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Bari, 2001, pp. 203-205. Tampoco la exclamación del loco “¡Dios ha muerto!” ha de ser entendida como un grito de júbilo, sino de preocupación: ¿estarán los hombres “pequeños” a la altura de la tarea que les espera?

¹⁷⁴ *Cfr.* NF, 4, 44 [4]: “Supuesto que alguien haya tenido que sufrir por una maligna carta anónima: la curación habitual es la de liberarse del propio sufrimiento causando dolor a algún otro. Nosotros debemos abandonar esta estúpida especie de homeopatía: es claro que, en el caso supuesto, si uno escribe pronto una carta anónima con la que procura un beneficio o una gentileza a otro podrá curarse de su propio sufrimiento”.

¹⁷⁵ Para los pitagóricos, *cf.*, por ejemplo, Porfirio, *Vita Pythagorae*, 19 (D.-K., 14, 8a). Para los estoicos, *cf.*, por ejemplo, Nemesius, en *Stoicorum Veterum Fragmenta*, edición a cargo de J. V. Arnim, Bd. II, Leipzig, 1903, fr. 625: “Sócrates y Platón y cada individuo vivirán todavía, con los mismos amigos y conciudadanos. Volverán a tener las mismas experiencias y desarrollarán las mismas actividades. Cada ciudad, cada aldea y campo retornará como era. Y esta restauración del universo no tendrá lugar una sola vez, sino siempre de nuevo, por toda

retorno significa caducidad transfigurada y vuelta eterna, voluntad de poder aparentemente proyectada hacia atrás, pero en verdad vinculada al momento de la decisión. Cristalizar el cambio, “*imprimir* al devenir el carácter del ser –tal es la *suprema voluntad de poder*” (NF, 8, 7 [54]), el fármaco para combatir el nihilismo y soportar virilmente el dolor: “Yo aprecio al hombre según la *cantidad de poder y de plenitud de su voluntad*, no según la debilidad o la extinción de tal voluntad; a una filosofía que *enseña* a negar la voluntad, yo la considero como una doctrina que la envilece y la calumnia. [...] Yo no reprocho a la existencia el que sea mala y dolorosa, sino que espero que un día se vuelva más mala y más dolorosa de cuanto lo ha sido hasta ahora...”¹⁷⁶.

El eterno retorno es una contribución para llevar a cabo y superar la disolución de la actual civilización inmersa en la “*dé-*

la eternidad, sin fin”. Para San Agustín, *cfr. De civ. Dei*, XII, 14 y ss. Nietzsche se había referido a esta doctrina en la *Segunda Intempestiva*, aludiendo al hecho de que César habría sido asesinado infinitas veces y que Colón habría descubierto América siempre de nuevo (*cfr. NNG*, 257 = 276). Sobre los contemporáneos de Nietzsche (Vogt, Nägeli, Lange, Du Bois-Reymond, Dühring, Balfour Stewart), *cfr. D'Iorio, P., La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche, op. cit.* Sobre el tiempo y eterno retorno en Nietzsche, *cfr. Löwith, K., Nietzsches Philosophie des ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart, 1956; Granier, J., *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, 1966, pp. 557-602; Stammbaugh, J., *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*, Den Haag, 1959; Sterling, M. C., “Recent Discussions of Eternal Recurrence. Some Critical Comments”, en *Nietzsche Studien*, 6 (1977), pp. 261-291; Most, J. O., *Zeitliches und Ewiges in der Philosophie Nietzsches und Schopenhauers*, Frankfurt a. M., 1977; Hatab, L. J., *Nietzsche and the Eternal Recurrence: The Redemption of Time and Becoming*, Washington D. C., 1978; Djuric M., “Die antiken Quellen der Wiederkunftlehre”, en *Nietzsche-Studien*, VIII (1979), pp. 1-16; AA. VV. *Crucialità del tempo. Saggi sulla concezione nitzscheana del tempo*, Napoli, 1980; Ferraris, M., “Ontologia”, en AA. VV., *Nietzsche. Etica, Politica, Filologia, Musica, Teoria dell'interpretazione, Ontologia*, Roma-Bari, 1999, pp. 262-275; Galimbert K., *Nietzsche. Una guida*, Milano, 2000, pp. 114-131.

¹⁷⁶ FVP, n. 381 = NF, 8, 9 [22] y *cfr. ibid.*, n. 54, = NF, 8, 15 [13]: “Yo enseño a decir no a todo lo que debilita –que agota. Yo enseño a decir sí a todo lo que refuerza, lo que acumula energía, que justifica el sentimiento de fuerza”. Es evidente la sutileza polémica en contra de Schopenhauer y su negación de la voluntad.

cadence”. Es un medio para hacer olvidar a cada cual el propio “ego fantástico” y para sacar de la prisión de la individualidad encerrada en sí misma los potenciales efectos liberadores, señalándole la figura del “hombre superior” que, a través de las inclemencias de la existencia, se eleva a una altura tal que es más fácilmente alcanzado por el “rayo” del *Übermensch* (cfr. Z, 355 = 36). Es como si Nietzsche quisiera someter la identidad plural en incesante cambio a la perpetua repetición de los valores afirmativos de la vida, a fin de sustraerla de la banalización introducida por la cultura de masas, a la aceptación de la fugacidad del individuo, al resentimiento y la «aversión de la voluntad contra el tiempo y su “fue”». Ligando el individuo a la “áurea cadena” de este círculo, se sigue el precepto de Píndaro, tan apreciado por Nietzsche: “¡llega a ser el que eres!”. Cortando con un acto de dominio el nudo gordiano de la regresión al infinito, el eterno retorno consume, por medio de la voluntad, el proyecto incumplido (y fallido) de Fichte de conciliar la autoconciencia consigo misma, sustrayendo al mismo tiempo al individuo de la voluntad anónima y de la negación de la vida de matriz schopenhaueriana. Pero Nietzsche no pretende –como sucede en la dialéctica hegeliana– suprimir la alienación¹⁷⁷ y llegar al conocimiento de sí, sino sólo negar el deber ser repudiando la mala infinitud del deseo: «“Querer” algo, “aspirar” a algo, proponerse una “finalidad”, un “deseo” –nada de esto lo conozco yo por experiencia propia. Todavía en este instante miro hacia mi futuro –jun *vasto* futuro!– como hacia un mar liso: ningún deseo se encrespa en él. No tengo el menor deseo de que algo se vuelva distinto de lo que es; yo mismo no quiero volverme una cosa distinta».¹⁷⁸

¹⁷⁷ Cfr. Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, ed. esp. cit., pp. 17-20.

¹⁷⁸ *EH*, 295 = 52.: “Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es *amor fati*: el no querer que nada sea distinto, ni en el pasado, ni en el futuro, ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, menos aún disimularlo –todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario– sino *amarlo*...”. Y el amor es, precisamente, el gozoso mantener los contrastes: “¿Qué es pues el amor sino comprender y alegrarse de que otro viva, obra y sienta de modo distinto y opuesto a nosotros? Para que el amor lime los contrastes mediante el gozo, no es menester superarlos, negarlos. Incluso el amor a uno mismo tiene como presupuesto la indeleble dualidad (o multiplicidad) en una sola persona” (*MA*, II, 44 = 31).

También para llegar a ser el que se es, sin melancólicas nostalgias y enervantes esperas, se necesita disciplina, de cara a una hegemonía de los yoes muy diferente de la que se basa en las “coaliciones” teorizadas por Ribot. La mayor libertad del yo, alternativamente “pastor y rebaño”, depende, en efecto, no de un más amplio consenso de las partes sino de una más dura y cruda jerarquización inicial de las instancias psíquicas. Ésta culmina en la aceptación del vínculo del eterno retorno, de la cláusula que impone al sujeto “danzar en cadenas”, siguiendo la praxis habitual del bailarín, que obtiene una más elevada libertad expresiva y una mayor soltura de movimientos sometiendo a la obligación de la continua y esforzada repetición de monótonos ejercicios. La disciplina del eterno retorno obliga al pensamiento a rotar incesantemente en torno al eje del devenir, única realidad, a menudo imperceptible al ojo desnudo: “si tu vista fuese más aguda, verías todo en *movimiento*: como el papel que arde se curva, así todo continuamente parece y se curva” (NF, 5, 15 [48]).

El eterno retorno no es sólo la repetición de lo idéntico, sino también (y sobre todo) la selección y la elección de quienes saben permanecer fieles al “sentimiento supremo” de desear volver a vivir las propias decisiones (*cfr.* NF, 5, 11 [268]). Es el resurgir constante de un presente siempre diferente en los contenidos, el recorrer como una flecha a lo largo de la línea recta de la irreversibilidad y la mortalidad, el círculo formalmente siempre igual de los días y los años. Puesto que la “identidad personal” se reproduce cíclicamente en el interior de una multiplicidad querida (y no sólo padecida), los poderes de la escisión pura son derrotados, homeopáticamente, con sus mismas armas y ya no pueden prevalecer. Los yoes que alternativamente salen “al escenario”, sometidos a la “danza en cadenas” del eterno retorno obtienen un incremento de poder precisamente gracias a esta artificial espontaneidad.

Mientras la idea de irreversibilidad del tiempo expresada por los hombres resentidos transforma la memoria y la historia en un itinerario luctuoso, en un *via crucis*, la del eterno retorno exalta el papel de la voluntad en el invertir la clepsidra del tiempo, sustituyendo con el querer —como cemento temporal de la

personalidad— el hilo de Ariadna de la memoria. Se trata de una concepción opuesta a la de Droysen, Ranke o Dilthey, que desvalorizan al yo al hacerlo revivir diferidamente —gracias a la fruición de obras literarias— otras vidas imaginarias utilizando la historia como sucedáneo de una tradición fragmentada. El historicismo alemán del siglo XIX manifiesta su lado de morbosa impotencia ya que, por una parte, no es capaz de crear nuevos valores y, por otra, no cree ya más en los viejos. Sufre, según las críticas indirectas de Nietzsche, de una elefantiasis del sentido histórico, que lo lleva a asumir una actitud reverencial ante el pasado, vehículo de pasividad y de inacción (esto demuestra cómo los doctos alemanes no descienden de “una casta dominante”, capaz de destruir para crear).

En realidad, la posición de Dilthey (formulada después de 1883) es más compleja y plausible. El yo de cada individuo —irrepetible punto de anudamiento de fuerzas reales— se potencia y adquiere concreción gracias a su inserción en la historia, objetivación del pensamiento y de la actividad humana de todas las generaciones transcurridas.¹⁷⁹ De manera similar a la operación de escribir en la que la espiritualidad del hombre se expresa y se materializa, también las *res gestae* se consignan al mundo, pasando de la subjetividad a la objetividad. Luego, a semejanza de la lectura, la interpretación o desciframiento de los documentos históricos restituye de nuevo, con movimiento inverso, la riqueza del mundo en el interior de la subjetividad, volviendo fluido cuanto se había reificado y transformando las *res gestae* en comprensión o en *historia rerum gestarum*. Gracias a la reconstrucción de memorias específicas, el historicismo de Dilthey une, manteniéndolos en tensión, el “misterio de la persona” —el fondo potencialmente inagotable de todo yo (F, 321)— y el depósito de sentido, igualmente inagotable, del mundo histórico.

¹⁷⁹ Véase, por ejemplo, A, 236: “De la distribución de los árboles en un parque, del orden de las casas en una calle, del instrumento del trabajador manual hasta la sentencia en un tribunal, todo en torno nuestro, a cada hora, históricamente devenido”. Para el papel de la individualidad en Dilthey, véase Pranteda, M. A., *Individualità e autobiografia in Dilthey*, Milano, 1991.

Desde el libro *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* hasta el segundo ensayo de la *Genealogía de la moral*, es el olvido más que la memoria lo que resulta indispensable para la acción. Cerrar “cada tanto las puertas y ventanas de la conciencia” crea el clima dentro del cual puede irrumpir lo nuevo. La incapacidad de olvidar (y no lo que será la represión freudiana) es, en cambio, típica del hombre resentido, que no logra transformar en actividad su reactividad, las huellas que los acontecimientos dejan en él. A diferencia del hombre noble, cuya reacción es instantánea y sin memoria, “entiende de callar, de no olvidar, de aguardar, de empequeñecerse y humillarse transitoriamente”.¹⁸⁰

Al asumir el pensamiento del eterno retorno cesan los resentimientos y las dolorosas nostalgias. No estamos más atormentados por el deseo de vivir otras vidas paralelas, terrenas o ultraterrenas, diferentes de nuestra vida actual. ¡Sólo queremos *non alia sed haec vita sempiterna!* (NF, 5, 30 [9]). El tiempo

¹⁸⁰ GM, 238 = 45. Cfr. Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, ed. esp. cit., p. 162: “el hombre del resentimiento es un perro, una especie de perro que sólo reacciona frente a las huellas (sabueso). Sólo inviste huellas. Al confundir localmente la excitación con la huella, el hombre de resentimiento ya no puede activar su reacción”. El resentido no olvida nada, su recuerdo es, en efecto, “una llaga purulenta” y para él “*la memoria de las huellas es odiosa en sí misma por ella misma*”. Está dotado de una gran memoria, incapaz del soberano olvido ofrecido por la *starke Gesundheit*, por la robusta salud de los hombres superiores, cfr. Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, ed. esp. cit., pp. 164 y Crawford, C., “Nietzsche’s Mnemotechnics, the Theory of Ressentiment, and Freud’s Topography of the Psychical Apparatus”, en *Nietzsche Studien*, 14 (1985), pp. 281-297. Sobre la relación de Freud y Nietzsche cfr. Assoun, P.-L., *Freud et Nietzsche*, Paris, 1980; Venturelli, A., *Nietzsche in Berggasse 19 e altri studi nitzscheani*, Urbino, 1983; Lehrer, R., *Nietzsche’s Presence in Freud’s Life and Thought*, Albany, 1995; Gassner, R., *Nietzsche und Freud*, Berlin-New York, 1997. Sobre la reactividad de los débiles y de los rebeldes por debilidad, como los anarquistas, en relación con la falta de resentimiento de los fuertes, cfr. Starobinski, J., *Action et Réaction. Vie et adventures d’un couple*, ed. esp. *Acción y reacción. Vida y aventuras de una pareja*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 380-396. Sobre la función de la memoria y del olvido en Nietzsche, cfr. Thüring, H., *Geschichte des Gedächtnisses. F. Nietzsche und das 19. Jahrhundert*, München, 2001.

instaurado por este pensamiento salva y redime todo instante volviéndolo significativo, dice sí a la existencia de todo ser e introduce automatismos análogos a los que en el último Nietzsche regulan la adquisición de las virtudes maquinales del hábito, las que precisamente hacen inútil en perspectiva a la conciencia y facilitan la *incuria sui*.¹⁸¹

La araña y el claro de luna

El eterno retorno no debe ser entendido en el sentido que lo hace el enano, el “espíritu de la pesadez” representado en el capítulo “De la visión y del enigma” del *Zarathustra*, el que toma “a la ligera” el “peso más grande” del eterno retorno, remitiéndolo a una afirmación fáctica de presunto valor científico. El eterno retorno está ligado a la voluntad humana que –por amor de la vida– quiere que se repitan incluso los eventos dolorosos y desagradables.¹⁸² No constituye una obligación o

¹⁸¹ Cfr. Müller-Lauter, W., *La volonté de puissance comme organisation, mise en forme, machinalisation, op. cit.*, pp. 177-179.

¹⁸² Una alusión en esta dirección se encuentra en Gentili, C., *Nietzsche*, Bologna, 2001, pp. 303-308. El eterno retorno no puede ser reducido ni a la “forma universal de una ley científica” (por la cual, según la palabra del Enano, “toda verdad se curva, el tiempo mismo es un círculo”) ni “al gran año de las religiones pre-helénicas”, al eterno ciclo de la vegetación, como quieren los animales de Zarathustra, el águila y la serpiente. Es la voluntad de quien sabe soportar este peso para fundar el eterno retorno en la conciencia de que “la náusea por el hombre” es superada por la aceptación de Zarathustra del retorno incluso del “hombre más pequeño”. Esto despoja al *Übermensch* del “espíritu de venganza” que de otro modo lo habría destruido. Tal interpretación debe ser integrada con las observaciones de G. Biondi, para quien la serpiente que sofoca al pastor es el símbolo de la metamorfosis, de la prueba que se debe afrontar para vencer el disgusto de la vida. Así, esto “no significa sólo la comunicación de la doctrina del eterno retorno, sino que indica un inicio en el conocimiento de la vida [...] La serpiente representa la muerte, ya que su veneno mata, pero también la vida, pues su contacto es fecundo. Unitariamente indica el ciclo del nacimiento y de la muerte, el camino que surge de la tierra y a ella vuelve, para luego surgir de nuevo” (Biondi, G., *L'enigma della serpe secondo Nietzsche, op. cit.*, 31, 43).

una necesidad, sino la respuesta a un hipotético desafío, en el sentido del parágrafo 341 de la segunda edición de la *Ciencia jovial*, titulado *Das größte Schwergewicht*, que debe traducirse (o, mejor, pensarse) mejor que como *el peso más grande* como *el mayor centro de gravedad*, es decir, el que es capaz de redistribuir una carga máxima en el punto por el que, técnicamente, pasa la recta de acción del peso del conjunto.

El inicio del aforismo está significativamente en condicional: “Si un demonio [...]”. Si un demonio me propusiese vivir mi vida infinitas veces, con los mismos dolores y placeres y hasta con “esta araña y este claro de luna entre los árboles”; si “el eterno reloj de arena de la existencia” fuera “dado vuelta una y otra vez –¡y tú con él, polvillo de polvo!”, ¿maldecirías a este demonio rechinando los dientes o bien experimentarías “el instante terrible” en el que aceptarías su oferta? No bien tal pensamiento adquiriera poder sobre ti, te transformaría respecto a lo que eres y quizás te trituraría. En efecto, frente a todo y a cada cosa «la pregunta “¿quieres ésto una vez más e innumerables veces más?”, ¡recaería sobre tu acción como la mayor gravedad! [*würde als das größte Schwergewicht in deinem Handeln liegen!*, lo que ha de entenderse en el sentido de que operaría sobre tu actuar como centro de gravedad de todas tus fuerzas, determinando fatalmente su orientación]. O bien, ¿Cómo tendrías que llegar a ser bueno contigo mismo y con la vida, como para no *anhelar nada más* sino esta última y eterna confirmación y sello?» (FW, 249-250 = 200).

La experiencia del eterno retorno conserva en Nietzsche el sabor de un recuerdo, de un *déjà vu* y de una suspensión del tiempo. «“Y esa araña que se arrastra con lentitud a la luz de la luna, y esa misma luz de la luna, y yo y tú, cuchicheando ambos junto a este portón, cuchicheando de cosas eternas –¿no tenemos todos nosotros que haber existido ya?– y venir de nuevo y correr por aquella otra calle, hacia adelante, delante de nosotros, por esa larga, horrenda calle –¿no tenemos que retornar eternamente?” [...] Entonces, de repente, oí *aullar* a un perro cerca. ¿Había oído yo alguna vez aullar así a un perro? Mi pensamiento corrió hacia atrás. ¡Sí! Cuando era niño, en remota infancia: –entonces oí aullar así a un perro. Y también lo vi,

con el pelo erizado, la cabeza levantada, temblando, en la más silenciosa medianoche, cuando incluso los perros creen en fantasmas: de tal modo me dio lástima. Pues justo en aquél momento la luna llena, con un silencio de muerte, apareció por encima de la casa, justo en aquel momento se había detenido, un disco incandescente, –detenido sobre el techo plano, como sobre propiedad ajena [...]».¹⁸³

¹⁸³ Z, 196-197 = 226-227. A propósito de esto, Jaspers observa que es “irrelevante saber si Nietzsche, en sus estados de ánimo extraordinarios, habrá probado ya lo que se conoce con el nombre de *déjà vu*: vivir el presente como si todo hubiese sido ya vivido de manera perfectamente igual hasta en sus detalles más particulares” (Jaspers, K. *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seiner Philosophie*, op. cit., p. 323). Y sin embargo, estas formas de anomalías del tiempo son importantes para comprender a Nietzsche y a la cultura de su tiempo, *cf.* NF, 5 11 [260]: «Hay un momento de la noche del cual yo digo “¡ahora el tiempo ha cesado!” Después de todas las vigiliias nocturnas, sobre todo después de viajes o de caminatas nocturnas, se experimenta un extraño sentimiento respecto a ese lapso de tiempo: ha sido siempre demasiado breve o demasiado largo, nuestro sentido del tiempo advierte una anomalía. ¡Puede suceder que incluso en nuestra vigilia debamos expiar el hecho de que comúnmente transcurrimos ese tiempo en el caos temporal del sueño! ¡Basta!, de la una a las tres no tenemos más reloj en el cerebro. Me parece que esto precisamente es lo que los antiguos expresaron con la expresión *intempesta nocte* y ἐν ἀνορουκτί (Esquilo): “En aquel punto de la noche donde no existe el tiempo” (*cf.* también NF, 8, 4 [5] y, para el comentario, Papparo, C., *La passione senza nome. Materiali sul tema dell’anima in Nietzsche*, op. cit., pp. 103-107). Sobre el sentimiento del *déjà vu* en la cultura del s. XIX y de comienzos de XX, *cf.* Bodei, R., «Walter Benjamin: modernità, accelerazione del tempo e “*déjà vu*”», en *Studi Germanici*, nuova serie, XXIX [1991, pero impreso en 1995], pp. 157-172. El perro y la serpiente son animales de los infiernos, “vida vencida” (Z, 164 = 198). El aullido del perro remite al viento e “indica la hora en la que la vida llega a su fin” y la luna, que aparece siempre con el perro, remite a los muertos y a los fantasmas del pasado. Luego, la araña remite, en el *Zarathustra* a la visión del viajero frente a la tela de araña de su vida violentada por el sufrimiento, frente al espejo de la propia reflexión que ha terminado en la red de pensamientos atroces y fúnebres, entre el ladrido de un perro asustado y una luna gélida y espectral [...] Con la tela tejida por la araña parece cerrarse el sepulcro; con la visión de la araña, tejiendo, parece hundirse en un sueño en el que todo deviene apariencia y el recuerdo de la propia existencia figura una espectral vacuidad” (*cf.* Biondi, G., *L’enigma della serpe secondo Nietzsche*, op. cit., pp. 82, 95, 98, 101).

No se está obligado a cargar con este peso (que implica también la idea repugnante del eterno retorno del “hombre pequeño”, mezquino y reactivo). Pero quien tiene la fuerza de resistirlo dice sí a la vida cultivando el pensamiento de su eternidad, de su sustraerse así a toda melancolía a causa de cuanto inevitablemente muere y está sometido a la caducidad. No quiere una vida mejor, sino idéntica. Ha vencido ese agudo sentimiento de la muerte que caracterizó la primera edad moderna y que encuentra su expresión figurativamente más plena en el cuadro de Holbein *Los embajadores*, en el que entre los retratos de bellos jóvenes, ricos y poderosos se esconde —representado con la técnica de la anamorfosis y, en consecuencia, casi invisible— un esqueleto, o en la pintura de Poussin *Los bergers d’Arcadie*, donde los pastores descubren en el idilio bucólico, y en el tipo de vida considerada más serena, la presencia de la muerte.

Quienes sufren la “enfermedad histórica” adoran, en cambio, el pasado, porque no son capaces de decir sí a la vida, de crear nuevos valores. La anómala importancia atribuida al sentido histórico los induce a asumir una actitud obsecuente y reactiva frente a los acontecimientos. No se dan cuenta de que el *Übermensch*, cuyo advenimiento está ligado a la voluntad y no a flojos deseos, no es sólo una meta sino algo que siempre retorna: “¡No sólo el hombre, sino también el superhombre retorna eternamente!” (NF, VII, 27 [23]).

Al instituir el mito del eterno retorno que hace paradójicamente posible tanto el advenimiento de lo nuevo¹⁸⁴, como la liberación —mediante el “yo lo quise así”— de los vínculos del pasado que aún retienen al hombre actual (perro que envejeció encadenado)¹⁸⁵,

¹⁸⁴ Cfr. Vattimo, G., “Nietzsche et la philosophie comme exercice ontologique”, en AA. VV., *Nietzsche, Actes du Colloque de Royeaumont* (julio 1964), Paris, 1967, p. 215: “Lo que se trata de fundar y de garantizar, para Nietzsche, es la posibilidad de la institución de nuevos valores, esto es, la posibilidad de la novedad y del devenir auténtico de la historia”.

¹⁸⁵ Para soportar el conocimiento de las cosas, es menester, en efecto “un buen temperamento, un alma afianzada, indulgente y en el fondo contenta, un humor que no precisara estar en guardia contra las perfidias y los súbitos arrebatos, y que en sus manifestaciones no tuviera nada de tono gruñón ni de encarnizamiento: esas modestas propiedades de perros y de hombre viejos desde hace mucho encadenados” (MA, 51 = 63).

Nietzsche sabe también que muy pocos logran soportar este gran desplazamiento del centro de gravedad. La mayor parte de los individuos siente con una alegría apenas disimulada el paso del tiempo destructor, goza de la caducidad de todas las cosas y no soporta la espontaneidad construida, y la anarquía organizada de quien experimenta y quiere desplegar en la rueda del tiempo todos sus múltiples egos. Y mientras el hombre del resentimiento no sólo segrega involuntariamente la *décadence*, sino que la desea como castigo destinado a golpear a todos, dado que él es su primera víctima, el “espíritu libre” quiere en cambio exacerbarla: «Pero nadie es libre de ser un cangrejo. No hay remedio: *hay que* ir hacia delante, quiero decir, *avanzar paso a paso hacia la decadence* (— ésta es *mi* definición del “progreso” moderno...) Se puede *poner obstáculos* a esa evolución y, con ellos, embalsar la degeneración misma, conjuntarla, hacerla más vehemente y *repentina*: más no se puede hacer». ¹⁸⁶ Con seguridad, Nietzsche se siente “atraído por la fosforescencia que emana de la decadencia, pero sabe que se trata de una luz que absorbe y que sin embargo resulta insuficiente para iluminar. Es hijo de la decadencia, y sin embargo lucha y protesta contra ella”. ¹⁸⁷ A diferencia del duque Jean des Esseintes, el protagonista de la novela-emblema de la cultura del decadentismo, *À rebours* de J. F. Huysmans ¹⁸⁸, no quiere proceder siempre “hacia atrás”, como los cangrejos, hacia la degeneración, pero tampoco triunfalmente hacia delante, como prescribe la ideología positivista del progreso. Quiere volver la *décadence* sobre sí misma, asumirla hasta sus últimas consecuencias, curvar la parábola de la declinación hasta transformarla precisamente en el círculo, elegido y construido, del eterno retorno.

¹⁸⁶ GD, 138 = 119-120. Cfr. Barbera, S - Campioni, G., *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan, op. cit.*, p. 21 y, sobre todo, Horn, A., *Nietzsches Begriff der decadence. Kritik und Analyse der Moderne*, Frankfurt a. M.-Berlin-Bern-Bruxelles-New York, 2000.

¹⁸⁷ Volpi, F., *Il nichilismo*, Roma-Bari, 1997, p. 42.

¹⁸⁸ Sobre Huysmans, cfr. Croce, B., *Varietà di storia letteraria e civile*, Serie 2 a, Bari, 1949; Greif, H. J., *Huysmans "À rebours" und die Dekadenz*, Bonn, 1971; Livi, F., J.-K. *Huysmans "À rebours" et l'esprit de la decadence*, Paris, 1972; Zayed, F., *Huysmans, Peintre de son époque*, Paris, 1983.

Rechaza ceder a la *décadence* y mantener a distancia la sociedad de masa a la manera de Huysmans o de Wilde, que la exorcizan a través de la exaltación del esnobismo o el ostensivo sustraerse a los gustos y a la sensibilidad de los contemporáneos. En efecto, no intenta presentarse como el último y refinado esteta de una sociedad a punto de ser trastornada por los *grands Barbares blancs*.¹⁸⁹ No viste luto por la irreversibilidad del pasado ni siente nostalgia por las épocas de ocaso de las civilizaciones. En ello se sitúa en las antípodas de Des Esseintes, despreciador de clásicos como Virgilio y Cicerón, lector de poetas latinos menores de la antigüedad tardía, organizador de un banquete fúnebre que celebra el inicio de su impotencia sexual (con platos y comidas rigurosamente negros). Aun detestando la naturaleza gregaria de las masas, Nietzsche espera que las nuevas generaciones puedan abrir el camino hacia el *Übermensch*, mientras que Des Esseintes no ve un desenlace positivo para la *décadence* y odia indiscriminadamente “con todas sus fuerzas a las nuevas generaciones, vástagos de innobles villanos que tienen necesidad de hablar y de reír fuerte en los restaurantes y en los cafés, que os chocan en las veredas sin pedir disculpas, que os meten entre las piernas las ruedas de un cochecito de niño, sin el más mínimo signo de excusarse luego o de saludaros” (AR, 55).

Nietzsche está igualmente alejado de los modelos de un escritor que se inspira en él: el D’Annunzio del *Trionfo della morte*, en el que el protagonista, Giorgio Aurispa –a pesar de los intentos de redención, *cfr.* más adelante nota 334 de p. 363– no es capaz de conseguir la voluntad de poder y de autocontrol que busca para salir de las incertidumbres e insatisfacción de su existencia. Advierte, en efecto, “una fuerza extraña” que se apodera de él, despojándolo de toda capacidad de autocontrol: “huyo de mí mismo. El sentimiento que tengo de mi ser es semejante al que puede tener un hombre que, condenado a permane-

¹⁸⁹ Según la imagen difundida por Verlaine en los versos del poema “Languer” (aparecido originariamente en *Le Chat Noir* del 26 de mayo de 1883, luego recogido en *Jadis et naguère*): *Je suis l’Empire à la fin de la décadence / Qui regard passer les grands Barbares blancs, / En composant des acrostiches indolents / D’un style d’or où la languer du soleil danse.*

cer constantemente en un plano ondulante y riesgoso, siente continuamente que le falta un punto de apoyo”. Según esquemas inspirados en la psicología de Ribot, el protagonista de la novela dannunziana es descrito como un hombre atravesado “por un mero flujo de sensaciones, de emociones, de ideas” que rotan en torno a precarios centros de atracción, en torno a “una asociación provisoria de fenómenos” y que esbozan un ser evanescente atacado por una “enfermedad de la voluntad” y por “parálisis psíquica”.¹⁹⁰

Carbón y diamante

En Nietzsche, por el contrario, la voluntad de poder y el eterno retorno son precisamente antídotos contra las “enfermeda-

¹⁹⁰ D’Annunzio, G., *Il trionfo della morte*, en *Prose di romanzi*, vol. I, Milano, 1940, pp. 671, 733, 814, 960 y “Della mia legislatura”, en *Il Giornale*, 29 marzo 1900 [más tarde en D’Annunzio, G. *Pagine disperse*, a cura di A. Castelli, Roma, 1913, p. 595]. Cfr. G. Tosi, *Il personaggio di Giorgio Aurispa nei suoi rapporti con la cultura francese*, en AA. VV., *Trionfo della morte*, Atti del III Convegno Internazionale di studi dannunziani, Pescara, 1983, pp. 96-113 y G. Baldi, *L’inetto e il superuomo. D’Annunzio tra “decadenza” e vita ascendente*, Torino, 1996, pp. 66-67. La lucha de Aurispa se revela al final perdida: “¿Cuál es la causa de mi impotencia? Yo tengo el más ardiente anhelo de vivir, de desarrollar en ritmo todas mis fuerzas, de sentirme completo y armonioso. Y en cambio, cada día perezo en secreto; cada día la vida se me escapa por pasajes invisibles e innumerables” (G. D’Annunzio, *Il trionfo della morte*, op. cit., p. 734). Al final, intenta también el camino dionisiaco del superhombre (en la versión de éste que ofrece D’Annunzio). Busca así seguir el modelo del “griego antiguo”, que no aspiraba a nada más que “a expandir su exuberancia y ejercer su nativo instinto de dominación” En efecto, “el sentimiento religioso de la alegría de vivir [...] la veneración y el entusiasmo por todas las energías fecundadoras, generativas y destructivas; la afirmación violenta y tenaz del instinto agónico de lucha, de predominio, de soberanía, de poder hegemónico, ¿no eran éstos los quicios irrompibles que sostenían al antiguo mundo helénico en su período ascendente?”. El superhombre moderno, predicado por el Zarathustra de Nietzsche es así “el dominador fuerte y tiránico”, “despojado del yugo de toda falsa moralidad, seguro en el sentimiento de su poder, [...] determinado a elevarse sobre el Bien y el Mal por la pura energía de su poder capaz incluso de obligar a la vida a mantener sus promesas” (*Ibid.*, pp. 950. 954).

des de la voluntad” estudiadas por Ribot y contra la *décadence*, entendida como disgregación y pérdida de unidad, en el sentido de Bourget.¹⁹¹ Cuando la pluralidad de los yoes desemboca en la disipación psíquica alimentando pasiones de debilidad disfrazadas de ideales de igualdad (ira impotente, envidia, resentimiento), es preciso salvar a la humanidad de la degradación causada por el nivelamiento: “Me veo constreñido a restable-

¹⁹¹ Como es ya ampliamente sabido, para la formulación de la idea de *décadence* ha sido determinante en Nietzsche la obra de P. Bourget. Cfr., por ejemplo, *Essais de psychologie contemporaine*, op. cit., pp. 24-25: “par le mot *décadence*, on désigne volontiers l'état d'une société qui produit un trop grand nombre d'individus impropres aux travaux de la vie commune. Une société doit être assimilé à un organisme. Comme un organisme, en effet, ELLE SE RÉSOUT EN UNE FÉDÉRATION D'ORGANISMES MOINDRES, QUI SE RÉSOUVENT EUX-MEMES EN UNE FÉDÉRATION CELLULAIRE. L'individu est la cellule sociale. Pour que l'organisme total fonctionne avec énergie, il est nécessaire que les organismes composants fonctionnent avec énergie, mais avec une énergie subordonnée. Si l'énergie des cellules devient indépendante, les organismes qui composent l'organisme total cessent pareillement de subordonner leur énergie totale, et l'anarchie qui s'établit constitue la *décadence de l'ensemble*” [“Con la palabra *decadencia*, se designa el estado de una sociedad que produce un número demasiado pequeño de individuos adecuados a los trabajos de la vida común. Una sociedad debe ser asimilada a un organismo. Como un organismo, en efecto, se resuelve en una federación de organismos menores, los que a su vez se resuelven en una federación de células. El individuo es la célula social. Para que el organismo social funcione con energía, es necesario que los organismos menores funcionen con energía, pero con una energía subordinada y, para que estos organismos menores funcionen con energía, es necesario que sus células componentes funcionen con energía, pero con una energía subordinada. Si la energía de las células se vuelve independiente, los organismos que componen el organismo total cesan paralelamente de subordinar su energía a la energía total y la anarquía que entonces se instaura constituye la *decadencia del conjunto*”]. Sobre la presencia de Bourget en Nietzsche, cfr. Platz, H., “Nietzsche und Bourget”, en *Neuphilologische Monatschrift*, VIII (1937), pp. 177-186. Sobre la psicología de la *decadencia*, resulta todavía interesante Wiegand, W., *Zur Psychologie der Décadence*, München, 1893. Sobre Nietzsche y la cultura francesa, cfr. Williams, W. D., *Nietzsche and the French*, op. cit., y, más esquemático, Bludau, B., *Frankreich im Werke Nietzsches. Geschichte und Kritik der Einflußthese*, Bonn, 1979. Sobre la recepción francesa cfr. Le Rider, J., *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent*, Paris, 1999.

cer la *jerarquía* en la época del *suffrage universel*, esto es, en la época en que cada cual tiene derecho a erigirse en juez de todo y de todos” (NF, 7, 26 [9]). La jerarquía, la altura, el *Gradus ad Parnassum*, sirven para evitar que la vida sea envilecida y humillada, impidiéndole “edificarse con pilares y escalones”, mientras que, por el contrario, “hacia vastas lejanías quiere mirar, y hacia bienaventurada belleza, –¡por eso necesita altura! ¡Y como necesita altura, por eso necesita escalones, y contradicción entre los escalones y quienes los suben! Subir quiere la vida y, subiendo, superarse a sí misma.” (Z, 124 = 152-153). Tanto los predicadores cristianos de la igualdad de todos los hombres ante Dios (que manipulan incautamente esta “dinamita”) como los apóstoles socialistas de la justicia social (las “tarántulas”) no hacen más que difundir ideales impregnados del veneno del *ressentiment*. Al igual que otros contemporáneos –como Taine, Renan o Sorel–, también Nietzsche tiene horror por el estancamiento social, por la mediocridad, el achatamiento y el igualitarismo.

La doble ecuación, por un lado, entre desniveles energéticos y vida y, por otro, entre nivelamiento energético y muerte (que deriva de interpolaciones de la segunda ley de la termodinámica), es aplicada por Sorel al mundo en base a una cautivante analogía social. En efecto, sin desniveles entre las masas de agua –en la hidráulica– o sin una diferencia de calor y de potencial –en la termodinámica y en la electricidad– no habría ningún movimiento, ninguna erogación de energía: los líquidos en los vasos comunicantes, los ríos, los fluidos eléctricos se estancarían y permanecerían inertes. De manera similar, si acaso prevalecieran los fautores de un perpetuo armisticio en la lucha de clases, lo mismo les sucedería a las colectividades humanas, destinadas a empantanarse y a extinguirse, (*cf.*, más adelante, pp. 370 y ss.). Según un estado de ánimo dominante entre las *élites*, muy bien resumido por las palabras de Renan, los signos de la futura decadencia son ya visibles: “Nuestro siglo no va ni hacia el bien ni hacia el mal; va hacia lo mediocre”.¹⁹² Las sociedades contemporáneas, en particular las más desarrolladas, tienden

¹⁹² Renan, E., *La poesie de l'exposition*, en *Oeuvres complètes*, Paris, 1941-1961, vol. II, p. 250.

al nivelamiento a causa de la atenuación de las benéficas desigualdades entre los hombres.

Nietzsche plantea un problema serio, el del empequeñecimiento de los hombres enunciado en el *Zarathustra* (cfr. Z, 205-206 = 239-240). Ha descubierto las técnicas de disciplina y de crianza a las que la humanidad ha sido sometida durante milenios, por la religión y por la política, con la consiguiente reducción del individuo a miembro de un rebaño o una manada. Se pregunta entonces si es posible favorecer la salida del individuo de esta deprimente promiscuidad para producir ejemplares de hombres potenciados mediante una selección artificial provocada por el pensamiento determinante del eterno retorno. Aun rechazando el valor científico del segundo principio de la termodinámica (puesto que, si fuera verdadero, el estado de homeostasis habría debido verificarse en el curso del tiempo infinito ya transcurrido), acepta implícitamente las consecuencias hipotéticas de su aplicación a la sociedad y se esfuerza en remontar la pendiente de la degradación de la energía (en su caso la energía humana). Oponiéndose a los pálidos predicadores de igualdad y compasión por los débiles, afirma que la mediocridad se combate avanzando a contracorriente, aumentando artificialmente la distancia entre la nueva aristocracia de los hombres superiores y las masas, creando, precisamente, diferencias de potencial, o sea –en términos políticos– jerarquías. A la extensión de la escala jerárquica se podrá llegar, por otra parte, también de manera anti-intuitiva, por ejemplo, a través de la ulterior difusión de la democracia entre el rebaño humano, de modo de llevar a un arraigado y creciente disgusto por el malgasto de la capacidad y las energías individuales.¹⁹³ El camino

¹⁹³ El hecho de que el modelo de individuo esté abierto al cambio o que la voluntad de poder implique su liberación y el paralelo advenimiento del “ultra-hombre de masa” no demuestra ni la inclinación de Nietzsche hacia la democracia, ni la compatibilidad de su pensamiento con este régimen (come sostienen en cambio, respectivamente, Schrift, A. D., “Nietzsche for Democracy”, en *Nietzsche Studien*, 29 [2000], pp. 220-233 y Vattimo, G., *Il soggetto e la maschera*, op. cit., pp. 350 y ss.; “La saggezza del superuomo”, en *Dialogo con Nietzsche*, op. cit., p. 192). La cuestión, por lo demás, no se plantea para Nietzsche en términos estrictamente políticos. Más de una vez se ha declarado apolítico y ha

menos largo y más seguro consiste, empero, en el mantenimiento, en toda su aspereza, de la moderna esclavitud del trabajo asalariado. Son condenables, pues, los que divulgan entre la clase obrera el secreto de la explotación, que no caracteriza a las sociedades corruptas o injustas, sino a la esencia misma de la vida, la cual es “apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias [...] porque la vida *es* cabalmente voluntad de poder” y, a su vez, la voluntad de poder es “voluntad propia de la vida”.¹⁹⁴ Los socialistas que han osado romper esta conjura de silencio, siembran infelicidad entre aquellos a los que pretenden defender: “¡Ay de los seductores que han arruinado la inocencia del esclavo por el fruto del árbol del conocimiento!” (GS, 259-260 = FV –trad. esp.– 29). Suya es la responsabilidad de haber vuelto envidiosos a los obreros, de haberlos sustraído al embrutecimiento del trabajo que no requiere hoy ninguna reflexión: “¿A quién odio más entre la chusma de hoy? A la chusma de los socialistas, a los apóstoles de los chandalas, que con su pequeño ser socavan el instinto, el placer, el sentimiento de satisfacción del obrero –que lo hacen envidioso, que le enseñan la venganza...” (AC, 239 = 101). Si en verdad

considerado las épocas más significativas de la cultura como épocas de decadencia política (*cfr.* GD, 101 = 81-82). Sobre las ideas que Nietzsche tiene de la democracia, véase igualmente Marti, U., *Der große Pöbel- und Sklavenaufstand. Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie*, Stuttgart-Weimar, 1993.

¹⁹⁴ JGB, 217-218 =221-222. y *cfr.* GM, 229-230 = 88: “todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar y enseñorearse y que [...] a su vez todo *subyugar* y *enseñorearse* es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el “sentido anterior” y la “finalidad” anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados [...] Pero todas las finalidades, todas las utilidades son sólo *indicios* de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impuesto en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función [...]”. Nietzsche elabora la concepción de la voluntad de poder y de autosuperación también por contraste con la idea de “adaptación” difundida en las ciencias biológicas: «En todos los lugares en donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor [...] Y este misterio me ha confiado la vida misma. “Mira, dijo, yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo”» (Z, 144 = 171).

quieren conservar una cierta capacidad de satisfacción, los trabajadores deben renunciar, por un lado, al espejismo de la igualdad –ya que la capacidad de gozar se atrofia a causa de la voluntad de ser iguales” (NF, 5, 1 [16] y *cfr.* 5, 3 [144])– y, por otro, no imitar a los “burgueses”, mostrándose superiores a ellos por tener menos necesidades.

La democracia parlamentaria, el socialismo y –en sus efectos a largo plazo– el cristianismo son los principales responsables de la decadencia actual. A través de las palabras de orden “igualdad”, “fraternidad”, “justicia” o “amor por el prójimo”, han expulsado de la sociedad y de las conciencias el sentido de la positividad de los conflictos y de la expansión de las fuerzas vitales, reconduciendo a los hombres al nivel de la horda animal y de la masa indiferenciada, y preparando el advenimiento de los modernos “bárbaros”, que “se mostrarán y se consolidarán sólo tras inmensas crisis socialistas” (NF, 8, 2, 11 [31]). Buscando inocular en la conciencia de los afortunados el malestar y la vergüenza por la miseria de los otros, institucionalizando la mediocridad, los socialistas despotencian la levadura del desarrollo y vuelven contra sí misma la inhibida voluntad de poder de los individuos. Entre cristianismo y socialismo existe, por lo demás, una profunda afinidad, en cuanto la revolución socialista no es más que una variante secularizada del Juicio universal, cuya espera endulza el rencor de los malogrados con la promesa de una futura venganza sobre sus opuestos.¹⁹⁵ Despertar el deseo de igualdad sin poder satisfacerlo (ya que a pesar de la proclamación de la igualdad formal de derechos y oportunidades, las desigualdades continúan perpetuándose inexorablemente)¹⁹⁶, significa agudizar aún más la envidia de los débiles.

Ya Aristóteles había señalado, en la *Retórica*, la relación entre envidia e igualdad, sosteniendo que se envidian entre sí

¹⁹⁵ *Cfr.* Nolte, E., *Nietzsche und der Nietzscheanismus*, Frankfurt a. M.-Berlin, 1990, p. 165.

¹⁹⁶ En el rebaño, la envidia es hereditaria: “Presunción amargada, envidia reprimida, tal vez presunción y envidia de vuestros padres: de vosotros brota eso en forma de llama y de demencia de la venganza. Lo que el padre calló, eso habla en el hijo; y a menudo he encontrado que el hijo era el desvelado secreto del padre” (Z, 125 = 152).

sólo aquellos que se consideran iguales.¹⁹⁷ Pero ha sido Tocqueville quien mostró –con *La démocratie en Amérique*– cómo, de manera aparentemente paradójica, la envidia se refuerza en función de la expansión de la igualdad. Cuando son macroscópicas, las diferencias sociales resultan, en efecto, poco advertidas; en cambio, cuando se vuelven más sutiles, cada cual comienza a preguntarse por qué injusto privilegio los otros, que en principio deberían ser iguales a él, resultan ser en realidad más poderosos, más ricos, más sanos o más afortunados. El problema de las sociedades igualitarias se vuelve entonces, en perspectiva, el de gestionar las frustraciones que nacen del hecho de que sus promesas no pueden ser satisfechas, que las expectativas de los ciudadanos son casi sistemáticamente desilusionadas. En principio, las democracias están ciertamente “abiertas” a la realización de los deseos individuales pero, de hecho, no parecen capaces de satisfacer a la mayor parte de sus ciudadanos: “frente a las ambiciones de los hombres parece abrirse un campo inmenso y fácil, y éstos imaginan gustosamente que son llamados a grandes destinos. Pero es una concepción falaz, que la experiencia corrige cada día: esta misma igualdad, que le permite a cada ciudadano concebir grandes esperanzas, vuelve individualmente débiles a todos los ciudadanos. Permite que los deseos se expandan, pero al mismo tiempo limita por todas partes sus fuerzas”.¹⁹⁸ Por más que Nietzsche cite a Tocqueville dos veces (y con admiración), la idea de que las masas democráticas están dominadas por la envidia y por el deseo de nivelamiento de las diferencias sociales la conocía ya en parte por los clásicos griegos y le es propuesta nuevamente a su atención

¹⁹⁷ Cfr. Aristóteles, *Rhet.*, II, 9, 1387 y ss. La tradición filosófica ha dedicado poca atención –antes de Nietzsche y de Scheller– a la problemática de la envidia y el resentimiento y, sobre todo, a su función social. De todos modos, cabe ver, entre las pocas excepciones, Bacon, F., “On Envy”, en *The Essays of Counsels, Civil and Moral*, ed. by S. H. Reynolds, Oxford, 1890, pp. 56 y ss. y Schopenhauer, A., *P*, II, §§ 114 y 242 y, en especial, § 242, p. 491: “La envidia es, precisamente, el alma de la alianza que florece en todas partes y en todas está tácitamente estipulada sin previo acuerdo, por todos los mediocres contra el individuo excelente de cualquier especie”.

¹⁹⁸ *DA*, II, 629. Véase también más adelante, pp. 454-455.

por las *Memorias del subsuelo* de Dostoevski y, sobre todo, por el libro de Raoul Frary, *Manuel du Démagogue*, que se encuentra en traducción alemana en su biblioteca.¹⁹⁹ Frary, tras haber tratado de las pasiones aptas para ser manipuladas por los demagogos, entre las que se encuentra la esperanza, muestra cómo la envidia ha dejado de ser a su vez “baja y disimulada”, para volverse osada y ostensiva: “No murmura más, declama [...] No es más una furia con cabellera de víboras: es Némesis, la diosa de la venganza, la hermana mayor de la Justicia”.²⁰⁰ El *ressentiment* (mezcla de sentimiento de venganza y consciente impotencia, de amarga voluntad de negación de la vida y autoenvenenamiento de los ánimos, factor de trastrocamiento de los valores y de permanente distorsión del juicio moral) está para Nietzsche destinado a crecer²⁰¹, ya que las diferencias sociales aparecen como una ofensa a la que no se logra dar un remedio. Es una forma débil de voluntad de poder, un *conatus* de baja tensión, que disminuye las energías del individuo, blo-

¹⁹⁹ Cfr. Frary, R., *Handbuch des Demagogen. Aus dem Französischen übersetzt von B. Ossmann*, Hannover, 1884. Una compilación de pasajes del *Manuel du Démagogue* ha sido publicada con el título *Du bon usage de la mauvaise foi*, Paris, 1981. Recientemente fueron indicadas como fuentes de Nietzsche para la teoría de la envidia y del resentimiento en la *Genealogía de la moral* la lectura de las *Memorias del subsuelo* de Dostoyevski en traducción francesa y el libro de Eugen Dühring, *Der Werth des Lebens*, Breslau, 1865, cfr. Orsucci, A., *Genealogia della morale. Introduzione alla lettura*, Roma, 2001, pp. 58-65.

²⁰⁰ Frary, R., *Du bon usage de la mauvaise foi*, op. cit., pp. 153-154. Sobre la envidia, cfr. *ibid.*, pp. 143-154.

²⁰¹ Los problemas relativos a la envidia y al resentimiento en los cristianos, los demócratas, los socialistas o revolucionarios, esperan ser estudiados a fondo en Tocqueville, Nietzsche y Scheler. Algunas alusiones a propósito de Nietzsche y de M. Scheler, se encuentran en Wiehl, R., “Ressentiment und Reflexion”, en *Nietzsche Studien*, 2 (1973) y, en relación al ensayo de Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, en Pupi, A., “L'uomo risentito secondo l'analisi di Max Scheler”, en *Rivista di filosofia neoscolastica*, LXIII (1971), pp. 575-604. Según Nietzsche, en una cultura antagonista como la griega, la envidia no es percibida como una mancha moral, sino antes bien como producida por una divinidad benéfica (*HW*, 281 = 249). Sólo en el deseo de rebajar a los hombres al nivel de los mediocres, surge la alegría por los males de los demás (cfr. *MM*, 198-199 = 152).

queándolas y dejándoles como única válvula de escape las alucinaciones de una venganza imaginaria.

Al no tolerar cuanto se eleva por sobre la mediocridad, la conciencia gregaria considera el “ser cero” del individuo como una virtud. La igualdad, que presupone la comparación sospechosa de todos con todos, conduce por ello a negar la existencia de cualquier superioridad jerárquica entre los hombres y a rebajar a los fuertes y los mejores al mismo nivel de los mezquinos y los envidiosos, los cuales consideran a todos los hombres sustancialmente iguales, sin pensar que –si su materia es la misma– su consistencia es en cambio profundamente diferente: «“¡Por qué tan duro! –dijo en otro tiempo el carbón de cocina al diamante; ¿no somos parientes cercanos?”» (Z, 264 = 295).

La aspiración a la igualdad expresa el deseo de tener por debajo de sí a los inferiores, de modo de ejercer en relación a ellos una sorda voluntad de poder. Pero si –después de consolidarse las ideologías democráticas y socialistas– no existen clases tan bajas que estén dispuestas a una obediencia servil, entonces se denigra quien está en lo alto, debilitando toda *auctoritas*, entendida como reconocimiento espontáneo de la superioridad “vertical” de quien detenta el poder. Donde prevalecen la envidia y el vínculo “horizontal” de la igualdad (la igualdad de los desiguales), quien está “en lo alto” no es considerado ni mejor que los otros, ni mayormente legitimado para mandar. Los cargos electivos, al ser revocables, dependen de la voluntad soberana, “horizontal”, de quien los ha elevado provisoriamente.²⁰² Este nivelamiento deprime cualquier energía tendiente al desarrollo y favorece el deterioro y

²⁰² El carácter revocable de la autoridad corre el peligro de debilitar la naturaleza y el prestigio. A veces –como había observado Max Weber– quien está en lo alto es mantenido en esa posición a condición de que sea despreciado y humillado: «Hasta hace todavía quince años, si se preguntaba a los obreros estadounidenses por qué se hacían gobernar por hombres políticos a los que decían que despreciaban, se obtenía la respuesta: “preferimos tener como funcionarios a personas a las que escupimos, más bien que, como entre vosotros, a una casta de funcionarios que nos escupen encima”» (M. Weber, “Politik als Beruf”, en *Gesammelte politische Schriften*, hrsg. v. J. Winckelmann, Tübingen, 1971³, trad. it. “La politica come professione” en *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, 1966, p. 94).

la muerte de la civilización. Más tarde, Maurras resumirá en tres dilemas un credo político que lleva al extremo posiciones que Nietzsche habría podido compartir: *L'inégalité ou la décadence! L'inégalité ou l'anarchie! L'inégalité ou la mort!*²⁰³ Se vuelven así factores de estancamiento los valores políticos de libertad e igualdad que para Condorcet y el pensamiento revolucionario habían constituido fuerzas propulsivas de crecimiento, manifestaciones visibles de la declinación de los pesos intolerables que comprían la maleable materia-hombre, impidiéndole expandirse y acelerar el curso de los eventos.²⁰⁴ La democracia termina así por aparecer sólo como el reino de la mediocridad, régimen en el cual los hombres, vueltos igualmente insignificantes, “ceros sumados”, trabajan para procurarse vulgares satisfacciones, intentando inútilmente vencer el amargo disgusto que deriva del bajo régimen de su voluntad de poder, incapaz de subir los escalones de una vida más alta.

En múltiples direcciones

A partir de la idea, compartida por la cultura de la época, de que todo empieza por un primigenio conflicto de fuerzas salvajes, a partir del caos o de la falta de sentido, la filosofía de Nietzsche contiene *in nuce* muchos de los problemas que en los decenios sucesivos serán debatidos a nivel filosófico, literario y político. Expandiendo la investigación en múltiples direcciones, en los capítulos que siguen analizaré, primero, las estrategias elaboradas por Bergson, Proust, Pirandello y Simmel para escapar a la pauperización de la subjetividad y a la disgregación de la identidad personal; luego me ocuparé de las estrategias seguidas por Le Bon y Sorel para reintroducir “diferencias de potencial” en el interior de la sociedad²⁰⁵, restableciendo así la

²⁰³ Maurras, Ch., *Enquête sur la monarchie*, Paris, 1925, p. 79.

²⁰⁴ Cfr. Bodei, R., *La storia congetturale. Ipotesi di Condorcet su passato e futuro*, “Mélanges de l'École Française de Rome (Italie et Méditerranée)”, Tome 108 (1996), n. 2, pp. 457-468.

²⁰⁵ Tal perspectiva implica, dicho sea de paso, el abandono del ideal de un común progreso de masas y *élites* que estaba a la base tanto del *Más*

distancia entre conductores y rebaños o entre proletariado y burguesía. A través de la psicología de las multitudes y las técnicas de interiorización del dominio, abordaré a continuación las tentativas de sujeción de la autonomía individual en los regímenes de masa, en particular, en el fascismo italiano, para concluir con un análisis de las formas de expansión y contracción del yo y de la identidad personal en nuestro tiempo.

antiguo programa de sistema del idealismo alemán (cuyo autor es Hegel o Hölderlin), como del fragmento juvenil hegeliano *La contradicción siempre creciente...* (sobre lo cual *cfr.* Bodei, R., *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, *op. cit.*, pp. 4-58).

5. RESURGIR DE SÍ MISMOS: BERGSON Y PROUST

Creciendo desde el tallo

En Bergson y en Proust, el proyecto de escapar a la fragmentación del yo y revitalizar así la experiencia individual asume un papel primordial. Esto se puede constatar no sólo en el planteo de conjunto de sus obras, sino analizando desde esta perspectiva los *loci classici* del primero y los “fetiches” del segundo.²⁰⁶ Para Bergson, volver a tomar posesión de sí mismo significa oponerse a la deriva que nos impulsa constantemente a preferir la pasividad, la dispersión y la fragmentación de la conciencia antes que la más ardua recomposición dinámica y la renovación de la personalidad: «La mayor parte del tiempo vivimos exteriormente a nosotros mismos y percibimos sólo el fantasma descolorido de nuestro yo, sombra que la pura duración proyecta sobre el espacio homogéneo. Nuestra existencia se desarrolla, por tanto, en el espacio más que en el tiempo: vivimos para el mundo exterior antes que para nosotros; más bien que pensar, hablamos y más bien que actuar nosotros mismos, “somos actuados”» (*EDI*, 151).

Esto se debe a que confundimos nuestros estados de conciencia –semejantes a “seres vivos, incesantemente en vía de formación”– con la exterioridad recíproca de las cosas inertes, consideradas estables, a pesar de su inestabilidad, y distintas, a pesar de su mutua compenetración. Continuamos creyendo, en efecto, en un “substrato” de la conciencia, en “un yo amorfo,

²⁰⁶ Para una consideración de la lista de los “fetiches” proustianos, de la *madleine* en más, *cfr.* Beckett, S., *Proust*, London, 1931.

indiferente, inmutable, por el cual desfilarían o se enfilearían aquellos estados psicológicos” (*EC*, 497 = 35). Sustituimos el “yo fragmentado” y múltiple por un yo cuyos estados fluidos no son susceptibles de enumeración. Usando oximóricamente las rígidas categorías del intelecto, podríamos también decir que somos “una unidad múltiple” o una “multiplicidad una”. Tendríamos así “una imitación aproximada” de la continuidad que experimentamos en el fondo de nosotros mismos.

A causa de un equívoco, dividimos luego cuantitativamente el tiempo psíquico en partes iguales, modelándolo sobre el espacio homogéneo. Transformamos así la conciencia en una cosa, atribuyéndole las características de la exterioridad y haciéndola depender del imperativo social de proyectarse en la acción. A diferencia de esta temporalidad abstracta, la “duración” –dimensión propia de la conciencia– consiste, en cambio, en un incesante variar cualitativo, heterogéneo, irreversible e intensivo: es “creación continua, ininterrumpido brotar de novedades”, vida que se mantiene precisamente porque se transforma, devenir permanente que conoce al ser inmóvil sólo como abstracción. Y mientras el tiempo cronológico es único y lineal, el tiempo de la duración es múltiple, elástico, indivisible, complejo y carente de un ritmo monótono. La vida de la conciencia es semejante a “una única frase [...] llena de comas, pero no cortada en ninguna parte por puntos” (*ES*, 858). Resurge desde su disipación volviendo a descubrir en el “espesor” del sentimiento de la duración, o sea, en el “coincidir de mi yo consigo mismo” (*EC*, 665 = 224), la fuente de la propia libertad: “Si, por tanto, en todos los campos, el triunfo de la vida es la creación, ¿no debemos suponer que la vida humana tiene su razón de ser en una creación que, a diferencia de la del artista y la del estudioso, puede seguirse en todo momento en todos los hombres: la creación de sí a partir de sí, el incremento de la personalidad mediante un esfuerzo que extrae mucho de lo poco, algo de la nada e incrementa incesantemente lo que había de riqueza en el mundo?” (*CV*, 833). Echando una mirada al “registro” en donde se marca el tiempo de todo ser vivo (*cfr. EC*, 508 = 36), sintonizándose con el impulso único que atraviesa la vida en todas sus manifestaciones –homólogo a la intuición de la duración en la conciencia humana y que procede siempre impetuoso-

samente hacia adelante (no obstante las pausas, las desviaciones y los retrocesos)—, se comprenderá que la vida psíquica del hombre es un constante brotar de nueva e imprevisible espontaneidad. La conciencia, en efecto, “se duerme cuando no hay movimiento espontáneo y se exalta cuando la vida toma la dirección de la actividad libre” (ES, 822).

Con todo, la empresa de renovarse resulta ardua. La espacialización de la duración, el vivir como fantasmas descoloridos es el precio que cada cual debe pagar por la supervivencia de la especie y por la exigencia social de la acción, que nos imponen atribuir a las cosas, a las personas y a los eventos contornos fijos para poderlos manipular luego más fácilmente. Con una metáfora que alude a las líneas trazadas por los sastres sobre las telas para indicar por dónde se va a realizar el corte, Bergson piensa que la inmovilización y la yuxtaposición de las partes de los cuerpos y los conceptos obedecen a que son “recortados en la tela de la naturaleza por una *percepción* cuyas tijeras van siguiendo, en cierto modo, el puntillado de las líneas por las cuales pasaría la *acción*” (EC, 504 = 43). Para ser eficaz, ésta debe reproducir las *silhouettes* del mundo según líneas de intervención posible, remitiendo a la mente los recuerdos que necesita corrientemente para superar determinadas dificultades.

Estas mismas tijeras realizan también cortes en nuestra personalidad. En efecto, la escisión del yo está virtualmente al acecho en cada uno de nosotros, debido a los diferentes cortes no siempre bien cosidos que, en el curso de la existencia, han sido los polos de agregación de nuestras experiencias psíquicas. La personalidad de cada uno se ha concentrado a través de los años en torno a diversos núcleos, a *îlots de conscience*, que más tarde se han organizado a su vez en coaliciones sucesivas, en archipiélagos de conciencia con diversas capitales. Así, nos hemos encontrado a menudo en una encrucijada, hemos descartado posibilidades de desarrollo en otras direcciones, marginando o intentando anular a los yoes potenciales que se estaban formando y que nos perturbaban. El nuestro ha sido un crecimiento desde el tallo: aunque incrementándose cada cual a sí mismo, cada elección ha sido una victoria sobre alternativas que, antes de la decisión, tenían todavía probabilidades de hacerse efectivas.

Cualquier desarrollo tiene lugar, en consecuencia, por disociación y desdoblamiento de tendencias que no pueden coexistir más allá de un cierto tiempo y un cierto límite, por ramificaciones, por *diremptions*, y no por acumulación ni armonización. Cada uno de nosotros está constreñido a periódicas “podas” del yo, de modo de obligarlo a crecer en altura, a favorecer la unidad no definitiva, generadora, a su vez, de nuevas diferenciaciones (aunque los yoes amputados se hacen sentir a veces a la manera de miembros fantasma). Nuestra psiquis actual se asemeja a un árbol que conserva las cicatrices de las ramas cortadas, de las posibilidades negadas, pero no privadas definitivamente de la capacidad de volver a crecer. Los puntos mismos de condensación del fluir de la conciencia, las imágenes, no son más que “nudosidades” y “suspensiones”, formas de *epoché*, que pueden permanecer o desaparecer. Bergson expresa con eficacia este concepto: “cada uno de nosotros, echando una ojeada retrospectiva a su historia, comprobará que su personalidad de niño, aunque indivisible, juntaba en sí personalidades distintas que podían estar confundidas conjuntamente, porque yacían en estado naciente; precisamente uno de los mayores encantos de la infancia es esta indecisión llena de sorpresas. Pero al crecer, esas personalidades que se compenetraban se hacen incompatibles; y como no se vive más que una vida, hay que elegir: en realidad, estamos eligiendo siempre, y también siempre abandonamos muchas cosas. El camino que recorreremos a través del tiempo está sembrado de restos de lo que comenzábamos a ser y de todo lo que hubiéramos podido llegar a ser” (EC, 129-130 = 21). Y sin embargo, todo lo que efectivamente hemos llegado a ser por efecto de la conciencia –que es “sinónimo de elección” (ES, 823)– condensa a cada instante nuestra historia, el pasado que nos sigue como una sombra. Semejante insistencia en la diferenciación, lanzada contra las filosofías de la identidad (una posición que aproxima a Bergson y Simmel y que no será olvidada por Deleuze y Derrida) implica la instauración de una nueva relación entre virtualidad y realidad, en el sentido de que lo real es más amplio que lo actual: la actualidad es sólo la punta del iceberg de los posibles y no un estado o un

dato que se puede aislar contraponiéndolo diametralmente al descalificado campo de la ineffectualidad.²⁰⁷

Este *pathos* anti-asociacionista, con el consecuente primado de las ideas de divergencia, descarte y fragmentación se encuentra también en las hipótesis fisiológicas de Bergson, cuando –contra la teoría del “mosaico” de Wilhelm Roux– sostiene que “muy probablemente no han sido las células las que han hecho al individuo mediante la asociación, sino que más bien el individuo ha hecho a las células mediante la disociación”.²⁰⁸ En principio, vale entonces para Bergson el axioma de que no es la asociación, sino la disociación lo que constituye “el hecho primitivo” (MM, 304 = 270). Toda dialéctica basada en la virtual convergencia de las contradicciones hacia una solución que las supere resulta por tanto imposible. El problema se vuelve entonces el de tender a formas móviles de desarrollo que salvaguarden y exalten la fuerza propulsora de la diferenciación y de la complejidad. El elemento de unificación no se sitúa sólo hacia

²⁰⁷ Cfr. Rovatti, P. A, «Un tema percorre tutta l’opera di Bergson», Introducción a Deleuze, G., *Il bergsonismo e altri saggi*, Torino, 2001, pp. XII, XIV: «Lo virtual es la dimensión indefinida y sin fronteras de lo que podía, puede y podrá realizarse. No un doble fondo de la realidad, sino más bien una superficie efectiva y por ello potencial, la que Deleuze en su léxico filosófico llama “campo de inmanencia” y respecto de la cual todo acto, todo *actual*, se recorta como un punto o la punta del aquí y el ahora respecto del “no aún” [...] En el lugar de mayor intensidad filosófica de *Le bergsonisme* [Paris, 1966] encontramos, repetida por Deleuze, la siguiente fórmula condensada: “reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos”. Buscamos hacerla nuestra, recordando ante todo, cómo hace el mismo Deleuze, que ésta podría ser la “mejor fórmula” que Proust nos sugiere para definir los estados de virtualidad [...] Lo virtual, que según Deleuze, acompaña a todo evento y dicta su único sentido posible, contiene más realidad que cualquier acto».

²⁰⁸ EC, 715 = 68. Sobre la teoría de Roux del desarrollo cualitativo, “en forma de mosaico”, de las células, cfr. Roux, W., *Gesammelte Abhandlungen über die Entwicklungsmechanik der Organismen*, vol. I, Leipzig, 1895. Sobre le tema de la compenetración o de la separación numérica de los estados de conciencia, cfr. Poggi, S., “Il tormento della distinzione e il flusso della coscienza. Spencer, Bergson e i fatti della psiche”, en *Rivista di filosofia*, N. S., XXII-XXIII (1982), pp. 122-169. Sobre la naturaleza y las modalidades de la conciencia, cfr. Jankélévitch, V., *Henri Bergson*, Paris, 1959; Pessina, A., *Il tempo della coscienza. Bergson e il problema della libertà*, Milano, 1988.

adelante, en el *telos* del impulso vital, sino también en la “fuente” misma, en el origen, en cada fase que precede a la escisión.

El contraste entre la individualidad y su disolución es presentado como conflicto entre fluidez y solidificación, entre tiempo y espacio, entre neo-lamarckismo (para el que la evolución es el resultado de una necesidad interna de diferenciación) y darwinismo (para el que la evolución misma es movida por la lucha por la supervivencia). Fluidez, movimiento, necesidad son los conceptos-clave de la filosofía bergsoniana, pero son también los que provocan más resistencias en la conciencia común ptolemeica. A causa de la percepción, que aprisiona a las cosas en esquemas, y del lenguaje, que las fija en conceptos, la conciencia no está habituada a madurar cambiando, a entender la inmovilidad como pura apariencia, análoga a la de los pasajeros que, viajando en trenes paralelos que se desplazan a la misma velocidad, creen estar detenidos: «Ante el espectáculo de esta movilidad universal, algunos de nosotros serán presa de vértigo. Están habituados a la tierra firme, y no pueden avenirse al balanceo y al cabeceo. Necesitan puntos “fijos” a los cuales vincular el pensamiento y la existencia. Consideran que si todo pasa, nada existe; y que si la realidad es movilidad, ya no es en el momento en que se la piensa, escapa a nuestro pensamiento. El mundo material, dicen, se disolverá, y el espíritu se ahogará en el flujo torrentoso de las cosas. ¡Que se tranquilicen! El cambio, si consienten en observarlo directamente, sin velo interpuesto, les aparecerá en seguida como aquello que puede existir de más substancial y de más durable en el mundo» (*PM*, 1385 = 123-124 y *cfr.* *PC*, 1378 y ss.). Si bien Bergson sostiene que no ha abandonado la idea de substancia y no se reconoce en el heraclitismo (*cfr.* *IM*, 1420 y n.), el concepto tradicional de substancia es sustituido, en efecto, por el de cambio, que existe sin cosas que cambien. Tal género de cambio, constitutivo de la realidad, no exige ciertamente una substancia: “no hay ni un *substratum* rígido inmutable, ni estados distintos que pasen por él como actores en una escena. Hay simplemente la melodía continua de nuestra vida interior, melodía que prosigue y proseguirá, indivisible, desde el comienzo al fin de nuestra existencia consciente. Nuestra personalidad es eso mismo” (*PC*, 1384 = *PM* (ed. esp.) = 123).

En las *Gifford Lectures* dictadas en Edimburgo en 1914 (el mismo año en que sus obras fueron incluidas en el índice por el Santo Oficio) y en las conferencias de Madrid de 1916, Bergson afronta directamente el problema de la personalidad.²⁰⁹ En ellas, al informe Proteo del yo vulgar contraponen el yo continuo creador de sí mismo, capaz de articularse y producirse por sí mismo, eligiendo y abandonando muchas posibilidades, haciéndose libre, actuando, en vez de “ser actuado”. Oponiéndose a las teorías positivistas relativas al presunto determinismo de la herencia o a las de los *médecins philosophes*, según las cuales se es necesariamente aspirado hacia lo arcaico, Bergson acentúa el futuro, lo nuevo, lo posible, la libertad que no nace –como en Locke– de la elaboración de sí mismo, sino del dejar fluir en sí la propia espontaneidad, ya prisionera de paralizantes esquemas exteriores. En particular, contra la yuxtaposición de los yoes en Ribot, en Janet (su antiguo compañero en la École Normale Supérieure) y en Binet, subraya el impulso vital, la proyección hacia adelante, que conjuga a los yoes espacialmente separados al hilo de una “melodía”, en la que lo que sigue no tiene sentido si no contiene lo que precede.

El hecho es que –como enseñaban Ribot, Janet y Binet y como bien sabía también Pirandello– en la vida psíquica estas elecciones y estas exclusiones nunca son definitivas y, en consecuencia, las recaídas patológicas son siempre posibles. Bergson comparte uno de los dogmas más arraigados de la ciencia de su tiempo, el de la conservación integral del pasado, que había sido presentado por los fisiólogos como basado en el altísimo número de células cerebrales y la aún más elevada posibilidad de sinapsis, y que estaba presente –a nivel psicológico– tanto en

²⁰⁹ Cfr. el resumen en inglés de las lecciones de Edimburgo, publicadas en *Les études bergsonniennes*, VII (1964), pp. 66-88 y el texto de las de Madrid en Bergson, H., *Mélanges*, Paris, 1972, pp. 1215-1231. Cfr. también Tison-Braun, M. *L'introuvable origine. Le problème de la personnalité au seuil du XXe siècle. Flaubert, Mallarmé, Rimbaud, Valéry, Bergson, Claudel, Gide, Proust*, op. cit., pp. 139-158. No se debe olvidar el hecho de que Bergson, más allá de su acentuado interés juvenil por Spencer y sus *Principles of Psychology*, siguió atribuyendo al filósofo inglés un destacado papel en los cursos de 1904/1905 y 1906/1907 en el Collège de France.

el volumen de Janet, *L'automatisme psychologique*, como en toda la obra de Freud.²¹⁰ El pasado no pasa nunca y los esbozos de yo precedentemente abandonados a veces retornan.

Si bien Bergson nunca se ocupó directamente de cuestiones de psiquiatría,²¹¹ evitó siempre identificar las enfermedades psíquicas con lesiones de determinadas zonas cerebrales que ciertamente existen, pero que no explican los disturbios correlacionados más que lo que el cerebro, “órgano de atención a la vida”, *bureau téléphonique central* que distribuye los mensajes, puede ser identificado con sus contenidos. Pero la escisión de la personalidad se manifiesta (en algunos casos como el *déjà vu*, en que

²¹⁰ Sobre “los millones de células nerviosas” *cfr.* las observaciones, si bien a nivel divulgativo, de Meynert, Th., *Über den Wahn*, in *Sammlung von populär-wissenschaftlichen Vorträgen über den Bau und die Leistungen des Gehirns*, Wien und Leipzig, 1892, pp. 83 y ss. Sobre la psiquiatría y la neurología de Theodor Meynert (en cuyo laboratorio trabajó Freud), *cfr.* Leski, E., *Die Wiener medizinische Schule im 19. Jahrhundert*, Graz, 1965, pp. 373-405. Sobre la actividad conservadora del espíritu y la permanencia de los recuerdos, *cfr.* Janet, P., *AP*, 485-486. Sobre la conservación integral del pasado en Bergson, *cfr.* *MM*, 291 y ss. = 258 y ss. *Cfr.*, en particular, *ES*, 886: “Pero, detrás de los recuerdos que vienen a posarse en nuestra actividad presente y que se revelan a su través, hay miles de miles de otros en lo bajo, subyaciendo a la serie iluminada por la conciencia. Sí, creo que nuestro pasado está allí, conservado hasta en los más ínfimos detalles, y que todo lo que hemos percibido, pensado y querido desde el primer despertar de nuestra conciencia, persiste indefinidamente”. Véase también Meletti Bertolini, M., *Bergson e la psicologia*, *op. cit.*, p. 76. Todavía en 1928 Pierre Janet podía razonar así, fantaseando: “No estoy del todo seguro de que el pasado haya muerto del todo o desaparecido, y tengo debilidad por una novela de Wells *La máquina del tiempo*; vendrá un día en que el hombre sabrá pasear por el pasado tal como ahora comienza a pasear por el aire, un día sabremos trasladarnos en el tiempo y buscaremos en el pasado los sucesos desaparecidos y los personajes muertos para traerlos al presente, cosa que dará vida a novelas de aventura más fantásticas que las de Julio Verne y de las que nuestros novelistas de hoy, pobres de imaginación, no tienen idea” (*AE*, II, 81).

²¹¹ A pesar de ello, su filosofía ha sido una fuente de inspiración constante para Pierre Janet, Eugène Minkowski e Ludwig Binswanger, *cfr.* Babini, V. P., *La vita come invenzione. Motivi bergsoniani in psichiatria*, *op. cit.*; Zanzanaini, I., “Il pensiero di Bergson e la medicina psichiatrica francese”, en *Giornale critico della filosofia italiana*, LXXIX (1991), pp. 485-494.

nos vemos vivir desde el exterior) precisamente a causa de un hacerse más lenta la *attention à la vie*, de la separación de una realidad que se ha vuelto hostil o indiferente. El impulso vital resulta entonces bloqueado (*SP*, 928 y ss.). La escisión de la personalidad puede ser, por lo demás, también la causa de un placer regresivo, de un beneficio secundario: en efecto, cesa mediante ella el enorme gasto de energía necesario para la conservación de la subjetividad libre (*cf.* *EC*, 508 = 245) o, en la terminología de Ribot, el esfuerzo que sirve para mantener el poder del yo hegemónico.

Los “yoes de recambio”

También Proust, que vivió en un ambiente en el que los problemas de la consistencia del yo y de la personalidad múltiple eran ampliamente debatidos, frecuentó este tipo de literatura: desde los textos de Ribot, primero apreciado y luego condenado sin atenuantes,²¹² a los de psicopatología, leídos sistemáticamente sobre todo en 1905 (cuando, tras la muerte de su madre fue internado por casi dos meses en una clínica para enfermedades nerviosas), pero conocidos ya desde los años juveniles.²¹³

²¹² Y esto, no obstante el hecho de que Proust, tras elogiar a Ribot por *Les maladies de la volonté* en el Prefacio a la traducción francesa de *Sesame et les lys* de Ruskin, lo juzgará como “*un philosophe de 25^e ordre*” (*cf.* Proust, M. Carta a Walter Berry del 14 de marzo de 1919, en *Correspondence*, texte établi et présenté par Ph. Kolb, 21 voll., Paris, 1970-1993, vol. XIX [Paris 1990], p. 140). Esta afirmación encuentra su contrapeso en las palabras, igualmente duras e injustas, de Jean-François Revel: “Creyendo alcanzar lo eterno e imperecedero [a través de los recuerdos de la memoria involuntaria], Proust no alcanza ni siquiera a atar los cordones de los zapatos de Théodule Ribot [...] los pasajes de Proust que me gustan menos, los que leo con menor curiosidad, son precisamente esas resurrecciones que surgen de su “segunda memoria” —comenzando por la historia de la “magdalena”, que siempre me ha hecho pensar en un tema de cuarto año de la escuela media” (Revel, J.-F. *Sur Proust. Remarques sur À la recherche du temps perdu*, Paris, 1960, trad. it. *Su Proust*, Firenze, 1969, pp. 15, 16).

²¹³ *Cfr.* Painter, G. D., *Marcel Proust*, London, 1965, trad. it. Milano 1970², pp. 378-382. Las huellas de temas relativos a la medicina y a las enfermedades son frecuentes en la *Recherche* (el padre de Marcel, Adrien,

Las huellas de estas obras presentes en la *Recherche* muestran cómo ésta no constituye en absoluto una simple “novela bergsoniana”.

Proust elabora otra estrategia para salvar al yo de la disipación y para tomar posesión de nosotros mismos, basada en la rememoración de los diversos yoes que han acompañado nuestra vida a lo largo del tiempo. En efecto, es posible evocarlos narrativamente, haciéndolos remontar desde los estratos más profundos en los que habían quedado oprimidos por el peso de la última personalidad dominante, es decir, la actual. Al extraerlos, se encuentran algunos que han sufrido un proceso de cristalización que los ha salvado de la voracidad destructiva del tiempo, volviéndolos capaces de dar cauce –mediante el sucesivo reconocimiento de los otros yoes olvidados– al “enigma de la felicidad” (*TR*, 446 = 216).

Esta estrategia de liberación opera en diversos episodios de la *Recherche*, donde los yoes se renuevan por efecto de *shocks* imprevistos o del transcurrir acumulativo del tiempo, que colapsa al fin bajo su propio peso. En *La Fugitiva* se pasa así del “yo luctuoso”, formado tras la muerte de Albertina, al yo que se da cuenta de pronto que puede inaugurar una inédita fase de la existencia: “El nuevo ser que habría soportado fácilmente vivir sin Albertina había desaparecido ya en mí, desde el momento que, en casa de Madame de Guermantes, había podido hablar de ella con palabras afligidas, pero sin sufrimiento profundo. El posible advenimiento de estos nuevos yoes, cuyos nombres serían distintos del precedente, me había asustado siempre a causa de su indiferencia hacia lo que amaba”. El yo narrador se da cuenta ahora de que tal operación de cambio es misericordiosa: “Ahora, en cambio, ese ser tan temible y tan benéfico

era, como se recordará, profesor en la Facultad de Medicina de la universidad de París, y su hermano, Robert, era médico). Sobre estos aspectos, *cfr.* Blondel, C., *La psychographie de Proust*, Paris, 1932; Soupault, R., *Marcel Proust du côté de la médecine*, Paris, 1967; Béhar, S., *L'univers médical de Proust*, Paris, 1970; Strauss, B., *Maladies of Marcel Proust. Doctors and Disease in his Life and Work*, New York-London, 1980; Fladenmuller, F. H., *Le nerveux dans l'œuvre de Proust*, Chapell Hill, 1983 (tesis de PhD); Bouazis, Ch., *Ce que Proust savait du symptôme*, Paris, 1992.

que era simplemente un yo de recambio, uno de los tantos que el destino tiene en reserva para nosotros y que, a pesar nuestro y sin prestar oídos a nuestras plegarias más que lo que haría un médico iluminado y precisamente autoritario, sustituye con una intervención oportuna al yo en verdad demasiado herido; ese ser me traía, junto con el olvido, una supresión casi completa del sufrimiento, una posibilidad de bienestar. Por lo demás, este recambio tiene lugar de vez en cuando como la usura y la regeneración de los tejidos; pero sólo nos damos cuenta si el viejo yo contenía un gran dolor, un cuerpo extraño e inofensivo que nos maravillamos de no encontrar más, asombrados como estamos de habernos vuelto un otro, para quien el sufrimiento de su predecesor no es más que el sufrimiento de otro, del que podemos hablar apiadándonos porque ya no lo padecemos más” (*AD II*, 174-175 = 197-198).

Con semejantes “yoes de recambio”, con la variedad de posibles nuevos centros de agregación de la experiencia que el destino nos ofrece, cambia tanto nuestro tono afectivo como nuestro modo de comprender las cosas. El luto y la pérdida (de personas, de lugares o de ideales, es decir, de cuanto nos es querido y sirve para estabilizar nuestra identidad) se manifiestan, en efecto, como eventos cuyo sentido excede el horizonte y la receptividad de nuestra conciencia actual. Nos constriñen por tanto a transformarnos radicalmente, a reformular el núcleo de nuestros intereses y de nuestras expectativas, y a proporcionar nuestras vivencias y nuestros pensamientos elevándolos al nivel de un nuevo punto de vista, de otro yo que reemplaza al viejo, sin heredar directamente la suma de sus efectos. Alejando el sufrimiento y disminuyendo la intensidad del amor, que ligaba al “yo luctuoso” a Albertina, el nuevo yo sigue en contacto con el precedente, pero se comporta como un amigo encargado de recibir las condolencias: “Ese yo conservaba aún probablemente algún contacto con el viejo, como un amigo que indiferente al luto habla de él a los presentes con adecuada tristeza y, de tanto en tanto, va a la cámara en que el viudo, quien le ha encargado que reciba a las visitas en su lugar, sigue sollozando” (*AD II*, 175 = 198). No siempre “los innumerables y humildes yoes que nos componen” están en conocimiento de los cam-

bios que han intervenido en la realidad: deben recibir una notificación, sobre todo, los que no se ven “desde hace mucho tiempo” (*AD I*, 14 = 38). El nuevo yo que surge del viejo no puede ser fiel a la memoria del ser amado, porque no lo ha conocido y, por tanto, no lo recuerda más que por interpósita persona: “Mi nuevo yo, mientras iba creciendo a la sombra del viejo, había sentido hablar a menudo de Albertina; a su través, por cuanto aquél le contaba, estaba convencido de que la conocía, de que le era simpática y la amaba; pero no era más que una ternura de segunda mano” (*AD II*, 175 = 199).

Tales aparentes infidelidades derivan del hecho de que los “yoes de recambio” se suceden a través de automatismos que escapan a la voluntad y a la conciencia de los individuos. Nuestro ser individual es, en efecto, el “polipero” (nuevamente la colonia de pólipos, los *corallaires à polypier* de Espinas y de Laforgue, como emblema de la pluralidad de los órganos del cuerpo o de los yoes), en el que cada elemento opera sin que el sistema de coordinación central sea consciente de ello: “Siempre consideré nuestra individualidad, en un momento dado del tiempo, como un pólipo cuyo ojo, organismo independiente si bien asociado, si advierte polvo se sacude sin que la inteligencia lo ordene, y cuyo intestino, parásito oculto, directamente se infecta sin que la inteligencia lo llegue a saber, y paralelamente para el alma, pero también en la duración de la vida, como un sucederse de yoes yuxtapuestos pero distintos, destinados a morir uno tras otro o tal vez a alternarse entre sí, como los que en Combray se sustituían para mí uno por otro cuando llegaba la noche “ (*TR*, 516 = 301).

Los estuches del olvido

Pero los momentos de los yoes del pasado que no hemos elaborado ni puesto al servicio del yo actual se sustraen al destino de muerte o a la “memoria congelada” en que conservamos sólo lo que nos es útil. Lo descubrimos en el instante en que un recuerdo sepultado en el olvido es atraído y vuelto a encender por una chispa fortuita del presente. Es el caso famoso pero del que múlt-

tiples implicancias y matices quedan aún por desentrañar del episodio de Balbec, que evoca la noche en que, al inclinarse para desabrochar el primer botón de su bota, el narrador se da plenamente cuenta de forma afectiva de lo que su intelecto sólo abstractamente sabía: que la abuela, habituada a cumplir ese gesto cuando él era niño, ha muerto hace aproximadamente un año. Se rompe de pronto el dique que separa el mero registro de los eventos de su plena compenetración emotiva: “y así, sólo en ese instante –más de un año después del funeral, a causa del anacronismo que tan a menudo impide al calendario de los hechos coincidir con el de los sentimientos–, por ese deseo loco de lanzarme a sus brazos, acababa de descubrir que había muerto” (SG, 153 = 184). La comprensión intelectual y la comprensión afectiva del mismo fenómeno, antes divergentes, coinciden ahora. No se crea más ningún desfasaje entre el saber separado por los sentimientos y el perturbador reconocimiento de lo que ha sido. Nuestra vida, que está llena de placas fotográficas no reveladas, pasa en estos instantes del “negativo” al positivo, al despertarse de la latencia (*cf.* TR, 474 = 248). El “revelado” de nosotros mismos tiene lugar, en este caso, gracias a la memoria afectiva, a un recuerdo intenso de un amor resucitado, capaz en su grandeza de acoger en sí a un yo que se ha perdido: “El ser que venía en mi ayuda, que me salvaba de la aridez del alma, era el mismo que muchos años antes, en un momento de angustia y de soledad idénticas, en un momento en que no era más yo, había entrado y me había restituido a mí mismo, ya que era yo y más que yo (el continente que es más que el contenido y me lo traía)” (SG, 153 = 183). La memoria emotiva une instantáneamente a dos yoes distantes y separados en el tiempo: “Ahora bien, puesto que lo que yo acababa súbitamente de volver a ser no existía más desde la lejana primera noche en que la abuela a mi llegada a Balbec me había ayudado a desvestirme, fue con absoluta naturalidad, no ya tras la actual jornada (que mi yo ignoraba), sino antes bien –como si hubiera en el tiempo series distintas y paralelas– inmediatamente después de esa noche, sin ninguna solución de continuidad, que me situé en el instante en que mi abuela se inclinó hacia mí. El yo que yo era entonces y que desde hacía tanto había desaparecido me era nuevamente tan próximo que todavía me

parecía sentir las palabras pronunciadas inmediatamente antes y que, sin embargo, no eran más que un sueño, así como un hombre aún no despierto del todo cree percibir justo a su lado los rumores del sueño que se desvanece” (SG, 154 = 184-185). El reconocimiento del yo desaparecido va acompañado del dolor por la pérdida de la persona amada. Pero en el interior de este sentimiento de pérdida se esconde lo que es digno de ser conocido: “De esta impresión tan dolorosa y por el momento incomprensible, sólo una cosa podía saber: no, por cierto, si algún día sacaría de ello algo de verdad, sino que si alguna vez lograba hacer emerger ese poco de verdad sería seguramente de allí, de esa impresión tan particular, tan espontánea, que no había sido ni trazada por mi inteligencia ni atenuada por mi pusilanimidad, sino que la muerte misma, la brusca revelación de la muerte había socavado en mí como el rayo según un gráfico sobrenatural e inhumano como un surco doble y misterioso” (SG, 156 = 187).

Al poner en tensión los varios yoes y limitar la invasión monocrática del yo actual, gracias a la memoria involuntaria, la percepción puntual de la naturaleza no monolítica o simplemente acumulativa de nuestra identidad hace nacer un sentimiento de emancipación a partir de los vínculos de la actualidad e induce a olvidar la brevedad, las vicisitudes y la mediocridad de la vida, colmando el ánimo –como en el amor– de una esencia preciosa. Las experiencias encauzadas por la memoria involuntaria (que alcanza el fondo oscuro de lo inolvidable, de lo que tiene valor incluso si se lo puede recordar sólo accidentalmente y por momentos) son posibles porque vivimos según ritmos sincopados, debido a que la continuidad que el yo actual querría imponer al pasado para volverlo enteramente disponible no logra afirmarse. Nuestra memoria (que, al igual que nuestros afectos, procede por intermitencias, por relámpagos discontinuos) está así pautada por vacíos, custodiada en estuches de olvido, que sellan el pasado en lugar de borrarlo: “A los disturbios de la memoria están ligadas, en efecto, las intermitencias del corazón” (SG., 153 = 184). Sólo en momentos excepcionales algunos de estos vacíos necesarios son afectivamente colmados, revelando un yo pasado que se une al yo presente sin confundirse empero con él. Se produce un *shock* al reencontrarse a sí mismo

en el propio doble, en un yo del pasado que se conserva paradójicamente intacto bajo la “ceniza” del olvido. En ese instante nos aparece otro yo no trabajado por las modificaciones psíquicas sucesivas, protegido de las intrusiones de la memoria voluntaria: “Sí gracias al olvido el recuerdo no ha podido entablar ningún vínculo, tender ninguna cadena con el instante presente, si ha permanecido en su lugar y en su fecha, si ha mantenido su distancia, su aislamiento en la profundidad de un valle o en lo más alto de una cima, nos hace respirar de golpe un aire nuevo por la precisa razón de que es un aire respirado en otros tiempos, ese aire más puro que los poetas han buscado en vano hacer reinar en el paraíso y que no podría dar la sensación profunda de renovación que nos da si no hubiera sido ya respirado, pues los verdaderos paraísos son los paraísos que hemos perdido” (TR, 449 = 217).

Algo se sustrae al letal fluir lineal del tiempo. El encuentro fortuito entre dos instantes pertenecientes a “distintas series paralelas” produce una fulguración de sentido que ilumina nuestra vida mostrando la posibilidad de no permanecer indefinidamente como –en términos bergsonianos– “fantasmas descoloridos”. La indiferencia conseguida frente al futuro, la muerte y la caducidad no nace de ningún razonamiento sino, al menos en un primer momento, de la percepción “estereoscópica” de la perfecta superposición de un momento del pasado conservado íntegro con uno del presente, por reconocimiento de su convergencia aún en la diversidad de los momentos. Descubrimos a continuación que no es la visión sinóptica de la analogía de pasado y presente lo que nos procura esta felicidad inesperada e intensa. Y no es sólo el hecho de que las cosas y los eventos insignificantes para la inteligencia sean descartados por ella, escapando así a su poder actualizante, generalizante y nivelador. Lo que nos hace felices es, precisamente, “la sensación profunda de renovación”, el *incipit vita nova* que acompaña a la mirada que se echa a dos épocas diferentes de la vida, por fin iluminadas, ambas a la vez, por la inteligencia. Las “resurrecciones de la memoria”, quizás sólo anunciadas, quizás efectivamente acaecidas, creando un cortocircuito entre lo nuevo y lo viejo, generan una verdad nueva: “Pero un instante después,

tras pensar nuevamente en estas resurrecciones de la memoria, me di cuenta de que a veces –y ya en Combray, en el camino de Guermantes– ciertas impresiones oscuras solicitaron a veces mi pensamiento a la manera de esas reminiscencias, pero ocultando no una sensación de otros tiempos, sino una verdad nueva, una imagen preciosa que buscaba descubrir con esfuerzos del mismo tipo que los que se hacen para recordar algo, como si nuestras más bellas ideas fuesen arias musicales que recordáramos sin haberlas oído nunca antes y que nos esforzáramos en oír y transcribir” (TR., 456-457 = 225-226).

Fragmentos de eternidad

La identidad normal es en Proust de tipo metafórico. Vale decir que consiste –etimológicamente– en transportar, trasladar, arrastrar a todos nuestros yoes del pasado al yo actual y ponerlos al servicio de las tareas del presente. Para impedir que éstos –a causa de la urgencia de la acción– sean degradados o instrumentalizados, perdiendo así su alteridad respecto del último yo hegemónico, la memoria involuntaria bloquea la metafóricación, recupera los “desechos”, revaloriza los elementos no metabolizados y colecciona fósiles preciosos de nosotros mismos.²¹⁴ Al no resultar funcional a la actualidad, permite que un

²¹⁴ Sobre el más famoso episodio de memoria involuntaria en Proust, *cfr.*, desde un punto de vista filosófico, *Les avant-textes de l'épisode de la madaleine dans les cahiers de brouillon de Marcel Proust, présentés par L. Keller*, Paris, 1978 y, para un encuadre, Shattuck, R., *Proust's Binoculars. A Study of Memory, Time and Recognition in "A la recherche du temps perdu"* [1963], New York, 1967; Poulet, G., *Essay sur le temps humain. IV: Mesure de l'instant*, Paris, 1968; Dubrovsky, S., *La place de la réalité chez Proust*, Paris, 1978; Jauss, H. R., *Zeit und Erinnerung in Marcel Prousts "A la recherche du temps perdu"*. *Ein Beitrag zur Theorie des Romans* [1955], Frankfurt a. M., 1996; Henrot, G., *Delits/delivrance: thématique de la mémoire proustienne*, Padova 1991 y Mabin, D., *Le sommeil de Marcel Proust*, Paris, 1992. Bergson había tratado los “recuerdos espontáneos”, mostrando cómo se revelan *par des éclaires brusques* y desaparecen “al más mínimo movimiento de la memoria voluntaria” (*Cfr. MM*, 233 = 207). Proust mismo cita, entre sus modelos literarios de memoria involuntaria, además de la *Sylvie* de

pasado inmune a la caducidad retorne con el perfume y el gusto de otrora. A diferencia de la memoria voluntaria, la memoria involuntaria no concierne por ello al futuro inmediato de la acción, sino a la totalidad de nuestra vida, que vuelve a sí misma de la disipación, concentrándose en una zona extra-territorial respecto del tiempo. Se refiere así a un pasado que no pasa porque no se ha gastado y a un presente que no se olvida a sí mismo en la afanosa carrera hacia el futuro.

Al asistir al súbito despertar de un yo pasado, con el que se reúne su yo actual, el narrador cree estar próximo a descifrar “el enigma de la felicidad”. Lleva a cabo sucesivos esfuerzos para focalizarlo, para quitar uno a uno los estratos de opacidad, sin poder empero alcanzar jamás su núcleo. Semejante enigma más transparente en los reconocimientos logrados (en los “íconos”: la pequeña *madeleine*, la bota de Balbec, los campanarios de Martinville, el piso discontinuo del patio de los Guermantes, *symbola* en el significado etimológico de reunión de partes de nosotros mismos temporalmente separadas y vueltas extrañas), mantiene impenetrable su secreto en los reconocimientos no logrados (como en el episodio de los tres árboles, *cfr.* más adelante, pp. 234-238).

Las experiencias de felicidad ofrecidas por la memoria involuntaria tienen en común la sensación precisa de estar sustraídas al imperio del tiempo: “en realidad, el ser que saboreaba entonces en mí esa impresión la saboreaba en lo que tenía de común en un día pasado y ahora, en lo que tenía de extratemporal, un ser que sólo aparecía cuando gracias a una de tales identidades entre el presente y el pasado, le era dado estar en el

Gérard de Nerval y las obras de Baudelaire, “una de las dos o tres frases más bellas” de las *Mémoires d'Outre-Tombe* de Chateaubriand: “Un aroma fino y suave de heliótropo exalaba de un pequeño campo de habas en flor; lo que la traía hacia nosotros no era una brisa de la patria, sino un viento salvaje de Terranova, sin relación con la planta exiliada, sin simpatía de reminiscencia y voluntad. En ese perfume no respirado por la belleza, no depurado por su sentido, no esparcido en sus huellas, en ese perfume que había cambiado de aurora, de cultura y de mundo, estaban todas las melancolías de la nostalgia, de la ausencia y de la juventud” (Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, edición a cargo de M. Levaillant y G. Moulinier, Paris, 1951, p. 211 y *cfr.* Proust, *TR*, 498 = 278-279).

único ambiente en el que pudiera vivir y gozar de la esencia de las cosas, o sea, fuera del tiempo” (TR., 450 = 218). Como en el caso de la duración en Bergson, estos éxtasis atemporales, que se experimentan sin embargo en el tiempo, no coinciden con la eternidad en sentido moderno, sino más bien con el *aión* de Plotino, que es no un tiempo infinito sino *zoé*, vida que en su devenir se mantiene y se acrecienta a sí misma (cfr. Enn., III, 7, 3 y ss.) o, en el sentido más pleno de Boecio, *plenitudo vitae* o *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* (*De consoliatio- ne philosophiae*, V, 6). También para Proust, en esos fugaces instantes, se siente e intuye la vida en toda su plenitud, somos sustraídos a la hemorragia del tiempo que es pérdida, disipación, destrucción y pauperización de esta misma vida.²¹⁵

Yendo más a fondo en la introspección, se descubre que no es la mera coincidencia de pasado y presente lo que provoca la alegría de la extra-temporalidad, sino antes bien “algo que, común a la vez al pasado y al presente, es mucho más esencial que los dos” (TR, 450 = 218-219), algo que es capaz de revelar “nuestro verdadero yo” bajo las múltiples máscaras de los “yoes de re-

²¹⁵ Según la tradición platónica, expuesta en el *Parménides* (156 C-D), es en el instante inesperado, en el *exaiphnes* inubicable e inclasificable (*atopos*) en la serie de los eventos, que se sale fuera del tiempo. Quién sabe si Proust, tan fascinado en la juventud por la filosofía de Platón, tiene indirectamente presente esta problemática, filtrada, por otra parte, por una larga tradición sobre la idea de lo “imprevisto” (objeto del ensayo de K.-H. Bohrer, *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Frankfurt a. M., 1981). Para medir la distancia entre Proust y Bergson, piénsese que éste último sostenía que no había extaído su idea de duración de la idea de “eternidad de los antiguos, sino que, por el contrario, había hecho descender la eternidad de las cimas en que había sido colocada para transformarla en una duración que siempre se incrementa (cfr. la carta a Kallen del 28 de octubre de 1915, citada por M. Barthélemy-Madaule, *Bergson*, Paris, 1967, p. 41). Este, sin embargo, es uno de los aspectos de la eternidad en cuanto “vida”, tal como Plotino la describe. Para la presencia de Plotino en Bergson, cfr., desde otro ángulo, Mossé-Bastide, M., *Bergson et Plotin*, Paris, 1960. Sobre el viejo problema de la relación entre Proust y Bergson y Proust y la filosofía, cfr. Megay, J. N., *Bergson et Proust. Essai de mise au point de la question de l'influence de Bergson sur Proust*, Paris, 1976; S. Poggi, *Gli istanti del ricordo. Memoria e afasia in Proust e Bergson*, Bologna, 1991, pp. 86-98, 131-137 y AA. VV., *Marcel Proust und die Philosophie*, edición a cargo de U. Link-Heer, Frankfurt a. M., 1996.

cambio”, algo más profundo, un atisbo de eternidad que resplandece por un instante entrevisto con mayor nitidez por el artista, “ciudadano de una patria desconocida”, como lugar por siempre anhelado: “Pero basta que un sonido, un aroma, ya oído o respirado antes, lo sean de nuevo, ya sea a la vez en el presente y en el pasado, reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos, y he aquí que la esencia permanente y habitualmente oculta de las cosas se libera, y nuestro verdadero yo que (a veces desde mucho tiempo atrás) parecía muerto pero no lo estaba del todo, se despierta y se anima al recibir el alimento celeste que le es ofrecido. Un instante liberado del orden del tiempo ha recreado en nosotros, para sentirlo, al hombre liberado del orden del tiempo”.²¹⁶

Una situación análoga a la de la bota del Balbec había sido experimentada por el narrador al ver desde una carroza los dos campanarios de Martinville, iluminados por el sol del ocaso, que se alejaban y se aproximaban en función de las curvas del camino, a los de Vieuxvicq: “Al constatar, registrando la forma de sus agujas, el dislocarse de sus contornos, el efecto del sol sobre la superficie, sentí que no llegaba al fondo de mi impresión, que había algo detrás de ese movimiento y esa luminosidad”.

²¹⁶ TR 451 = 219-220. La existencia de un “verdadero yo” plantea el problema de su relación con la multiplicidad de los yoes sobre los que Proust se ha detenido a menudo. ¿Existe por tanto un yo profundo que no es agotado por las sucesivas apariciones de los “yoes de recambio”? Bonnet, H. *Le progrès spirituel dans l'œuvre de Marcel Proust*, 2 voll., Paris, 1946-1949, vol. II, pp. 16 y ss. hace referencia a una multiplicidad de yoes que se manifiestan, una y otra vez, de manera discontinua como diversas personalidades. Sin embargo, es todavía dudoso que el yo narrador reconozca las propias metamorfosis, testimoniadas por la memoria (voluntaria e involuntaria). La permanencia del yo profundo está garantizada, por tanto, por la conciencia, no por el inconsciente (como observan, con justicia, H. R. Jauss, en *Zeit und Erinnerung in Marcel Proust* “À la recherche du temps perdu”. *Ein Beitrag zur Theorie des Romans*, op. cit., y S. Poggi, en *Gli istanti del ricordo. Memoria e afasia in Proust e Bergson*, pp. 21-22). Con todo, ni siquiera la suma de los yoes de recambio agotan al “verdadero yo”, que se capta por algún instante fuera del tiempo y contiene los caracteres jeroglíficos de ese libro que cada cual debería decifrar para conocerse a sí mismo (véase más adelante, p. 242). Para una comparación elíptica con Husserl sobre aspectos fenomenológicos de la búsqueda del “yo perdido”, cfr. Jaramillo-Mahut, M., *E. Husserl et M. Proust: a la recherche du moi perdu*, Paris, 1997.

dad, algo que éstos parecían contener y ocultar [...] Y muy pronto sus líneas y sus superficies soleadas se desgarraron, casi como si fueran una especie de corteza; algo de lo que en ellas se me ocultaba apareció, tuve un pensamiento que un instante antes no existía para mí y que en mi cabeza se articuló en palabras, y el placer que su vista me acababa de hacer sentir creció tan desmesuradamente que, preso de una especie de ebriedad, no pude ya pensar en otra cosa”. El nuevo pensamiento fermenta sin que empero el lector sea puesto al corriente de su traducción en palabras: “Proseguimos nuestro itinerario; habíamos dejado ya hacía un rato Martinville después que el pueblecillo nos había acompañado unos instantes, y, aún solitarios en el horizonte, sus campanarios y el de Vieuxvicq nos miraban huir, agitando en señal de despedida sus cúpulas bañadas por el sol”. Esta impresión –que reaparece en el ensayo *Journées en automobile*– ha sido tan intensa y perturbadora, que la voz que narra confiesa haber dado un resumen escrito, obteniendo con ello una inmensa alegría (CS, 178-179 = 216-217).

Los tres árboles

Sin embargo, el enigma de la felicidad puede permanecer irresuelto, aun cuando su recuerdo nos siga, alentando en nosotros una suerte de incitación a proseguir buscando. Hay, en efecto, situaciones en que parece que se está a punto de alcanzarlo, pero sin que al fin se lo logre. Queda entonces la nostalgia por una meta que se sustrae, dejando tras de sí la alegría mezclada con el malestar de una promesa no cumplida (en efecto, el recuerdo de algunas imágenes no es más que la nostalgia por determinados instantes). Somos nuevamente transportados al campo en una carroza: «Acababa de ver, a un lado del camino en escarpa por donde íbamos, tres árboles que debían de servir de entrada a un paseo cubierto; no era la primera vez que veía yo aquel dibujo que formaban los tres árboles, y aunque no pude encontrar en mi memoria de donde parecían haberse escapado, sin embargo, me di cuenta de que me había sido muy familiar en tiempos pasados [...] Miré los tres árboles, los veía perfecta-

mente, pero mi ánimo tenía la sensación de que ocultaban alguna cosa que no podía aprender; así ocurre con objetos colocados a distancia, que aunque estiremos el brazo nunca logramos más que acariciar su superficie con la punta de los dedos, sin poder asirlos [...] Y lo mismo que sombras, parecía como si me pidieran que los llevase conmigo, que los devolviera a la vida. En sus ademanes sencillos y fogosos, percibía yo la impotente pena de un ser amado que perdió el uso de la palabra y se da cuenta de que no podrá decirnos lo que quiere y de que nosotros no sabremos adivinarlo [...] Vi cómo se alejaban los árboles, agitando desesperadamente sus brazos como si me dijeran: “lo que tú no aprendas hoy de nosotros nunca lo podrás saber. Si nos dejas caer otra vez en el camino ése desde cuyo fondo queríamos elevarnos a tu altura, toda una parte de ti mismo que nosotros te llevamos volverá para siempre a la nada”». ²¹⁷

Como en un enigma, el mensaje de desolado abandono –y no de adiós, como en el caso del campanario de Martinville– que ellos confían a sus brazos de madera se espacializa y se materializa en figuras a descifrar. Se fija en el gesto mudo de indicar (que no logra ni siquiera traducirse en las *confuses paroles* baudelerianas), en el gesto de la remisión a un sentido ulterior, infinito, del que se roza apenas la envoltura externa. No obstante la tristeza que suscitan, estas figuras despiertan núcleos latentes y enigmáticos de verdad, tan excesivos e incontenibles que inhiben en el sujeto que las experimenta, su misma comprensión. Están, en efecto, demasiado próximos a la fuente del sentido, a la zona de la que manan y se derraman los pensamientos y sentimientos. En razón de su naturaleza inagotable, parecen inexpugnables y opacos a la inteligencia. Del en-

²¹⁷ JE, 77-79 = 334-336. Sobre estos pasajes proustianos véase, desde un ángulo diferente, Boucquey, É., “Les Trois Arbres d’Hudimesuil, souvenir retrouvé”, en *Bulletin de la Société des Amis de Marcel Proust*, n. 38, Paris, 1988, pp. 137 y ss. y pp. 148 y ss. En otro contexto, sobre el “mensaje importante y elusivo como el de los tres árboles que suscitaron la compasión de Proust”, véase Kracauer, S., *The Last Things Before the Last*, New York, 1969, trad. it. *Prima delle cose ultime*, Casale Monferrato, 1985, pp. 7, 62-63. Sobre la presencia del mundo vegetal en Proust (árboles, pero más especialmente flores), *cfr.* Geffriaud Rosso, J., *L’univers floral de Marcel Proust*, Pisa, 1995.

cuentro queda, en palabras de Dante, sólo “lo dulce” de su recuerdo, una sensación similar a la que se experimenta a veces en sueños, cuando la solución de un absurdo problema parece de improviso revelarnos la meta alcanzada de nuestros deseos, vanamente perseguidos hasta ahora a lo largo de la serpenteante serie de los días.

El aroma de eternidad que entonces parece que captamos no puede, en efecto, durar mucho, puesto que el “engaño óptico que ponía junto a mí un momento del pasado incompatible con el presente” (TR, 452 = 220) pronto se evapora: “Así, en lo que el ser tres o cuatro veces resucitado dentro de mí acababa de saborear, podía haber ciertos fragmentos de eternidad sustraídos al tiempo, pero tal contemplación, si bien de eternidad, era fugitiva. Y, sin embargo, yo sentía que el placer que ella me había dado, en raros intervalos, en el curso de mi vida, era el único placer fecundo y verdadero” (TR., 454 = 222). Esta eternidad que pronto se desvanece no nos proyecta en otro mundo, precisamente porque los únicos paraísos son los perdidos, los paraísos del tiempo recobrado y sólo momentáneamente sustraído a su inexorable proceso de autodestrucción. El placer que nos procura depende de una suerte de *anámmesis* inherente al tiempo de la conciencia ubicada en el mundo y al llamado de tiempos lejanos y no consumido por los años al que la memoria involuntaria acude, como cuando, al tropezar en el “empedrado harto irregular” del patio de los Guermantés, vuelven a la mente del narrador otros episodios: “Pero en el momento en que, recuperando el equilibrio puse el pie en una losa un poco menos alta que la anterior, todo mi desaliento se esfumó ante la misma felicidad que, en diversas épocas de mi vida, me procuró la vista de los árboles que creí reconocer en un paseo en coche alrededor de Balbec, la vista de los campanarios de Martinville, el sabor de una *madeleine* mojada en una tisana, tantas otras sensaciones de las que he hablado y que las últimas obras de Vinteuil me parecieron sintetizar. Igual que en el momento en que saboreaba la *madeleine*, desaparecieron toda inquietud sobre el porvenir y toda duda intelectual [...] Pero esta vez estaba completamente decidido a no resignarme a ignorar por qué, como lo hice el día en que saboreé una *madaleine* mojada en

una tisana. La felicidad que acababa de sentir era, en efecto, la misma que la que sintiera comiendo la *madeleine*, y cuyas causas profundas dejé de buscar entonces” (TR., 445 =212-213). A continuación, en el interior de la morada de los Guermantes, en el lapso de pocos e intensos minutos, el narrador es sometido a otras experiencias de resurrección de la memoria, semejantes a la visión fulminante de un “océano verde y azul como la cola de un pavo”, que –como en un cuadro de Magritte– parece relumbrar por la ventana de un palacio parisino, evocado por la lejana analogía de la consistencia de un mantel que recordaba “el mismo tipo de rigidez y almidonamiento de la servilleta con la que el primer día de mi llegada a Balbec, tanto me había costado secarme” (TR., 447 = 215).

El milagro de este encuentro entre el pasado y el presente, que produce algo que es diverso de ambos, algo nuevo y antiguo a la vez, es producido por el instantáneo converger de lo que la sensación y la imaginación excluyen de su ámbito (respectivamente, la presencia y la ausencia del objeto): “Muchas veces en el curso de mi vida la realidad me había desilusionado porque, en el momento en el que la percibía, mi imaginación, que era el único órgano del que disponía para gozar de la belleza, no podía aplicarse a ésta, en virtud de la ley inderogable según la cual se puede imaginar sólo lo que está ausente. Y he aquí que los efectos de esta dura ley habían sido de pronto neutralizados, suspendidos, por un maravilloso expediente de la naturaleza, que había hecho fulgurar una sensación –ruido del tenedor y del martillo, el título mismo del libro, etc.– contemporáneamente en el pasado, lo que permitía a mi imaginación saborearla y en el presente, donde el impacto efectivo dado a mis sentidos por el ruido, por el contacto con el mantel, etc. había sumado a los sueños de la imaginación aquello de lo que estos habitualmente carecen: la idea de existencia” (TR., 451 = 219). Presencia y ausencia, proximidad y lejanía, pasado y presente se suman sin confundirse, de modo que el sujeto pueda gozar de la ventaja de ambos. En efecto, el ser que renace en tales ocasiones y que se alimenta de la esencia de las cosas “languidece en la observación del presente donde los sentidos no pueden llevarla, en la consideración de un pasado disecado por la inte-

ligencia, a la espera de un futuro que la voluntad construye con fragmentos del presente y del pasado a los que quita además parte de su realidad, no conservando más que cuanto conviene al fin utilitario, estrechamente humano, que ella les asigna” (*TR.*, 451 = 219).

En su transliteración artística, la percepción es también capaz de unir lo próximo y lo lejano, de volver a combinar metafóricamente las sensaciones y su conciencia.²¹⁸ A quien sabe educar sus sentidos para la “alegría de lo real recobrado”, la percepción (que remonta a contracorriente el flujo de la introspección) le transmite un mundo vivo que se revela en las experiencias del arte y de la naturaleza. Tal el caso del “pequeño retazo de muro amarillo” (“pintado tan bien que hacía pensar, si se lo miraba aisladamente, en una preciosa obra de arte china, de una belleza tal que podía bastarse a sí misma”), que surge en su luminosa vibración entre los edificios de la *Vista de Delft* de Vermeer y que es contemplado por Bergotte poco antes de la muerte²¹⁹ o del paisaje campestre en los predios de Combray, captado cuando, “en aquellas cálidas tardes veía venir un soplo de viento del extremo horizonte, inclinando los trigales más distantes, propagándose como una ola por aquella vasta extensión y yendo a morir a mis pies, tibio y murmurante, entre los tréboles y los piperigallos” (*CS*, 144 = 177).

Pensar en figuras

Desciframos como “signos”, tras los que se esconde otra cosa, la “impresión” que los objetos materiales producen en nosotros. Consideramos las cosas como jeroglíficos que custodian en su figura pensamientos en forma pictográfica: “Recordé [...] que ya en Combray fijaba con atención en mi mente alguna imagen que me había obligado a mirar, una nube, un triángulo, un campanario, una flor, una piedra, sintiendo que acaso, bajo

²¹⁸ Sobre el valor dominante de la sensibilidad y de la percepción, Richard, J. P., *Proust et le monde sensible*, Paris, 1974.

²¹⁹ P, 692-693 = 200-201 y *cfr.* Boyer, Ph., *Le petit pan de mur jaune. Sur Proust*, Paris, 1987

aquellos signos, había algo muy diferente que yo debía procurar descubrir, una idea que traducían a la manera de esos caracteres jeroglíficos que creíamos que representan solamente objetos materiales” (*TR*, 457 = 226). La vida comunica sus verdades de una manera alusiva, con la ayuda de figuras, obligándonos a leer el significado de nuestra existencia a través de imágenes sensibles, letras mudas de las que se debe extraer el espíritu que nosotros mismos hemos proyectado allí (los tres árboles, los campanarios de Martinville). El yo, que está vuelto tanto hacia la exterioridad cuanto hacia la interioridad opera una continua traducción recíproca entre las dos dimensiones: condensa inconscientemente sobre objetos materiales sus turbaciones y sus más recónditas aspiraciones para darles un soporte expresivo desde el que remontarse a la solución de los problemas, de modo de reconvertir la sensación en su “equivalente intelectual”. Al sentir “el esfuerzo de subir hacia la luz”, la solución emotiva al enigma de la felicidad se obtiene cuando se logra hacer coincidir el elemento sensible, externo, con su versión en términos de pensamiento, de interioridad, según una determinada “proporción de luz y de sombra, de relieve y de omisión, de recuerdo y de olvido que la memoria o la observación conscientes ignoran siempre” (*TR*, 458 = 227). Sólo en los objetos sensibles, materiales, en las impresiones inmediatas, instantáneas (que recibimos y que permanecen “a medias” incorporadas en el objeto y a medias prolongadas en nosotros mismos), está contenida esa verdad inteligible que cada cual debe primero traducir en términos personales, para volverla luego eventualmente comunicable: “Solamente la impresión, por mísera que parezca su materia, por inconsistente que sea su huella es un criterio de verdad, y por eso sólo merece ser aprehendida por la mente, pues sólo ella es capaz, si la mente sabe captar esa verdad, de llevarla a una mayor perfección y de darle una alegría más pura [...] Lo que hemos tenido que descifrar, que dilucidar con nuestro esfuerzo personal, lo que estaba claro antes de nosotros, no es nuestro. Sólo viene de nosotros mismos lo que sacamos de la oscuridad que está en nosotros y que los demás no conocen (*TR*, 458-459 = 228). Cada cual tiene impreso en sí un “libro interior de signos desconocidos”, de caracte-

res figurados, sensibles, que se tiene la misión de descifrar, porque es lo único importante que la realidad ha impreso en nosotros, lo que nos permite captar fugazmente las esencias”. En este proceso de traducción se encuentra el antídoto para la diseminación de los yoes, la posibilidad de la recuperación del único verdadero yo”, diverso en cada uno de nosotros. Es éste el don de verdad y de “gotas de luz” (CSB, 309) que el artista hace a los otros, sirviéndose de los signos del tiempo y de la memoria como instrumentos.

La labor de desciframiento, para todos impostergable, se debe desarrollar antes de que sea demasiado tarde: antes de que el tiempo –de por sí incoloro, invisible e inaferrable– se materialice negativamente en las deformaciones del cuerpo y del espíritu; antes de que la muerte nos haga caer en el abismo en que se precipitan todas las cosas y todos los yoes del pasado (cfr. *P*, 522 = 391); antes de que sea destruido el cerebro, “rica cuenca minera”, de la que cada uno es “el único minero” capaz de explotar sus yacimientos;²²⁰ antes de que la memoria, al contraerse con la edad y ocultar desdeñosamente los propios contenidos, arrastre en su ruina incluso al sujeto. El triunfo de la muerte parece dominar las partes finales de *El tiempo recobrado*, con sus escenas de degradación moral, de perversión y de contaminación de las jerarquías sociales, en un París exhibido bajo la luz lívida de la guerra y de los bombardeos.²²¹ Las minuciosas descripciones de los diversos efectos del envejecimiento en las personas (que “*marchent vers la mort en regardant la vie*”) anticipan la danza macabra a la que se entrega un mundo que en el pasado se había defendido valerosamente de la bastedad burguesa y de la sociedad de masa con el refinado sentido de las distinciones.²²²

²²⁰ TR, 614 = 408-409. Sobre el temor de sufrir el ataque de un *ictus* cerebral y sobre los conocimientos médicos que Proust tenía de esta enfermedad, cfr. Poggi, S., *Gli istanti del ricordo. Memoria e afasia in Proust e Bergson, op. cit.*, pp. 99-130.

²²¹ Sobre la imagen que Proust tiene de la sociedad francesa de su tiempo, véase, por último, Canavaggia, J., *Proust et la politique*, Paris, 1986 y Sprinker, M., *History and ideology in Proust: à la recherche du temps perdu and the Third French Republic*, Cambridge, 1994.

²²² Para la atención puesta en los signos de la degradación física, véase el ensayo *Sentiments filiaux d'un parricide*: “Si en un cuerpo que nos es

Y con todo, incluso la teoría de la pluralidad de los yoes tiene un efecto catártico y consolador, casi senequiano. La muerte llega a rozarnos, pero no es de temer, si se piensa que nuestros yoes han muerto ya otras veces: “Esas muertes sucesivas, tan temidas por mí, a quien tenían que aniquilar, tan indiferentes, tan suaves una vez cumplidas y cuando el que las temía ya no estaba aquí para sentir las, me habían hecho comprender desde hacía tiempo cuán insensato sería temer la muerte” (*TR*, 615 = 410). Aun abriéndose, como Bergson, a la frágil hipótesis de que el alma pueda sustraerse a la disolución,²²³ es al arte al que Proust confía no sólo un débil poder de redención de la voracidad del tiempo (aunque sabiendo que las mismas obras mueren, al igual que sus creadores), sino también el testimonio de que “existe otra cosa que la nada” y la posibilidad que todos tienen de “salir de sí” y entregar a los otros el propio libro descifrado, el destilado del “verdadero yo” de cada uno, como específico *exemplar humanae vitae* que puede ayudar a los otros a interpretar la propia.²²⁴ En efecto, si alcanza forma artística, el libro

caro supiésemos discernir el lento trabajo de destrucción perseguido por la dolorosa ternura que lo anima, ver los ojos apagados, los cabellos por largo tiempo indomablemente negros vencidos luego como todo el resto y encanecidos, las arterias endurecidas, los riñones ocluidos, el corazón cansado, el coraje frente a la vida abatido, el paso vuelto lento y cansino [...] quizás, quien supiera discernir todo esto, en uno de esos tardíos intervalos de lucidez concedidos incluso a las existencias más estragadas por las quimeras, de los que hasta Don Quijote tuvo lo propio, retrocedería frente al horror de la propia vida, como Henri van Blarenberghé tras haber dado fin a puñaladas a su madre, y se arrojaría sobre un fusil, para morir de inmediato” (*SFP*, 159 = 171-172 y *cfr.* Bongiovanni Bertini, M., *Redenzione e metafora. Una lettura di Proust*, Milano, 1981, p. 46).

²²³ La esperanza de inmortalidad no nace, como en Bergson, de la constatación de que la conciencia desborda del organismo, sino del aflorar en nuestro ánimo “obligaciones que no encuentran sanción en la vida presente” y que “parecen pertenecer a un mundo diverso, fundado en la bondad, el escrúpulo y el sacrificio, un mundo totalmente diverso de éste, y del que salimos para nacer en esta tierra antes quizás de volver allí a revivir bajo el dominio de esas leyes desconocidas a las que hemos obedecido porque llevábamos su enseñanza dentro de nosotros sin saber quién las habría impreso allí.” (Proust, *P*, 188 = 202).

²²⁴ Es necesario completar la obra de manera que se resuelva el dilema entre la imposibilidad de comunicar y el deseo de cumplir una salida de

ya no pertenece más a su autor: “Pero volviendo a mí mismo yo pensaba más modestamente en mi libro, e incluso sería inexacto decir que pensaba en quienes lo leyeran, en mis lectores. Pues, a mi juicio, no serían mis lectores, sino los propios lectores de sí mismos, porque mi libro no sería sino similar a esos cristales de aumento que ofrecía a un cliente el óptico de Combray; les habría procurado gracias a mi libro el medio de leerse a sí mismos” (TR., 610 = 404).

sí mismo (cfr. Picon, G., *Lecture de Proust*, Paris, 1995, pp. 89 y ss.). Sobre el significado atribuido por Proust a su obra cfr. Descombes, V., *Proust: philosophie du roman*, Paris, 1987 y Citati, P., *La colomba pugnalata: Proust e “La recherche”*, Milano, 1995.

6. EL ESPONTÁNEO ARTIFICIO: PIRANDELLO Y LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO

El pozo del alma

Precisamente por haber madurado a través de dolorosas experiencias privadas de desgarramiento interior, Pirandello ha sido sensible a los temas propuestos por Binet en *Les altérations de la personnalité*.²²⁵ Desde los juveniles *Diálogos entre el Gran Yo y el pequeño yo*, compuestos entre 1895 y 1906 (cfr. N, II, 1054-1071), llevó hasta el virtuosismo el análisis de las escisiones del yo, describiendo la producción de personalidades desdobladas o múltiples y ejercitando la “duda hiperbólica” al abordar las fracturas y las deformaciones psíquicas. De este modo, experimentó las configuraciones de la conciencia escindida de un individuo, simultánea o alternativamente seducido por la tranquilizante seguridad de ser “uno”, por la angustia y el descon-

²²⁵ Es bastante conocida, aunque no bien comprendida y enmarcada, la importancia que tenía para Pirandello la obra de Binet *Les altérations de la personnalité*, recordada además por Gaetano Negri en el volumen *Segni dei tempi. Profili e bozzetti letterari*, Milano, 1893. Cfr. las referencias en Andersson, G. *Arte e teoria. La poetica del giovane Pirandello*, Stockholm, 1966, pp. 150-154, 225 y ss.; en Vicentini, C., *L'estetica di Pirandello*, Milano, 1970; en Barilli, R., *La linea Svevo-Pirandello*, Milano, 1972, pp. 244-247; en Macchia, G., *Pirandello o la stanza della tortura*, Milano 1981, pp. 149-161; en Nava, G., “Arte e scienza nella saggistica di Pirandello”, en AA. VV., *Pirandello saggista*, Palermo 1982, pp. 180 y ss. y en Gioanola, E., *Pirandello e la follia. Nuova edizione integrata con saggi su Liolà e Sei personaggi*, Milano, 1997, pp. 42 y ss. Sobre la incidencia de los estudios de psicología en la cultura literaria de la época, cfr. Rossi, P., *1890-1900: alcuni letterati italiani e la loro immagine della scienza*, en *Immagini della scienza*, Roma, 1977, pp. 185-225.

cierto de darse cuenta de que es “cien mil” y por el alivio que surge de la ascética decisión de anularse para ser “ninguno”. Más de sesenta obras de Pirandello –entre relatos, novelas y dramas– tratan de la escisión (duplicación o multiplicación) y de la pérdida (verdadera o simulada, como en la novela *El difunto Matías Pascal*) de la personalidad presuntamente única y monolítica. Además del célebre ejemplo de *Uno, ninguno y cien mil*, basta recordar los relatos *El avemaría de Bobbio*, *Cuando era loco* o *Stefano Giogli, uno y dos*. Aún permaneciendo fiel a los conflictos y a las aporías que se generan por la desintegración del sujeto, Pirandello ha querido sin embargo explorar la naturaleza de las vías paradójales que reconducen a sí mismo, volviendo dramáticamente aceptables formas no convencionales de identidad.

En 1900, año en que se publica *Ciencia y crítica estética*, el escritor siciliano focaliza con mayor precisión lo que su propia “razón observadora” y Binet le habían enseñado: que “la presunta unidad de nuestro yo no es en el fondo otra cosa que una agregación temporaria escindible y modificable de varios estados de conciencia más o menos claros” y que desde el yo considerado normal puede surgir otra personalidad por largo tiempo oculta: “esta segunda personalidad, nacida de la escisión de los elementos constitutivos del espíritu, no está provista sólo de una conciencia aparte, sino también –nótese– de inteligencia; tal que en verdad puede decirse que dos personas viven y actúan a un tiempo, cada cual por cuenta propia, en el mismo individuo. Por ello, con los elementos de nuestro yo podemos componer, construir en nosotros mismos otras individualidades, otros seres con conciencia propia, con su propia inteligencia, vivos y en acto”.²²⁶ Las personalidades alternativas que llegan a constituirse no son, por tanto, simples máscaras que el yo hegemónico se limita a colocarse de vez en cuando (sin cambiar por esto de naturaleza) y que quedan luego en desuso en el período en que no son llevadas. Coexisten todas, incluso después de su abandono, en

²²⁶ Pirandello, L., “Scienza e critica estetica”, en *Il Marzocco*, 10 de julio de 1900 (no ha sido reimpresso en época posterior) y *cfr.* Ermilli, M., “Vita, arte e società nei primi saggi di Pirandello (1893- 1908)”, en AA. VV., *Pirandello saggista, op. cit.*, p. 325.

tensión o en conflicto entre sí. Sólo si se encuentra un punto de equilibrio relativamente estable en el que se compensen y se elidan, cada personalidad es capaz de aceptar un *pactum unionis* o un *pactum subjectionis* de las personalidades subordinadas al yo hegemónico.

En el ensayo *El humorismo*, de 1908, la segunda personalidad o las personalidades múltiples (abordadas nuevamente en referencia a los “maravillosos experimentos psico-fisiológicos” realizados por Binet) son descritas en sus aspectos dinámicos. La personalidad más reciente no cancela a las precedentes, que resurgen cuando la conciencia dominante sufre algún golpe que modifica y debilita su estructura. Entonces, uno de los yoes relegados, pero no olvidados de su antiguo papel hegemónico, es capaz de reasumir la parte del protagonista, organizando la propia presencia en la escena psíquica de manera más coherente, si bien más elemental, que sus rivales: Las huellas de los yoes pasados continúan existiendo no tanto a nivel cognitivo como afectivo: “Ciertos ideales que creemos ya extintos en nosotros y que no son más capaces de acción alguna en nuestro pensamiento o sobre nuestros afectos y nuestros actos, quizás sin embargo persisten, si bien no en la forma intelectual y pura, sí en su sustrato, constituido por las tendencias afectivas y prácticas”. Al igual que Ribot, también Pirandello está convencido de que hay una lógica de las pasiones que es distinta de la de la razón y que cada uno de nosotros oscila entre estos polos de la personalidad, que los hacen ser constitutivamente un *homo duplex*: “Y precisamente las varias tendencias que caracterizan la personalidad llevan a pensar en serio que no hay un alma individual. ¿Cómo afirmar que es una, en efecto, si pasión y razón, instinto y voluntad, tendencias e idealidad constituyen en cierto modo otros tantos sistemas distintos y móviles que hacen que el individuo, viviendo ora uno ora otro de ellos, ora algún compromiso entre dos o más orientaciones psíquicas, aparezca como si verdaderamente hubiese en él muchas almas distintas y hasta opuestas, muchas y opuestas personalidades?”²²⁷ Por tanto, tam-

²²⁷ U, 211-212. Cfr. lo que afirma E. Morselli en *Manuale di semeiotica delle malattie mentali*, 2 vol., Milano, s. f. (pero probablemente 1894-1898),

bién en Pirandello, como en el Binet de *Les altérations de la personnalité*, no hay un alma unitaria, sino más bien un véritable émiettement des consciences,²²⁸ una pluralidad de conciencias “diversas” o directamente “opuestas” que reúne en sí –incluso en los individuos sanos– los elementos disgregados del yo, aunque el yo mismo no tiene conciencia de ello.

Para ilustrar en forma intuitiva estas ideas y mostrar la realización artística, me serviré como ejemplo preliminar del relato *El avemaría de Bobbio*, de 1902, vuelto a publicar en la compilación *La rallegrata* de las *Novelle per un anno*.²²⁹ El protagonista es el notario Marco Saverio Bobbio, quien, alcanzada cierta edad, en los momentos de ocio, gusta deleitarse con la filosofía. Así, se convierte, por convicción intelectual, en un racionalista declarado, uno de esos típicos no creyentes, anticlericales o masones co-

vol. II, p. 49: «En el curso de una larga vida, un hombre pasa por un número indefinido de personalidades, tantas como las modificaciones acaecidas a su yo. Las que se suceden en un mismo individuo son a veces tan diferentes, que si cada fase de la vida, bastante alejada de las demás, pudiera encarnarse o personalizarse en individuos distintos, a los que se hiciera vivir simultáneamente, se vería resultar de ello un grupo de lo más heterogéneo: más aún, la semejanza llegaría a mostrarnos a las “personas más opuestas en su índole, en sus sentimientos, en sus pensamientos y en sus acciones” [...] Los cambios que tienen lugar en un individuo normal conciernen sólo a los fenómenos más complicados del espíritu, los que podemos llamar llamados secundarios, como serían los recuerdos menos necesarios, las creencias, los juicios abstractos, las inclinaciones, los deseos, los afectos [...] Si el cambio fuera demasiado repentino o demasiado profundo, de manera que impidiera la síntesis sistemática que estaba formada en nosotros o que se va formando entre los estratos de la conciencia, entonces la variación de la personalidad adquiriría caracteres mórbidos, y se convertiría en una verdadera alienación mental: es esto, precisamente, lo que se verifica en los locos y en los neurópatas”.

²²⁸ Cfr. Binet, A., *AP*, 315. Algunos de estos temas llegan a su vez a Binet de las hipótesis formuladas por P. Janet en *L'automatisme psychologique* (cfr. la reseñación que hace de esta obra Binet en la *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, XV [1890], t. XXIX, pp. 186-200).

²²⁹ Cfr. *AMB*, 464-470. El *Taccuino segreto* conserva el esbozo de una primera versión de este texto, titulada más secamente *Bobbio*. El enfoque es aquí mayormente filosófico respecto del relato de 1902 y de las sucesivas reelaboraciones. Se encuentran, por una parte, meditaciones sobre la relación entre la conciencia del hombre (dotada del dudoso

munes en la Italia post-unitaria, especialmente entre los representantes de las profesiones liberales. Sin embargo, en sus años de juventud, Bobbio había sido muy religioso: “cada mañana iba a la misa con su madre y sus hermanitas, y cada domingo tomaba la santa comunión en la pequeña iglesia de la abadía del Carmen”. Sus convicciones de adulto parecen muy firmes e irrenunciabiles (apoyadas como están por la filosofía y por la ciencia) hasta que un día es atacado por un terrible dolor de muelas, que no se decide a pasar de ninguna manera y que hace nacer en él el pensamiento de que todo en el mundo es monstruoso, atroz, absurdo. Decidido a extirpar de raíz el dolor con los instrumentos de la ciencia, va entonces en carruaje al dentista. Durante el viaje advierte de pronto “un temblor, un estremecimiento de angustiada ternura por sí mismo, que sufría, oh Dios, sufría a más no poder. El carruaje pasaba en ese momento frente a un tosco tabernáculo de La Virgen de las Gracias, con un farolillo encendido pendiente delante de la verja, y Bobbio, en ese estremecimiento de angustiada ternura, con la conciencia conmovida, sin saber más ya qué hacía, había fijado la mirada nublada por las lágrimas en ese farolillo, y... «“Ave Maria, llena eres de gracia, el Señor es contigo, bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre, Jesús. Santa María, madre de Dios, ruega por nosotros, pecadores, ahora y en la hora de nuestra

privilegio de saber con certeza de la inevitabilidad de su propia muerte) y la de los animales (ignorantes de todo y que no fallan nunca porque siguen su propia naturaleza) y, por otra, agudas consideraciones sobre la relación entre fe y muerte, razón y misterio: “hay sombra porque hay luz: apagada la luz, no hay más ni siquiera sombras. Bobbio se preguntaba: ¿Pero cuál es la luz que hace falta apagar, para que desaparezcan las sombras? [...] La luz que se debería apagar no puede ser otra que la de la razón. Si no qué –volvía a interpelar al libro abierto sobre el escritorio–, quién te dice esto, si no es la razón. ¿Y puede ser que la razón se aconseje a sí misma apagarse? Esto no podía ser” (*TS*, 10 [c. 4r-c. 4v]). Sobre la duda como cifra de la poética pirandelliana ha escrito agudamente Corrado Alvaro: “Una de las vías por las que opera Pirandello es el hamletismo; todos sus personajes tienen en sí algo de Hamlet [...] Como Hamlet, sus personajes están en un mundo de tradiciones gastadas llevando en sí algo esencial: el sabor de la muerte y el demonio del pensamiento enfrentado a la debilidad de la voluntad” (Alvaro, C., “Prefazione” a Pirandello, L., N, I, 39-40).

muerte. Amén”. Y, de pronto, un silencio, un gran silencio se hizo dentro; y también afuera, un gran silencio misterioso, como de todo el mundo: un silencio lleno de frescura, arcanamente leve y dulce» (AMB, 466-467).

El dolor de muelas ha pasado. El sentimiento del cuerpo, el cambio cenestésico provocado por ese intenso dolor ha hecho resurgir otra personalidad, habituada a afrontar pruebas y dolores con las armas de la fe, otro polo de conciencia que Bobbio había repudiado y abandonado hacía ya decenios. Teóricamente, no estaba del todo desprovisto de preparación para esta eventualidad: “Pero lo que conocemos de nosotros es sólo una parte, y quizás muy pequeña, de lo que somos sin saberlo. Más aún, Bobbio decía que lo que llamamos conciencia es comparable a la escasa agua que se ve en lo profundo de un pozo sin fondo. Y quizás con esto quería decir que, más allá de los límites de la memoria, hay percepciones y acciones que permanecen desconocidas para nosotros porque realmente ya no son nuestras, sino de nosotros tal como fuimos en otro tiempo, con pensamientos y afectos oscurecidos en nosotros por un prolongado olvido, cancelados y apagados; pero que al súbito reclamo de una sensación, se trate de un sabor, un color o un sonido, pueden aún dar prueba de vida, mostrando todavía vivo en nosotros un ser insospechado”²³⁰, que llega inesperadamente, casi como un fantasma o un *revenant*.

²³⁰ AMB, 464 (se trata de un agregado de 1915 a la primera edición de 1902; vuelven a parecer en esta novela, casi con las mismas palabras, ideas ya expresadas en 1908, *cf.* U, 211-212). En la metáfora del pozo se ha querido ver una reminiscencia de un pasaje de Nietzsche, extraído de *Schopenhauer como educador*: “Pero ¿cómo podremos encontrarnos a nosotros mismos? ¿Cómo puede el hombre conocerse? Se trata de un asunto oscuro y misterioso [...] Por lo demás, es una empresa tortuosa y arriesgada excavar en sí mismo de forma semejante y descender violentamente por el camino más inmediato en el pozo del propio ser. Corremos el riesgo de dañarnos de manera que ningún médico pueda ya curarnos” (Nietzsche, F., SE, 336 = 39-40 y Andreoli, A., *Nel laboratorio di Pirandello*, postfacio al *Taccuino segreto*, *op. cit.*, pp. 158-160). Sciascia ha llamado justamente la atención sobre la invocación (“¡oh Maria! ¡oh Maria!”) que brota en Bobbio, como dice Pirandello, “con una voz que no es *suya*, con un fervor que no es *suyo*” (Sciascia, L., *Alfabeto pirandelliano*, Milano, 1989, p. 15). Reflexiones análogas a las expuestas

La emergencia parece haber pasado y la personalidad estar asegurada, cuando el dolor de muelas retorna. No sin un íntimo sentimiento de vergüenza, Bobbio recita otro avemaría: en un primer momento, el dolor no da signos de desaparecer y tiñe el mundo de negro, y luego, cuando Bobbio llega a la puerta del dentista, ha desaparecido nuevamente. El notario-filósofo tiene un sobresalto de orgullo y siente el deber de testimoniar a favor de la razón. Rechaza convertirse a la vieja fe (excluida sobre la base de argumentos pensados con la mente serena, sin la engañosa intimidación del dolor) y hacer nuevamente lugar al yo más maduro que retorna. A un amigo, que lo encuentra inseguro ante el consultorio del dentista, le cuenta que sí tenía dolor de muelas, pero que se le había pasado. La novela se cierra de manera desdramatizante, en un registro de paradójica ironía: “—¿Y qué hace aquí? —¿Yo? Nada... tenía una muela que me dolía... —¿Se te ha pasado? —Ya... solo... —¿Y lo dice así? ¡Loado sea Dios! Bobbio lo miró con cara de perro rabioso. —¡Un cuerno —gritó. —¡Qué loado sea Dios! Le digo que se fue solo, ¡solo! ¡Pero así como se lo digo, verá que quizás, dentro de un momento me volverá! ¿Pero sabe qué hago? ¡No me duele más; pero me la hago extraer lo mismo! A todas me las hago extraer [...] No quiero estos chistes... ¡Yo no quiero más estos chistes! ¡Todas, una a una, me las hago extraer! Y desapareció furibundo por la puerta del dentista entre las risas del amigo” (AMB, 479). La absurda voluntad de coherencia en un mundo privado de sentido intrínseco es una de las claves artísticas y existenciales de la obra de Pirandello, el lugar de confluencia de lo trágico y de lo cómico.

en el *Avemaria di Bobbio* se encuentran a en la novela *L'Esclusa*, compuesta en 1893 y publicada en 1901 (“¿No sentía a menudo cada uno acaso, pensamientos extraños que aparecían y desaparecían dentro, casi como relámpagos de locura, pensamientos inconsecuentes, inconfesables, como salidos de un alma diferente de aquella en que normalmente nos reconocemos?”: *L'Esclusa*, en R, I, 33) y en el relato *L'uscita del vedovo* (“A medida que andaba, imágenes adormecidas, impresiones que habían quedado en la conciencia de otros tiempos, no borradas pero sí desvanecidas para él por la superposición de otros estratos de conciencia opresivos, volvían a despertarse, conmoviendo y disgregando poco a poco con un sentimiento de dulce pena, la triste compañía de la conciencia presente”: *L'uscita del vedovo*, en N, I, 427).

Las trampas de la vida

La sociedad nos encadena al principio de individuación porque quiere vincularnos a nuestras acciones y nuestros pensamientos (en cuanto preludios del actuar), identificarnos con un único y permanente yo. La naturaleza fija a cada cual en determinados rasgos corporales, atribuyéndoles determinadas ascendencias familiares; la sociedad pretende luego clasificarlo según sus propios parámetros. Ambas conspiran para transformarlo en un “individuo”, porque lo quieren –literalmente– indivisible y siempre igual a sí mismo, o sea, “íntegro”, consciente, responsable. Por ello el estado usa su nombre (rígido designador de la identidad y punto en que se anuda toda la red de vicisitudes y de papeles en que permanecerá apresado) de manera de atribuir la responsabilidad de cada acto a su único y permanente yo anagráfico. No se sale de las “trampas de la vida”: “tiempo, espacio, necesidad” y, además, suerte, fortuna, azar”.²³¹ Para todos, como para el protagonista del relato *La carriola*, la trama al principio accidental de las vicisitudes, se rigidiza en cadenas de onerosos condicionamientos naturales y sociales: “Cuando de todas maneras has actuado, incluso sin sentirte ni reconocerte luego en los actos cumplidos; lo que has hecho queda como una prisión para ti. Y, como espirales y tentáculos, te enredan las consecuencias de tus acciones”.²³²

²³¹ UNC, II, 798. Sobre la gestación de *Uno, nessuno e centomila* y la entrevista en *Epoca*, *cfr.* Guglielminetti, M., «Le vicende e i significati di “Uno, nessuno e centomila”», en AA. VV., *Il romanzo di Pirandello*, Palermo, 1976.

²³² *Car.*, 719. En semejantes afirmaciones se puede identificar también una actitud “anarquista” (en sentido no político) en la mentalidad de Pirandello, *cfr.* Baldi, G., *L'inetto e il superuomo. D'Annunzio tra “decadenza” e vita ascendente*, *op. cit.*, p. 59: “En la base de toda la obra pirandelliana se puede encontrar, en efecto, un rechazo de las formas de la vida social, de sus instituciones, los papeles que ella impone, una desesperada necesidad de autenticidad, de inmediatez y de espontaneidad vital. Aunque su existencia se desarrolla bajo las formas exteriores del hombre de bien, Pirandello es en el fondo un anarquista, un rebelde intolerante de los vínculos de la sociedad, contra los que lanza su crítica corrosiva”. Pero tal anarquía brota –me parece– no de la imposible necesidad de “autenticidad”, sino de la conciencia de que las exigencias y las aspiraciones del individuo nunca podrán ser satisfechas por la vida social.

Ninguna decisión a favor del eterno retorno logra, a la manera de Nietzsche, liberarnos del peso del pasado. Todos representamos el resultado de un evento análogo al descrito por Pirandello en un texto póstumo, *Informazioni sul mio involontario soggiorno sulla terra*. Esto es, hemos venido al mundo precipitándonos sin nombre ni identidad: “Una noche de junio caí bajo un gran pino solitario en un campo de olivos sarracenos que se asomaba al borde de un altiplano de arcillas azules sobre el mar africano”. No podemos obviamente evitar el ser quien somos al nacer y crecer en una determinada época y en un determinado país, fruto de determinadas causas y circunstancias. No podemos escapar, según el símbolo que Pirandello toma de Pascal, al hecho de tener una cierta nariz y una cierta forma.²³³ Por lo demás, el apellido del protagonista de una gran obra pirandelliana, Matías Pascal, ¿no es el mismo que el del célebre filósofo y matemático? Y Blaise Pascal, uno de los inventores del cálculo de probabilidades, ¿no es el descubridor de esa curva llamada cicloide o *roulette*, a la que se aplica –con intenciones harto diferentes– Matías Pascal en el Casino de Montecarlo?²³⁴ ¿No es Pascal el filósofo de los “tres grados de latitud” que cambian las leyes y las mentalidades de los pueblos y el autor de la afirmación repetida por Pirandello, “no hay hombre [...]

²³³ Mazzacurati, G., *Pirandello nel romanzo europeo*, Bologna 1987, Capítulo quinto: “Ombre e nasi: da Tristan Shandy a Vitangelo Moscarda”, pp. 269-303 (para la ascendencia shandiana de la historia de la nariz, entrevista ya por Giovanni Macchia, véase de éste *Pirandello o la stanza della tortura*, Milano, 1981, p. 76, en donde, tras haber aludido al *Saggio sull'umorismo*, dice: “En otra parte reconocía en Sterne a aquél que en lo infinitamente pequeño veía regulado todo el mundo”. En el mismo texto de Macchia se encuentra el ensayo de 1980, *Binet, Proust, Pirandello*, pp. 149-161. Véase también Biasin, G. P., “Lo specchio di Moscarda” (1972), en *Malattie letterarie*, Milano, 1976, pp. 125-155. Sobre el concepto pirandelliano de humorismo, véase, por último, Patrizi, G., *Pirandello e l'umorismo*, Roma, 1997 y Cantelmo, M., *L'isola che ride: teoria, poetica e retorica dell'umorismo pirandelliano*, Roma, 1997.

²³⁴ *Cfr. MP*, 371: «Usted sola, allí dentro, esa pelotita de marfil, corriendo graciosa en la *roulette*, en sentido inverso al cuadrante, parecía estar jugando bajo los ojos suplicantes de los jugadores que parecían decirle: “¡Donde te plazca caer, graciosa pelotita de marfil, cruel diosa nuestra!”».

que difiera más de otro que de sí mismo en el curso del tiempo” (U, 212)? No aceptar el propio yo tal como ha llegado a ser quiere decir rechazar los comunes criterios de identificación (nombre, espacio, tiempo, causa), pero significa también ponerse fuera del consorcio humano, declararse locos o irresponsables, llevar el sombrero del bufón, ponerse al margen, condenarse a la soledad, borrarse del registro de los vivos (o bien, como en el caso del difunto Matías Pascal, ser inducidos a cambiar el propio nombre y a reconstruir una nueva identidad).

Nadie es enteramente calificable a través de episodios particulares, sobre todo si uno solo de ellos lo marca de infamia por toda la vida. En efecto, al juzgar a un hombre por una acción particular no se tiene en cuenta ni la lucha de almas que tiene lugar en él ni la posible momentánea victoria de su *double ignoble* que coexiste —en formas bestiales, delictivas, bárbaras o “degeneradas”— con el yo normalmente hegemónico: “He aquí a un alto funcionario que se cree, y es, pobrecito, un hombre honesto. Domina en él el alma moral. Pero un buen día el alma instintiva, que es como una bestia originaria agazapada en el fondo de cada uno de nosotros, da una patada al alma moral, y ese hombre honesto roba. ¡Oh, él mismo, pobrecito; él, por primera vez! Poco después siente estupor, llora, se pregunta a sí mismo desesperado: —¿Cómo, cómo has podido hacer esto? Pero, sí señor, ha robado. ¿Y ese otro ahí? Hombre de bien, más aún, muy de bien: sí señor, ha matado [...]”.²³⁵ Y Marco di Dio, un personaje menor de *Uno, ninguno y cien mil*, ¿no es acaso un hombre ingenuamente exaltado que, deseando poner en práctica la escena de una escultura de su admirado maestro, *Sátiro y niño*, cambia el modelo por una “visión fantástica”, y, mientras el “niño verdadero” grita, es descubierto por la gente “en un acto que era de la bestia surgida inesperadamente en él en un momento de bochorno” (UNC., 809 = I, 586)?

²³⁵ U, 213. A propósito de la “degeneración” es necesario recordar que Pirandello era un lector de Max Nordau, cuyos libros *Die Krankheit des Jahrhunderts*, Leipzig, 1889 y *Entartung*, 2 vol. Berlin 1893, fueron también traducidos al italiano: *Degenerazione*, Milano 1893-1894 y *La malattia del secolo*, Piacenza, 1914 (cfr. más adelante, pp. 383-384).

Justamente, desde su punto de vista, la sociedad condena las alteraciones de la personalidad corriente –virtualmente dañinas para los equilibrios de la convivencia civilizada– y, precisamente, refuerza los mecanismos miméticos de la identidad, defendiendo la respetabilidad y el honor de la *persona* en cuanto máscara rígida. El anatema moral castiga a quien no ha sabido tener a raya a la “bestia” agazapada en el fondo del cerebro, un órgano –como escribe el Pirandello de diecinueve años en una carta del 31 de octubre de 1886– en el que se produce “un vacío negro, horrible y repugnante, como el misterioso fondo del mar poblado de monstruosos pensamientos que irrumpen, pasando amenazadores” (*LG*, 149).

Cuando nos acoge en su seno, la sociedad nos identifica a través de un nombre que tiene ya una historia y que debe establecerse en un papel y transformarnos en individuos. Pero el nombre –y el yo permanente que debería ayudar a construir– se adapta sólo a cosas muertas, no a seres vivos: “Un nombre no es sino esto, una inscripción funeraria. Corresponde a los muertos. A quien ha terminado. Yo estoy vivo y no acabo. La vida no acaba. Y la vida no sabe de nombres” (*UNC*, 901 = I, 680). El nombre no es otra cosa que uno de los múltiples mecanismos de producción y mantenimiento de la personalidad, construcción surgida de los materiales que cada uno encuentra (*UNC*, 778 = I, 555). También para Pirandello, como para Vico, *verum ipsum factum*: “podemos conocer solamente aquello a lo que conseguimos dar forma” (*Ibid.*). Sin embargo, cada uno se da forma a sí mismo y a los otros de manera diversa: “[...] inevitablemente nosotros nos *construimos*. Me explico. Yo entro aquí y me convierto de inmediato, frente a usted, en lo que puedo ser –me *construyo*– es decir, me le presento [*sic.*: quizás referido al sentido de las “construcciones” de las que se habla a continuación] de una manera que es adecuada a la relación que debo mantener con usted. Y usted que me recibe hace lo propio con usted mismo. Pero en el fondo, detrás de estas construcciones nuestras puestas por delante, detrás de los celos y las imposturas, quedan bien escondidos nuestros pensamientos más secretos, nuestros más íntimos sentimientos, todo lo que somos para nosotros mismos, fuera de las relaciones que queremos establecer” (*PO*, 570).

Con semejantes afirmaciones, Pirandello no inventa un *topos* literario: está ya en sintonía con la cultura filosófica más avanzada de su tiempo. Las suyas no son sólo paradojas barrocas, sino variaciones literarias sobre problemas epistemológicos ampliamente debatidos, que se desarrollan a partir de la suposición de que no existe una realidad objetiva, ontológicamente garantida. Todo nuestro conocimiento del mundo es —en términos de Marchesini— una “ficción”.²³⁶ En sí, la “realidad” es un límite incognoscible y carente de sentido: sólo nuestras abstracciones dan significado al mundo. Pero con ellas no se corresponde otra cosa que nuestra voluntad de construcción, el acto poético que las crea. Ello presupone que son frágiles, arbitrarias y no garantizadas por ninguna autoridad moral o religiosa reconocida como superior.

El humus local y las tradiciones de partidismo regional de las que es heredero Pirandello lo impulsan a la búsqueda de la

²³⁶ Cfr. U, 208 n.: “Me valgo de algunas agudas observaciones contenidas en el libro de Giovanni Marchesini, *Le finzioni dell'anima*, Bari, Laterza, 1905”. Marchesini, que se apoya en los análisis de James Sully, define a la ficción como “un prevalecer del estado de conciencia en el que, para decirlo brevemente, se da cuerpo a las sombras, proyectándose en el mundo real un producto de la imaginación. Llamemos entonces ficción a ese artificio por el que se da forma de verdad objetiva a creencias que se deben a una particular disposición del alma por efecto de íntimas necesidades, de tendencias secretas, y que se estabilizan y seducen sin que el sujeto penetre verdaderamente en el ser y el movimiento del propio espíritu” (*ibid.*, p. 7). Puesto que en el alma individual viven “los fragmentos de la historia transcurrida” de toda la especie y sus “aspiraciones nunca agotadas definitivamente” durante todo el “curso tempestuoso” de su evolución (cfr. *ibid.*, p. 14), las ilusiones del género humano se equiparan a las de los individuos. De aquí se sigue que “la médula de la conciencia científica” consiste en el reconocimiento de la “ficción como necesaria” (*ibid.*, p. 59). Pero al leer a Marchesini, nos damos cuenta de cuán radical y dramática es la posición de Pirandello. Sobre Marchesini, cfr. el número monográfico dedicado a él por la *Rivista critica di storia della filosofia*, XXXVII (1982), fasc. IV. Marchesini se sitúa en la tradición de pensamiento que encabezan, además de Sully, también Lange, Paulsen y Vahinger. Sobre las concepciones filosóficas pirandellianas, cfr., por último, Cerasi, E., *Quasi niente, una pietra: per una nuova interpretazione della filosofia pirandelliana*, Prefacio de E. Severino, Padova, 1999. Más en general, sobre las lecturas de Pirandello, cfr. Bussino, G., *Alle fonti di Luigi Pirandello*, Firenze, 1979 y Barbina, A., *La biblioteca di Pirandello*, Roma, 1980.

paradoja y a la lógica de los opuestos: Agrigento es la patria de Empédocles (el filósofo de las metamorfosis y del conflicto cósmico entre *neikos* y *philia*)²³⁷ y la Leontinos siciliana, la Leontini clásica, es la ciudad del sofista Gorgias, capaz de demostrar cualquier cosa y su contrario (y es precisamente el “sentimiento de lo contrario” lo que caracteriza el humor [PO, 226] y, más en general, a todo el arte de Pirandello). Vitangelo Moscarda sabe precisamente que posee “un espíritu dispuesto a pensar y a sentir incluso lo contrario de aquello que poco antes pensaba y sentía; esto es, a descomponer y desagregar” en sí “con constantes y muchas veces opuestas reflexiones toda formación mental o sentimental” (UNC, 780 = I, 557).

Dios no es más la Verdad y la Vida. Para Pirandello Dios no ha muerto sino que se ha convertido en un anciano impotente, como en el relato *Il vecchio Dio* de las *Novelle per un anno*. En efecto, en la visión del señor Aurelio, que se había dormido en la iglesia, aparece alegóricamente transformado en un viejo “encorvado, agobiado, sosteniendo a duras penas sobre las espaldas la cabeza enormemente barbuda y frondosa del sacristán de la iglesia; se le sentó al lado y comenzó a desahogarse con él como hacen los viejitos sentados en la parecilla que está en el frente de los geriátricos: –¡Malos tiempos, hijo mío! ¿Ves cómo me he reducido? Estoy aquí al cuidado de los bancos. De tanto en tanto, algún forastero. ¡Pero no entra para nada por mí, sabes! Viene a visitar los frescos antiguos y los monumentos [...] ¿Has sentido? ¿Has leído los libros nuevos? Yo, Padre Eterno, no he hecho nada: todo se ha hecho por sí solo, naturalmente y poco a poco [...]”²³⁸ Con el envejecimiento de Dios, la declina-

²³⁷ De la casualidad del vivir y del morir había tratado, dos mil quinientos años antes de Pirandello este ilustre conciudadano suyo: “Los hombres contemplan en su vida sólo una breve parte de ella,/ después, rápidos en su morir se van volando como el humo,/ persuadido sólo de que cada cual es arrastrado en todas direcciones,/ según su suerte [...]” (Empédocles, *Poema sobre la naturaleza*, Fr. 2 Diels-Kranz; traducción española en Kirk, C.S.- Raven, J.E. y Schofield, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid, 1987, p. 406).

²³⁸ Pirandello, L., “Il vecchio Dio” [1926], en N, II, 130. Véase el poema “Credo” [1901], en *Fuori di chiave*, en OP, vol. VI, SPSV, vv. 14-27, p. 205: “Si Dios quiere hacerme creer que Él está / en todo lados / y que /

ción de los valores absolutos y el debilitamiento de la idea de verdad, la historia humana corre el riesgo de volverse nuevamente la de la torre de Babel, que Yahvé había destruido, imponiendo la ley y el orden. Por esto, el mundo está ahora a merced de fuerzas indeterminadas, anónimas e incomprensibles, a las que los hombres se esfuerzan por dar un sentido.

El cemento de la voluntad

Sustraerse a lo indistinto significa confiarse a una forma que organiza y estructura lo “extraño” que vive dentro de mí, pero “sin mí”, cuya naturaleza ficticia trato de olvidar. Pero detrás de toda forma hay una fuerza, más o menos intensa: “La realidad que yo tengo para vosotros está en la forma que vosotros me dais; pero es realidad para vosotros y no para mí; la realidad que vosotros tenéis para mí está en la forma que yo os doy, pero es realidad para mí y no para vosotros; y para mí mismo yo no tengo otra realidad que la forma que logro darme. ¿Cómo? Cons-

vela por todos, y entonces / también por mí; / que es Él que dispensa una justicia / que con nuestro metro / no se mide ni nos es dado entender, / ¿deberé por esto causarle disgusto? / le creeré: / el mundo, bien o mal, ha caminado, / al menos un poco; / Él no sabe cambiar el antiguo paso, / y pobre Viejo, se ha quedado atrás”. La fe en Dios, que consolida el mundo dándole un sentido ficticio, es la fe en la que se apoya el Príncipe de Laurentano en *I vecchi e i giovani*: “Monarquía, instituciones civiles y sociales: cosas provisorias; pasan; se hará mal si se las cambia por los hombres y si se las quita del medio, si son justas y santas; pero será un mal posiblemente remediable. Pero, ¿y si quitáis o oscurecéis a los hombres lo que debería brillar eternamente en su espíritu: la fe, la religión? Y bien, ¿esto había hecho el nuevo gobierno [del Reino de Italia]! ¿Y cómo podía seguir permaneciendo quieto el pueblo entre tantas tribulaciones de la vida, si la fe no hacía que las aceptase más, resignadamente y hasta con júbilo, como prueba y promesa de premio en otra vida? La vida, ¿es una sola? ¿Ésta? Las tribulaciones, ¿no tendrán una compensación allá, si se las soporta con resignación? Y entonces, ¿Por qué otra razón aceptarlas y soportarlas? Prorrumpa entonces el instinto bestial de satisfacer aquí abajo todos los bajos apetitos del cuerpo” (VG, 10-11). Uno de los problemas planteados por Pirandello es precisamente el que muestran las consecuencias inevitables de una vida sin premios ni castigos en el más allá.

truyéndome, precisamente. ¡Ah! ¿Vosotros creéis que sólo se construyen las casas? Yo me construyo sin cesar y os construyo, y otro tanto hacéis vosotros. Y la construcción dura mientras no se cuartea el material de nuestros sentimientos y mientras dura el cemento de nuestra voluntad. ¿Por qué creéis que se os recomienda tanto la firmeza de la voluntad y la constancia de los sentimientos? Basta con que aquélla vacile un poco y con que éstos se alteren algo o cambien mínimamente, y ¡adiós realidad! Inmediatamente nos damos cuenta de que no es más que una ilusión nuestra. Por tanto, firmeza en la voluntad, constancia en los sentimientos. Agarraos fuerte, agarraos fuerte para no dar saltos de éstos en el vacío, para no ir al encuentro de estas ingratas sorpresas. Pero, ¡qué hermosas construcciones salen a la luz!” (UNC, 779 = I, 555-556). Las ilusiones son construcciones abandonadas, que no corresponden más a ningún sentimiento o voluntad actual, que no están más unidas por ningún “cemento”. La personalidad es, en consecuencia, tanto más durable cuanto menos se “fragmenta” el material de los sentimientos y cuanto más constante es la voluntad de conservarse a sí mismos inalterados.

Cada forma es, a la vez, un ánora de salvación y un cepo, un principio de individuación y una condena a la individuación. El ser debe ser “entrampado” en su forma, mientras ésta resista, y debe adaptarse a ella, pagándole su fianza (*cf.* UNC, 798 = I, 575). Pero hay momentos en que lo que representa un ánora de salvación no basta frente a las tempestades de la vida, manifestando así su naturaleza de ficción. La vida y la realidad son un flujo indistinto, que sólo por comodidad dividimos en partes y sometemos al dominio de las abstracciones. Pero no se trata en Pirandello del flujo de conciencia bergsonian, del *stream of consciousness* jamesiano o de algún otro baño purificador de toda escoria, sino antes bien de un río infernal y primigenio, que, con ruinosas olas de creciente, arrasa con las “casas trabajosamente levantadas: “La vida es un flujo constante que intentamos trabajosamente detener, fijar en formas estables y determinadas dentro y fuera de nosotros, porque somos ya formas fijadas, formas que se mueven en medio de otras inmóviles, pero que pueden seguir el flujo de la vida, hasta que, rigidizándose poco a poco, cese el movimiento vuelto paulatinamente

más lento. Las formas en que buscamos detener y fijar en nosotros este flujo continuo son los conceptos, los ideales que quisiéramos conservar coherentes, todas las ficciones que queremos, las condiciones y el estado en que tendemos a estabilizarlos. Pero dentro de nosotros mismos, en lo que llamamos alma, y que es la vida en nosotros, el flujo continúa, indistinto por debajo de la superficie, más allá de los límites que les imponemos componiendo para nosotros una conciencia, construyendo una personalidad. En ciertos momentos tempestuosos, embestidas por el flujo, todas estas formas ficticias nuestras colapsan miserablemente; e incluso lo que no corre bajo la superficie y más allá de los límites sino que se descubre ante nosotros como distinto y que hemos encauzado cuidadosamente en nuestros afectos, en los deberes que nos hemos impuesto, y en los hábitos que nos hemos trazado, en ciertos momentos de creciente inunda y trastorna todo. Hay almas inquietas casi en un estado de fusión continua que desdeñan fijarse y rigidizarse en esta o aquella forma de personalidad. Pero también para las más calmas, que se han adaptado en una o en otra forma, la fusión es siempre posible: el flujo de la vida está en todos” (*U*, 214). Al flujo no se escapa sino cuando la vida –que es “viento”, “mar” y “fuego”– se vuelve rígida en formas disecadas, cuando, al fin, la muerte nos separa de este fluir. Bajo el aspecto del empantanamiento interior, Pirandello comparte así el temor al estancamiento que impregna la cultura europea de su tiempo: “¿Pero qué quiere decir, me pregunto yo, darse una realidad, si no es fijarse en un sentimiento, fijarse, rigidizarse, encostrarse en él? Y por tanto, frenar en nosotros el perpetuo movimiento vital, hacer de nosotros muchos pequeños y míseros estanques en espera de la putrefacción, mientras la vida es flujo continuo, incandescente e indistinto” (*La trappola*, en *N*, I, 682).

Estos pasajes, tan densos, tienen un paralelo en un párrafo de *Uno, ninguno y cien mil*, en el que se muestra cómo la canalización de la “gran crecida” no es suficiente, en las fases de creciente, para evitar la destrucción arrasadora de las aguas más allá de los diques establecidos, buenos sólo en los tiempos normales: “Está bien que usted se tape los oídos para no oír el terrible fragor de una cierta rapiña debajo de los diques, más

allá de los límites que usted, como buen juez, se ha trazado e impuesto para construir su escrupulosísima conciencia. Pueden derrumbarse, ¿sabe?, en un momento de tempestad como aquel que ha tenido la señorita Ana Rosa. ¿Qué rapiña? ¡Eh, la del gran río, señor juez! Usted lo ha encauzado bien en sus afectos, en los deberes que se ha impuesto y en los hábitos que se ha trazado, pero luego vienen los momentos de creciente, señor juez, el río se desborda, se desborda y lo arrastra todo. Yo lo sé. ¡Todo está sumergido para mí, señor juez! Me he arrojado a él y ahora nado, nado. ¡Y estoy, si usted supiera, tan lejos ya! Casi no lo veo más” (UNC, 897 = I, 676-677). Las alternativas parecen ser la de ser arrastrados y ahogarse en la “gran crecida” en la que afectos, reglas de conducta y hábitos se disuelven; la de volver a fijar el alma en una forma plúmbea y triste, o bien, por último, apoderarse de las imágenes de los otros dándoles asilo en nuestros recuerdos, que nadie puede quitarnos (y esto vale sobre todo para los muertos, como en la novela *I pensionati della memoria*, donde la voz del narrador afirma que a los muertos los sepultamos sólo en nosotros: “Pero ¿por qué –decid vosotros– no se vuelven a sus casas en vez de venir a la nuestra? ¡Oh bella! Pero porque no tienen para nada una realidad propia para irse donde les plazca. La realidad no es nunca *per se*. Y ellos la tienen ahora por mí, y conmigo, por tanto, forzosamente deben venir. ¡Pobres jubilados de la memoria, su desilusión me angustia indeciblemente!” [N, II, 122]).

Construirse a sí mismos es un “espontáneo artificio interior, fruto de secretas tendencias o de imitación inconsciente” (U, 206). Obsérvese la expresión oximorónica “espontáneo artificio”: la construcción de la identidad es espontánea, no sólo en cuanto inconsciente producto interior del organismo y del alma, sino también como resultado de las fuerzas de modelaje social, del precipitado de imágenes que los otros se han hecho de nosotros, de “imitaciones” en el sentido de Tarde. Y es artificial en cuanto no corresponde a ninguna “naturaleza humana” rígida y normativamente vinculante. De por sí, cada uno es nada, un “ninguno” que toma la naturaleza de su recipiente, la forma: “¿Queréis ser? Hay esto. En abstracto no se es. Es preciso que se entrampe el ser en una forma, y por algún tiempo se termine

en ella, aquí o allá, así o asá” (*U*, 208). Son los hombres más expuestos al descubrimiento de las ilusiones los que disuelven el “cemento de nuestra voluntad”, los que descompaginan el contenido de los aspectos más firmes y hacen vacilar la artificial construcción inconsciente del yo. Ya en la infancia, algunos traumas y lutos hacen descubrir dolorosamente el disgregarse de las ilusiones por efecto de un repentino cambio de los sentimientos. Es el caso de la voz del narrador de la novela *Il ritratto*, cuando descubre que el amor de la madre le había sido sustraído por la llegada de un intruso, el nuevo hermanito: “Estoy convencido de que no hay otra realidad fuera de las ilusiones que el sentimiento nos crea. Si un sentimiento cambia de repente, colapsa la ilusión y con ella la realidad en que vivimos, y entonces nos vemos perdidos en el vacío. Esto me sucedió a mí a los siete años, por el cambio repentino de un sentimiento que a esa edad es todo: el sentimiento, repito, del amor materno”.²³⁹

Cuando se descubre esta espontaneidad e inocencia animal de la construcción (propia de hormigas o de termitas), entonces todo colapsa y es posible distinguir lo amorfo, el caos del que toda forma se eleva como orden o protección en oposición a él. Entonces, tanto en las “almas inquietas, casi en un estado de fusión continua”, como en las serenas, “que se han acomodado en una o en otra forma”, pero que son sacudidas por cualquier evento que las altera, llegan a un punto en que son inducidas a no fingir más que creen en las ficciones. Llega entonces el tiempo de confesarse a sí mismos la existencia de otra realidad que se entre-

²³⁹ Pirandello, L., “Un ritratto”, en *N*, II, 676. Como ejemplo de un trauma infantil análogo véase también *La veste lunga*, donde la joven de dieciséis años Didi tiene la vida destrozada por la muerte de la madre y por la evidente extrañeza de los otros familiares: “Todavía ahora Didì sentía [de la precedente intimidad familiar] un deseo angustioso, que la hacía llorar desconsoladamente, arrodillada ante un antiguo arcón, donde se conservaban los vestidos de su madre. El hábito de la familia estaba allí encerrado, en ese antiguo arcón, de nogal, largo y estrecho como un féretro; y de allí, de los vestidos de la madre, se difundía hasta embriagarla amargamente con recuerdos de la infancia feliz. Era como si toda la vida se hubiera enrarecido y vuelto vana con la desaparición de ella; parecía que todas las cosas hubiesen perdido su cuerpo y se hubiesen convertido en sombras”. Sobre estos textos, véase Lugnani, L., *L’infanzia felice e altri saggi su Pirandello*, Napoli, 1986, pp. 103 y ss.

vé sólo por un instante, apenas se desgarrar el velo que oculta el horror de vivir, el mundo monstruoso que la razón humana rechaza porque es incapaz de encuadrarlo: “En ciertos momentos de silencio interior, en los que nuestra alma se despoja de todas las habituales ficciones, y nuestros ojos se vuelven más agudos y penetrantes, nos vemos a nosotros mismos en la vida y a la vida en sí misma, casi en una árida e inquietante desnudez; sentimos que nos asalta una extraña impresión, como si, en un relámpago, se nos revelara una realidad diversa de la que normalmente percibimos, una realidad viviente más allá del alcance de la vista humana, fuera de las formas de la razón humana”. En esta fase extática, en la que nos parece salir del normal fluir del tiempo y observarnos desde el exterior, el vacío de la existencia, la falta de significado de todas las cosas se nos revela de golpe: “Lúcida-mente entonces el conjunto de la experiencia cotidiana, suspendido casi en el vacío de nuestro silencio interior, nos aparece privado de sentido, carente de fin, y esa realidad diversa nos parece horrenda, en su crudeza casi impasible y misteriosa, ya que todas nuestras ficticias relaciones concretas de sentimientos y de imágenes se han escindido y disgregado en ella. El vacío interior se amplía, traspone los límites de nuestro cuerpo, se vuelve vacío en torno de nosotros, un vacío extraño, como si el tiempo y la vida se detuviesen, como si el silencio interior se precipitara en los abismos del misterio. Con un esfuerzo supremo, buscamos entonces recuperar la conciencia normal de las cosas, restablecer con ellas las relaciones acostumbradas, volver a conectar las ideas y en adelante volver a sentirnos vivos, del modo acostumbrado”.

Pirandello utiliza aquí el lenguaje de la mística para hablar del manifestarse de esa dimensión profana “a la que el hombre no puede aferrarse si no es a costa de morir o enloquecer”.²⁴⁰

²⁴⁰ Sobre temas diversamente vinculados al problema de la personalidad y de la enfermedad mental, *cfr.* Cantoro, U., *Luigi Pirandello e il problema della personalità*, Bologna, 1954² [primera edición: Verona, 1939]; Gardair, J. M., *Pirandello, fantasmies et logique du double*, Paris, 1972; D’Anna, J.- P., *La psychiatrie actuelle devant le théâtre de Pirandello*, Thèse Université. de Paris III, 1973; Bouissy, Y., «Réflexions sur l’histoire et la préhistoire du personnage “alter ego”», en AA. VV., *Lectures pirandelliennes*, Abeville, 1978; Gioanola, E., *Pirandello e la follia*, *op. cit.*

Habla de revelación súbita, “en un relámpago”, de una “realidad diversa”, de un “extraño vacío”, de “una inmovilización del tiempo y de la vida”: todas imágenes, sensaciones e ideas frecuentes en los éxtasis místicos (en particular en Meister Eckhardt y en los místicos renanos), en los que el flujo temporal es repentinamente suspendido y se advierte, en el silencio y en un gran vacío, lo numinoso y terrorífico. Este descubrimiento nos modifica y nos hace descubrir la escasa importancia de la vida y la dificultad de dispensarle “respeto” (y esto es un elemento que caracterizará ambigüamente toda la cultura, incluso la política, entre los dos siglos, dividida –sobre todo tras la experiencia de las dos guerras– entre el culto vitalista de la existencia y la atracción por la muerte, entre la compasión y la *pietas* por las criaturas y el placer de la destrucción y la autodestrucción): “Pero no podemos dar crédito a esta conciencia normal y a este sentimiento acostumbrado de la vida, porque sabemos ya que son nuestro engaño para vivir y que por debajo hay otra cosa a la que el hombre no se puede asomar, más que al costo de morir o enloquecer. Ha sido un instante, pero dura largamente en nosotros la impresión como de vértigo, con la que contrasta la estabilidad de las cosas aun siendo tan vana: ambiciosas o míseras apariencias. Entonces, la vida que transcurre pequeña y acostumbrada entre estas apariencias casi nos parece que no es verdadera, que es como una fantasmagoría mecánica. ¿Cómo darle importancia? ¿Cómo respetarla?”.²⁴¹

La pasión de ser otro

¿Qué hacer después de que se ha descubierto el engaño, después de que se ha producido una fisura, aunque mínima, en nuestra “casa”, en nuestro “espontáneo artificio”? Gran parte de la obra de Pirandello gira obsesivamente en torno a este tema, con una constancia y un encarnizamiento que se extienden desde

²⁴¹ U, 215-216 y *cfr.* Klem, L., “Certi momenti di silenzio interiore”, en *Pirandello e l'oltre. Atti del XXV Convegno Internazionale*, edición a cargo de E. Lauretta, Milano, 1991, pp. 313-324.

los primeros escritos juveniles hasta la muerte. Por lo demás, no se trata para él de un problema exclusivamente estético o expresivo, sino de una ineludible pregunta existencial: “No era una persona; eran personajes en busca de una persona”, confesará Pirandello.²⁴²

La plena toma de conciencia de tal condición (por lo demás, no del todo ignorada) produce un giro en la vida, muestra irrevocablemente su fragilidad, su inestabilidad y la imposibilidad de ser programada. En *Non si sa come* Pirandello dice: “Y después siempre es así, todo incierto, suspendido, voluble; vacila todo; la volubilidad de la vida no respeta ni siquiera los firmes muros de las casas en las calles. Y cuando crees que te has hecho de una conciencia y has establecido que toda cosa es así o asá, es preciso muy poco para hacerte reconocer que esta conciencia tuya no se fundaba en nada, porque las cosas, las que crees más ciertas pueden ser otras que las que crees; basta hacerte saber una cosa, si tu ánimo cambia de pronto, adiós conciencia: inmediatamente se convierte en otra y ¿seguirías aferrado firmemente a todas tus anteriores certezas? ¿Dónde están? Yo creo que, cuando seamos liberados de la vida, quizás la más grande sorpresa que nos espera sea la de las cosas que no estaban, que nos parecía que estaban y que no estaban: sonidos, colores; y todo lo que sentimos y todo lo que pensamos” (MN, IX, 29-30). En las situaciones más graves –como en la del protagonista enfermo de cáncer de *L'uomo col fiore in bocca*– sucede que no se desea más “ser”, que se rechazan los afectuosos cuidados de las personas más próximas, incluso la propia esposa, “una de esas perras perdidas, obstinadas, a las que más patadas se les da y más se aferran a los talones”. El sufrimiento

²⁴² Testimonio de Giovanni Catrufulli en una carta a André Maurois de 1946, citada en Rahut, F., *Der junge Pirandello oder das Werden eines existentiellen Geistes*, München, 1964, p. 296. Sobre la idea de “persona” y de “personalidad” en Pirandello, *cfr.* Bouissy, A., *Réflexions sur l'histoire et la préhistoire du personnage “alter ego”*, *op. cit.*; Donati, C., “Persona” e scrittura in tre romanzi di Pirandello: *Pascal, Gubbio e Moscarda interpreti dell'io*, in AA. VV., *La “persona” nell'opera di Pirandello*, L., *Atti del XXIII Convegno Internazionale*, edición a cargo de E. Lauretta, Milano, 1990.

de la mujer es reconocido, pero sólo provoca fastidio e irritación porque querría mimar al esposo manteniéndolo encerrado en el orden, en la pulcritud y en el silencio “construido” de la casa: «¡Esto querría! Yo le pregunto ahora a usted para hacerle entender la absurdidad...peor no, ¡qué digo absurdidad! La macabra ferocidad de esta pretensión, le pregunto si cree posible que las casas de Avvezano, las casas de Mesina, sabiendo del terremoto que al poco tiempo las destruiría habían podido permanecer allí tranquilas bajo la luna, ordenadas en filas a lo largo de las calles y las plazas, obedientes al plano regulador de la comisión edilicia municipal [...] ¡Déjeme decirle! Si la muerte, señor mío, fuese como uno de esos insectos extraños, asquerosos, que alguien importunamente descubre en nuestro hombro... Usted pasa por la calle; otro paseante, de pronto, lo detiene y, cauto tendiendo dos dedos le dice: –“Disculpe, ¿me permite? Usted, egregio señor, tiene la muerte sobre su hombro”. Y con esos dos dedos tendidos la apresa y la arroja lejos...”» (MN, III, 15-16 y *cfr. La morte addosso*, en N, I, 950).

Una vez entrevista la posibilidad de una vida diferente, muchos personajes pirandellianos se muestran dubitativos y permanecen prisioneros de los precedentes condicionamientos, resignados al dominio del pasado. Pero al final, reaccionan substancialmente en cuatro modos, a menudo mezclados entre sí (a menos que logren ejercitar críticamente el *will to believe* jamesiano, aferrándose rápidamente a nuevas ilusiones una vez que han caído las precedentes).

El primer modo –el más difundido y banal, pero no por eso menos sufrido– consiste en el adecuarse a la presión social, a las fuerzas y a los moldes que nos han formado en el curso de la existencia o en el aceptar ser plasmados por las proyecciones de los otros, en el ser “como me quieres”, según un esquema repetido que encuentra su concisa expresión en la manera en que, en el relato *Stefano Giogli, uno e due*, el protagonista es plasmado por su futura mujer: “A través de tantos signos, cada vez más precisos, Stefano Giogli debía darse cuenta de que su Lucietta, en los tres meses de noviazgo durante los cuales el fuego que lo devoraba lo había reducido a una pasta dócil, a disposición de aquellas manitas inquietas e incansables, de to-

dos los elementos del espíritu de él en fusión, de todos los fragmentos de su conciencia disgregados en el tumulto de la frenética pasión, había modelado, amasado y compuesto para su propio uso, según su gusto y su voluntad, un Stefano Giogli todo suyo, absolutamente suyo que no era para nada él, no sólo en el ánimo sino, ay Dios, casi tampoco en el cuerpo” (N, II, 1181). El peligro o, en otros casos, la oportunidad de asumir —una vez que los sentimientos se han enfriado— una forma diversa para sí y para los otros, crece en las fases en que la pasión disgrega y funde al rojo vivo la forma rígida que cada cual se había dado. A la manera de Taine, antes de calmarse o de apagarse, las pasiones descompaginan la conciencia del individuo dividiéndola en turbulentas secuencias de imágenes. “En el desbarajuste de la conciencia, una multitud de imágenes se reavivaban tumultuosamente: una llamaba a la otra, y juntas se reagrupaban en fulgurantes escenas precisas y pronto se disgregaban para recomponerse con vertiginosa rapidez en otras escenas” (*Il dovere del medico*, en N, I, 393). Sólo que muchas veces el alma sin pasiones se rigidiza en una forma inerte y pesada: “¡La fusión...ah, sí! ¡Pero para mantener el alma, como decís vosotros, en este estado de fusión, se necesita el fuego, querido amigo! ¿Y cuando dentro de vosotros el hornillo se ha apagado?” (VG, 198).

El segundo modo de reaccionar frente al descubrimiento de las ilusiones consiste en aceptarlas transformándolas con conciente virtuosismo en realidades de un orden superior, en instrumento de supervivencia a ser utilizado no bien el propio mundo se vuelva intolerable. Es decir que hace falta aprender a comportarse como si fuesen verdaderas. En la novela *Rimedio: la geografia*, de 1922, Pirandello presenta uno de sus tantos paradojales procedimientos de elaboración y transcripción consciente de lo real en lo imaginario. Trasladándose a otros mundos con la fantasía, a espacios distantes y horizontes abiertos, define así una enésima variante del deseo imposible de “vidas paralelas”. Éste no surge de recriminaciones directas frente al presente ni de la declarada nostalgia de ocasiones ausentes o por conjunción de eventos que podrían haber asumido una configuración diferente. Y ni siquiera de la fantasía de ponerse en el lugar de otros, sustituir sus vidas. En efecto, según la voz del narrador, todos buscan

normalmente “una vida diferente, en otra parte”, para huir de las tristezas. Pero se equivocan al elegir la línea de fuga, al aspirar a una vida diferente, ya que –si ésta fuese de veras tal– también nuestros pensamientos y nuestros deseos serían diferentes: «Pero yo no digo que os pongáis con la imaginación en otra parte ni que finjáis una vida diferente de la que os hace sufrir. Esto lo hacéis comúnmente suspirando: “¡Ah, si no fuese así! ¡Ah, si tuviese esto o lo otro! ¡Ah, si pudiese estar allí!”». Tal deseo de cambiar la propia vida por la de otros, en caso de que se pudiera realizar no ofrecería ninguna salida de la dificultad ni de las angustias del individuo: “Y son vanos los suspiros. Porque vuestra vida si verdaderamente debiera ser diferente, ¡quién sabe qué sentimientos, qué esperanzas, qué otros deseos os suscitaría diferentes de estos que ahora os suscita por el sólo hecho de que ella es así! Hasta tal punto es verdad, que los que son como vosotros querríais ser o que tienen lo que vosotros querríais tener, o que están allí donde desearíais estar os irritan, porque os parece que en las condiciones que vosotros envidiáis no saben ser felices como lo seríais vosotros. Y es una irritación –disculpadme– de tontos. Ya que envidiáis esas condiciones porque no son las vuestras, y si lo fueran, no seríais más vosotros, quiero decir, con este deseo de ser diversos de lo que sois” (RLG, 224).

Es necesario saber renunciar a las aspiraciones a ser diferentes del que se es, a la pasión de la alteridad, al deseo de vivir otras vidas paralelas y encontrar así una solución a los propios sufrimientos. El único remedio para estos consiste en abandonarse a éxtasis repentinos y temporarios, a momentos en los que, de manera automática, casi en trance, emigramos mentalmente a lugares en los que sólo el azar nos regala, trasladándonos con “espontáneo artificio” a otros mundos posibles, recordados de una parte del mundo “real”. Al final, estos se superpondrán casi automáticamente al mundo compartido por los otros, volviéndose semi-reales o, en términos jamesianos, “subuniversos de realidad”, o sea, en mundos (como el del sueño, del mito o de la locura que tienen sus propias reglas de coherencia interna y sus propios y específicos criterios de relevancia, *cf.* W. James, *PP*, 185, 645-650) en los que regular o excepcionalmente nos instalamos.

Las ilusiones y los malentendidos no representan más un mero sustituto del mundo real, relegado ya a uno de los tantos mundos posibles, sino que son antes bien la cotidiana liberación de su prepotencia (pero siempre permanece en el trasfondo la vida como derrota anunciada). A este nuevo mundo, al que nos aferramos como náufragos escapados apenas de mortales peligros, se llega casualmente. Al protagonista del relato pirandelliano la revelación de su existencia le llega durante una noche de profunda aflicción, mientras vela la agonía de su anciana madre: “Desesperado me dejé caer en una silla ante el pequeño escritorio de la menor de mis pequeñas, la nieta que hacía todavía las cuentas de la escuela en la habitación de la abuela. No sé cuánto tiempo permanecí allí. Sé que el día era claro, después de un tiempo inconmensurable, durante el cual no había advertido ni mínimamente el cansancio ni el frío ni la desesperación, me encontré con un pequeño tratado de geografía de mi nieta bajo la vista, abierto en la página 75, garabateado en los márgenes y con una hermosa mancha de tinta celeste sobre la eme de Jamaica”. En este lugar geográficamente remoto, hermoñado por las fulgurantes imágenes de felicidad evocadas por el nombre, el personaje encuentra un refugio provisorio: “había estado todo el tiempo en esa isla de Jamaica, donde hay montañas azules, donde del lado del poniente las playas se elevan gradualmente hasta unirse a la dulce pendiente de amenas colinas, la mayoría separadas unas de otras por valles espaciosos llenos de sol, y cada valle tiene su arroyo y cada colina su cascada”. En la tensión de los momentos de crisis, el poder de la fantasía se agudiza hasta adquirir predominio sobre la percepción: “Había visto bajo las aguas claras el muro de las casas de la ciudad de Puerto Real hundidas en el mar por un terrible terremoto; las plantaciones de azúcar y de café, de trigo de la India y de Guinea; las forestas de las montañas; había sentido y respirado con indecible placer el tufo cálido y pesado del estiércol en los grandes establos de los criaderos; pero justamente sentido y respirado, visto todo, con el sol que está allí sobre esas praderas, con los hombres, con las mujeres y los muchachos como son allí, que llevan la cosecha del café en cestas y la vuelcan a montones para que se seque en grandes espacios soleados; con la certeza

precisa y tangible de que todo esto era verdadero, en esa parte del mundo tan lejana; tan verdadero, como para sentirlo propio y oponerlo como una realidad igualmente viva que me circundaba allí en la habitación de mi madre moribunda” (RLG, 226-227).

Una vez efectuado el descubrimiento de la posibilidad de deslocalizarse, de abstraerse de una realidad que hiera, el esquema de conducta se vuelve repetible y extensible al infinito. Pero el secreto de este método está contenido en la incierta credibilidad de su fórmula, basada en el “como si”, en el vahingieriano *als ob*. Para ser eficaz, hace falta olvidar que se la ha aplicado, fingir que no existe. Tal operación alcanza niveles de virtuosismo cuando es borrada toda huella de los vínculos precedentes con la “realidad”, cuando se instaura un sistema automático de respuesta codificada a los eventos, que aparecen reformulados en otro lenguaje, aparentemente privado de sentido. A través del ejercicio constante y el abandono de todo propósito de oponer la realidad a la imaginación, tal procedimiento alcanza al fin su propia meta, “así, sin nexos alguno, ni siquiera de contraste, sin ninguna intención, como una cosa que es porque es, y que no podéis evitar que sea” (RLG, 227). A cada pensamiento triste y doloroso o a cada persona que provoca fastidio o angustia le es atribuido el nombre de una parte del mundo: “Mi mujer, por ejemplo, es Laponia. ¿Pretende de mí una cosa que yo no le puedo dar? Apenas comienza a pedírmela, yo estoy ya en el golfo de Botnia, mis amigos, y le digo seriamente como si nada: –Umèa, Lulèa, Pitèa, Skeleftèa... –Pero ¿qué dices? –Nada querida. Los ríos de Laponia. –¿Y qué tienen que ver los ríos de Laponia? –Nada querida. No tienen nada que ver en absoluto. Pero existen, y ni yo ni tú podemos negar que en este preciso momento desembocan en el golfo de Botnia. Y vieran la cara, si la vieran como veo yo la tristeza de ciertos sauces y ciertos abedules [...] –Pero ¿qué diablos dices? ¿Estás loco? Yo te estoy pidiendo... –Sí, querida. Tú me estás pidiendo, no digo que no. Pero ¡qué triste país, Laponia!...” (RLG, 227-228).

No es por tanto el tiempo, como en Bergson o en James, lo que concilia al yo consigo mismo, lo que procura el “remedio” para contrastar la disgregación de la conciencia, sino antes bien el espacio, la geografía, la creación de una red de lugares y

de nombres que poseen una ficticia correspondencia biunívoca con los elementos de la individualidad del mundo compartido. A cada punto de una realidad advertida como desagradable es asociado, en la cartografía psíquica, una zona peculiar del universo geográfico tal como aparece en los tratados escolares de los niños. Freud había observado que los histéricos se crean un atlas anatómico propio que no coincide con el de la ciencia oficial. Aquí es el atlas geográfico el que establece los lugares que han de ser investidos psíquicamente, distribuyendo dolores y alegría. Un sistema simbólico privado, con parámetros rigurosos articulados en meridianos y paralelos, reorganiza la experiencia haciendo visible lo invisible y manteniendo a distancia lo no deseado.

Los protagonistas de *Rimedio: la geografía* y de otra novela, *La carriola*, no se reconocen en la propia vida y ven la realidad como un sueño invertido, esto es, dudan de lo que es más cierto y experimentan en cambio como verdadera la dimensión onírica de los deseos insatisfechos. Al referir un viaje en tren, la voz del narrador de *La carriola*, expresa muy bien el repentino llamado de una vida no vivida, la punzante nostalgia de todas las posibilidades no realizadas: “El espíritu se me había alienado casi de los sentidos, en una lejanía infinita, desde donde advertía apenas, quién sabe cómo, con una delicia que no le parecía suya, el bullicio de una vida diferente, no suya, pero que podría haber sido suya, no aquí ni ahora, sino allí, en esa infinita lejanía; de una vida remota, que quizás había sido suya, no sabía cómo ni cuándo; de la que brotaba el recuerdo indistinto, no de actos ni de rasgos, sino casi de deseos antes desvanecidos que realizados; con una pena de no ser, angustiante, vana y sin embargo dura, la misma de las flores, quizás, que no han podido florecer; el bullicio, en suma, de una vida que era para ser vivida, allá lejos, lejos, donde hacía señas con latidos y destellos de luz; y no había nacido; en la que el espíritu, entonces sí, ah, todo entero y pleno se habría reencontrado a sí mismo; incluso para sufrir, no sólo para gozar, pero con sufrimientos verdaderamente suyos” (*Car.*, 715-716). Al llegar a su casa, turbado aún por semejantes pensamientos, se ve desde fuera sin reconocerse en los símbolos de lo que efectivamente había llegado a ser, en la

existencia hasta entonces transcurrida: “Vi de golpe, delante de aquella puerta oscura color de bronce, con el letrero oval, de cobre, sobre el que estaba grabado mi nombre, precedido por mis títulos y seguido por mis atributos científicos y profesionales, me vi de golpe, como de fuera, a mí mismo y a mi vida, pero sin reconocerme ni reconocerla como mía. Espantosamente de golpe, se me impuso la certeza de que el hombre que estaba delante de aquella puerta, con el portafolios de cuero bajo el brazo, el hombre que habitaba allí, en esa casa, no era yo, nunca había sido yo. De golpe me di cuenta de que había estado ausente de aquella casa, de la vida de aquel hombre, no sólo sino verdadera y propiamente ausente de toda vida. No había vivido jamás; no había estado jamás en la vida, en una vida, quiero decir, que pudiera reconocer como mía, querida y sentida por mí como mía” (*Car.*, 716).

A diferencia de Nietzsche, que indica en el *amor fati* y en la disposición a llegar a ser quien se es la vía de salida de la sensación de arrastrar la propia existencia como una “cosa muerta”, el protagonista de este relato de Pirandello no es capaz de decir sí a la vida, sino sólo de lamentar lo que no es: “Ahora mi tragedia es ésta. Digo mía, pero ¡quién sabe de cuántos! Quién vive, cuando vive, no se ve: vive... Si uno puede ver la propia vida, es señal de que no la vive más: la sufre, la arrastra. Como una cosa muerta, la arrastra. [...] Mi caso es todavía peor. Yo veo, no lo que de mí está muerto, sino que no he estado vivo nunca, veo la forma que los otros, no yo, me han dado, siento que en esta forma mi vida, una verdadera vida mía, no ha existido jamás. Me han tomado como a una materia cualquiera, han tomado un cerebro, un alma, músculos, nervios, carne, y los han amasado y forjado a gusto de ellos para que cumplieran una labor, hicieran y obedecieran acciones en las que me busco y no me encuentro” (*Car.*, 718).

El río horrendo, que mina toda construcción nuestra, todo “espontáneo artificio” que se trueca en realidad es la vida misma, que no se puede solidificar, fijar, sin morir. En efecto, cuando la corriente vital se congela, cada uno se siente inexorablemente asimilado a un actor que recita un papel de *routine*. Carente de entusiasmo y de penetración con los acontecimientos

tos, reducido a un “títere” forjado por él mismo y por otros (UNC, 859 = I, 637), se ve entonces vivir desde el exterior. Le parece así que todo lo que le sucede ya le ha sucedido, como en el fenómeno psicológico del *déjà vu*, síntoma de escisión en acto de la personalidad. Esta perturbadora impresión de verse vivir como un autómatas, Pirandello la había experimentado tan a menudo desde los años juveniles, que lo había llevado a confesar, en una entrevista de la *Illustrazione italiana* del 23 de junio de 1935, que sabía contra toda evidencia –frente a los hombres y paisajes que veía por primera vez–, que los había encontrado ya antes: “Yo he reconocido siempre todo”. O bien le parece que él mismo es otro, un extraño como en el relato *Il chiodo*, en el que el protagonista mata en Nueva York, sin intención, a una niña de cabellos rojos con un clavo casualmente recogido en las calles de Harlem (cfr. *Ch.*, 886-890). Incluso este último personaje, “después del interrogatorio, escucha, desplomado en una silla, con un oscuro asombro en la mirada, las gráciles manos sobre las rodillas, marcadas con rasguños que quizás él mismo se había hecho sin saberlo. Escucha las razones que los otros devanan para explicar su acto. Lo que le asombra es que puedan ser tantas estas razones mientras que él no sabe ver ni siquiera una de ellas; muchas y todas parecen ser verdaderas y probables, ya sea esgrimidas en su favor o en su contra” (*Ch.*, 887). Es similar a la actitud del Romeo de *Non si sa come*, quien, en un arrebato de ira –realizando el delito como si se encontrara enredado en la trama de un sueño– mata a un muchacho del campo porque acababa de matar una luciérnaga (“sin antes haber visto de cerca sus ojitos vivos y agudos hasta el espasmo, y su verde cuerpecito palpitando y temblando”).²⁴³

²⁴³ MN, IX, 37. El episodio corresponde exactamente al relato *Cinci* de las *N*, II, 806-812. El estado de sueño y el de vigilia se distinguen entre sí sólo en el caso en que la vigilia se caracteriza por la regularidad de la experiencia: “Me dijo que Descartes, escrutando nuestra conciencia de la realidad, tuvo uno de los más terribles pensamientos que jamás se hayan mostrado a la mente humana: esto es, que si los sueños tuviesen una *regularidad*, ¿no sabríamos distinguirlos de la vigilia! –¿Has visto que extraña turbación es, si un sueño se repite muchas veces? –Se hace casi imposible dudar de que estemos frente a la realidad. Porque todo nuestro conocimiento del mundo está suspendido de este hilo sutilísimo:

Entre paréntesis: los motivos de la aversión de Croce por Pirandello (manifestada desde 1909, al discutir el ensayo *El humorismo*, con la definición del escritor siciliano como “filósofo por hora” y de *El difunto Matías Pascal* como “un triunfo del estado civil”)²⁴⁴ dependen de la ambigüedad y del carácter proteriforme de sus personajes, de su desconfianza constitutiva y su renuencia a aceptar el curso del mundo en su intrínseca racionalidad, de su perpetuo hamletismo y sus sofismas nihilistas (expresados, incluso a nivel teórico, por la reivindicación pirandelliana de la “referencia intelectual” que debería estar presente en el arte y, por tanto, en neto contraste la reducción a “intuición para” o a “conocimiento de lo intelectual” del arte mismo), y, no menos importante, por la falta de íntima “dignidad” atribuida a la vida. El esfuerzo de Croce –como educador político– apunta a la “religión de las obras”, al robustecimiento del conocimiento y la acción en su ser concreto, a la aceptación serena de los límites efectivos puestos a la propia acción por las cosas y por las relaciones de fuerza. Estos límites son para él modificables sólo si se es capaz de abandonar el luctuoso y paralizante sentimiento de nostalgia por lo que podría haber sido de otro modo y que no ha sido, de rechazar –según las enseñanzas convergentes de Maquiavelo, Spinoza, Hegel y Marx– cualquier sentimiento de ternura o de nostalgia por posibilidades abstractas y no realizadas. En este sentido, Croce llega a rechazar, no sólo todo razonamiento contrafáctico en el plano histórico, sino también todo interrogante personal sobre qué habría sucedido si hubiésemos actuado de otra manera. En efecto, tal pregunta no es para él más que un “jueguillo que solemos practicar dentro de nosotros mismos, en momentos de ocio o de pereza, fantaseando en torno a la dirección que habría tomado nuestra vida si no hubiésemos encontrado la persona que he-

la re-gu-la-ri-dad de nuestra experiencia –Nosotros, que tenemos esta regularidad no podemos imaginar qué cosas pueden ser reales, verosímiles, para quien viva fuera de toda regla, como ese hombre aquí” (PO, 563)

²⁴⁴ Croce, B., «“L’umorismo” di Luigi Pirandello» [1909], en *Conversazioni critiche*, Serie I, Bari, 1939, pp. 43-48 y *cfr.* Croce, B., “Luigi Pirandello”, en *Letteratura della nuova Italia. Saggi critici*, vol. VI, cap. 54, Bari, 1945.

mos encontrado, o si no hubiésemos cometido el error que hemos cometido; juegoillo en el que con mucha desenvoltura nos tratamos a nosotros mismos como el elemento cambiante y necesario, y no pensamos en cambiar mentalmente también este nosotros mismos, que es lo que es en ese momento, con sus experiencias, sus nostalgias y sus fantasías, precisamente por haber encontrado entonces a esa persona, haber cometido ese determinado error: si no, al volver a integrar la realidad en el hecho, el juegoillo se interrumpiría sin duda y se desvanecería”.²⁴⁵

Ejercicios de des-identificación

El tercer modo de hacer frente a la manifestación de la falta de sentido intrínseco y de justificación de todas las formas de la vida consiste en el ejercicio del heroico furor de “ineptos” como Vitangelo Moscarda, que desemboca en su determinación final de ser “ninguno”. *Uno, ninguno y cien mil* es la última novela publicada por Pirandello en 1925, aunque su proyecto, en cuanto obra de “descomposición de la vida”, se remonta a trece o quince años antes. En efecto, concluye la prolongada, tenaz y hasta testaruda reflexión sobre las experiencias de colapso y derrumbe de los “diques” en una persona cuya existencia parecía transcurrir normalmente. Representa, por tanto, el fruto más maduro de su producción (y acaso también por eso no de los más populares), una verdadera *summa poética*. Como llegó a decir su autor: “es la síntesis completa de todo lo que he hecho y haré”.

La alteración de la propia identidad induce a Vitángelo Moscarda, a través de pruebas y *shocks* sucesivos, a abrir los ojos sobre aspectos de la propia vida y de los otros que nunca antes había logrado advertir, aunque los tenía literalmente bajo su torcida nariz. Se suscita así en él una incontrolable reacción en cadena. Tras una breve fase de turbación, cae presa de una furia iconoclasta. Frente a la asimetría entre ser y ser visto, frente a la inesperada multiplicación de las figuras reflejadas en

²⁴⁵ Croce, B., *La storia come pensiero e come azione*, Bari, 1973, p. 19.

la galería de espejos deformantes de las mentes de los otros, decide hacer pedazos tanto las imágenes que los otros se han forjado de él, como las que irá descubriendo en sí mismo al intentar ser “cien mil”. El descubrimiento de que ni la representación que tiene de sí concuerda con la de todos los otros ni ésta con la suya, es atribuida ahora a la absurda “presunción” de que Dios nos conserva siempre iguales y de que la realidad tal cual es para los otros debe necesariamente ser la misma para nosotros.

Comienza para Moscarda el doloroso aprendizaje de la autodisolución regulada y, a la vez, de la des-compaginación programática de la idea que los otros se hacen de él. El proceso de voluntaria des-identificación comienza con la mujer, a quien le exige que renuncie a llamarlo con el ridículo apodo familiar que lo había transformado en un “fantoche” llamado Gengé. El proceso continúa con la abjuración pública de su consolidada imagen de propietario ausente (y fácilmente engañable) del banco heredado del padre y, a continuación, cedido incautamente a los socios. Estos, que seguramente toman a Vitángelo por un tonto, han aprovechado abundantemente la falta de cualquier control y verificación para enriquecerse de manera ilícita, ya que el jefe pasa sólo esporádicamente por el que debería ser su lugar de trabajo, sólo para poner su firma en los documentos de su responsabilidad y cuando llega, los empleados “ni siquiera alzan la mirada de sus registros”. Pero esta vez –con técnicas de “disimulación honesta”– Moscarda intenta demostrar que es él quien manda. Para volver inclasificable su persona y su comportamiento, exige primero una suerte de inspección en el banco: lanza insinuaciones que atacan directamente a sus “amigos”, los maltrata, los ofende y hasta agrede a uno de ellos. Llega incluso a simular el robo de un expediente de sus mismas polvorientas oficinas y a aplastar, con alegórica voluntad de destrucción, un “escarabajo no muy seguro sobre sus patas” que sale en ese instante de las estanterías. Ahora es capaz de cumplir un acto que parecerá a los otros de innoble prepotencia, mientras que para él representa un gesto de paradójica compensación de las desgracias de los otros y, a la vez, de autohumillación. Frente a una multitud hostil y tumultuosa, expul-

sará de la miserable pocilga de su propiedad a Marco di Dio y a su familia, para regalarle luego una casa acogedora y una considerable suma de dinero. Logrará así, en su doble y contradictorio intento, confirmar a la gente de que es en público un “usurero” como su padre (cuyo ejemplo, por lo demás, Vitángelo no ha seguido jamás y cuya imagen sigue íntimamente ignorando y no elabora) y, en privado, un ambiguo y generoso benefactor (conducta que produce el seguro efecto de hacerlo aparecer como un loco ante toda la ciudadanía). Aplacada la cólera y la indignación, toma lugar en él la serena renuncia a un mundo que ya no comparte. Descubierta la propia ineptitud para ser “uno”, una vez probado el disgusto de transformarse en “cien mil”, dimite de sí mismo y, abandonando la multitud de imágenes proyectadas sobre su único nombre, sale del juego de las partes y deja el campo de batalla entre los diversos yoes que los otros proyectan sobre él.

En su “cámara de tortura”, Pirandello apunta a la experimentación de las posibles combinaciones entre las que se articula la triple conciencia de poder volverse “cien mil”, de ser constreñidos a seguir siendo “uno” y de anularse para ser “ninguno”. Los de Pirandello no son principios de una filosofía que proclame simplemente la “inconsistencia de la objetividad”²⁴⁶, entendida como relativismo tendiente a borrar toda distinción (puesto que deriva de la presencia de múltiples e inconciliables puntos de vista, tantos como personas hay que en cada momento consideran algo o a alguien). Por un lado, semejantes paradojas excavan despiadadamente en el terreno de lo cotidiano, para mostrar cómo en su presunta normalidad se abren los abismos de las cuestiones últimas, las que normalmente evitamos plantearnos, y, por otro, reformulan agudamente problemas epistemológicos ampliamente debatidos por entonces en niveles de alta sofisticación. En el plano filosófico, lo que es puesto en crisis es la idea de la mente como espejo que refleja una única realidad de manera tanto más exacta cuanto menos turbada por puntos de vista arbitrariamente subjetivos y, paralelamente

²⁴⁶ Aludo aquí al título del libro de G. Querci, *Pirandello: l'inconsistenza dell'oggettività*, Bari-Roma, 1992.

—en el plano artístico—, la idea de mimesis en sentido “positivista-fotográfico”. No es sólo que la única realidad se divide en “sub-universos de realidad” (el sueño, el mito, el trabajo, la religión, la locura)²⁴⁷, sino que la vida misma es más rica que toda imaginación: “Porque la vida, por todos los desfachatados absurdos, pequeños y grandes, de los que felizmente está llena, tiene el inestimable privilegio de poder pasársela sin esa estupidísima verosimilitud a la que el arte cree tener el deber de obedecer. Los absurdos de la vida no tienen la necesidad de parecer verosímiles porque son verdaderos. A la inversa de los absurdos del arte, que para parecer verdaderos tienen la necesidad de ser verosímiles”.²⁴⁸

Es cierto que las maneras en que los otros nos miran y en que nosotros los consideramos, uno por uno, son inconciliablemente múltiples en su inconexa reciprocidad. Se podría decir, invirtiendo la perspectiva leibniziana, que a los personajes de Pirandello les falta toda armonía establecida. Diversamente —por ejemplo— del modelo del *Bildungsroman* del clasicismo goethiano o de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel—, las contradicciones no conducen al crecimiento piramidal de la personalidad, no la refuerzan haciéndola atravesar indemne su círculo de fuego. Más bien prevalece en Pirandello (y ello contrasta con la vieja imagen denigratoria de su pretendido irracionalismo absoluto) la lúcida, consecuente y puntillosa lógica poética de la búsqueda de las formas de incongruencia, de las razones de la constitutiva discrasia de los simultáneos puntos de vista entre individuos diferentes y de los sucesivamente opuestos en la misma persona. Tales perspectivas inconciliables coexisten de manera aparentemente normal, al menos mientras minúsculas anomalías, que en su pretendida insignificancia prefiguran evidentes líneas de fractura (como la nariz que pende “hacia la derecha” de Vitangelo), no pongan de relieve su intrínseca precariedad.

Rechazando tanto la lábil construcción espontánea de sí mismo en cuanto dotado de unidad substancial, como los múlti-

²⁴⁷ Me sirvo de una conocida expresión de William James, contenida en los *Principles of Psychology* (cfr. PP, 645-650)

²⁴⁸ *Avvertenza sugli scrupoli della fantasia*, en apéndice a la edición del *Fu Mattia Pascal* publicada en Florencia por Bemporad en 1921.

ples fantasmas proyectados por las imágenes de los otros, Moscarda se vuelve así, de una vez por todas, una máscara muda, despojada de los oropeles y los atributos exteriores que ayudan hipócritamente a sobrevivir a las propias réplicas fallidas (una máscara tras la cual no hay, empero, un rostro, sino sólo la conciencia de la pérdida del principio de individuación). Hay en él un rasgo franciscano, análogo al que se encuentra en el protagonista del relato *Quand'ero matto*. También él, lector de las *Floreccillas de San Francisco* (QEM, 163), se priva de todos los bienes y encuentra un reconfortante sentimiento de paz únicamente en el abandono del inútil ir en pos de sus múltiples yoes y de los ídolos que los otros se fabrican de nosotros (en su testamento, Pirandello declara sintomáticamente que quiere irse del mundo en el carro de los pobres, con una simple sábana encima). Parafraseando a Max Weber, se puede decir que indica, en este caso, los grados de una suerte de “ascesis intramundana”, de monaquismo laico. O, más aún, que elige el camino schopenhaueriano de la renuncia a sí mismos y al principio de individuación, más bien que la versión dannunziana del superhombre de Nietzsche (pero los personajes pirandellianos emprenden el camino de la ascesis, de la negación de la voluntad de vivir a través de un escandaloso forzamiento de las convenciones sociales).

Una vez depuesta la voluntad de individuación, ¿a quién puede ya referirse Vitángelo Moscarda al decir “yo”? ¿Qué centro y punto de referencia encontrar? «Al tocarme, al frotarme las manos, sí, decía “yo”; pero, ¿a quien lo decía? ¿Y para quién? Estaba solo. En todo el mundo, solo. Para mí mismo, solo. Y en el instante de estremecimiento, que ahora me hacía temblar hasta la raíz de los cabellos, sentía la eternidad y el hielo de esta infinita soledad. ¿A quién decir “yo”? ¿Qué quería decir “yo”, si para los demás tenía un sentido y un valor que jamás podían ser los míos; y para mí, así, fuera de los demás, asumir uno se volvía de inmediato en el horror de este vacío y de esta soledad” (UNC, 862 = I, 639). Ahora no se está ya más lleno –como en *Quand'ero matto*– de todos los “yoes” de los otros interiorizados: “Cuando estaba loco, no me sentía en mí mismo, lo que es como decir que no me sentía en casa en mí. En efecto, me había convertido en un albergue abierto a todos. Y si me golpeaba un poco en la frente, sentía

que siempre había gente alojada allí [...] No podía decir yo, en mi conciencia, que pronto un eco me repetía: yo, yo, yo... de parte de tantos otros; como si hubiese dentro una miríada de pájaros gorjeando” (*QEM*, 161). Vitángelo Moscarda no es más un huésped de sí mismo como en un albergue, es amo de su casa, sólo que, ahora, la casa está vacía.

También su conciencia, para retomar la metáfora de *El difunto Matías Pascal*, cesa simultáneamente de ser tanto una “plaza” frecuentada, como un “castillo” solitario (*cf.* *MP*, 424). Demolido intencionalmente la propia respetabilidad por no haber disipado las sospechas y murmuraciones relativas a su aventura con Anna Rosa, Vitángelo dilapida a ojos de su mujer y de la ciudad todo su haber para instituir, con las ganancias de las ventas, un hospicio de mendicidad. Se vuelve –a su modo– un idiota dostoiévskiano, sin poseer la sublime bondad de éste. Su “liberación” nace, en efecto, más del “horror de permanecer siendo alguien, propietario de algo”, que de la generosa abnegación frente a quien ha sido física y socialmente desfavorecido por la suerte. Ensayo por ello perderse para reencontrarse, ser ninguno para acceder a la experiencia de la metamorfosis; disuelve la propia identidad para vivir en la inconsistente mutabilidad y provisoriedad de cada estado del devenir.

Pero para ser verdaderamente uno, para no tener la nostalgia del precedente yo esclerosado, hace falta primero ser muchos, “cien mil”, despojarse radicalmente de toda forma rígida, de toda determinación no elástica. Incluso en este caso, el refugio es la incerteza existencial y hasta económica (vender todo, darlo todo, y hasta dejarse robar): “Esta incertidumbre que en mí rehuía todo límite, todo sostén y que ahora casi instintivamente se retiraba de toda forma consistente como el mar se retira de la orilla [...]” (*UNC*, 892 = I, 670). Para quien logra elevarse a sus alturas o, para el sentido común, a su absurdidad, tal incerteza, además de horrorosa, es con todo también liberadora. Aún permaneciendo fiel a los conflictos y a las aporías que se generan a partir de la desintegración del sujeto a los ojos de sí mismo y de los otros, Pirandello ha querido explorar también los caminos que pueden reconducir (sin soluciones armonizadoras, conciliatorias o convencionales) a la propia “liberación”.

Lacrimæ rerum

La cuarta manera de reaccionar al descubrimiento de las ilusiones consiste en la firme decisión de no ser nadie, en la “despersonalización”, en el sentido de Louis Dugas, en la renuncia a volver a mirarse en el espejo para intentar el experimento imposible de verse en las infinitas imágenes reflejadas por los ojos de los otros.²⁴⁹ El riesgo de esta elección consiste en la completa pérdida de sí. En efecto, vaciado del sentimiento de pertenencia, ¿qué es el individuo? “Nada. Nadie. Un pobre cuerpo mortificado”, a la espera de que alguien lo tome.²⁵⁰ En el drama *Cuando si è qualcuno*, el personaje indicado con tres asteriscos se dirige así, con ternura, a la joven Veroccia: «A ALGUIEN, VIVO, NINGUNO LO VE. [Pausa] Tú has podido verme porque para ti no era alguien; sino uno a quien querías vivo, como separado de ti, en tu momento: y yo TAL CUAL ERA, yo ALGUIEN, ¿en qué me había convertido? Eh, para ti en un fantoche al que podías incluso cortar los cabellos; tanto es así que tú, vivo como ALGUIEN, no me viste jamás; y no me podías ver: me preguntabas incluso irritada: “¿Por qué sufres?”. Ahora sabes por qué sufro; y no te importa más saberlo. Me has visto por fin como ALGUIEN; y para ti NO ESTOY MÁS VIVO» (MN, IX, 322-323).

Tal es, en todas sus variantes, el camino, en negativo, del morir estando vivos, de todos los que bajan el umbral de sus retenciones de sentido y de felicidad hasta el punto de preferir, para no ser luego heridos o humillados, la anulación interior

²⁴⁹ UNC, *op. cit.*, 748-749. *Cfr.* también el relato “La trappola”, en N, I, 680-686. Sobre la pregunta de Valéry “¿qué tengo que ver yo con ese señor que está en el espejo?”, *cfr.* Magrelli, V., “Intorno all’inaccettabilità dell’Io”, en AA. VV., *Identità alterità doppio nella letteratura moderna*, edición a cargo de A. Dolfi, Roma, 2001, pp. 52 y ss.

²⁵⁰ UNC, 889. Resulta sintomático que Pierre Janet, en una fugaz referencia a Pirandello, en relación a *Sei personaggi in cerca d’autore*, considere que según el comediógrafo “la personalidad no existe, es una quimera y que sólo el loco posee una, en cuanto narra continuamente la misma historia y se define mediante tal repetición” (*cfr.* EPP, 293-294).

antes que la muerte física.²⁵¹ Estos no son capaces de mantener suficientemente tensa la conciencia en su cualidad de “plaza” abierta a todos, y no de “castillo” aislado y autosuficiente, de red elástica que deja escapar la locura cuando se distiende.²⁵² Es la “cuerda loca” del *Berretto a sonagli*, que cada uno tiene como cuerda de reloj en la cabeza y que sustituye a veces a la “cuerda civil” que permite la razonable convivencia entre los hombres, frenando el predominio de los instintos.²⁵³ O es, incluso, la “terrible locura razonante” de la señora Nene Cavaleña de los *Quaderni di Serafino Gubbio operatore*, que se desata cuando nos confrontamos con la vida como “objeto de estudio”, abstracción carente de consistencia y de valor.²⁵⁴

La estrategia más lograda parece ser, empero, la de la pérdida de la identidad (anagráfica, física o psíquica). Piénsese en el cambio de nombre y en las connotaciones de Matías Pascal –que se rasura la barba y se hace operar el ojo desviado–, en el delirio en que, en *Berretto a sonagli*, Ciampa encuentra refugio, de nuevo schopenhauerianamente, ante la individualidad de la propia existencia.²⁵⁵ Más en general, dicha liberación consiste en la fusión y fluidificación de las determinaciones de la conciencia, en gustar el placer de no tener más la obligación de construirse trabaja-

²⁵¹ Este sentimiento de muerte, de separación progresiva del mundo, está expresado, en forma literaria, en el estupendo relato “Di sera, un geranio”, en *N*, II, 813-815.

²⁵² Sobre este tema, *cfr.* Bàrberi Squarotti, G., “La tragedia carnealesca di Enrico IV”, en *Le sorti del tragico*, Ravenna, 1978, pp. 173-199.

²⁵³ *BS*, 646. Esta metáfora está en la base del ensayo de Sciascia, L., *La corda pazza. Scrittori e cose della Sicilia*, Torino, 1970.

²⁵⁴ *SGO*, 664, 662. Sobre una perspectiva del género, *cfr.* Tagliacozzo, R., “La depersonalizzazione: crisi di rappresentazione del Sé nella realtà esterna”, en *Rivista di psicoanalisi*, XXII (1976), n. 3.

²⁵⁵ *Cfr.* Schopenhauer, A., *W*, § 36 = 284: “si esta aflicción, un saber o un recuerdo doloroso es tan angustioso que se vuelve absolutamente insoportable y el individuo sucumbe a él, entonces la acongojada naturaleza se aferra a la locura como al último recurso para salvar la vida; entonces el espíritu excesivamente atormentado rompe los hilos de su memoria, por decirlo así, llena las lagunas con ficciones y huye del dolor espiritual que sobrepasa sus fuerzas buscando refugio en la locura –al igual que se amputa un miembro gangrenado y se lo sustituye por uno de madera”. Una alusión a este parágrafo se encuentra en Ferrucci, F., “Pirandello e il palcoscenico della mente”, en *Lettere italiane*, 1984, n. 2, p. 225.

mente: “¡Ah, no tener conciencia de que se es, como una piedra, como una planta! ¡No acordarse ya ni siquiera del propio nombre! Tumbados aquí, en la hierba, con las manos entrelazadas en la nuca, contemplar en el cielo azul las blancas nubes deslumbrantes que navegan llenas de sol; oír el viento que produce allí arriba, entre los castaños del bosque, un murmullo de mar” (*UNC*, p. 774 = I, 551).²⁵⁶ Y luego: “¡Ah, perderse allí, relajarse y abandonarse, así, entre la hierba, bajo el silencio de los cielos; llenarse el alma de todo aquel azul, haciendo naufragar en él todo pensamiento, todo recuerdo!” (*UNC*, p. 896 = I, 675-676).

El naufragio pirandelliano es dulce no porque, a la manera de Leopardi, el “pensamiento” se pierda al comparar el espacio y el tiempo presente con lo “oscuro tras el cerco “ y a las “muertas estaciones”, sino precisamente porque está ligado a la pérdida del principio de individuación, a la fusión pánica con la naturaleza. De tal sentimiento tiene una breve experiencia también Dianna en *I vecchi e i giovani*: “el silencio en torno era tan pasmoso, y tan intensa e inmemorial la ensoñación de la tierra y de todas las cosas, que poco a poco se sintió atraída y fascinada. Le parecieron entonces agobiados por una tristeza infinita y resignada aquellos árboles absortos en su sueño perenne, del que en vano el viento intentaba sacudirlos. Percibió, en esa intimidad misteriosa con la naturaleza, el murmullo de las hojas, el zumbido de los insectos; y no sintió más que viviera por sí; vivió por un instante casi inconsciente, con la tierra como si el alma se le hubiese difundido y confundido con todas las cosas de la campaña. ¡Ah, qué frescura de infancia en la hierbecilla que surgía a su lado! ¡Y cómo aparecía rociada su mano sobre el tierno verde de

²⁵⁶ Con las mismas palabras, pero con agregados significativos, estos razonamientos vuelven en “Canta l’Epistola”, en *N*, I, 446, 447: “No tener más conciencia de ser, como una piedra, como una planta; no acordarse más ni siquiera del propio nombre; vivir por vivir, sin saber vivir, como las bestias, como las plantas, sin más afectos ni deseos ni recuerdos ni pensamientos; sin más nada que dé sentido y valor a la propia vida [...] Todas las ilusiones y todos los desengaños y los dolores y las alegrías y las esperanzas de los hombres le parecían vanos y transitorios frente al sentimiento que emanaba de las cosas que permanecen impasibles y los superan. Casi asunto de nubes le parecían en la eternidad de la naturaleza los hechos particulares de los hombres”.

esas hojas! ¡Oh, he aquí un pequeño escarabajo perdido fuera de estación, que le caminaba por la mano...¡Qué bello era! Pequeño y luciente más que una gema” (VG, 138-139). La belleza de la naturaleza no humanizada, de la campaña (poblada de hierbas y plantas, de luciérnagas y burritos que viven sin cargar con el peso de la conciencia y de la individuación) depende del hecho de que, en ella, se está fuera de la ciudad, “de un mundo *construido*: casas, calles, iglesias, plazas; y no solamente por éstas, sino *construido* también, porque en él no se vive ya por vivir, como estas plantas, sin saber que se vive; sino por algo que no está y que ponemos nosotros, por algo que da sentido y valor a la vida: un sentido, un valor que aquí, al menos en parte, conseguís perder, o cuya afflictiva vanidad reconocéis. Y os asaltan la languidez y la melancolía. Comprendo, comprendo. Distensión de los nervios. Acongojada necesidad de abandonaros. Os parece que os diluís, os abandonáis” (UNC, 774 = I, 550).

El desconcentrarse de la voluntad por obra del mantenimiento de los “diques”, con la consiguiente renuncia a la necesidad de una identidad rígida, puede sin embargo concebirse también como una conversión (más que un reforzamiento) de la voluntad misma. No se está más obligado a construirse de una vez por todas, a defender a ultranza –con un dispendio de energía que es desproporcionado respecto de las ventajas iniciales– el inconsistente fantasma de un yo único y soberano. La persona que renace instante a instante siente alivio al transportar consigo ligeras tiendas de nómades y se siente feliz de estar eximida de fabricar pesados edificios. Sólo quien ha alcanzado este estadio, quien ha renunciado al lastre de rígidos conceptos, puede saborear la locura del nacer y el morir en cada momento, de ver cada cosa que “se aviva al aparecer”. No se cierra más en la “prisión del tiempo”, que –creada a cada instante– no pasa más, sino que brota ininterrumpidamente, sin que la modificación continua de la conciencia pueda recaer en patológicas *altérations de la personnalité*.

En el cuadro de una mística naturalista, fuera de toda religión, *Uno, ninguno y cien mil* termina –pero “no acaba”²⁵⁷–

²⁵⁷ Es éste el título tanto del párrafo de UNC, como de un ensayo pirandelliano de 1909, publicado ahora en el *Apéndice* a Pirandello, L., *Uno, nessuno e centomila*, edición a cargo de Mazzacurati, G., Torino,

con un admirable pasaje sobre la voluntaria reclusión del protagonista en el hospicio que él mismo ha fundado. Desde el campo que está aislado, con el espíritu “fresco de aurora”, Vitángelo Moscarda admira una naturaleza sin hombres, buscando captar el aspecto (y casi la respiración) de las cosas que se transforman en su gradual abrirse a la luz. Su mirada se posa primero en “aquellas nubes de agua, allí, pesadas, plúmbeas, amasadas sobre las montañas lívidas, que hacen parecer más grande y clara, en la sombra todavía nocturna, la verde zona del cielo. Y aquí, estas briznas de hierba, tiernas de agua también, frescura viva de las orillas”.²⁵⁸ Vaga luego sobre “aquél asnillo que se ha quedado al aire libre toda la noche y ahora mira con ojos empañados y resopla en este silencio que está tan cerca de él”. Del lento y casi imperceptible movimiento de las nubes y del mundo vegetal y animal, pasa por fin a considerar el sufrimiento de las cosas, expresada en su mudo lenguaje, como el de los caminos encajonados “entre setos negros y muros desconchados que en el dolor de sus surcos están inmóviles” (UNC, 901= I, 681). En este cambiante estado de conciencia, que ha dejado a la espalda

1994, pp. 199-202. Sobre el tema *cfr.* Lucente, G. L., “*Non concludere*”. *Narrative Self-Consciousness and the Voice of Creation in Pirandello's “Il fu Mattia Pascal and “Uno, nessuno e centomila”*, Baltimore-London, 1986; AA. VV., *Nuvole e vento. Introduzione alla lettura di “Uno, nessuno e centomila”*, edición a cargo de Milioto, S., Edizioni del Centro Nazionale di Studi Pirandelliani, Agrigento, 1989.

²⁵⁸ UNC, 901 = I, 680-681 *Cfr.*, para este sentimiento de ensimismamiento con la naturaleza en sus aspectos más humildes, el pasaje de *Di sera, un geranio*: “Aquel verde... ¡Ah cómo, al alba, a lo largo de la ribera, quiere ser hierba él una vez, mirando las matas y respirando la fragancia del todo, ese verde tan fresco y nuevo! Nudos de blancas raíces vivas adheridas para sorber el humor de la tierra negra. ¡Ah cómo la vida es de tierra, y no quiere un cielo, sino para dar respiro a la tierra!” (Pirandello, L., *Di sera, un geranio, op. cit.*, p. 815). La naturaleza representa también un inesperado y conmovedor refugio de la masacrante vida subterránea de las minas de azufre en *Ciàula scopre la luna*: “Y Ciàula se puso a llorar, sin saberlo, sin quererlo, por la gran felicidad y la gran dulzura que sentía al haber descubierto allí, mientras subía por el cielo, a la luna, con su amplio velo de luz, ignorante de los montes, de las llanuras, de los valles que iluminaba, ignorante de él, que sin embargo para ella no tenía más miedo ni se sentía más cansado en la noche ahora llena de su asombro” (N, I, 1278).

toda voluntad de construcción, Vitángelo –Lázaro curado milagrosamente por la propia elección– resucita a una nueva vida, abandonándose al desgranarse de los instantes sin retención del pasado y sin pretensión para el futuro. Encastra así la eternidad en el presente: “Y todo, minuto por minuto, es como es, y se prepara para aparecer. Apartó en seguida los ojos para no ver nada fijarse en su apariencia y morirse. Sólo así puedo vivir ya. Renacer a cada instante” (UNC, 901-902 = I, 681).

Anulando la barrera entre lo eterno y lo transitorio, fijando el devenir más bien que el ser, Vitángelo escapa a la melancolía que surge de la idea del paso del tiempo. A quien ha llegado a su nivel de conciencia no le sirven más ni la rigidización de la personalidad en la coraza del “uno” –forjada por las mallas de acero de una memoria que pretende derrotar la fugacidad de la existencia transformando el pasado en presente–, ni la complementaria y compensatoria dilapidación de sí mismo, la división en cien mil, en monedas de personalidades utilizadas para adquirir máscaras efímeras y para escapar a un destino de todos modos inevitable: “Pensar en la muerte, rezar. También hay quien siente la necesidad de hacerlo, y las campanas lo pregonan. Yo ya no tengo esta necesidad, porque me muero a cada instante y renazco de nuevo, sin recuerdos: vivo y entero, no ya en mí, sino en toda cosa exterior” (UNC, 902 = I, 681).

El supremo virtuosismo teórico y literario de Pirandello consiste, en este caso, en invertir el significado de los dispositivos de exclusión o de autoexclusión de la conciencia individual de la sociedad: de instrumentos de sufrimiento y de laceración pasan a ser medios que procuran una alegría que no es de esta cultura (o de otras posibles), sino que ni siquiera es de un mundo ultraterreno. Al despojarse de toda riqueza nacida del dinero, Vitángelo repite laicamente la elección de San Francisco frente a su padre, así como éste había imitado, a su vez, a Jesús repitiendo la *kenosis* paulina del *Himno a Cristo* contenido en la *Epístola a los Filipenses* (2-6), esto es, aceptando el “vaciamiento” completo, la renuncia a toda pretensión de majestad o glorificación del propio yo individual. Con el abandono de semejantes formas de cuidado de sí, también Moscarda entra en el hogar de ancianos, evidente lugar de tránsito de este mundo al

otro. Más en general, el hombre de Pirandello, optando por la marginalidad social, el aislamiento y la apariencia de locura, logra desclavarse de la individuación, instrumento de tortura que –a la manera de la *Colonia penitenciaría* kafkiana– marca a cada uno en la carne. El nivel más alto de liberación que el personaje pirandelliano logra alcanzar es, por tanto, el de la pérdida de la memoria, del pensamiento y de la conciencia, del sereno dejarse llevar hacia el devenir y el caos de la vida sin plantearse más preguntas.²⁵⁹

Tras la disolución de las ilusiones espontáneas, acaso con la construcción de una nueva ilusión, aunque inocua: sólo así puede advertir el renacimiento a cada instante, la vida como “alba” perpetua (metáfora de esa parte del día en que los seres vivos y las cosas salen de la oscuridad y comienzan a asumir los primeros e inciertos contornos, como si tuviesen miedo de manifestarse). Así, Mauro Mortare en *I vecchi e i giovani* ve “esa primera luz del día que parecía que sentía pena de despertar la tierra a sus trabajos, miró la vasta extensión del campo, en la que tarda en descorrerse el último velo de sombra de la noche; luego se volvió a mirar el mar, allá abajo, de un turquesa oscuro, vaporoso, entre las pitas ásperas y los gruesos troncos verdeclaros de las higueras, que surgían y se retorcían en esa pálida niebla” (VG, 121). Como el protagonista de *Canta l'Epistola*, se puede adorar la vida en las formas más humildes, “experimentar una tiernísima piedad por todas las cosas que nacen a la vida y duran poco [...] Cuánto más lábiles y tenues y casi inconsistentes las formas de la vida, tanto más lo enternecían, a veces hasta

²⁵⁹ Cfr. el poema “La mèta” [1909], en *Fuori di chiave, op. cit.*, vv. 14-24, pp. 194-195: “Ponte a caminar, / ve a donde los pies te lleven, / toma el camino más corto/ y no preguntes más. // Ir adonde sea, / en la duda de la suerte, / ir hacia la muerte / por un camino desconocido: / he aquí el destino. Y por tanto / haz lo que se debe hacer. / Procura que sea breve. / Total, es lo mismo en cualquier parte”. Sobre Pirandello, escritor –como Pessoa– a quien “interesan las almas en pena” para mirar dentro sus escotillas y “vivir muchas vidas, la más que se puedan, / porque la más noble aspiración / es la de no ser nosotros mismos, o mejor, / serlo siendo otros, / vivir de modo plural, como plural es el universo”, cfr. Tabucchi, A., “Il signor Pirandello è desiderato al telefono”, en *Ibid.*, *Dialoghi mancati*, Milano, 1999, pp. 18, 19, 32.

las lágrimas. ¡Oh! En cuántos modos se nacía, y por una sola vez y en una forma dada, única, porque dos formas no son iguales y así por poco tiempo, por un solo día a veces, y en un pequeñísimo espacio, con todo lo ignoto alrededor, el enorme mundo, la vacuidad enorme e impenetrable del misterio de la existencia. Hormigueta se mecía, y mosquita y brizna de hierba. ¡Una hormigueta en el mundo! En el mundo, una mosquita, una brizna de hierba. Una brizna de hierba nacía, crecía, florecía, se marchitaba; y así para siempre; nunca más eso; nunca más” (N, I, pp. 448-449). Hacia estas criaturas (la brizna de hierba, el asno y hasta las cosas inanimadas, verdaderos objetos transferenciales para adultos que, al enternecerse, se salvan del sufrimiento) se puede sentir afecto, deseo de protegerlas. El joven de *Canta l'Epistola* había seguido con inquietud el crecimiento lento de una brizna de hierba, “la había visto surgir primero tímida, en su trémula exigüidad [...] Y cada día, por una o dos horas, contemplándola y viviendo su vida, había vacilado con ella al más leve hálito de aire; temblando había acudido a ella un día de fuerte viento, o llevado por el temor de no llegar a tiempo a protegerla de un rebaño de cabras” (N, I, p. 449).²⁶⁰

Al retirarse al hospicio y contemplar las cosas apareciendo en la luz blancuzca del alba, Vitángelo Moscarda evita reflexionar

²⁶⁰ La psiquiatría moderna conoce y analiza este deseo de convertirse en “ninguno”, *cf.* Laing, R. D., *The Divided Self*, London, 1959, trad. it. *L'io diviso*, Torino, 1969: «Ambos pacientes se sentían cada vez más convencidos de que la tentativa de ser alguien era sólo una ficción y que el único camino honesto a tomar era el de volverse nadie, porque esto era lo que ellos “realmente sentían que eran”». Citado por Dedola, R., “Pirandello e il filo d'erba”, en *Ibid.*, *La musica dell'uomo solo. Saggi su Luigi Pirandello, Primo Levi, Leonardo Sciascia e Giovanni Orelli*, Firenze, 2000, p. 59). «Ser alguien con una falsa identidad o bien, renunciando a ella, volverse nadie: éste es el dilema por el que se sienten divididos los pacientes de Laing [...] La identidad está en poder sentir aún que se es: es el sentimiento de sí mismo, el percibir que se vale algo, al menos lo que una piedra, una planta –incluso una simple brizna de hierba–, que da un sentido a la experiencia psíquica, una experiencia que no tiene ninguna correspondencia directa con la realidad externa. Aquí no está amenazada la coherencia ni la consistencia del yo ni, por tanto, su nivel superior de organización: la racionalidad, la moral, la capacidad de juicio, la ideología. Está puesta en cuestión, en cambio, la propia vitalidad del yo, el “sentirse vivir”» (*ibid.*, p. 59).

sobre la muerte en tanto fin de todo, porque cada cosa muere incesantemente para renovarse. Sólo de este modo puede gozar del revivir de la apariencia y transformar la ilusión de símbolo barroco de la caducidad en un cambiante fulgor de los fenómenos, en la voz muda e inarticulada pero sumamente expresiva de todos los seres carentes de palabra y de pensamiento que se esfuerzan, congelando las cosas en conceptos e imágenes fijas, de exorcizar la inexorabilidad del fin. El precio es alto: voluntaria segregación del contexto social, alejamiento de todas las conquistas de la civilización (en el doble sentido de la ciudad y de la ciudadanía en cuanto pertenencia a un consorcio humano), deseo de no vivir más dentro de sí mismos, necesidad “vegetal” de convertirse en plantas o en piedras y volver la espalda a la conciencia. Esta necesidad es también sintomáticamente aguda en D’Annunzio, que busca, con todo, crear una “vida superior”: “He aquí, quizás, la vida superior: una libertad sin confines; una soledad fértil y noble que me envuelve en sus emociones más cálidas; caminar entre criaturas vegetales como entre una multitud de inteligencias; sorprender el pensamiento oculto y adivinar el sentimiento mudo que reina bajo las cortezas; convertir sucesivamente mi ser conforme a cada uno de esos seres y sustituir sucesivamente mi alma grácil y oblicua por cada una de esas almas simples y fuertes; contemplar tan de continuo la naturaleza que llegue a reproducir en mí sólo el palpito concorde de lo que es creado; transmutarme, en fin, gracias a una laboriosa metamorfosis ideal, en el árbol erguido que absorbe con sus raíces los invisibles fermentos subterráneos e imita con la agitación de su copa el mar. ¿No es esta acaso la vida superior?”.²⁶¹

²⁶¹ Un elemento pánico de “intimidad con las cosas” se encuentra también en el relato *Quand’ero matto*: “Penetraba incluso en la vida de las plantas y, poco a poco, desde el guijarro, desde la brizna de hierba, ascendía acogiendo y sintiendo en mí la vida de toda cosa, hasta que me parecía que me convertía casi en el mundo, que los árboles eran mis miembros, la tierra mi cuerpo y los ríos mis venas, y el aire mi alma: y andaba un trecho así, estático y compenetrado en esa divina misión. Desvanecida, permanecía anhelante, y como si verdaderamente hubiese acogido en el grácil pecho la vida del mundo” (*QEM*, 164). Sobre este pasaje, en relación con D’annunzio, *cfr.* Pupino, A. R., *La vita superiore tra D’Annunzio e Pirandello*, en *Ibid.*, *La maschera e il nome. Interventi*

El individuo se disuelve o se contrae en las manifestaciones menores de la naturaleza. Descubre un muerto, un dolor, una enfermedad, una pérdida de sentido ya no redimibles por remuneraciones terrenas o ultraterrenas. Piensa –para usar fuera de contexto una expresión schopenhaueriana– que la vida no es otra cosa que “un préstamo efectuado por la muerte” (*cfr.* Schopenhauer, *P*, 939), un salir de la nada para recaer en la nada: en este sentido, Pirandello es realmente “el cantor fúnebre del individuo”.²⁶² En efecto, anulada la distinción entre tiempo y eternidad, el tiempo se le presenta como destrucción irrevocable y la eternidad como un místico instante de suspensión del tiempo, una espiral que abre la posibilidad de su continuo renacimiento sólo a quien se adapta a vivir alienado de todo, renunciando a coordinar la propia memoria y la propia temporalidad con la dimensión cronológica públicamente compartida. Aun sospechando la final inanidad de este esfuerzo, sólo así Vitangelo Moscarda es capaz de cambiar de signo a la caducidad y a la disgregación de la conciencia y de aceptar como instrumento –no de dolor sino de alegría– la metamorfosis del tiempo, dejándolo simplemente correr.

su Pirandello, Napoli, 2000, pp. 107-120. Además de en D’Annunzio y, más en general, en las artes figurativas del *Jugendstil* o del *Liberty*, esta atención dirigida al mundo vegetal y animal, a la espontaneidad pánica de la naturaleza, se encuentra a nivel europeo en la novela *Pan* de Hamsun, de 1894. “El aire resplandece de insectos en vuelo, de miríadas de alas vibrantes. Allí, en los linderos del bosque, hay helechos y anapelos, la zarzamora está en flor, amo sus flores pequeñas [...] Pero ahora, en las horas nocturnas, se han abierto de repente grandes flores blancas en el bosque: sus estigmas están abiertos y respiran. Y pilosas mariposas esfinges del crepúsculo se posan en sus corolas y hacen templar toda la planta [...] ¡Un brindis exultante por el gato salvaje que se agazapa, agudiza apuntando la mirada y se prepara para saltar sobre un gorrión en la oscuridad! [...] Este silencio que me murmura en el oído es la sangre palpitante de la naturaleza universal, Dios que hizo al mundo y me hizo a mí. Veo una tela de araña brillar a la luz de mi fogata, siento un ruido de remos en el puerto, una aurora boreal asciende en el cielo, al norte” (Hamsun, K., *Pan*, Oslo, 1984, trad. it. *Pan*, Milano, 2001, pp. 54, 55, 122-123).

²⁶² Satta, S., *Soliloqui e colloqui di un giurista*, Padova, 1968, p. 422.

Piedad por la vida

La diferencia entre Nietzsche y Pirandello –más allá de toda verificación filológica (no parece que lo conociera mucho y las únicas ocasiones que Pirandello lo cita, lo hace polémicamente, como ejemplo de adhesión a la moda)²⁶³– consiste precisamente en el hecho de que Moscarda quiere perderse a sí mismo. Al igual que Matías Pascal se convierte en Adriano de Meis (y que dice primero que se siente solo, pero “desligado en el presente de todo vínculo y obligación, libre, nuevo y absolutamente dueño de mí, ya sin la carga de mi pasado, y con el porvenir delante que podría modelarme a mi antojo” [MP, 404]), Moscarda sale del “rebaño”, pero renunciando a cualquier voluntad de poder y de autoafirmación, convirtiéndose precisamente en “ninguno”. Esta actitud, modulada de diversas maneras durante decenios, muestra toda la ambigua complejidad de los motivos que impulsan a Pirandello –más allá de sus personales convicciones políticas– a adherir al fascismo.

Los episodios principales de esta elección son conocidos. Ya en un artículo publicado en *Idea nazionale* del 23 de octubre de 1923, el escritor siciliano declara admirar al jefe de este movimiento, porque, por una parte, “Mussolini sabe, como pocos, que sólo está en poder del hombre construir la realidad y que se la crea solamente con la actividad del espíritu”, pero, por otra parte, él también “ha *mostrado* que siente esta doble y trágica necesidad de la forma y del movimiento”, o sea de plasmar y de disolver las formas al mismo tiempo.²⁶⁴ Con un típico gesto suyo, Pirandello había adquirido además el carné del Partito Nazionale Fascista precisamente en el momento en que muchos lo es-

²⁶³ Cuando por ejemplo dice que se usan anteojos con un “Nietzsche biconcavo en un ojo, Ibsen bi-convexo en el otro”, *cfr.* Corsinovi, G., *Pirandello e l'espressionismo*, Genova, 1979, p. 25.

²⁶⁴ Sobre el fascismo de Pirandello, *cfr.* Vené, G. F., “Pirandello fascista”, en *Il capitale e il poeta*, Milano, 1982 AA. VV., *Pirandello e la politica* [Actas del XXVIII *Convegno Internazionale di Studi Pirandelliani* de 1991], Milano, 1992; Providenti, E., *Pirandello impolitico: dal radicalismo al fascismo*, Roma, 2000.

condían o lo rompían, esto es, cuando Mussolini era inculcado públicamente de ser quien ordenara el asesinato de Matteotti.

Y sin embargo, apenas un año después de la inscripción en el Fascio, Pirandello (sin repudiar aun su credo político) termina de dar forma a la figura, políticamente anti-heroica de Vitángelo Moscarda, por otra parte esbozada ya en 1910. Se trata de un ser que renuncia a toda veleidad de construirse o des-construirse a sí mismo y a los otros y que quiere, por el contrario, demoler deliberadamente la idea misma de construcción. También en esta circunstancia, Pirandello adhiere al “sentimiento de lo contrario”, a la fascinación por la mística unitaria de una nación a la que veía corrompida y dividida en facciones –actitud heredada de tradiciones filo-resurgimentistas por ambas ramas de su familia– y a la simultánea atracción por el *cupio dissolvi*, por la inmersión en esa corriente infernal cuya visión puede incluso hacer morir o enloquecer. Como dice en una carta a su hija Lietta del 30 de julio de 1931: “Mi ánimo está ya del todo alienado, sin contacto con nada ni con nadie”.

Es verdad que, en Pirandello, la rebelión de los personajes frente al malestar social casi nunca asume una dimensión política. Permanece mayormente encapsulada en los dramas de la vida privada, en que cada uno está clavado a los parámetros de una realidad casual, no elegida. Pirandello acoge la *décadence* en su núcleo mas inquietante, la idea según la cual a la base de todo está el caos horrendo y primigenio que puede ser contemplado –como en el mito de Perseo y la Gorgona– sólo si se refleja en el reluciente escudo del arte. A diferencia de quienes permanecen inmersos en la vida irreflexiva, presos de ilusiones, Pirandello sabe que todas las formas y las estructuras de orden no son otras cosas que estratagemas, construcciones artificiales de la civilización, productos del animal hombre, en los que es necesario creer para vivir. Una vez admitido este principio (que ante una mirada retrospectiva se muestra como la asunción más profunda común a toda la cultura hasta ahora examinada) se introduce en la vida un poderoso corrosivo, un generador nihilista de inseguridad y entropía, por el que todo proyecto para dar sentido a un mundo, al que se ha declarado constitutivamente carente de él, manifiesta su irreductible arbitrariedad.

Pirandello descubre precozmente que muerte, sufrimiento, enfermedades y miserias quedan sin ser redimidas por ninguna remuneración política o metafísica. Muestra así piedad por la vida, incluso en sus manifestaciones aparentemente más ridículas, como cuando constata que “esa vieja señora” de cabellos teñidos, “todos untados con no se sabe qué manteca horrenda, y luego toda grotescamente arreglada y parada con ropas juveniles”, quizás no encuentra ningún placer al presentarse “como un papagayo”. Más aún, “quizás sufre por ello y lo hace sólo porque piadosamente se engaña con que, parada así, escondiendo así las arrugas y las canas logra retener consigo el amor del marido mucho más joven que ella” (*U*, en *SPSV*, 127). Esta piedad tiene sus raíces en el común destino de degradación de todas las cosas bellas y preciosas: “[...] La vida te vuelve / un libro muerto; el amor te vuelve / una pobre mujer, y todo el mundo / te vuelve una mísera casucha. / Vive en ella pero no construyas más” (*TS*, 17 [c. 7 v]). Las *lacrimae rerum* inundan no sólo a los seres vivos, sino también a la realidad inanimada: “La melancolía que invade a las casas de campo al caer la tarde; cuando se sabe que la luz que en breve se deberá encender es escasa, luz a petróleo que se lleva en las manos de esta habitación a aquella otra, como se ve de lejos, desapareciendo de una ventana para reaparecer en otra” (71 [c. 35 R]). Como ya en Schopenhauer, tal piedad va acompañada, sin embargo, de una postrera falta de respeto por la vida, considerada “una muy triste bufonería”, resultado de frágiles construcciones ilusorias: “quien ha comprendido el juego, no logra más engañarse; pero quien no logra más engañarse no puede encontrar placer ni gusto en la vida. Así es. Mi arte esta lleno de amarga compasión por quienes se engañan; pero esta compasión no puede no estar acompañada por la feroz irrisión del destino, que condena al hombre al engaño” (Pirandello, L., *Carta autobiográfica*, en *SPSV*, 1286).

En el heroico ejercicio de descenso al abismo de los conflictos de la existencia, Pirandello adquiere una conciencia cada vez más aguda del dolor de vivir, que vuelve más sutil, casi hasta hacerla desaparecer, la distinción entre animales y hombres, todos en busca de un nicho o de una cueva cómoda y protegida: “Somos arañas, caracoles o moluscos de una raza

más noble –vaya y pase– no queremos una tela de araña, una concha, una caparazón –vaya y pase– pero un pequeño mundo, sí, y para vivir en él y de él. Un ideal, un sentimiento, un hábito, una ocupación –he aquí el pequeño mundo, he aquí la concha de este gran caracol u hombre –como lo llamamos. Sin esto es imposible la vida”.²⁶⁵ Si falta un *hábitat* conveniente, si se está como “un pájaro sin nido”, parece entonces inevitable el comportarse a la manera de Vitángelo Moscarda (o de los protagonistas de los relatos *Il filo d'erba*, *Canto all'epistola* o *L'uomo dal fiore in bocca*): confundirse con la naturaleza en sus aspectos más humildes, volverse nube y viento, renunciar a los proyectos de diferenciación y articulación del yo en el interior de la sociedad, dar la espalda a la conciencia y a la vida.²⁶⁶

²⁶⁵ Carta a la hermana del 31 de octubre de 1886, en *LG*, 148 y *cfr.* Giudice, G., *Luigi Pirandello*, Torino, 1963, pp. 94-95. Sobre la frecuencia de las imágenes de animales, *cfr.* Becchereti, E., «L'animalesca filosofia». Appunti sul “bestiario” pirandelliano», en *I segni e la storia. Studi e testimonianze in onore di Giorgio Luti*, Firenze, 1996, pp. 161-191. Cabe subrayar la insistencia de Pirandello sobre “la bestia” que hay en nosotros y la atribución al hombre de la edificación schopenhaueriana de “animal metafísico (que precisamente quiere decir UN ANIMAL QUE SABE QUE DEBE MORIR)” (“Il marito della moglie”, En *N, I*, 1161).

²⁶⁶ O bien soñar el consolador retorno a un universo ptolemaico en el que –a la manera de *La Cristiandad* o *Europa*– la centralidad de la Tierra y del hombre ofrezca firmes certezas. Véase la invectiva contra Copérnico de Matías Pascal, todavía bibliotecario en el comienzo de la novela: “Copérnico, Copérnico, don Eligio mío, ha arruinado a la humanidad, irremediablemente. Ya todos nosotros nos hemos adaptado a la nueva concepción de nuestra infinita pequeñez, más todavía: a considerarnos menos que nada en el Universo, con todos nuestros bellos descubrimientos e invenciones; y entonces ¿qué valor queréis que tengan las noticias no digo de nuestras miserias particulares, sino incluso de las calamidades generales? Historia de gusanillos ya las nuestras. ¿Habéis leído ese pequeño desastre de las Antillas? Nada. La Tierra, pobrecita, cansada de girar como quiere ese canónigo polaco, sin meta ha tenido un pequeño movimiento de impaciencia, y ha lanzado un poco de fuego por una de sus tantas bocas. Quién sabe qué le había provocado esa especie de bilis. Quizás la estupidez de los hombres, que no han sido nunca tan aburridos como ahora. Basta. Muchos millones de gusanillos asados. Y vamos para adelante. ¿Quién sigue hablando de eso?” (*MP*, 324).

7. EL INDIVIDUALISMO DE LAS DIFERENCIAS: GEORG SIMMEL

Combinaciones de identidades

En dirección contraria a la de Pirandello, la búsqueda de Simmel está volcada por entero a liberar al individuo de las “trampas de la vida” y a transformar los condicionamientos sociales en posibles ocasiones de crecimiento personal. En efecto, según su parecer, en la época moderna el individuo occidental se ha emancipado de su precedente clausura en círculos restringidos y difícilmente rebasables (castas, estamentos, corporaciones) y ha salido del encapsulamiento en esferas de vida substancialmente concéntricas y jerárquicamente ordenadas (familia, profesión, estado, iglesia). No más fijado en un papel, como miembro de un clan, de una clase o de un oficio, se diferencia ahora gracias a la participación en ámbitos sociales excéntricos, abiertos y alejados entre sí, cada uno de los cuales da lugar a otras experiencias y a nuevos itinerarios. En particular, el individuo metropolitano —entramado variable de realidades dadas y posibilidades construidas— es encuadrado por el específico y complejo entramado de las comunidades y asociaciones a las que pertenece: “Los grupos a los cuales pertenece el individuo forman, por así decir, un sistema de coordenadas, tal que cada nuevo grupo que se agregue determine al individuo del modo más preciso y unívoco. La pertenencia a un solo grupo por vez deja aún un amplio margen a la individualidad; pero cuanto más se incrementa su número, tanto más improbable resulta que otras personas muestren la misma combinación de grupos y que los numerosos círculos se entrecrucen aún una vez en *un solo punto*” (SD, 122 y *cfr.* 119 ss.).

Aun teniendo en común con sus semejantes las cifras particulares de la combinación, el individuo se vuelve tanto más sí mismo cuanto más engloba rasgos de universalidad compartidos por sus semejantes, cuanto más amplía el espectro de los posibles componentes de la propia personalidad, pero sin agotar su “unidad no analizable, no deducible de otro, no reconducible a ningún concepto superior, colocada en el interior de un mundo que por lo demás se puede descomponer indefinidamente, que es calculable y sujeto a leyes generales (FL, 187). La identidad es mantenida “por la *combinación* de los círculos que puede ser diversa según los casos. La cultura avanzada extiende cada vez más el círculo al que pertenecemos [...] pero en compensación responsabiliza en mayor medida al individuo, privándolo de algunos sostenes y ventajas del círculo restringido y cerrado: entonces, toda creación de círculos y asociaciones, en la que puede encontrarse una cantidad cualquiera de hombres interesados en un mismo fin, equilibra el aislamiento de la personalidad que surge de la ruptura con límites restringidos de condiciones precedentes” (SD, 126). El individuo se autonomiza, alcanza la propia reconocible estilización, pero no puede conseguir ni la originalidad absoluta (cosa por lo demás absurda), ni la absoluta homologación o conformidad a los otros (no se disuelve completamente en la multitud). Las menores constricciones a las que es sometido el individuo moderno pueden, sin embargo, producir efectos indeseados y dejar “un margen mayor a las formaciones y deformaciones extremas del individualismo, al aislamiento misantrópico, a las formas de vida barrocas y caprichosas y al craso egoísmo” (SD, 62).

Y con todo, a pesar de los inconvenientes, las ventajas de este proceso de liberación del individuo de la opresión de la colectividad, es incontestable. Durante el Renacimiento italiano, la separación del individuo respecto de las esferas comunitarias medievales se manifestó primero de manera aparentemente extraña: en Florencia, por ejemplo, se afirmó a sí mismo por algunos años vistiéndose a su manera peculiar, sin seguir ningún modelo. Quería “*causar efecto*, buscaba presentarse de manera más favorable, más digna de atención que lo que permitían las formas usuales. Lo que aquí entra en juego es el indi-

vidualismo de la distinción, ligado a la ambición del hombre renacentista, a su imponerse sin ninguna reserva, al énfasis puesto en el valor de ser-único” (*IF*, 42 y *cfr.* I, 63). Una vez resalta-da, la individualidad se inserta nuevamente, si bien de manera simbólica, en la colectividad, favoreciendo con el tiempo la maduración de un “individualismo de la diversidad” (*IF*, 51).

Si el individuo se vuelve un lugar virtual de encuentro entre muchas esferas sociales reales, sólo si se conoce la cifra particular de su combinación es posible comprenderlo y “abrirlo” como a una caja fuerte. En efecto, su forma es el resultado de la particular intersección de muchas áreas comunes, el producto característico de una simbiosis imprevisible de elementos sometidos a una peculiar elaboración.

Yendo en contra de una consolidada tradición filosófica, la forma no está conectada en Simmel a lo universal sino a lo individual: “Forma es individualidad [...] La forma, esta verdadera unicidad metafísica, individualiza su contenido concreto”.²⁶⁷ La individualidad misma no es subsumible en cualquier ley, precisa-

²⁶⁷ *TL*, 27. Del privilegio de la forma individual deriva ese método típicamente simmeliano que se suele definir maliciosamente como “impresionista”, fruto de una genérica y evanescente “filosofía de la vida”, pero que en cambio es del todo coherente con rigurosas asunciones teóricas. Si la sociología deja de ser –según el esquema comptiano–, la ciencia de la totalidad social reconstruible mediante leyes universales, y se transforma en cambio en un género de conocimiento que toma en serio el problema de la extraordinaria diferenciación de los individuos en las sociedades modernas, sólo la individualidad expresa transversalmente la complejidad de los fenómenos sociales. A su vez, únicamente los factores de diferenciación sabrán hacer comprensibles el innumerable variar de las combinaciones individuales. Simmel no apunta, por tanto, ni al conocimiento de leyes abstractas, independientes del individuo y de su psicología (como en Durkheim), ni a una individualidad del todo aislada y anárquica (como en el caso del Único de Stirner), sino a la gama de configuraciones específicas y de tensiones recíprocas que se estabilizan entre estos dos extremos. Las interpretaciones del método simmeliano que se limitan a constatar la psicologización de las relaciones sociales (que serían de tal modo privadas de autonomía) o la sociologización del aparato psíquico (que resultaría así íntimamente condicionado por la exterioridad y por la accidentalidad) no le hacen justicia. Este estilo de pensamiento tiene su “escandaloso punto de fuerza precisamente allí donde más débil parece: en el análisis de los residuos refractarios a toda generalización, en lo que es irreductible tanto a la pura interioridad de la psicología individual como a

mente porque en la época moderna se ha abstraído progresivamente a la dependencia directa de los macro-sujetos colectivos (estado, iglesia, nación, estirpe, clase) que pretendían absorberla en condiciones de monopolio o de oligopolio político, religioso y ético. No obedece ni a una lógica totalizante, capaz de subordinarla a imperativos de valor universal, ni a una lógica puramente conflictual, de exclusión y aislamiento del contexto de la sociedad. En el plano moral, esto significa que no tiene necesidad ni de someterse kantianamente a una legislación universal, a un imperativo categórico abstracto, ni de caer en la anomia subjetivista más extrema. Por muy anti-intuitiva que parezca la expresión, debe seguir únicamente la propia “ley individual”.²⁶⁸

la exterioridad de las relaciones sociales. No se puede, de todos modos, aplanar el análisis detallado de tales residuos en base a meras impresiones subjetivas o a meras indicaciones de leyes generales que existirían de todos modos más allá del cúmulo de intuiciones y de casos particulares.

²⁶⁸ Simmel denuncia “el sustancial fracaso” del imperativo categórico y de la moral formal de Kant en una época como la moderna, que “ha vuelto infinitamente flexible y variable la ley universal respecto de la acción individual”. Si no se puede prescindir de la ley, resulta empero “una ingenua presunción del intelectualismo considerar que en general cada contenido vital *pueda* ser elevado a universalidad conceptual; olvidar que la esencia auténtica de innumerables impulsos y situaciones internas está ligada a su carácter individual, que incluso *lógicamente* es imposible ampliar a concepto universal su personal importancia y coloración” (KA, 186, 187). No está claro cuán consciente era Simmel del hecho —ya puesto en evidencia por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*— de que lo individual es inefable y se puede, en último término, señalar sólo con el dedo. En efecto, si se habla o se piensa, cada “aquí” y cada “ahora” son universalmente válidos para todos los “aquí” y los “ahora”. La ley individual se revelaría como ley universal, si no se agregara que los conceptos generales funcionan en Simmel “como marco” para encuadrar especificidades individuales, universales concretos que sólo de tal manera pierden su carácter abstracto. También sobre el plano metodológico, por lo demás, partir “de lo bajo”, más que “de lo alto”, modifica la perspectiva y privilegia lo existente, que está compuesto por individuos. Obviamente Simmel no niega que el individuo sea el resultado de la interacción con la pluralidad de las relaciones sociales. Ello, en efecto, “sienta las bases de la conciencia de sí, del mundo y de sí mismo en el mundo, a través de la multiplicidad de las relaciones de interacción. De esta experiencia deriva la conciencia de estar él mismo determinado por éstas, pero, al mismo tiempo, de determinarlas [...] *Ser para sí* y *ser social* forman un conjunto, el individuo en su totalidad, que no puede prescindir, para su misma existencia, de estas dos pertenencias [...]” (PhG, 157).

Ésta tiene su ícono distintivo en el rostro de cada uno, el lugar simbólico más expresivo que se conozca, dotado de matices que pueden multiplicarse hasta el infinito, en donde los más ínfimos movimientos logran modificar el conjunto: “No hay [...] en el mundo visible ninguna estructura que, como el rostro humano logre canalizar una tan grande variedad de formas y superficies en una tan incondicionada unidad de sentido”.²⁶⁹ Un

²⁶⁹ ÄBG, 44, 48. A diferencia de los pintores italianos del Renacimiento, que marcan y subrayan la individualidad del rostro de los personajes precisamente porque es sólida la referencia a modelos universales, en Rembrandt la adhesión a la ley individual del retrato es plena y carente de residuos, puesto que la individualidad acoge en sí las contingencias de la vida: «Se ha reprochado a Rembrandt la “falta de forma”, porque se ha formulado simplificada la ecuación forma = forma general, el mismo error que tiene lugar en el campo moral cuando se identifica la ley con la ley universal, sin reflexionar sobre la posibilidad de que a una realidad individual corresponda una ley individual, un ideal que valga precisamente para esta existencia en su totalidad y particularidad. La forma en que Rembrandt la elabora corresponde exactamente sólo a la vida de este individuo, vive y muere con él, con una solidaridad que no le consiente ninguna validez ulterior, general, capaz de tolerar otras individualizaciones» (RE, 158-159). Es sintomático que el filósofo juzgó Simmel se detenga repetidamente sobre un autor como Rembrandt, que fue presentado en 1890 por Julius Langbehn como “ario puro”, como un modelo del cual el arte alemán debe tomar inspiración (cfr. Langbehn, J., *Rembrandt als Erzieher*, Weimar, 1922, p. 280; este libro alcanza en 1905 una tirada de noventa mil ejemplares). Sobre la individualidad en el retrato italiano del Renacimiento, cfr. Boehm, G., *Bildnis und Individuum. Über den Ursprung der Porträtmalerei in der italienischen Renaissance*, Münster, 1986. Sobre la interpretación simmeliana de Rembrandt, cfr. Kolbl, A., *Das Leben der Form: Georg Simmels kunstphilosophischer Versuch über Rembrandt*, Wien, 1998. Sobre el proyecto auto-reflexivo, de conocimiento de sí en el tiempo, presente en los autorretratos de Rembrandt, cfr. Bianco, F., “La pittura come autobiografia: il caso Rembrandt”, en *Colloquium Philosophicum*, V-VI (1998-1999 y 1999-2000), pp. 43-63 (con 32 grabados) y, más en general, Schama, S., *Rembrandt's Eyes*, London, 1999, trad. it. *Gli occhi di Rembrandt*, Milano (Mondadori), 2000. Sobre el rostro, su historia, su hermenéutica, cfr. Courtine, J.-J., *Histoire du visage, XVIe début XIXe siècle*, Paris, 1988; AA. VV., *Le visage. Dans la clarté, le secret demeure*, Paris, 1994; Mc Neill, D., *The Face*, a Daniel McNeill 1998, trad. it. *La faccia. Storie e segreti del volto umano*, Milano, 1999; Nancy, J. L., *Le regard du portrait*, Paris, 2000, trad. it. *Il ritratto e il suo sguardo*, Milano, 2002. El rostro remite a la importancia decisiva

fruncimiento de la frente, un arquearse de las cejas, una imperceptible contracción de los labios, un relajamiento de las mandíbulas: todo es significativo según una hermenéutica que hemos aprendido desde la infancia, antes aún de aprender el lenguaje hablado. En el rostro se depositan los signos que la edad, el hábito y el carácter han impreso, cuanto en el individuo “ha descendido al fundamento de su vida y se ha vuelto un conjunto de rasgos permanentes en él” (S, 552), concentrando para la mirada un máximo de tiempo en un mínimo de espacio. A diferencia del oído, que registra sólo fenómenos temporales, el ojo ofrece el aspecto durable de la esencia del hombre, “el precipitado de su pasado en la forma substancial de sus rasgos, de modo que vemos frente a nosotros, por así decir, la sucesión de la vida en simultaneidad” (*Ibid.*). El rostro permite leer, en la dimensión de la simultaneidad y la globalidad, lo simultáneo que se ha depositado, revelando una historia (*Historie*), diferente de todas las otras, que “aísla precisamente las series individuales, rechaza la totalidad de la vida, en la que cada serie se entreteje con otra, y simula en cierto modo una vida cuyos contenidos son alineados según el hilo de un *único* concepto” (HF, 66).

En el corazón de la periferia

Al tener la oportunidad de componerse a sí mismo a partir de un amplio espectro de combinaciones y contingencias, el individuo puede realizarse tanto estrechando como distendiendo sus propios vínculos con los otros. Puede abrirse, por tanto, a ulteriores esferas sociales o aislarse, elegir —o no, y cuando quie-

que Simmel atribuye a la superficie de las cosas: “No es lo que está *detrás* de la imagen científica de las cosas —lo oscuro, lo en sí, lo inaferrable— lo que está más allá del conocimiento, sino a la inversa precisamente lo inmediato, la imagen plenamente sensible, la superficie vuelta a nosotros de las cosas. No más allá, sino más acá de la ciencia termina el conocer. El hecho de que precisamente lo que vemos, tocamos, vivimos, no podemos expresarlo en conceptos, no podemos reproducirlo como tal en la forma del conocimiento, lo explicamos hartamente erróneamente, como si *detrás* de los contenidos de estas formas hubiese algo misterioso e incognoscible” (T [ed. alemana], 12).

ra— entre una más intensa compenetración o una más acentuada separación de los propios semejantes. Las sociedades modernas ponen a su disposición instituciones y grupos susceptibles de satisfacer la mayor parte de sus inclinaciones, pero al mismo tiempo le conceden también oasis de soledad en las más concurridas encrucijadas de intercambios interpersonales. Cada uno es así capaz de dosificar su coeficiente de participación en las vicisitudes colectivas o medir su toma de distancia de ellas. No se le exige en absoluto ni que se sincronice con la gran Historia, ni que se aparte de ella, sino, más bien, que entreteja su existencia con la de los eventos mientras éstos tienen lugar, que se inserte en la corriente de la vida, aceptando su insensata mutabilidad. La moda, sismógrafo y alegoría de las rápidas transformaciones de los tiempos modernos, representa las fuerzas compuestas que impulsan a todos a sumergirse en el vórtice de la actualidad: “La ruptura con el pasado [...] vuelve cada vez más aguda la conciencia del presente. Esta acentuación del presente es evidentemente al mismo tiempo una acentuación del cambio” (*MO*, 37-38).

Al moldearse a sí mismos a través de la combinación de los posibles, se obtiene un virtual incremento de la libertad del individuo. Obviamente, los condicionamientos y las obligaciones no desaparecen, sino que su peso es repartido en planos diversos, dejando al individuo un margen discrecional más amplio en la elección de la propia colocación: “En una palabra, libertad y vínculo se distribuyen de manera más homogénea cuando la socialización —en lugar de constreñir a los elementos heterogéneos de la personalidad en un círculo unitario— garantiza más bien la posibilidad de que el elemento homogéneo se recomponga partiendo de círculos heterogéneos” (*SD*, 128). Y es precisamente la multiplicidad elástica de vínculos y formas de dependencia lo que permite al individuo arreglárselas y recortar en su interior nuevos espacios de autonomía. Superando la oposición definida por Benjamin Constant entre antiguos y modernos, la libertad no consiste más en la activa participación en la vida política o en la valerosa defensa de la esfera privada frente a las interferencias de la esfera pública, sino en la participación en una pluralidad de círculos, con la cláusula de no ser enteramen-

te absorbidos por ninguno ni ser exclusivamente leales a uno solo (lo que significa, entre otras cosas, que la sociología simmeliana no privilegia, a la manera de la de Comte o la de Durkheim, a la sociedad frente al individuo, ni, a la manera de Weber, al individuo frente a la sociedad).²⁷⁰ En este nexo continuamente reformulable entre identidad personal y diferenciación social, la personalidad pierde su imaginario carácter monolítico, porque no se le exige más que ancle en modelos exclusivos, “monoteístas”, pero tampoco que renuncie a los vínculos sociales (más aún, se le pide que los multiplique). En esto Simmel, como por otra parte también William James, difiere de Le Bon y de la naciente psicología de las multitudes: reconociendo la diferenciación y la libertad de la conciencia individual, rechaza la manipulación y la reducción de lo múltiple desde lo alto (*cfr.* más adelante pp. 343 y ss.).

Y sin embargo, como siempre en Simmel, no existen procesos unívocos y monocausales. A la diferenciación se oponen, como tendencia contraria, energías que inducen al nivelamiento típico de la cultura de masa: “Ninguno desconocerá que el estilo de la vida moderna, precisamente por su carácter de masa, por su tumultuosa multiplicidad y por su tendencia a igualar más allá de todo límite innumerables características antes conservadas, ha llevado a inauditos nivelamientos precisamente de la forma personal de vida”.²⁷¹ La libertad misma nace del conflicto entre apla-

²⁷⁰ Para esta última observación, *cfr.* Schroer, M., *Das Individuum der Gesellschaft*, Frankfurt a. M., 2000, p. 291. En relación a Constant, se podría de paso observar que él habría visto en la posición de Simmel una forma perniciosa de aquel fenómeno que –poco más tarde, alrededor de 1828– De Maistre y los saint-simonianos habrían llamado “individualismo”: “Cuando cada uno es el propio centro, todos están aislados. Cuando todos están aislados, no hay más que polvo. Cuando llega la tempestad, el polvo se vuelve fango” (Constant, B., “Préface” a *De la Religion, considère dans sa source, ses formes et ses développements*, Paris, 1824).

²⁷¹ S, 642. Sobre el interés del joven Simmel por Le Bon y Tarde, *cfr.* las recensiones a Tarde, G., *Les lois de l'imitation* (Paris, 1890), en GA, vol. 1, pp. 248-250 y a Le Bon, G., *Massenpsychologie* (*Psychologie des Foules*, Paris 1895), en GA, vol. 1, pp. 353-361. Simmel se muestra muy interesado en las teorías de Tarde, de las que cita con aprobación tanto la aproximación al problema de la imitación en la perspectiva de la forma,

namiento conformista y deseo de ser sí mismo, de distinguirse de todos los otros aún atravesando, eventualmente, una análoga multiplicidad de esferas de vida. Al estar privada de un centro, la identidad personal moderna se forma de manera menos espontánea respecto del pasado, se vuelve una larga campaña de conquista de sí mismo, destinada a permanecer siempre incompleta, asintótica y en devenir, pero precisamente por esto independiente.

Por lo demás, ya nadie se contenta fácilmente con lo que es: busca la plenitud y el significado de la propia existencia también en otra parte no situable en la serie de los lugares y de los eventos

más bien que de los contenidos, como este pasaje:” *L'état social comme l'état hypnotique n'est qu'une forme de rêve [sic], un rêve de command et un rêve d'action. N'avoir que d'idées suggerées et les croire spontanées: telle est l'illusion propre au sonnambule et aussi bien à l'homme sociale.* [“El estado social como el estado hipnótico no es más que una forma de sueño, un sueño de orden y de acción. No tener más que ideas sugeridas y crearlas espontáneas: tal es la ilusión propia del sonámbulo y también del hombre social”]. Más crítico parece, en cambio, frente a Le Bon, en quien pronto subraya el ataque contra la democracia y el socialismo junto a la identificación de la multitud con los instintos más bajos. La obra de Le Bon es considerada un síntoma del desarrollo del egoísmo que desde el s. XV ha introducido de manera precipitada a individuos incapaces de soportar el peso de sus responsabilidades en puestos de mando de la economía y de la política. Ello habría provocado un contragolpe por lo cual, por una parte, las masas querrían reclamar para sí toda forma de auto-organización y, por otra, querrían sustraer al individuo toda directa responsabilidad mediante la socialización de todos los principales contenidos de la vida. Sobre la formación de Simmel, *cfr.* Köhnke, K. Ch., *Der junge Simmel –in Theoriebeziehungen und Sozialbewegungen*, Frankfurt a. M., 1996. Sobre el individualismo simmeliano, *cfr.*, por último, Ebers, N., *Individualisierung: Georg Simmel, Norbert Elias, Ulrich Beck*, Würzburg, 1995 y Schwerdtfeger, J., *Das Individualitätskonzept Georg Simmels*, Heidelberg, 1999. La masificación, señala Simmel con un análisis que conserva íntegramente su actualidad, se manifiesta también en la dinámica de los consumos: “la ampliación del consumo está ligado, sin embargo, al crecimiento de la cultura *objetiva*, porque cuanto más objetivo e impersonal es un producto, tanto mas numerosos son los hombres a los cuales se adapta. A los fines de que el consumo del individuo pueda encontrar un material tan amplio, éste debe ser vuelto accesible a muchísimos individuos y resultar atractivo para todos; no puede por tanto tener en cuenta las diferencias subjetivas de los deseos, mientras que, por otra parte, sólo la diferenciación extrema de la producción es capaz de fabricar los objetos baratos requeridos por el consumo de masa” (*PhG*, 642-643).

en los que se encuentra normalmente implicado, o sea en la aventura, donde el yo logra articularse y expandirse tanto más, cuanto más indeterminado se hace. La aventura es, en efecto, un impaciente abandonarse al azar, acompañado por la sensación de creciente renovación de sí mismos: en una suerte de *incipit vita nova*, nos sentimos asombrados al constatar que vivimos en primera persona experiencias que parecen pertenecer a otro (*cf.* A, 16). Volviéndose provisoriamente irreconocible respecto del pasado, comprimiendo múltiples eventos en períodos aparentemente breves, dándose cuenta de que es nómada y desarraigado de sí mismo, el yo se potencia y se exalta. Ello lo hace similar a Venecia, que “tiene la equívoca belleza de la aventura, que ondula en la vida sin raíces, como una flor arrojada al mar” (V, 195).

La forma de la aventura consiste “en salir fuera del conjunto concatenado de la vida” (V, 15), fuera de una existencia estancada, carente de fines y de íntima satisfacción. Abandonarse a la aventura es aborrecer el estancamiento de la vida, consignéndola a una magnífica incerteza agitada por inusuales pasiones, entrar en una especie de *ékstasis* o de paréntesis temporal, capaz de proyectar al individuo fuera de sí o de aislarlo de la monótona sucesión de instantes opacos, resarcirlo de estar obligado a vivir en el mundo sin sorpresas de la *routine*, pero poniéndolo, precisamente gracias a la excepción, frente de la “vida en su totalidad”.²⁷² La aventura atrae porque une provisoriamente dos aspiraciones contradictorias: hace que nos sintamos a gusto en un mundo extraño y que nos sintamos en el centro cuando somos llevados a la periferia de la vida: “Es una felicidad indecible la de estar en casa en cualquier lugar extranjero. Esta situación es, en efecto, una síntesis de nuestras dos nostalgias: la de partir y la de regresar, una síntesis de devenir y ser” (T, 21). Con la lógica extemporánea de lo improbable –que tiene rasgos

²⁷² Respecto de Simmel, Gadamer privilegia en la aventura la continuidad de la experiencia. En efecto, ésta, “aunque interrumpe también el decurso habitual de las cosas, se relaciona, sin embargo, positiva y significativamente con el nexo que viene a interrumpir. La aventura vuelve sensible a la vida en su conjunto, en su extensión y en su fuerza [...] En este sentido, la aventura queda superada, igual que se supera una prueba o un examen” (Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960. trad. esp. *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 106).

morfológicos análogos a los de la lógica utilizada por Freud en la *Interpretación de los sueños*— es precisamente lo que es extraordinario lo que debe representar la norma y lo que de otro modo parece marginal al ser percibido como decisivo por la propia regeneración y renacimiento.

En la aventura, el individuo avanza con una “seguridad de sonámbulo” (*T*, 21), sigue una voz que resuena en las cavidades de su conciencia, pero que parece llegar a él desde un yo más grande y, en parte, extraño al suyo. De aquí la maravilla que se experimenta frente a la concreción de posibilidades a las que se consideraba remotas y la fascinación que provoca el observar cómo, en un doble movimiento, nuestros intereses y deseos, antes marginados, se trasladan al centro precisamente cuando nuestra vida habitual retrocede hacia su periferia. La aspiración de vivir en tiempos y espacios virtuales se une a la oscura y paradójica conciencia de que el “otro lugar” está ya aquí, que la *ad-ventura*, el moverse hacia cosas futuras, está contenido en el presente, en el relampagueante transcurrir de las experiencias, y que lo que se muestra al principio extraño o extranjero está ya en nosotros (esta extrañeza, que experimentamos primero frente a todo otro individuo humano del que estamos separados por un “profundo desvío metafísico”, nos hace sentir la soledad incluso en presencia de personas muy próximas a nosotros, segregación que no obstante es vencida por el amor en cuanto éste “no elimina al ser para sí del yo en el del tú, más aún, lo vuelve el presupuesto en base al cual se cumple la eliminación de la distancia, del replegarse sobre sí mismo egoísta de la voluntad de vivir”: *FL*, 161).

Lo esencial anida en lo in-esencial, así que el centro de nuestros intereses gravita en la periferia de la vida corriente. Una satisfacción plena, un *ubi consistam*, sólo se encuentra en la ulterioridad a la que en cada momento somos remitidos e invitados a permanecer provisoriamente, antes de retomar el camino: en las experiencias laterales, en lo excéntrico, en las posibilidades instauradas que sin orden alguno nos salen al encuentro.²⁷³ He aquí por qué el arte —al igual que el dinero o la aven-

²⁷³ En Kierkegaard el hombre estético tiene ya algunos rasgos del aventurero simmeliano: “El estado de ánimo de quien vive estéticamente es siempre

tura— representa para Simmel el elemento ficticio, virtual, capaz de introducirnos en mundos cerrados, *in absentia*, dentro de la materialidad de los soportes (tela, mármol, papel-monedas). Atravesando espacios lógicamente intransitables, transponemos la pared de espejo que separa lo real de lo imaginario, entrando en un mundo sin espesor que parece más sensato que el mundo en el que, tridimensional y efectivamente, vivimos. Se abren imprevistas e improbables ventanas de sentido, recortadas en la misma realidad que —con la verosimilitud que les atribuyen los deseos— ponen duramente a prueba la confiabilidad de nuestros habituales parámetros de referencia. Somos impulsados hacia un sector de irrealidad veraz (o de des-realización) que satisface, hacia una ilusión más verdadera que toda la realidad que nos circunda (no verdadera en sentido perceptivo, sino en cuanto que es más apreciada por nosotros, intuyéndola como meta de aspiraciones inextirpables y categóricas). El ámbito de la virtualidad indica zonas de experiencia posible que nos son, como en el sueño, extrañamente familiares aún no habiéndolas experimentado jamás. En este sentido, la aventura está emparentada con el sueño y con situaciones que —colocándose fuera de una continua cadena de eventos reconocibles— debilitan, simultáneamente, tanto la conciencia del yo como el sentimiento de realidad. En efecto, los sueños se olvidan rápidamente por-

excéntrico, porque tiene su centro en la periferia. La personalidad tiene su centro en sí, y quien no se posee a sí mismo es excéntrico [...] Quien vive estéticamente no hace otra cosa que ver por doquier posibilidades; éstas constituyen para él el contenido del futuro [...] *Quien vive estéticamente espera todo del futuro*” (Kierkegaard, S., *Enten-Eller*, trad. it. *Aut-Aut*, Milano, 1984, p. 107). Jankélévitch, tomando impulso precisamente a partir de Simmel, busca describir al aventurero, un profesional y un oportunista de la aventura, del hombre “temerario” que juega seriamente con el dominio de los posibles, poniendo el acento ya sea sobre la seriedad, cuya posta final es la muerte, ya sea sobre el juego (porque “la vida es el conjunto de los azares favorables que nos sustraen cotidianamente a la muerte”). Si se elimina el elemento lúdico, la aventura se transforma en tragedia; si, en cambio, se relaja la seriedad, la aventura se vuelve un pasatiempo fatuo y ridículo. Es necesario que haya en la aventura vértigo y urgencia, un inicio establecido por una voluntad “evasiva” y una serie de etapas inesperadas en el futuro próximo (*cfr.* Jankélévitch, V., “L’aventure”, en *L’aventure l’ennui le sérieux*, Paris, 1963, trad. it. “L’avventura”, en *L’avventura, la noia, la serietà*, Genova, 1991, pp. 9-37).

que no se encastran entre sí en configuraciones de sentido significativas, no logran formar una historia coherente, aunque sea con interrupciones intercaladas, como sucede en la vida de vigilia. La aventura tiene carácter onírico, en cuanto sus conexiones con el resto de la existencia son más lábiles y menos numerosas.²⁷⁴ También en ese caso, como en los fenómenos de despersonalización o en el *déjà vu* –, el sentido de irrealidad que la aventura apresa parece aludir a una experiencia emotivamente más plena y a un sujeto inusual. Al sentirnos temporariamente extranjeros o en exilio en el mundo, tendemos a los no-lugares de la aventura como a una patria lejana. Estamos siempre en tránsito, *in itinere*, sólo que en semejante camino falta todo *telos*. Por esto la humanidad moderna en su conjunto parece constituir, para Simmel una *civitas peregrinans* agustiniana, pero que no sabe adónde dirigirse, que busca “el punto de paso de un vagabundear que va de lo indeterminado a lo indeterminado y que ama los caminos sin meta y las metas sin caminos”.²⁷⁵

Sentirse en el sueño (del que somos los directores involuntarios, sin decidir ni el texto ni la proyección) idénticos a nosotros mismos y sin embargo extraños, el asombro que nos embarga recorriendo las anomalías de la aventura, la alteridad contenida, pero no consumada en el “extranjero” que hay en nosotros²⁷⁶: todas estas premoniciones aluden a otra vida más dig-

²⁷⁴ Sobre el sentido de extrañeza, común al sueño y a la aventura, *cf.* A, 16: «Cuanto más “temeraria” es una aventura, cuanto más satisface por tanto su concepto, tanto más “onírica” es, se separa hasta tal punto del centro del yo y de ese desarrollo del todo vital que este último mantiene unido, que es fácil pensar en la aventura como una experiencia vivida por otro.”.

²⁷⁵ RO, 213. Frente a semejantes posiciones, la pregunta más radical (que dejamos aquí fuera de nuestro campo) a la cual responder, es si en verdad podemos contentarnos con la “equivoca belleza” de la aventura o si no tenemos en cambio razones y perspectivas suficientemente previsoras como para preferir, con cierto éxito, caminos provistos de metas y metas provistas de caminos.

²⁷⁶ El extranjero es el mismo individuo que podríamos ser nosotros en circunstancias cambiadas, “aquel que hoy se va y mañana permanece”. Es “el viajero potencial que, aun sin seguir trasladándose, no ha superado del todo la ausencia de vínculos del ir y venir” (S, 580). Ha invertido las relaciones prosémicas entre las personas: “La unidad de proximidad y distancia, que toda relación entre hombres comporta, ha alcanzado

na, a una gema incrustada en lo cotidiano, a *enclaves* de extra-territorialidad en la vida normal. Análogamente al marco, que desempeña al mismo tiempo la función de síntesis y de exclusión, colocando fuera del cuadro el espacio no artístico y creando otro espacio y otro tiempo cerrados sobre sí mismos (*cfr. BR*, 101-102), también las experiencias de veras significativas se defienden de la ingerencia de la banalidad recortándose de las “reservas” de sentido, enlazando de otro modo la trama normal de los hilos de la sensación, del pensamiento y de la emoción, para recomponerlos luego a un nivel diferente. Se entra en un paradójico “tercer reino” (*cfr. MI*, 167), que no es ni interioridad ni exterioridad, ni dentro del mundo ni fuera de él (característica ésta significativamente asignada al cuerpo humano,

aquí una constelación que se puede formular de la manera más breve en los términos siguientes: la distancia en la relación significa que el sujeto próximo es lejano, mientras que el ser extranjero significa que el sujeto lejano es próximo” (*S*, 589). Y es próximo incluso en su carencia de objetivación, que se manifiesta en la errancia, en la ausencia de vínculos con la tierra, análoga a la pobreza, al estar privado de propiedad. En esta óptica también el filósofo, “aventurero del espíritu” por excelencia (*A*, 20), es extranjero en una realidad objetiva fuertemente estructurada. En efecto, trata problemas abiertos, imponderables, excepcionales e irresolubles como si fuesen solucionables, manteniendo así despiertos la libertad y el sentido de lo posible. Su pensar nómada, que experimenta combinaciones de sentido, es complementario y opuesto al cálculo, a los automatismos del saber y de las prácticas objetivas que no comprometen a la subjetividad a salir de esquemas consolidados. También en filosofía, como en la aventura, “cortamos los puentes detrás de nosotros y nos adentramos en la niebla” (*A*, 20.), hacia lo ignoto que no ha cristalizado aún en formas bien individuales y repetibles. Sobre la imagen del extranjero en Simmel, *cfr. McLemore, D.*, “Simmel’s Strange. A Critique to the Concept”, en *Pacific Review*, 13 (1970), pp. 86-94. Sobre el conocimiento histórico como conocimiento de la alteridad y de lo que es extraño, *cfr. Fellmann, F.*, “Historisches Erkennen als Fremderfahrung bei Simmel”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, LIX (1977), pp. 56-72. Sobre la imagen del judío como ligado a la dimensión de la extrañeza, véase algunas alusiones en Liebeschütz, H., *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum Jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich*, Tübingen, 1970, pp. 103 y ss., 112 y ss. Sobre Simmel y su propia percepción de ser, en cuanto judío y filósofo *sui generis*, un extranjero en las universidades alemanas, *cfr. Coser, L.*, “The Stranger in the Academy”, en *Georg Simmel*, edición a cargo de L. Coser, Englewood Cliffs, N. J., 1965.

que está en relación al alma como el marco está en relación al cuadro, *cf.* MI, 105).²⁷⁷

La búsqueda de un espacio virtual en la vida del individuo no representa sólo una compensación por el peso opresivo de la objetividad del mundo moderno. Expresa también la creciente necesidad de consumación de los posibles en “un derroche suntuoso”, una suerte de *dépense* en el sentido de Bataille: “La fascinación que innumerables experiencias de vida ejercen en nosotros” parece “estar determinada en su intensidad por el hecho de que por ellas dejamos inexploradas infinitas posibilidades de otros goces y de ocasiones para afirmarnos a nosotros mismos. No sólo al pasar junto a los hombres en su separación después de un breve contacto, sino en la completa extrañeza hacia innumerables seres a los que podríamos dar y que nos podrían dar muchísimo; en todo ello no se manifiesta sólo un gasto suntuoso, una indiferente *grandeur* de la existencia. De este valor específico del no goce surge también una fascinación nueva, más intensa y más concentrada respecto de lo que efectivamente poseemos, el hecho de que precisamente ésta se haya realizado entre las muchas posibilidades de la vida, le confiere un

²⁷⁷ El “tercer reino” es especialmente el de la filosofía, en cuanto el filósofo no expresa en la obra simplemente sus inclinaciones psicológicas personales, sino que da voz a lo que es común en el espíritu humano: «ha de haber por tanto en el hombre un “tercero”, más allá tanto de la subjetividad individual como del pensamiento universalmente demostrativo y lógicamente objetivo, y este tercero debe ser el terreno en el que germine la filosofía, más aún la existencia de la filosofía exige como su presupuesto que haya un “tercero”» (HP, 17). El filósofo, como los otros hombres, atiende al fondo universal en el que se han depositado los resultados ejemplares de innumerables individuos: “En la historia del género humano se ha desarrollado una larga serie de creaciones que, surgidas de la genialidad o del trabajo psicológico subjetivo, adquieren a continuación una típica existencia espiritual objetiva por sobre los espíritus individuales que la han producido originariamente y que vuelven a producirla nuevamente. A estas creaciones pertenecen las proposiciones del derecho, las prescripciones morales, las tradiciones en todos los campos, la lengua, las producciones del arte y de la ciencia, la religión” (HP, p. 50). Sobre algunos aspectos de este tema *cf.* D’Anna, V., *Il denaro e il terzo regno: dualismo e unita della vita nella filosofia di Georg Simmel*, Bologna, 1996.

tono de victoria, las sombras de la riqueza no expresada y no gozada de la vida forman su cortejo triunfal” (*PhG*, 229-230).

Pero esto significa que toda realización va acompañada de fracasos, que en su marcha arrastra una larga fila de vencidos. En un período en el que la técnica marca el dominio de la “perifericidad de la vida” (*PhG*, 678), esto es, que multiplica los sistemas de objetivación de las actividades “espirituales” arrebatadas al control directo del sujeto, crece también la indeterminación de los individuos y, junto con ella, la fragmentación imposible de componer de los datos de la experiencia, la “disolución de los contenidos firmes en el contenido fluido del alma, que es depurada por cada substancia y cuyas formas son sólo formas de movimiento”.²⁷⁸ La indeterminación coincide con una posible extensión del área de la libertad o, por lo menos, es análoga al dinero, factor de potencialidades de amplio espectro, emotivamente atrayentes precisamente porque no se han realizado aún, pero cuya persecución requiere la elaboración de estrategias precisas. Si libertad y vínculos asumen la forma simbólica del dinero y de su dinámica universalidad, la apertura hacia los posibles puede subsistir sólo mientras permanecen condensados en su “gastabilidad” cerrada en sí misma. El dinero es, virtualmente, todas las cosas, el epítome de todo deseo, “el único producto cultural que es pura *fuerza*” (*Ibíd.*, 39), pero representa también una me-

²⁷⁸ RO, 213 y *cfr.* Frisby, D., *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, Cambridge 1985, trad. it. *Frammenti di modernità. Simmel, Kracauer, Benjamin*, Bologna, 1992, pp. 49-156 (en part. p. 68) y Dal Lago, A., *Il conflitto della modernità. Il pensiero di G. Simmel*, Bologna, 1994. E. de Conciliis capta la dificultad con que Simmel debe confrontarse: “Con el pasaje de la individualidad como particularización de lo humano al individuo como fragmento, el hombre particular aparece empobrecido, privado de la universalidad y confinado en los estrechos límites de su unicidad, que no es más percibida como riqueza sino como cárcel. El individualismo moderno (expresado también por la filosofía de Simmel) es la reacción a tal *impasse*. A través de una espasmódica búsqueda de estabilidad existencial, de originalidad y de *Erlebnisse* (experiencias vividas), el sujeto reacciona a la imposibilidad de crear una armonía entre lo universal y lo individual, entre la singularidad y la colectividad” (de Conciliis, E., *L'aristocratico metropolitano. Simmel e il problema dell'individualismo moderno*, Napoli, 1998, p. 22).

táfora de los procesos de disolución inherentes a la vida y de la separación de la objetividad de la dimensión personal.²⁷⁹ En este sentido, dinero, arte, sueño y aventura constituyen para el individuo formas ambiguas de riqueza que no producen necesariamente un mayor bienestar. Pueden –y en ello reside su aspecto trágico– conducirlo también a la ruina.

Si bien es “sorprendente cuán poco del dolor de los hombres ha entrado en su filosofía” (T, 20), lo trágico se asoma también al nivel del pensamiento puro de la lógica. Pero lo hace de un modo que es el inverso respecto del dinero: “Lo que se podría llamar lo trágico de la formación humana de los conceptos: que el concepto más alto debe pagar la amplitud con que comprende un creciente número de particulares con el vacío creciente de su contenido, encuentra en el dinero su perfecta y práctica imagen invertida, esto es, la forma de existencia cuyos lados son la validez general y la falta de contenido, se ha vuelto en el dinero un poder real, cuya relación con toda la contradictoriedad de los objetos de cambio y de sus anexos espirituales debe ser explicado en igual medida que servir y dominar” (*Ibíd.*, 323).

El mundo está repleto de posibilidades abortadas, dilapidadas o no adecuadamente explotadas, expectativas burladas, desfiguradas o negadas. En la capacidad o incapacidad de activar lo que existe en él sólo de manera latente, el individuo manifies-

²⁷⁹ Cfr. Blumenberg, H., “Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels”, en *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, edición a cargo de H. Böhringer y G. Gründer, Frankfurt a. M., 1976, 121-134, trad. it. “Denaro o vita: uno studio metaforologico sulla consistenza della filosofia di Georg Simmel”, en *aut-aut*, n. 257 (1993), pp. 21-34. Véase también Simmel, G., “Geld allein macht nicht glücklich”, en *MB*, 25-26. Se ha observado cómo los resultados perversos de la objetivación no derivan en Simmel de causas externas sino de razones endógenas, de “fuerzas destructivas” ínsitas en lo profundo de la estructura social, cfr. Racinaro, R., “Georg Simmel, la vita come oggettivazione” en *Il futuro della memoria*, Napoli, 1985, pp. 233-234. Sobre la *Filosofía del dinero* cfr., por último, von Flotow, P., *Geld, Wirtschaft und Gesellschaft. Georg Simmels Philosophie des Geldes*, Frankfurt a. M., 1995 [de corte sustancialmente económico] y D’Anna, V., *Il denaro e il terzo regno: dualismo e unita della vita nella filosofia di Georg Simmel*, op. cit., pp. 47-77; Poggi, G., *Danaro e modernità*, Bologna, 1988.

ta tanto la cultura como “la tragedia de la cultura”, o sea, en este caso, la imposibilidad de realizar en medida suficiente los deseos hacia los que tiende. Precisamente, debido a que el espectro de los posibles es tan extenso, cada uno tiene la oportunidad –no siempre aprovechada, no siempre feliz– de realizarse.²⁸⁰ Para escapar al vértigo de la modernidad, sin caer en el escepticismo más radical, es necesario (dice Simmel al inicio de un esbozo autobiográfico inconcluso) buscar la estabilidad en la red de las mudables acciones recíprocas: “Pero la actual disolución de todo lo que es sustancia, absoluto y eterno en el flujo de las cosas, en la posibilidad histórica de cambio, en la realidad puramente psicológica, puede ser garantizada contra un subjetivismo y un escepticismo desenfrenado, sólo si se coloca en el lugar de aquellos valores establecidos y sustanciales el vivo actuar recíproco de elementos que, a su vez, subyacen a la misma disolución hasta el infinito. Los conceptos centrales de verdad, valor, objetividad, etc., se me mostraron como acciones recíprocas, como contenidos de un relativismo que ahora no

²⁸⁰ Simmel sigue más el paradigma leibniziano del *ars combinatoria* de los posibles que los modelos estetizantes de la época del *Jugendstil*. Si se debiera indicar en la cultura contemporánea un heredero de Leibniz, éste sería Simmel. Hasta el ensayo *La aventura* no debe ser leído –para medirlo en la escala cultural italiana– en clave dannunziana, como un “ir hacia la vida” ni en la escala francesa –en clave bergsoniana, como impulso vital o fuga hacia adelante en dirección a lo ignoto. De manera más sobria de lo que corrientemente se piensa, Simmel invita al individuo a la experimentación, al *tâtonnement*, al esfuerzo de recortarse del flujo multiforme de la conciencia, en la ronda y en la fantasmagoría de los posibles, un recorrido propio selectivamente ordenado mediante exclusiones, inclusiones y combinaciones (sobre el flujo de conciencia en Simmel y sobre sus diferencias respecto de otros filósofos contemporáneos, *cfr.* Gorsen, P., *Zur Phänomenologie des Bewußtseinsstroms. Bergson, Dilthey, Husserl, Simmel und die lebensphilosophischen Antinomien*, Bonn, 1966). Para hacer resaltar el contraste entre la individualidad moderna occidental descrita por Simmel y el comportamiento rígidamente codificado de los individuos, véase el análisis de Marcel Mauss relativo a los indios Pueblo o a los Aborígenes australianos en «Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle du “moi”», en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXVIII (1938), trad. it. «Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di “io”», en Mauss, M., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, 1965, pp. 351-381 (en particular, pp. 355-366).

significaban más el relajamiento escéptico de toda cosa estable, sino más bien la seguridad contra esto a través de un nuevo concepto de estabilidad” (*BD*, 9).

Al no encontrar más “algo definitivo en el centro del alma”, el individuo busca en lo marginal esos momentos de ser y ese calor de la subjetividad al que aspira en vano, permaneciendo en el frío mundo de la objetivación. Experimenta así la tragedia del espíritu, que ha alcanzado su punto culminante en la época moderna, cuando la parte ha crecido desmesuradamente respecto del todo en el que estaba inserta: “El individuo desea ser una totalidad, en tanto su pertenencia a una totalidad más grande le concede sólo un papel secundario. Nosotros experimentamos nuestro centro simultáneamente fuera y en nosotros, ya que nosotros mismos y nuestra obra somos meros elementos de totalidad que requieren una especialización unilateral conforme a la división del trabajo, mientras que nosotros queremos ser y crear algo acabado e independiente” (*PhL*, 73).

Este mundo voraginoso de posibles todavía en la mente del yo, no implica sólo el agolparse de candidatos a efectivizarse. Existen deseos de lo posible que jamás se concretan, como la aspiración a habitar espacios y tiempos simbólicos, entrevistos gracias a las obras de arte, en los que la virtualidad precipita en él *hic et nunc* de una extraña y paradójica objetivación subjetiva que pertenece a la materialidad sensible del color o del mármol, pero que remite a lo que es atemporal y espacialmente no localizable. En los paisajes de Böcklin, por ejemplo, “todo es como en los *instantes* del espejismo estival, cuando la naturaleza contiene la respiración, cuando el curso del tiempo se coagula. La esfera en la que entonces nos sentimos no es la eternidad en el sentido de una duración inmensa; por tanto no es la eternidad en sentido religioso, sino que es simplemente el cese de las relaciones temporales. Del mismo modo, decimos que es eterna una ley de la naturaleza no porque exista desde hace mucho tiempo, sino porque su validez no tiene absolutamente nada que ver con el antes o con el después”.²⁸¹ En todos los cuadros de

²⁸¹ *BL*, 86. Cfr. también Boella, L., *Dietro il paesaggio. Saggio su Simmel*, Milano, 1988, pp. 66-69.

Böcklin se trasluce, más en general, la quietud, la inmovilidad, el acabamiento de un eterno presente o de una juventud eterna.²⁸² Incluso a través suyo comprendemos la fascinación del arte al presentarnos una especie de no-lugares, donde es posible liberarse de las cadenas del mundo, sin empero huir de él. Según una tradición leibniziana y goethiana, en ellos cada uno siente que no pertenece entera y definitivamente a este mundo, intuye que la propia conciencia tiene la naturaleza de una mónada, simple, indestructible y eterna, de una *entelécheia*, o, en términos schopenhauerianos, que la propia identidad personal se funda en la voluntad, que está fuera del tiempo, del espacio y de la concatenación de causas y efectos.²⁸³

²⁸² Cfr. también *BL*, 87: “Entre todas las épocas de la vida, la juventud es la que más se aproxima, en su modo de sentir, a la atemporalidad, dado que no conoce aún la importancia del tiempo, no considera aún el tiempo como un poder y un límite con el que arreglar cuentas. Por ello la juventud es tan eminentemente ahistórica, mide las cosas al infinito y es tan libre del condicionamiento de los límites de la efectiva realidad temporal”. No se olvide que el término “eternidad” (*αἰών* en griego y *ævum* en latín) significa originariamente punto culminante o flor de la edad, pleno y juvenil despliegue de las potencialidades de todo ser, cfr. Benveniste, E., “Expression indo-européenne de l’Eternité”, en *Bulletin de la Société Linguistique de Paris*, XXXVIII (1937), pp. 103-112; Dumézil, G., “Jeunesse, éternité, aube”, en *Annales d’histoire économique et sociale*, X (1938), pp. 298-311 y Degani, E., *AIWN da Omero ad Aristotele*, Padova 1961 (y cfr. antes, p. 231). Simmel había titulado *Istantanee sub specie aeternitatis* algunos breves ensayos para la revistas *Jugend* (véase los en la reciente compilación en Simmel, G., *Momentbilder sub specie aeternitatis*, edición a cargo de cura di Ch. Wehlte, Heidelberg, 1998). Tal concepto se podría ejemplificar con una doble paradoja simmeliana en la experiencia que se tiene en los “días plenos, rebosantes, en los que se cree esperar aún todo pasado, recordar ya toda alegría futura” (*BL*, 87).

²⁸³ Cfr. Schopenhauer, A., *E*, II, 19, p. 1044 y ss. = 196 y ss. Simmel articula estas posiciones refiriéndose también a otros clásicos, a Schiller y a Friedrich Schlegel. Del primero cita esta frase: “Todo individuo lleva en sí, según sus disposiciones naturales y su meta, a un hombre puro, ideal, y la gran misión de su existencia consiste en conformarse a su naturaleza inmutable. Este hombre puro se manifiesta más o menos distintamente en cada sujeto”; del segundo, la afirmación según la cual “lo que es primordial y eterno en el hombre es precisamente la individualidad; la personalidad no tiene mucha importancia. Consagrarse a la suprema misión de formar y desarrollar esta individualidad sería un egoísmo

Al igual que el sueño y la aventura, el arte nos sitúa “más allá de nuestra vida entendida como realidad” (A, 17), nos hace alcanzar siempre su corazón, ya que él –otra vez con una expresión de Schopenhauer– está “en la meta dondequiera que sea”, representa una totalidad en sí conclusa, otro mundo, separado del real y, sin embargo, alusivamente ligado a él, en un juego de recíprocas transformaciones, de marco en cuadro y de cuadro en marco. Arte, sueño y aventura “desclavan” al individuo de su identificación con un papel social y de formas de individuación rígida, mostrándole el carácter polimorfo y mudable de la vida, más allá del estadio en cada caso alcanzado. La verdadera realidad está en la des-realización. Parafraseando a Pirandello, se podría decir *Remedio: la aventura*.²⁸⁴ Al alejarse periódicamente de la vida a la que está ligado, experimentada íntimamente como un accidente, el individuo resume muchas vidas posibles. De aquí quizás también el interés “agonista” de Simmel por Schopenhauer (filósofo que considera la individualidad como puro fenómeno); de aquí su vindicación de la plausibilidad psicológica de la teoría de la trasmigración de las almas, como síntoma de la resistencia a creer que nuestra “alma” actual tenga en sí su razón de ser y como generalización y extraño espejo deformante de vivencias banales. En efecto, esta teoría no es otra cosa que “una amplificación grotesca, una concepción más radical y más absoluta, de una experiencia cotidiana de la vida corriente. Las modificaciones que tienen lugar en nosotros en el curso de nuestra vida, entre el nacimiento y la muerte, están a veces no menos alejadas una de otra que lo que lo están entre sí la existencia humana y algunas existencias animales” (TU, 166).

divino” (GS, 84, 94 y *cfr.* Léger, F., *La pensée de Georg Simmel. Une contribution à l'histoire des idées au début du XXe siècle*, Paris, 1989, pp. 204-205). Simmel no dice qué valor atribuye a este sentimiento de eternidad, esto es, si lo considera una suerte de ilusión encauzada por el arte o si en cambio ve en ello algo más profundo, una “naturaleza inmutable” que el arte se limita a revelar.

²⁸⁴ Para la referencia a Pirandello, *cfr.* antes, pp. 264-268. Para una confrontación con Pirandello en torno a la relación vida-formas, *cfr.*, aunque retoma una temática ya abandonada, Luongo, M. R., *Il relativismo di Simmel e di Pirandello. L'opposizione delle forme e della vita*, Napoli, 1954.

Los géneros del yo

Simmel –único filósofo moderno que sacó a la luz la diferencia de género en la formación de la individualidad²⁸⁵– ha visto en el mundo femenino, y en la esfera de los sentimientos que lo caracterizan, un ejemplo eminente de una nueva y ardua distribución de los posibles.²⁸⁶ Con la mente quizás vuelta a los personajes de Fontane e Ibsen, observa cómo la mujer realiza la propia emancipación de manera diferente del hombre. A través de la técnica, la difusión de algunos mecanismos auxiliares de los trabajos domésticos (la primera máquina de coser entra en producción alrededor de 1845, mientras que los electrodomésticos hacen su aparición a principios del siglo XX), la mujer se siente liberada, en determinados estratos sociales, de las cargas más pesadas o de las que requieren mayor gasto de tiempo. Se le abren así, de pronto, oportunidades inesperadas, largos intervalos de tiempo sin compromisos apremiantes, pero que no sabe aún aprovechar. De aquí también el recurrente fenómeno del bovarismo, la difusión de la aventura erótica a lo femenino. El refinamiento de la coquetería como “velamiento *espiritual*”, del que la mujer se sirve para jugar con los hombres o consigo misma, prometiendo y dando un paso atrás, atrayendo y rechazando, negándose y ofreciéndose, decidiéndose y exigiendo mantener abierta la renegociación después de cada decisión, porque

²⁸⁵ Cfr. Dal Lago, A., *Il conflitto della modernità. Il pensiero di G. Simmel*, op. cit., p. 123 y Simmel, G., WB.

²⁸⁶ Sobre muchos textos que conciernen a la condición femenina, cfr. Coser, L. A., “Georg’s Simmel’s Neglected Contribution to the Sociology of Women”, en *Signs*, II (1977), pp. 869-876, y la Introducción de G. Oakes a la compilación de ensayos de Simmel, G., *On Women, Sexuality, and Love*, New Haven, 1984. Sobre la atención dispensada por Simmel a aspectos emotivos en las relaciones personales, también en relación a la diferencia de los sexos, cfr. Nedelmann, B., “Georg Simmel – Emotion und Wechselwirkung in intimen Gruppen”, en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft, 25 (1983), pp. 174-209; Vozza, M., *Il sapere della superficie. Da Nietzsche a Simmel*, Napoli, 1988, pp. 99-102; Ulmi, M., *Frauenfragen, Männergedanken: zu Georg Simmels Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, Zürich, 1989 y Turnaturi, G., *Flirt, seduzione, amore: Simmel e le emozioni*, Milano, 1994.

en ella “el sí y el no se mezclan inseparablemente” (*cfr. K*, 74-79; *MB*, 36-37).

En las sociedades contemporáneas, el matrimonio, en cuanto institución que se objetiva en normas y obligaciones, no ha evolucionado con la misma celeridad que el espíritu subjetivo de los cónyuges, más intolerantes de los vínculos que se han impuesto en el pasado y más propensos a pensar que “el primer deber del amor es el de no hacer surgir de él ningún derecho” (*MB*, 97). En la relación entre los sexos –que es la más trágica de todas, porque envuelve a la vida en los destellantes vestidos de la ebriedad y la ilusión y porque el amor, “se enciende sólo frente a la individualidad y se infringe frente a la insuperabilidad de ésta” (*FL*, 207)– la mujer advierte un mayor malestar, incluso porque la liberación de los esfuerzos domésticos no se ha traducido en una mayor satisfacción subjetiva, en aumento del tiempo de vida sensata: «muchísimas mujeres de la clase burguesa han visto escapar el contenido activo de la vida sin que con la misma rapidez otras actividades u otras metas hayan ocupado el lugar que quedaba vacío: la frecuente “insatisfacción” de las mujeres modernas, la imposibilidad de utilizar sus fuerzas que actúan retroactivamente, provocan toda una serie de turbaciones y destrucciones, y la búsqueda de su parte, mitad sana y mitad morbosa, de confirmaciones en un ámbito externo a la casa, es el resultado del hecho de que la técnica en su objetividad ha tomado un camino propio, más rápido que las posibilidades de desarrollo de las personas. De una situación de este tipo deriva el carácter a menudo insatisfactorio del matrimonio moderno [...] Para usar una fórmula, el espíritu objetivo del matrimonio se habría desarrollado más lentamente que el espíritu subjetivo” (*PhG*, 654-655). Simmel llega incluso a formular la hipótesis según la cual el “espíritu subjetivo”, al no encontrar más a su correspondiente en la actual institución del matrimonio, será impulsado en el futuro a superarla, en busca de otros valores del amor más allá de su duración: “Sobre la base de algunos síntomas, se estaría inclinado más bien a concluir que el proceso de diferenciación de la cultura moderna separará cada vez más en el amor la cualidad de la duración de las otras, y concederá a estas últimas una existencia cada vez

más independiente de aquella. Si esto fuera verdad, constituiría quizás el elemento más íntimo y profundo que impulsa a una transformación de nuestra forma corriente de matrimonio, probablemente en vista de nuevas configuraciones, cuya naturaleza hoy ninguno puede predecir, ni tanto menos profetizar, así como en la época de la esclavitud en la antigüedad clásica no se habría podido imaginar el trabajo asalariado de la industria mecánica” (*FPhdL*, 55).

De por sí la mujer sería más propensa a hacer durar los vínculos personales, más a su gusto en el “ser” que en “devenir”, ya que, en términos goethianos,²⁸⁷ Simmel piensa que la mujer –por constitución orgánica, esto es, en relación con la maternidad y por multimilenario condicionamiento cultural– está más ligada a la dimensión intensiva de la clausura en sí misma, que comprende también la nueva vida que lleva potencialmente en sí, que lo que lo está en cambio el hombre, más habituado a realizarse en la objetividad, a expandirse hacia el exterior, a autonomizar las propias esferas de vida, las propias facultades y las propias vivencias: “Si acaso se puede expresar con una imagen la peculiaridad de la mujer, la formulación es ésta: que su periferia está más estrechamente ligada con el centro, sus partes son más solidarias con el todo que en la naturaleza masculina”. Esta última, por el contrario, hace “a la periferia independiente del centro”, dando autonomía a intereses y actividades no directamente vinculados a factores aglutinantes (*WK*, 127-128, 132). La diferenciación y articulación de las esferas psíquicas –principal efecto de la división del trabajo social y esencia de la modernidad– parece indudablemente más avanzada en el hombre, aunque esto no autoriza en absoluto a declarar su superioridad en relación a la mujer. Es cierto que, en términos populares, el valor del fruto (del hombre) aparece como superior al de la flor (la mujer), pero, “cada estadio del desarrollo, en cuanto es un estadio determinado, tiene en sí la propia norma, en base a la cual se mide el grado de su acabamiento, y no subordina tal norma a un estadio diferente simplemente porque es sucesivo y en cierto modo cambiado”

²⁸⁷ Para Goethe, *cfr.* Bodei, R., *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, *op. cit.*, pp. 138-174.

(WK, 129). Por tanto, debemos hacernos de otro lenguaje para definir el carácter unitario de la esencia de lo femenino, “que quizás expresamos con conceptos negativos como indiferenciación, falta de objetividad y otros, sólo porque en sus aspectos fundamentales la lengua y la formación de los conceptos se han modelado según la esencia masculina” (WK, 131).

Dado que las mujeres son más “a-históricas”, son más resistentes a separar y aislar aspectos de la propia vida o de la propia interioridad del carácter unitario de su personalidad, en ellas el adulterio tiene una naturaleza “más total”. Compromete, en general, todo su ser, a menos que suceda –como en el Renacimiento– que la individualidad femenina se refuerce y diversifique hasta tal punto que se aproxime al tipo masculino, también él, entonces, en fase de desarrollo y que ya no comprometa más su entera personalidad.²⁸⁸ La mujer goza de las ventajas y la fascinación de las obras maestras del arte, precisamente porque le falta, por lo común, ese “dualismo que escinde las raíces de la existencia” masculina (RAPG, 102): “Como la obra de arte, aún siendo una parte de la totalidad del mundo, a causa de su acabamiento se sitúa sin embargo en oposición a ella y remite de tal modo a un inexpresable elemento metafísico que funda esta igualdad de forma, de modo que también el acabamiento de la esencia femenina será la razón por la que desde siempre en torno de la mujer ha alentado un aura de simbolismo cósmico, como si tuviese la facultad de prescindir de todos los particulares concretos para instaurar una relación con el fundamento y con la totalidad de las cosas en cuanto tal” (RAPG, 119).

Incluso en la relación hombre-mujer vale para Simmel el “individualismo de las diferencias” y no el de la igualdad. En la época de la Ilustración y de la Revolución francesa se consideraban perfectamente compatibles los ideales de libertad y los de igualdad, sin reparar en que los mismos están destinados a enfrentarse. El desarrollo no interrumpido de la personalidad individual, aun eliminando desigualdades de clase o debidas de

²⁸⁸ Cfr. *PsW*, 10, 11, 22. La atención de Simmel hacia la individualidad en el Renacimiento es de clara matriz burckhardtiana, cfr. Burckhardt, J., *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Wien s. d., pp. 188-195..

todos modos a factores externos, corre el riesgo, en efecto, de producir otras muchas inéditas e igualmente injustificables (debido también a que el principio de fraternidad parece equipararse instintivamente a los otros dos, casi como remedio a los efectos perversos de su entrecruzamientos). Una vez superados los obstáculos, la libertad individual no siempre sigue itinerarios virtuosos: en efecto, “ha encabezado una nueva opresión: la de los estúpidos en manos de los astutos, de los débiles en manos de los fuertes, de los tímidos en manos de los audaces” (*IF*, 47). En el curso del siglo XIX la endiádis de libertad e igualdad se rompe dando lugar a dos tendencias divergentes, “a la igualdad sin individualidad y a la individualidad sin igualdad” (*BFdI*, 34), esto es, respectivamente, al socialismo y al nietzscheanismo. En la perspectiva de un proceso infinito –ya que cualquier progreso respecto de la igualdad vuelve a activar la búsqueda de las diferencias (*cfr. SD*, 117 y *MO*)–, se trata ahora de conjugar individualidad y diferencia entre los sexos, según un criterio de la igualdad que no signifique aplanamiento. Todo ser humano representa “un compendio de la humanidad”, pero “en una forma particular, incomparable” (*SD*, 35). Así que el individuo acabado tiene también necesidad de conjugar en sí las cualidades del elemento masculino y del elemento femenino: “el devenir y el ser, la diferenciación y la globalidad, el abandonarse al curso del tiempo y el sustraerse a él, elevándose a una esfera ideal o sustancial” (*WK*, 150).²⁸⁹

El espíritu en la máquina

Cuando los elementos subjetivos se invierten rápidamente en elementos objetivos (en instituciones, relaciones interpersonales, máquinas o cosas) o cuando los elementos objetivos rigen u orientan eficazmente la conducta del individuo, sucede que, a cada incremento del papel de la subjetividad, se produce –como contragolpe– una dilatación de la esfera de la objetividad (y

²⁸⁹ Una tesis análoga ha sido propuesta por John Stuart Mill, *cfr. Urbinati, N.*, “John Stuart Mill on Androgyny and Ideal Marriage”, en *Political Theory*, 19 (1991), pp. 626-648.

viceversa). En estos casos, la vida como auto-trascendencia por parte del hombre, “ser limitado que no tiene límites” (*cfr.* L, 222-223), celebra su triunfo.²⁹⁰ Dado que entre la subjetividad y la objetividad los dispositivos de sincronización no siempre funcionan, el metrónomo de la historia individual se hace más lento: los individuos, entonces, al no llevar el paso de los eventos, pierden la capacidad de captar el cambio de las formas y, con ella, de dar sentido a la propia vida.

El sentimiento de inadecuación a la vida es provocado más por tal desfasaje temporal que por la objetivación. Más aún: por diversos aspectos ésta procura beneficios no despreciables. En efecto, el hombre es el único animal que –plena y continuamente– se objetiva y perfecciona su objetividad. En el campo ético, separa, por ejemplo, las maneras de considerar y tratar las cosas del sentimiento y la voluntad subjetivos, creando un mundo común de valores no monopolizables: “Cuanto más pasan los valores a tal forma objetiva, tanto más espacio hay en ellos, como en la casa de Dios, para cada alma. Quizás el desierto y la amargura de la competencia moderna no serían en general soportables si no precedieran paralelamente a esta creciente objetivación de los contenidos de la vida, imperturbable frente a todo el *ôte-toi que je m’y mette*” (*PhdG*, 420). La objetividad se configura por ello como mecanismo de compensación que produce en abundancia riquezas culturales y morales de las que todos pueden disfrutar. El dinero mismo (general-

²⁹⁰ La vida es continuo auto-trascenderse, incluso en sentido espiritual, porque el hombre es un ser que tiene la tendencia innata a rebasar los límites. Léase el pasaje completo del que se ha extraído la cita del texto: “Nosotros vivimos este presente que no podemos expresar, tenemos esta vida infinita y sólo estamos en este momento [...] Dicho en términos paradójales: el hombre es el ser limitado que no tiene límites. El límite es determinado, pero el límite individual es superable y superado. Y es ésta la razón de la “mezcla” entre la falta de forma y la forma, entre el todo y el individuo, entre la infinidad interior y la realización” (Simmel, G., L, 222-223 y *cfr.* Accarino, B., *La democrazia insicura. Etica e politica in Georg Simmel*, Napoli, 1982, pp. 28-29). El individuo vive –sin pausa alguna, sin pausa festiva– en la ininterrumpida tarea ferial de sobrepasarse, reencontrando la propia provisoria identidad en lo que aparece como extraño y que aún no es: La vida es el eterno trascender del sujeto en la alteridad, es el eterno crear la alteridad” (*TL*, 35).

zando el sentido de la frase de Dostoyevski, según el cual es libertad acuñada) representa un factor de emancipación y de independencia incrementada incluso para el obrero asalariado, en cuanto “él no se siente más súbdito como persona, sino que procura una prestación establecida con precisión. Y la prestación está establecida con tanta precisión justamente porque tiene un equivalente en dinero, que deja tanto más libre a la personalidad como tal, cuanto más ella misma –y el ejercicio que comporta –es objetiva, impersonal y técnica” (*PhdG*, 480).

A menudo los procesos de objetivación desembocan en una racionalidad carente de conciencia, pero que conserva la impronta permanente de la subjetividad, así que la tecnología englobada en la máquina de coser toma el lugar de la habilidad, la capacidad, la atención y la conciencia de la mujer, que con la aguja y el hilo realizaba antes las mismas operaciones. Ahora estos movimientos resultan incorporados por las partes metálicas, en las que aparecen, literalmente, como el espíritu dentro de la máquina, *ghost in the machine*: “La obrera de la máquina bordadora, por ejemplo, realiza una actividad hartamente menos espiritual que la bordadora a mano, mientras que el espíritu de esta actividad ha pasado, por así decir, a la máquina, se ha objetivado en ella” (*SD*, 136).

La racionalidad objetiva, encausada por las instituciones, los saberes y las formas de vida, es confiada a mecanismos “giroscópicos” de autorregulación que transitan a través de la conciencia individual, pero sólo en forma de automatismos anónimos, rechazando –por su naturaleza– la intervención de un pensamiento no preventivamente plegado a una técnica, no encaminado en itinerarios virtualmente ya programados y preordenados. Sin un suplemento de energía subjetiva, toda tentativa imprevista de modificación, reinterpretación y re-encuadramiento de los procedimientos o de los contenidos específicos en contextos de sentido diferentes o más articulados (o sea, toda re-objetivación de la objetividad) corre el riesgo de ser ignorado o castigado.²⁹¹

²⁹¹ El “espíritu absoluto” hegeliano se conocía aún a sí mismo en el retorno “a sí mismo” a través de la extro-versión en el “espíritu objetivo”. Ahora, el ciclo continuo de reconversión de la objetividad en subjetividad y de la subjetividad nuevamente en objetividad aparece roto precisamente a causa de la eliminación de lo absoluto.

El individuo moderno está así constreñido a abandonar sus exorbitantes pretensiones de ser depositario de una racionalidad apoyada en la autoconciencia, centro tolemaico del universo. Cuanto más emigra la racionalidad de la conciencia subjetiva hacia automatismos o soportes materiales (como en la máquina o en el dinero), tanto más tiende a volverse carente de sentido y tanto más el individuo ve las propias facultades absorbidas inexorablemente por dispositivos anónimos. Experimenta así el pesado déficit subjetivo de sentido, precisamente mientras el porcentaje de racionalidad objetiva invade rápidamente las esferas cada vez más numerosas y solventes de su vida. Se debilita o se embota en él la capacidad de elaborar y controlar los procesos de intercambio entre el nivel de las estructuras racionales objetivas y el de las modalidades de comprensión y de ideación subjetiva, estableciendo entre ellos canales de comunicación eficientes. El primer nivel tiene, indudablemente, una consistencia y una duración muy superior al segundo y difícilmente se deja vulnerar por intrusiones subjetivas aisladas. Sin embargo, la densificación de los impulsos subjetivos consistentes somete a torsiones la estructura de la objetividad generando normalmente crisis pasajeras de “irracionalidad” o, en los casos más graves, cambios revolucionarios (cuando las tensiones acumuladas alcanzan la masa crítica, la “vida” se separa, en efecto, de sus “formas” rigidizadas y arrastra en la caída también a las obsoletas estructuras objetivas de racionalidad).

Para hiper-compensar la situación de malestar producida por la hipertrofia de los posibles y por la amenaza de atrofia del yo a causa de una objetividad que no se deja retraducir en subjetividad, los individuos particulares pueden intentar recuperar la vida que pasa, reconstruyendo su significado. Aun permaneciendo racionalmente conscientes de la “superioridad de la tridimensionalidad sobre las sombras” (*FPhdL*, 53), o sea de lo real sobre lo imaginario, son de todos modos capaces de balancearlos de manera más equilibrada asignando una importancia creciente al arte y a la aventura. Pueden, en último término, cargarse incluso de ese sentimiento de excitación descrito por Cromwell, cuando decía que “ninguno sube nunca tan alto como cuando no sabe adonde va”. Sin revelarse contra el incesante

desarrollo de la técnica, de la ciencia y de la objetivación de los productos de la economía y de la “cultura”, se atienen a la prohibición de dañar el patrimonio de racionalidad objetiva (por muy “fría” y anónima que pueda ser) del cálculo, del dinero, de la ciencia y de la técnica.²⁹² Reconocen así que lo efectual es solo un estadio de los posibles, susceptible de desarrollarse en ulteriores configuraciones: “el círculo de nuestra existencia desde el punto de vista extensivo está ocupado principalmente por posibilidades: lo que nosotros somos como realidad de la conciencia plenamente desarrollada es siempre sólo el centro de tal círculo; y una vida que se limitara a este centro, a esta realidad, sería inconcebiblemente diversa y empobrecida. En efecto, nosotros *somos* también esas potencialidades, éstas no quedan en un simple estado de prisión o de muerte aparente, sino que actúan continuamente en nosotros” (WK, 130-131).

La actitud de Simmel parece en este sentido muy diferente a la de otros “filósofos de la vida”, como Dilthey o Bergson, que revitalizan al individuo atendiendo a los depósitos de sentido del “espíritu objetivo” o a las profundidades de la duración. En efecto, su principal preocupación no consiste en reforzar la interioridad o la espiritualidad subjetivas a expensas de la objetivación, esto es, del encarnarse de la razón en el dinero, en las instituciones o en la máquina (monstruos tan “gélidos” como el

²⁹² Se malentiende la filosofía simmeliana de la vida cuando se sostiene que niega las determinaciones de la realidad y del saber, que quiere destruir y deslegitimar las estructuras de sentido de la racionalidad objetiva. Por el contrario, se funda precisamente en la separación entre necesidad objetiva y posibilidades subjetivas. El énfasis puesto sobre la vida depende justamente de la inclasificabilidad excéntrica de la subjetividad moderna, que descarga la determinación y la rigidez sobre el mundo objetivo, buscando distinguirse de él sin negarlo. Al igual que el dinero, la vida está dotada, en su interior, de una lógica rigurosa y unificante (*cfr.* HF, 158). Desde el punto de vista del sujeto, la abundancia de tonos esfumados, vaporosos, con los que la vida se presenta en la época moderna, depende de la relativa ausencia de constricciones sociales consideradas absolutamente insuperables. A diferencia de cuanto sostendrá Günther Anders (que el Prometeo moderno es sólo “el enano de corte de su parque automotor”, *cfr.* más adelante p. 400), para Simmel la técnica no representa el mal absoluto; es incluso una fuente de oportunidades.

Estado para Nietzsche).²⁹³ Por el contrario Simmel reconoce que el traslado de la espiritualidad al interior de automatismos objetivos y sin conciencia deja por un lado un amplio espacio de posible libertad a los individuos, mientras que por otro les abre abismos de tragicidad (en cuanto lo trágico no llega del exterior sino que surge del desacuerdo, casi schopenhaueriano, del hombre y de la cultura consigo mismos).²⁹⁴

El problema que obsesiona a Simmel no es el de garantizar al hombre moderno, como será para Heidegger o para Anders, la supervivencia en la época técnica, sino el de sugerirle –por así decir– estrategias teóricas para evitar la “sub-vivencia”, el

²⁹³ Sobre las relaciones de Simmel con el pensamiento de Dilthey, *cfr.* Gerhardt, U., “Immanenz und Widerspruch. Die philosophische Grundlagen der Soziologie Georg Simmels in ihren Verhältnis zur Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 25 (1971), pp. 276-292. Más en general, sobre la filosofía de la vida, véase Sendlinger, A., *Lebenspathos und Décadence um 1900: Studien zur Dialektik der Décadence und der Lebensphilosophie am Beispiel Eduard von Keyserlings und Georg Simmels*, Frankfurt am Main-New York, 1994. Sobre la relación con Nietzsche, que ha sido ciertamente el pensador que más ha marcado la formación de Simmel (por más que en SN, 30 = 29 sea considerado inferior a Schopenhauer: “Y uno de los aspectos trágicos de Schopenhauer, es el de que defiende con las mejores energías la peor de las causas. Porque, como filósofo, es sin duda más grande que Nietzsche”), *cfr.* Lichtblau, K., «Das “Pathos der Distanz”. Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel», en *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, edición a cargo de Dahme H. J. y Rammstedt, O., Frankfurt a. M., 1984, pp. 231-281.

²⁹⁴ *Cfr. FL*, 174-175: «Si lo trágico no significa simplemente la colisión de fuerzas o de ideas, de voluntades o de exigencias contrapuestas, sino que significa más bien que cuanto destruye una vida ha surgido de una necesidad esencial de dicha vida misma, que la “contradicción trágica” con el mundo es, en última instancia, una autocontradicción, entonces está afectado todo lo que reside en la esfera de la “idea”. Lo que supera el mundo o se le opone no recibe el propio aspecto trágico del hecho de que el mundo no puede soportarlo, que lo combate y acaso anula, sino del hecho de que él mismo, en cuanto idea o en cuanto representante de la idea, ha alcanzado la fuerza para su nacimiento y su conservación precisamente de ese mundo en el que no encuentra un lugar». Véase también *T*, 38-39 y, sobre el tema del desdoblamiento y de la oposición, constante en el pensamiento de Simmel (cuyos prototipos son el antagonismo vida-forma, hombre-mujer), *cfr.* Mahlmann, R., *Homo duplex: die Zweifelt des Menschen bei Georg Simmel*, Würzburg, 1983.

detenerse en el umbral de las oportunidades paradójicamente liberadas por aquello que debería vaciarlo, por la objetivación de la racionalidad en las instituciones y en las máquinas. A través de mecanismos sociales o individuales, Simmel indica los modos de poner a los hombres en condición de explotar tanto la indeterminada riqueza de la propia subjetividad como la rigurosa y vinculante articulación de la objetividad. Empresa ésta respecto de la cual oscila entre los tonos ligeros y desencantados de la apología de los posibles y las sombrías indicaciones sobre la tragedia de la cultura.²⁹⁵ Su posición resulta muy diferente, si se la contrasta, de la de Max Weber, quien –aún teorizando una gama continua de gradaciones entre necesidad y libertad en las decisiones humanas²⁹⁶–, limita drásticamente las posibilidades de los hombres al espacio restringido de la “jaula de acero” capitalista, donde la elusión de la racionalidad y de los condicionamientos objetivos se presenta como una empresa desesperada. Simmel hace hincapié, en cambio, en una concepción diferente del futuro y de la apertura a los posibles, basada

²⁹⁵ A dirigir su atención sobre lo trágico han contribuido, en el Simmel tardío, tanto la experiencia de la gran Gran Guerra, como (y todavía antes) las duras críticas dirigidas por su discípulo G. Lukács en el ensayo “Metafísica de la tragedia”, en *A lélek és formák*, Budapest, 1910, trad. alemana *Die Seele und die Formen*, Berlin, 1911, trad. it. *L'anima e le forme* (1911), Milano, 1963, pp. 307 y ss. Las reflexiones de Lukács habían entrado ya en resonancia y en contraste con algunos temas expuestos por Simmel en “Zur Metaphysik des Todes”, en *Logos*, I (1910-1911) y “Der Begriff und die Tragödie der Kultur”, *ibid.*, II (1911-1912), pp. 1-25, trad. it. “Metafísica della morte”, en *Arte e civiltà*, Milano, 1976, pp. 67-73 y *Il concetto e la tragedia della cultura*, *ibid.*, pp. 83-109.

²⁹⁶ Cfr. Bodei, R., “Il dado truccato. Senso, probabilità e storia in Max Weber”, en *Annali della Scuola Normale Superiore*, Serie III, vol. VIII, 4 (1978), pp. 1415-1433. Sobre Simmel y Weber, cfr. Segre, S., *Weber contro Simmel. L'epistemologia di Simmel alla prova della “sociologia comprendente”*, Genova, 1987; Lichtblau, K., *Gesellschaftliche Rationalität und individuelle Freiheit. Georg Simmel und Max Weber im Vergleich*, Hagen, 1988; Schluchter, W., “Zeitgemäße Unzeitgemäße. Von Friedrich Nietzsche über Georg Simmel zu Max Weber”, en *Unversöhnte Moderne*, Frankfurt a. M., 1996, trad. it. “L'attualità degli inattuali. Da Nietzsche a Weber attraverso Simmel”, en *Intersezioni*, XII (1997), pp. 43-63.

también en el hecho de que el porvenir no constituye para él un absoluto e incognoscible más allá, por cuanto falta el umbral de conciencia que lo aísla del momento actual: “El futuro no es, respecto de nosotros, una tierra virgen, separada de nuestro presente por una frontera nítida: por el contrario, vivimos siempre, por así decir, en una zona de confín que comprende al presente y al futuro. Todas las doctrinas voluntaristas expresan esto: la existencia espiritual vive más allá de su presente, su verdadera realidad es sólo el futuro” (*TL*, 20). Por tanto, a diferencia del sentido común y de la tradición filosófica clásica, el futuro no está caracterizado por el horizonte de expectativa, sino por el de la voluntad, que supera la oposición entre presente y futuro tendiendo un puente entre ellos.²⁹⁷ Es la fe en el poder de la voluntad y en la posibilidad de “levitación” de la subjetividad lo que hace a Simmel tener esperanzas en las virtudes taumatúrgicas de la aventura y del arte y lo lleva a percibir las ventajas y desventajas de la economía monetaria desplegada.

Pero la diferenciada floración de la individualidad que Simmel preveía será tronchada –al menos en lo inmediato– por los rigores de la nueva fase política de incubación de los “totalitarismos” (que ve como protagonistas a las masas, guiadas por sus *meneurs*) y por el inesperado estallido de la Gran Guerra, que introduce modelos psíquicos y sociales basados en la subordinación jerárquica a autoridades externas. Sólo medio siglo después de la muerte de Simmel, en los años sesenta del siglo XX, las propuestas simmelianas adquirirán una renovada actualidad.

²⁹⁷ Esta metafísica de la voluntad –presente también en Nietzsche, Bergson, James y Sorel– no tiene más en Simmel el significado que le atribuía Schopenhauer. Ahora expresa los dispositivos de sofisticado control de lo inponderable capaz de conducir la vida más allá de sí misma.

PARTE SEGUNDA

LA COLONIZACIÓN DE LAS CONCIENCIAS

8. CONDUCTORES DE ALMAS

Le Bon o del elemento inmaterial que guía el mundo

Pensando en el curso de su vida, Gustave Le Bon parece encontrar el origen de sus propias convicciones en un imborrable recuerdo de infancia. Cuando era niño llegó a su pueblo un vendedor ambulante vestido con ropas doradas y acompañado por un cortejo de músicos de destellantes armaduras. El joven doctor Dulcamara vendía a bajo precio un elixir que no se limitaba a curar todas las enfermedades, sino que incluso era capaz de asegurar la felicidad a quien lo adquiriera. El farmacéutico local, hombre “enjuto, delgado y severo”, tuvo la ocurrencia de decir que se trataba de una mezcla de agua y azúcar: “Pero, decidme, ¿qué valor podían tener la palabrería de este boticario celoso contra las afirmaciones de un mago cubierto de oro, tras el cual imponentes guerreros hacen sonar los cornos? [...] Lo que el mago vendía era el elemento inmaterial que conduce al mundo y que no puede morir: la esperanza. Los sacerdotes de todos los cultos, los políticos de todos los tiempos ¿han vendido jamás otra cosa?”²⁹⁸ De adulto, Le Bon cree darse cuenta de por qué las artes del vendedor ambulante prevalecen, en general, por sobre la sobria argumentación racional del farmacéutico: quien se apoya en los deseos más profundos de los hombres tiene siempre ventaja sobre los penitentes sostenedores del principio de realidad y sobre los defensores de una razón desconfiada y severa.

²⁹⁸ *PP*, 134-135 y *cfr.* Petrucci, V., “Dalla sociologia all’interpsicologia: il diritto in Gabriel Tarde”, en *Folla e politica. Cultura filosofica, ideologia, scienze sociali in Italia e in Francia a fine Ottocento*, *op. cit.*, p. 128 n.

En 1895, fecha de publicación de la *Psychologie des foules*, donde esta intuición juvenil aparece acabadamente articulada, Le Bon tiene cincuenta y cuatro años y es ya un autodidacta reconocido, autor de numerosas obras.²⁹⁹ Encolumnado desde siempre en la defensa del saber científico positivo, se dedicó largamente a estudios de medicina, higiene y epidemiología, deteniéndose en cuestiones de moda, como la muerte aparente en relación a los riesgos de inhumación precoz, el cólera o los aspectos antropológicos de la criminalidad. Durante algún tiempo se dedicó también intensamente al análisis de los efectos degenerativos del tabaco y del alcohol, a los que atribuye el vertiginoso incremento de las manifestaciones de decadencia física y psíquica: “Las enfermedades mentales, el reblandecimiento del cerebro, las parálisis generalizadas y progresivas tienen, desde hace algunos años, un espantoso avance [...] ¿A qué atribuir tales resultados? Al tabaco y al alcohol, indudablemente, ya que se ve crecer el número de las enfermedades con el consumo de estas sustancias”.³⁰⁰

²⁹⁹ Esta obra tuvo un enorme éxito. En efecto, fue reimpressa 25 veces en 34 años, pero también los otros libros de Le Bon (unos cuarenta) alcanzaron en conjunto una tirada entonces extraordinaria, de muchas centenas de miles de ejemplares (cerca de medio millón, según R. A. Nye, *The Origins of Crowd Psychology. Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*, London, 1975, pp. 178-179, pero la cifra ha sido corregida, sobre la base de la documentación existente, a 367.730 ejemplares, un número de todos modos notable, *cfr.* Marpeau, B., *Gustave Le Bon. Parcours d'un intellectuel 1841-1931*, Paris, 2000, p. 348).

³⁰⁰ *Cfr.* Le Bon, G., “La mortalité des enfants en France”, en *Les Curiosités scientifiques de l'année 1867*, Paris, 1868, p. 126; *cfr.* también *Fumée du tabac, recherches physiques et physiologiques*, Paris, 1880 y Marpeau, B., *Gustave Le Bon. Parcours d'un intellectuel 1841-1931, op. cit.*, p. 32. La disolución del yo no pasa más, sin embargo, a través de discriminantes exclusivamente sociales. No privilegia una clase o una profesión en particular: puede golpear a todos, si bien de manera diferente. Ya Morel en 1857 había observado la difusión de los fenómenos degenerativos inducidos por causas externas (alcohol, opio, tabaco, contagio venéreo) incluso entre estamentos antes parcialmente inmunes, “entre los obreros y los habitantes del campo”, mientras que antes estos parecían males exclusivos de la *classe riche et blasée* (*cfr.* Morel, B. A., *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés*

La fase siguiente –la que precede inmediatamente a las investigaciones sobre la psicología de las multitudes– está dominada, en cambio, por un acentuado interés en la antropología y la psicología de los pueblos. Con el apoyo financiero del Ministerio de Instrucción Pública y del Presidente de la República francesa, Sadi Carnot, pariente lejano suyo, Le Bon tiene la oportunidad de dedicarse a viajar a tierras lejanas y extraer de esta experiencia, en términos comparativos, conclusiones generales sobre la naturaleza de las culturas y las razas humanas.³⁰¹ De

maladives, Paris, 1857, p. VIII). Pero dado que la herencia tiende a multiplicar estos casos sobre todo entre las “clases peligrosas”, es necesario lanzar un programa articulado de “moralización de las masas”. Sobre el tema del alcoholismo como fenómeno social y peligro político proveniente de las clases populares (que, a la par de la demencia hereditaria o a la violencia desenfrenada, constituye una de las más serias amenazas a la perpetuación y la salud de la raza) véase Nourison, D., *Le buveur du XIXe siècle*, Paris, 1990; Weber, E., *France Fin de Siècle*, Cambridge, Mass., 1986, trad. it. *La Francia “fin de siècle”*, Bologna, 1990, pp. 38-39 (en donde se señala cómo la Francia de la época estaba en el primer puesto mundial de producción de alcohol y en el número de alcohólicos) y, más en general, Nye, A., *Crime, Madness, and Politics in Modern France: The Medical Concept of National Decline*, Princeton, 1984 y Léonard, J., *Médecins, malades et société dans la France du XIXe siècle*, *op. cit.* Sobre la formación y la obra de Le Bon, *cfr.* Picard, E., *Gustave Le Bon et son oeuvre*, Paris, 1909; Motono, M., *Gustave Le Bon et son oeuvre*, Paris, 1914; Delatour, A., *L'oeuvre de Gustave Le Bon*, Paris, 1925; Flammarion, E., *Les déjeuneurs hebdomadaires de Gustave Le Bon*, Paris, 1928; Cartellieri, D., *Gustave Le Bons Psychologie der Massen und die Massenphänomene der Gegenwart*, München, 1958; Nye, R. A., *The Origins of Crowd Psychology. Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*, *op. cit.*; Widner, A., *Gustave Le Bon, the man and his work*, New York, 1979; Thiec, Y.-J., “Gustave Le Bon, prophète de l'irrationalité de masse”, en *Revue française de sociologie*, XXII (1981), pp. 409-428; Vlach, C., *Sociologie et lecture de l'histoire chez Gustave Le Bon*, thèse de troisième cycle, Paris [Maison des Sciences de l'homme], 1981-1982; Rouvier, C., *Les idées politiques de Gustave Le Bon*, Paris, 1986; Queneau, R., *Gustave Le Bon*, Texte inedit présenté par C. Debon, Limoges, 1990; Marpeau, B., *Gustave Le Bon. Parcours d'un intellectuel 1841-1931*, *op. cit.*

³⁰¹ Se trata de “razas históricas” y no razas naturales u originarias, si bien Le Bon teoriza una “embriología social” que sigue las mismas leyes de la embriología animal, *cfr.* Le Bon, G., *Les Premières Civilisations*, Paris, 1889, pp. 15-16.

todo ello quedan –preciosos testimonios literarios, acompañados de una rica documentación fotográfica– volúmenes como *L'Homme et les Sociétés. Leur origine et leur histoire* (Paris 1881), *La civilisation des Arabes* (Paris 1884), *Les Premières Civilisations* (Paris 1889), *La civilisation des Indes* (Paris 1893) y *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples* (Paris 1894).

Colaborador de la *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*” de Ribot (desde 1877, apenas un año después de su fundación), Le Bon comparte sus premisas, aceptando el paralelismo entre naturaleza y sociedad: “Es generalizando la ley descubierta por el fisiólogo Baer, la que preside el desarrollo del huevo de los seres vivos, que un eminente estudioso, Herbert Spencer, ha logrado demostrar que el desarrollo de un organismo individual y el de un organismo social tienen lugar mediante un mecanismo idéntico: mecanismo que consiste en el paso, por medio de diferenciaciones sucesivas y crecientes, de una estructura homogénea a una estructura heterogénea; o, en otros términos, en el paso gradual de un estado constituido por la reunión de elementos similares entre sí a un estado en el que las partes se vuelven cada vez más diferentes” (*HS*, 57). Le Bon llega así a escribir la *Psychologie des foules* (dedicada a Ribot, “como afectuoso obsequio”), teniendo a sus espaldas la idea de una evolución paralela de los organismos biológicos y los organismos sociales, acompañada de la conciencia –común a sus maestros– de que cuando un ser vivo o una colectividad no logran superar un determinado grado de complejidad, la evolución es reemplazada por la disolución y una mayor diferenciación sucede a una regresión a formas más elementales del desarrollo.

L'empire de soi

La *Psychologie des foules* está pensada en la perspectiva de una evolución bloqueada de los organismos sociales, de la imposibilidad propia de los componentes de las multitudes de determinadas culturas de elevarse con éxito al dominio de sí. Es necesario privilegiar tal contexto interpretativo incluso porque, más allá de las intenciones y de las convicciones políticas de Le Bon, su libro a termi-

nado apareciendo, de manera exclusiva, como el perfecto manual de los tiranos del siglo XX. Es verdad que el *Duce* del fascismo ha declarado explícitamente: “He leído toda la obra de Le Bon, y no sé cuántas veces habré releído su *Psicología de las multitudes*. Es una obra capital a la que aún hoy vuelvo a menudo”. Y es asimismo verdad que huellas importantes del pensamiento de Le Bon se encuentran en Hitler.³⁰² Estas *liaisons dangereuses* no hacen de Le Bon, empero, un directo “precursor” del fascismo.³⁰³

Por muchas razones: ha sido también objeto de admiración por parte de ilustres representantes de la democracia, como el presidente de los Estados Unidos, Theodor Roosevelt³⁰⁴; sus con-

³⁰² Mussolini, B., Entrevista de 1926 en la revista *La science et la vie*, ahora en OO, XXVI, 156. Sobre el interés de Mussolini por Le Bon y Sorel, seguramente mediado por sus experiencias personales como tribuno, periodista y *Duce* del fascismo, *cfr.* De Felice, R., *Mussolini il fascista*, vol. II, Torino, 1968, pp. 298 n., 367-369. Véase, además, Chanlaine, P., *Mussolini parle*, Paris, 1932, p. 61. Para Hitler, *cfr.* Stein, A., “Adolf Hitler und Gustave Le Bon”, en *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, VI (1955), p. 366. La Hofbibliothek de Viena –que Hitler frecuenta entre 1908 y 1910– compra la obra de Le Bon en traducción alemana en 1908: no se sabe si el futuro Führer la consultó, pero hay múltiples paralelos con cuanto afirma en *Mein Kampf*. Sobre Lenin, que la ha leído en Paris en 1895, *cfr.* Rouvier, C., *Les idées politiques de Gustave Le Bon*, *op. cit.*, p. 85.

³⁰³ Para esta interpretación, *cfr.* Sternhell, Z., *La Droite révolutionnaire. Les origines françaises du fascisme 1885-1914*, Paris, 1984. Contra semejantes tesis ha prevenido recientemente Marpeau, B., *Gustave Le Bon. Parcours d'un intellectuel 1841-1931*, *op. cit.*, pp. 119 y ss. En realidad, las multitudes son para Le Bon manipulables tanto por la derecha como por la izquierda.

³⁰⁴ Para Theodore Roosevelt véase el pasaje de la carta de Le Bon a Étienne Lamy, del 25 de junio de 1918, en el que se dice que el único elogio del presidente estadounidense a su obra (“un libro del que nunca se separaba y que había orientado toda su política”) le había granjeado la envidia y la hostilidad de los ambientes académicos, *cfr.* Marpeau, B., *Gustave Le Bon. Parcours d'un intellectuel 1841-1931*, *op. cit.*, p. 214. La princesa Bibesco, próxima a Le Bon, ha hipotetizando que su diferencias con los políticos dependía del hecho de que él les “procuraba fórmulas y es de eso de lo que viven los políticos, así como los cocineros viven de recetas” (Bibesco, Princesse, *Images d'Épinal*, Paris, 1937, pp. 47-48 [capítulo: *Le Doctor Faust de la rue Vignon*]). Pero semejante interpretación es reductiva, en cuanto Le Bon sabía atraer a su círculo incluso a personajes inclinados a las fórmulas a la política, como, por ejemplo, Paul Valéry.

vicciones, que en los decenios que siguieron a la publicación de la *Psychologie des foules* circulan de manera anónima y ubicua, fueron fuertemente reelaboradas por políticos, ya sea “totalitarios” o democráticos; la historia no tiene por lo común en cuenta a la filología (puede apropiarse de la herencia de otros y atribuirse antepasados intelectuales sin pedir permiso). Pero el motivo más importante está dado por el hecho de que Le Bon es, en ciertas condiciones, un sostenedor convencido de los regímenes representativos: “No obstante todos los inconvenientes de su funcionamiento, las asambleas parlamentarias representan el mejor instrumento que los pueblos han encontrado hasta ahora para gobernarse y, sobre todo, para sustraerse lo más posible al yugo de las tiranías personales” (PF, 246-247). En esta óptica, su ideal está representado por las “razas anglosajonas”, caracterizadas por “una energía indomable, una muy grande iniciativa, un dominio absoluto de sí, un sentimiento de independencia impulsado hasta la excesiva insociabilidad, una poderosa actividad, sentimientos religiosos vivísimos, una muy firme moralidad y una muy neta idea del deber” (LPSEP, 108). Tales cualidades, poseídas ya por los romanos, se han perdido lamentablemente en los “pueblos latinos”, sometidos por la *décadence* a la extenuación y la ineptitud, incapaces de superar positivamente el nivel de complejidad que permitiría la integración de las multitudes modernas en los precedentes esquemas políticos.

Con su libro, Le Bon ofrece un techo teórico a una convicción ya difundida en la Europa de la época: no se puede extender a las masas ni el proceso de individualización, volviendo autónomos y responsables sus componentes individuales, ni tampoco el de una armónica socialización dentro de formas estatales compatibles con el mantenimiento de los actuales estándares de civilización. Por esto es preciso rechazar como impracticables y combatir como peligrosas –las tentativas de auto-organización de las masas promovidas, sobre todo, por los socialistas.

Como antídoto a su inserción, que de todos modos prosigue, y a la consecuente degradación cultural y social, Le Bon cree necesaria una educación extensa y profunda, que permita una recuperación, una reconquista del *empire de soi* al menos por

parte de una *élite* restringida: “El hombre que sabe gobernarse por sí mismo no pide ser gobernado por otros, ya que posee una disciplina interior que lo exime de toda disciplina exterior. Es el dictador de sí mismo. Nada reemplaza semejante dictadura”.³⁰⁵

Si el valor del individuo racional no alcanza a afirmarse también entre los pueblos latinos, la solución inevitable a su crisis será la aparición de un *meneur des foules*, un conductor y un manipulador de las multitudes (que constituye, por tanto, sólo como alternativa subordinada, una segunda elección en caso de fracaso de los programas de instrucción).³⁰⁶ El estado patológico de las sociedades latinas podría ser superado –pero Le Bon duda de ello– únicamente si sus *élites* se vuelve conscientes del método adecuado y de la disciplina necesaria para afrontar la amenaza del posible dominio de las multitudes no educables. No se responde a semejante desafío ampliando la esfera de la representación, mediante la extensión del sufragio hasta hacerlo universal o permitiendo el acceso de las masas y de sus representantes a los procesos de decisión política. Más bien es necesario, mediante la creación de adecuados mitos sociales, man-

³⁰⁵ Le Bon, G., “L'évolution de l'Europe vers des formes diverses de dictature”, en *Les Annales politiques et littéraires*, 2 marzo 1924, p. 232. También en vista de este propósito, Le Bon llega a ser director, en 1902, de la colección de Flammarion *Bibliothèque de philosophie scientifique*, que en 1931, año de la muerte de Le Bon, ha publicado ya cerca de doscientos títulos.

³⁰⁶ En ocasión del debate que llevará a la reforma de la enseñanza superior, la educación es presentada por Le Bon precisamente como “el arte de hacer pasar lo consciente a lo inconsciente”, esto es, de transformar el saber crítico y consciente en automatismo y sentimiento, o sea, en inmediatez irreflexiva (*cfr.* Le Bon, G., *PE* [la *Psychologie de l'éducation* es la otra obra suya que obtiene la máxima difusión entre el público] y Gérard, A., “Gustave Le Bon, la foule et la race”, en AA. VV., *Folla a politica. Cultura filosofica, ideologia, scienze sociali in Italia e in Francia a fine Ottocento, op. cit.*, pp. 45-46). La expectativa de un *meneur des foules* y de un Salvador, sobre todo después de la experiencia del héroe rubio, el general Boulanger, inflama la imaginación de muchos franceses, como se puede ver incluso en el poema dramático *Tête d'Or*, escrito por Paul Claudel alrededor de 1890, en el que un joven exaltado invita a los propios secuaces a salir “de la sombra”, a abandonar “las aburridas semanas” e ir con él hacia la gloria (*cfr.* Girardet, R., “Le sauveur” en *Mythes et mythologies politiques*, Paris, 1986, pp. 66-67, 92).

tener a las multitudes o bien en un estadio pre-político, alejadas de los centros de poder, o bien conducir las a un terreno en el que resulten incluidas en la vida política de manera indirecta, como masa de maniobra que no incide autónomamente en las decisiones. A las temibles mayorías organizadas es preciso oponerles o el *meneur des foules* o bien minorías organizadas (*élite*, en el sentido de Gaetano Mosca, no caracterizadas, como las multitudes, por el uso de la violencia y de la brutalidad).³⁰⁷ La multitud es como la Esfinge de *Edipo rey*: hace falta resolver su enigma o resignarse a ser devorados. Y la respuesta justa no es “el hombre”, sino el jefe, el conductor, el pastor.

El razonamiento de Le Bon es simple y eficaz: si la masa portadora de la nueva “barbarie” no es capaz de tomar decisiones libres y conscientes, es necesario entonces ponerla bajo tutela, según parece inevitable hacer en las naciones latinas. Incluso por razones personales, semejante resultado no desagrada a Le Bon: arde todavía en él el recuerdo de los horrores y de los peligros a los que personalmente se expusiera en París en los tiempos de la Comuna³⁰⁸ y no se ha extinguido aún su admira-

³⁰⁷ Cfr. Mosca, G., *Elementi di scienza politica*, [1896], Torino 1923², p. 56. Se hace así propaganda a la idea de que el mundo avanza desde siempre gracias a minorías organizadas, o –mirando el problema desde una óptica complementaria y extremándolo, como hará Mussolini– que la libertad se reduce con el avance de la civilización: “Si hay un dato histórico es el de que toda la historia del hombre de las cavernas hasta el hombre civil o así denominado, es toda una limitación progresiva de la libertad” (Mussolini, B., discurso en Milán del 4 de octubre de 1924, en OO, XXI, 94).

³⁰⁸ Le Bon había participado en la guerra franco-prusiana trabajando como personal sanitario de las ambulancias. De regreso en París con las tropas de los versalleses, los comuneros le dispararon, faltando poco para que lo hirieran. Esa experiencia de guerra civil y de caos reforzó en él el sentimiento de estar viviendo en una época de decadencia, que afecta especialmente a las naciones latinas. En efecto, hablando de la París “liberada” por las tropas gubernativas, afirma: “Aquí, la abominación, la desolación. Requisamientos, decretos, fusilamientos, etc. Es necesario ¡ay!, creer que la suerte de los pueblos sigue fatalmente el curso de las cosas: nacer, crecer y morir. Si para la raza latina ha sonado la hora de perecer, ésta parece tristemente” (*carta de Le Bon al Barón Larrey*, datada el domingo 28 [abril] de 1871, *op. cit.* en Marpeau, B., *Gustave Le Bon. Parcours d'un intellectuel, 1841-1931, op. cit.*, p. 48).

ción por el general Boulanger, que sin embargo tiene como a un fanático de modesta inteligencia. Nutre, además, muchas dudas sobre la capacidad de autogobierno de las multitudes de los países latinos. Su poder depende, en efecto, de la actual debilidad de las clases dirigentes, que no pierden ocasión de manifestar su reluctancia y su ineptitud frente al gobierno de la sociedad: “Las clases dirigentes modernas han perdido la fe en todas las cosas [...] y hasta en la posibilidad de defenderse contra la oleada amenazadora de los bárbaros que las rodean por todas partes” (*LPSEP*, 128). En semejantes circunstancias, el advenimiento del *meneur des foules* representa la única alternativa a resignarse “a sufrir el reinado de las multitudes, ya que manos imprevisoras han levantado una a una todas las barreras que podían frenarlas” (*PF*, 37).

En su decaer actual, la civilización recorre en sentido inverso el natural camino del progreso, el que sube desde el inconsciente a la conciencia y que —desde lo alto del nivel de conciencia en cada caso alcanzado— se deposita nuevamente en el inconsciente, como sedimentación y reestructuración de las adquisiciones más recientes. En cambio, actualmente se va de la conciencia, duramente conquistada pero vuelta lábil e indefensa, a los instintos inconscientes, más oscuros, pero más poderosos. Le Bon privilegia unilateralmente el segundo momento del esquema spenceriano, el momento involutivo: una vez que se encuentra con un obstáculo infranqueable, el desarrollo de una comunidad no procede más de lo simple a lo complejo y de lo homogéneo a lo heterogéneo: al no poder avanzar, vuelve atrás. Las multitudes representan así el bloqueo del proceso de diferenciación de la sociedad y la causa de la regresión a fases mayormente homogéneas. Con el incremento de la importancia de las masas en las sociedades modernas, la acción inconsciente y automática llega a sustituir a la “actividad consciente de los individuos”, con el consecuente predominio de fuerzas ignotas que es necesario aprender a comprender y a embridar (*cfr. ibid.*, 33).

En términos fisiológicos, la acción de las multitudes es colocada bajo el influjo de las “vida medular”, más bien que de la “vida cerebral”, es decir que prevalecen en ella los reflejos au-

tomáticos a expensas de los comportamientos dictados por el análisis de las situaciones (*cf. ibid.*, 49 y ss.). En términos culturales, se ha verificado una revolución silenciosa, que ha cambiado el modo de pensar y de sentir de las multitudes, erosionando desde la base las creencias, las opiniones y las ideas en las que antes se reconocían, y preparando así las más profundas transformaciones del “pensamiento humano” (*ibid.*, p. 32). Dos factores, en especial, están desbastando al viejo mundo: “El primero es el fin de las creencias religiosas, políticas y sociales de las que derivan todos los elementos de nuestra cultura. El segundo es el nacimiento de condiciones de vida y de pensamiento enteramente nuevas, que son producidas por los descubrimientos modernos de las ciencias y de la industria” (*PF*, 36). Quebrantada la fe en los dogmas de la iglesia y del estado, ninguna autoridad logra ya imponerse: una vez que ha prevalecido el deseo de penetrar los misterios de la autoridad religiosa y civil, de sustraer a Dios y al leviatán su terrible majestad, la voluntad de creer y de hacer creer se enerva.

El *meneur des foules* debe por ello restaurar artificialmente la capacidad de creer de las masas, llenando el actual vacío de poder y deteniendo el propagarse de la anarquía entre cuantos, sin tener capacidad de gobierno y de autogobierno, se preparan para ocupar puestos de responsabilidad (*cf. PF*, 158-159). Tal empresa sólo es posible para quien sabe penetrar en el alma de las masas, ya que un rebaño tiene necesidad de un guía sagaz. De lo contrario, marcha testarudamente por caminos que no se dejan codificar por argumentaciones puramente racionales: “La persona convencida, dominada por cualquier idea, religiosa o no, es inaccesible a cualquier razonamiento, por muy inteligente que pueda ser”.³⁰⁹

³⁰⁹ *LPSEP*, 104. *Cfr. ibid.*, p. 5: “ha sido sólo en una época avanzada de su historia que la humanidad, inmersa en el mundo de la creencia, descubrió el del conocimiento”. La desvaloración del papel de la racionalidad y de la conciencia se debe en Le Bon también a la convicción, compartida por la ciencia y la filosofía de su tiempo, de que la razón es una adquisición evolutiva reciente y que es, en consecuencia, más lábil y menos importante que los impulsos y los comportamientos inconscientes, como el miedo, la fascinación o la agresividad, *cf. Gérard, A.*, “Gustave Le Bon, la foule et la race”, en AA. VV., *Folla a politica. Cultura filosofica, ideologia, scienze sociali in Italia e in Francia a fine Ottocento, op. cit.*, pp. 33-51.

Junto a la capacidad de creer, hábilmente reintroducida, puede volver a estar en auge una política ligada a los *arcana imperii*, al ejercicio de un poder sustancialmente sustraído a la esfera pública y articulado a sofisticados modelos de simulación y disimulación, en cuanto sus afirmaciones no pueden, por principio, ser públicamente verificadas por ciudadanos que han sido reducidos al rango de súbditos. A diferencia de los tiempos del absolutismo, la política que se elabora secretamente en el moderno “despacho del Príncipe” sigue, y no antecede, a la difusión de las ideas y de las instituciones democráticas. Los nuevos súbditos no están más, como antes, en los márgenes sino en el centro del campo visual del poder. Es sólo que –en la perspectiva del siglo XX– no se vuelve a la razón de Estado, en el sentido del los siglos XVI y XVII, sino a la “razón de partido”.

La era de las multitudes

Si bien con soluciones originales, Le Bon se inserta en un agitado debate en curso. Es conocido cómo el comportamiento de las multitudes durante la Revolución francesa hubo de golpear a los contemporáneos, a partir por lo menos de Madame de Staël y Michelet.³¹⁰ Pero es inmediatamente después de la Comuna de París que, en Francia, el fenómeno cobra prepotentemente nueva actualidad y entra en el más amplio circuito del debate público, sobre todo gracias a Taine. Los disturbios y la crueldad de los comuneros, sumados a la feroz represión de las tropas gubernativas de Thiers, dejan un surco de sangre que por decenios divide profundamente a la sociedad francesa (y a la cultura europea) en dos campos adversos. La matanza, la prisión y el exilio de más de cien mil parisinos por parte de los versalleses expresa una feroz actitud de clase muy bien ejemplificado por el siguiente episodio: «Un periodista inglés contó a

³¹⁰ Cfr. Bodei, R., *Geometria delle passioni*, op. cit., pp. 372 y ss.; trad. esp. ed. cit., p. 374 y ss. Para una serie de testimonios extraídos de todos los tiempos y de todas las latitudes, véase el clásico estudio de Mackay, Ch., *Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds*, London, 1841 [reimpresión Ware, Herfordshire, 1995].

un oficial que disparó en la cara a un prisionero tras haberle preguntado cuál era su profesión, diciendo: “Ah, de este modo ahora serían escultorzuelos los que mandarían!”». ³¹¹

En sociedades obsesionadas por el miedo de que la plebe emerja con violencia desde los bajo fondos y de la “hez” de la sociedad, las multitudes (que son tales sólo si son vistas desde lo alto como masa indistinta) aparecen ahora, predominantemente en su aspecto bestial, como hordas desenfrenadas de salvajes, de enfermos mentales y mujeres histéricas y exaltadas. ³¹² Es sobre todo Taine quien da voz al temor de un inminente colapso estructural de la cultura por efecto de los golpes asestados por las multitudes, portadoras de alucinaciones no suficientemente transformadas en percepciones y de delirios no suficientemente elaborados en razonamientos. Dado que en todos los hombres los estratos orgánicos y psíquicos más elementales y arcaicos son los más resistentes (este argumento retorna cada vez con más insistencia), la razón, o sea la conquista más reciente de la especie humana, está inevitablemente expuesta al dominio de los instintos, de las pasiones y de los intereses. Si en verdad todo lo que es más reciente es también más débil, entonces la civilización está condenada a ser sólo un sutil estrato de humus que puede ser diluido por cualquier aguacero histórico. Taine de-

³¹¹ Magraw, R., *France 1815-1914. The Bourgeois Century*, London, 1987, trad. it. *Il “secolo borghese” in Francia 1815-1914*, Bologna, 1987, p. 215. Sobre las inmensas pérdidas humanas provocadas por la conquista de París por parte de los versalleses y por la siguiente represión, *cfr.* Rougerie, J., *Procès de Communards*, Paris, 1964. Sobre las multitudes de la Comuna, *cfr.* también Cochart, D., “Les foules et la Commune - Analyse des premiers écrits de psychologie des foules”, en *Recherches de psychologie sociale*, 4 (1982), pp. 49-60

³¹² *Cfr.* Barrow, S., *Distorting Mirrors. Views of the Crowd in Nineteenth-Century France*, New Haven and London, 1981, trad. franc. *Miroirs déformants. Réflexions sur la foule en France à la fin du XIXe siècle*, Paris 1990, p. 11 (el título de este libro alude a los temores de los burgueses proyectados en el proletariado: al ver en ellos la violencia, la degeneración y la locura por doquier). Es un parangón ya propuesto a finales del siglo XVI (*cfr.* Paine, C., *The Philosophes and the People*, New Haven and London, 1976), sólo que ahora es reforzado a través de saberes antropológicos y médicos que se presumen más avanzados y científicos.

creta de tal modo el poder extraordinario del fondo rocoso arcaico, de la naturaleza anterior al hombre.

En efecto, la razón no es para él más que un “subalterno cómodo, un abogado doméstico y perpetuamente subordinado, que los propietarios emplean para perorar sus quehaceres; si le ceden el paso en público, es por buena crianza”.³¹³ A la mayoría le resulta extremadamente difícil elevarse (o permanecer) a niveles elevados de inteligencia o de moralidad: “Interrégese la psicología: la más simple operación mental, una percepción de los sentidos, un recuerdo, las aplicación de una norma, un juicio acostumbrado y el juego de una mecánica complicada, la obra común y final de muchos millones de engranajes que, semejantes a los de un reloj, tiran e impulsan a ciegas, cada una por sí misma, cada una conducida por su fuerza, cada una mantenida en su oficio de pesos y contrapesos. Si la lanceta señala la hora casi exacta, es por efecto de un encuentro que es una maravilla, para no decir un milagro, y la alucinación, el delirio, la monomanía que habitan a nuestras puertas, están siempre a punto de entrar” (*OFC*, I, 178). Si tales niveles de complejidad no son mantenidos en medida suficiente, la regresión golpea a toda la sociedad. Entonces, “del labrador, del obrero, del burgués, pacificados y domesticados por una civilización antigua, se ve salir de golpe al bárbaro, peor, al animal primitivo, el mono sanguinario y lúbrico, que mata con sarcasmo, haciendo cabriolas sobre sus destrozos” (*ibid.*, I, 35). En este sentido, también las *élites* son frágiles. Paradójicamente, deben conjugar el futuro con el pasado, la nueva forma de hegemonía con la regresión impuesta a las masas, el impulso hacia delante que pone en movimiento las aguas muertas del estancamiento con la dócil obediencia de multitudes maniobrables.

Las multitudes que se consideran, en los últimos decenios del siglo XIX y los primeros del siglo XX, no son sólo las que se reúnen tras fines políticos. Desde que la Virgen se le apareció a Bernadette Soubirous en el 1858, uno de los fenómenos más relevantes en Francia y en Europa está representado por las masas de creyentes y enfermos que concurren a Lourdes, que

³¹³ Taine, H., *OFC*, I, 178-179 y *cfr.* Pozzi, R., *Hyppolite Taine. Scienze umane e politica nell'Ottocento*, *op. cit.*, pp. 27-28.

invaden la por entonces tranquila ciudadela pirenaica de apenas 9.000 habitantes encontrando en ella una asombrosa “temperatura del alma”.³¹⁴ Zola –que estudió con respetuosa delicadeza la personalidad de Bernardette– no ve en ella más que una “*irrégulière de l’hysterie*”, una alucinada capaz de atraer a todos los que esperan un milagro para salir de las propias miserias físicas y espirituales y para cambiar radicalmente la orientación de sus vidas.

En general, las reacciones ante un mundo que parece dominado por las multitudes y por su “irracionalidad” son negativas, de rechazo. Guy de Maupassant, por ejemplo, observa: “Tengo horror por las multitudes: no puedo entrar en un teatro ni asistir a

³¹⁴ Huysmans, J.-K., *Les foules de Lourdes* [1908], Paris 1951, pp. 99, 184 (para una descripción de las manifestaciones de la multitud en Lourdes, *cf. ibid.*, en particular, pp. 86-98). La obra es del célebre autor de *À rebours*, que, después de una crisis personal había hecho profesión de oblató en un convento benedictino y se había transformado en apologeta del cristianismo. Ya antes, Huysmans había expresado un juicio negativo sobre la obra de Zola, de quien, por lo demás, había aprendido mucho: “sus héroes carecían de alma, dirigidos sólo por impulsos e instintos, cosa que simplificaba mucho el trabajo de análisis. Se agitaban, ejecutaban algunos actos sumarios, poblaban de perfiles muy definidos las escenografías que se volvían los principales personajes de sus dramas. Y de tal modo celebraba los mercados, los negocios de moda, las vías del tren, las minerías y los seres perdidos en estos ambientes representaban sólo partes secundarias y de extras. Pero Zola era Zola, es decir, un artista un poco imponente, pero dotado de pulmones poderosos y puños duros” (Huysmans, J.-K., *À rebours* [Paris, 1884], trad. it. *A ritroso*, Milano, 1982, p. 17). Es interesante la comparación entre la aburrida repetición que Des Esseintes atribuye a la naturaleza (que “hizo su época” con su “monótono negocio de prados y de árboles” y con su “banal agencia de montañas y de mares”) y la sociedad de masas caracterizada por la tiranía de lo siempre idéntico, del dominio de “lo obvio, de lo cierto, de lo consabido, de lo ya visto” (Franck, G., “Ibridazione e dismisura. Joris-Karl Huysmans e l’epifania del corpo perverso”, en AA. VV. *Pathos. Scrittura del corpo, della passione, del dolore*, Bologna, 2000, p. 49). Para un encuadramiento de las temáticas de Huysmans, *cf.*, por último, Sanger, J., *Aspekte dekadenter Sensibilität. J.-K. Huysmans’ Werk von “Le drageoir aux épices” bis zu “À rebours”*, Frankfurt a. Main – Bern – Las Vegas, 1978; Livi, F., *J.-K. Huysmans. À rebours et l’esprit décadent*, Paris, 1991; Jourde, P., *Huysmans – À rebours: l’identité impossible*, Genève, 1991; Maingon, Ch., *La médecine dans l’oeuvre de J.-K. Huysmans*, Paris, 1994 y Brugnolo, S., *L’impossibile alchimia. Saggio sull’opera di J. K. Huysmans*, Fasano (Brindisi), 1997.

una fiesta pública. Siento de pronto un extraño malestar, insostenible, un enervamiento espantoso, como si luchara con todas mis fuerzas contra una influencia irresistible y misteriosa. Y lucho, en efecto, contra el alma de la multitud que quiere entrar en mí”.³¹⁵ Si bien en todos estos análisis no se remonta casi nunca a las causas profundas de los comportamientos colectivos, las razones de preocupación, desconcierto y repulsión por los movimientos de las multitudes son numerosos. Uno de los episodios más terribles, aunque raro (que impresionó al propio Zola en *Germinal*, donde es narrado) es el de la *Défenestration de Decazeville*, un poblado de mineros en Aveyron, donde en enero de 1886 un representante de la minería fue arrojado por una ventana, triturado y castrado por la multitud enfurecida.³¹⁶ Semejante sensación de peligro se acrecienta *a posteriori* en el período inmediatamente precedente a la publicación de la *Psychologie des foules*. En efecto, a raíz del recrudecimiento del terrorismo anárquico, entre 1892 y 1894, se asiste a una nutrida secuencia de atentados con dinamita y asesinatos, algunos perpetrados por el afamado Ravachol, que ensangrientan a Francia.³¹⁷

La química del alma

A partir del título del libro de Le Bon, es preciso observar de inmediato que ya el término “psicología de las multitudes” cons-

³¹⁵ Maupassant, citado por S. Sighele, *Mentre il secolo muore*, Milano-Palermo, 1899, p. 36.

³¹⁶ Cfr. Laye, D., *Histoire complète des grèves de Decazeville, sous la date lugubre du 26 janvier 1886*, Toulouse 1886. “¡No lo hará más!”, grita la multitud de mujeres enfurecidas en Zola, después de haber castrado a un farmacéutico y llevado triunfalmente sus genitales en ocasión de un paro de mineros, cfr. É. Zola, *Germinal*, en *Les Rougon-Macquart*, Paris, 1964, vol. III, p. 1414 y véase también Rossi, P., *bambini, sogni, furori. Tre lezioni di storia delle idee*, Milano, 2001, p. 149.

³¹⁷ Para el fenómeno, cfr. Sernicoli, E., *Gli attentati contro sovrani, principi, presidenti e primi ministri*, Milano, 1984. Las alarmas sociales en confrontación con los anarquistas y de las multitudes crece en Francia después que la Tercera República, con Jules Ferry, decreta en 1885 la libertad de prensa y la abolición de la enseñanza religiosa en las escuelas, revocando así todo credo religioso y político oficial.

tituye para la época una contradicción en los términos u oxímoron, en cuanto la psicología se aplicaba precedentemente por definición a un individuo y no a un conjunto de individuos (excepto en el caso del *anima mundi*, pero con el cual se refería al universo como organismo individual). Le Bon demarca con su obra un campo de indagación intermedia entre la psicología que estudia al individuo y la sociología que estudia a la sociedad. El punto de partida para el estudio de la multitud está en él, de todos modos, siempre representado por el individuo, del cual observa las metamorfosis regresivas a medida que se integra en el “anima colectiva”: “Lo que más nos impresiona de una multitud psicológica es que los individuos que la componen –independientemente del tipo de vida, las ocupaciones, del temperamento o la inteligencia– adquieren una suerte de alma colectiva por el solo hecho de pertenecer a la multitud”.³¹⁸ El individuo está en la multitud como la célula individual está en el organismo vivo, en la colonia, a la que las células delegan conciencia y voluntad. Por efecto de una extraña reacción química, instantánea y en cadena³¹⁹ (que produce un salto de la cantidad a la cualidad) o por una suerte de transustanciación mundana, las “almas” de los hombres que se encuentran juntos, sobre todo en situaciones de tensión, generan una entidad colectiva anóni-

³¹⁸ PF, 53. La existencia de un alma de las multitudes era ya una sospecha de Maupassant. En el diario *Sur l'eau*, con fecha 11 de abril de 1889, habla de un episodio en el que las personas, por el solo hecho de estar juntas (aunque son diferentes por mentalidad, pasiones y educación) se vuelven un ser especial, dotado de alma. Y añade: “Lucho realmente contra el alma de la multitud que intenta penetrar en mí. ¡Cuántas veces he afirmado que la inteligencia se acrecienta y se eleva cuando uno vive solo, y que empequeñece y se rebaja cuando uno se lanza de nuevo entre los hombrecitos!” (de Maupassant, G., *Sur l'eau*, trad. it. *Sull'acqua*, Firenze, 1900, pp. 128 ss., y *cfr.* van Ginneken, J., *Crowds, Psychology, and Politics, 1871-1899*, Cambridge, 1992 [sobre Lebon, pp. 130-187], quien sostiene que ha sido descuidado el libro de H. Furnial, *Psychologie des foules. Considérations médico-judiciaires sur les responsabilités collectives*, Lyon-Paris, 1892).

³¹⁹ Enrico Ferri, en el volumen *I nuovi orizzonti del diritto e della procedura penale*, Bologna, 1881, había ya observado que los agregados humanos (asambleas, jurados, comicios) se comportan como los compuestos químicos, ya que las características de los individuos en lugar de sumarse, dan lugar a algo diverso.

ma: el “alma de las multitudes”. En ella, las almas de los individuos se modifican, regresando –aunque sea provisoriamente– a estadios arcaicos en que el pensamiento de los individuos se elide, precisamente mientras los sentimientos se suman (por el hecho de que “la inteligencia progresa”, y es por tanto más volátil, “mientras que los sentimientos no cambian” y son por tanto más estables).³²⁰ Esto vale sobre todo para las multitudes de los países latinos: “Las multitudes son por tanto femeninas, pero las más femeninas de todas son las latinas. Quien se apoya en ellas puede subir muy alto y muy rápidamente, pero rozando siempre el borde del monte Tarpeo y con la certeza de precipitarse un día en el abismo” (PF, 63).

La multitud no es un agregado, una suma de almas individuales, sino una neo-formación en la que la racionalidad está inhibida precisamente por la coalición de los sentimientos.³²¹

³²⁰ OC, 9. Siguiendo a Sighele, Pasquale Rossi ha sintetizado esta posición transformándola en una de las tres leyes de la psicología colectiva, según la fórmula: “en la multitud el pensamiento se elide y el sentimiento se suma” (*Sociologia e psicologia collettiva*, Roma, 1904, p. 203 y *cfr.* Mucchi Faina, A., *L'abbraccio della folla. Cento anni di psicologia collettiva*, Bologna, 1983, p. 77). Scipio Sighele había acusado a Le Bon de haberle robado las ideas. En efecto, *La folla delinquente* de Sighele (Torino, 1891) precede en cuatro años a *La psychologie des foules*. Pero el enfoque Le Bon es profundamente diferente (por lo demás, si se quisieran encontrar predecesores inmediatos, bastaría consultar *I nuovi orizzonti del diritto e della procedura penale*, *op. cit.*, de Enrico Ferri, que había abordado la cuestión de la delincuencia de las multitudes y había forjado la expresión “psicología colectiva”, o bien al Tarde de la *Philosophie penale*, [Paris-Lyon 1889]). En Sighele el énfasis está puesto en el hecho de que la multitud, agregado heterogéneo, descubre repentinamente un “objetivo común”.

³²¹ “A diferencia de Herbert Spencer –y nos asombramos de que un filósofo tan profundo pueda haberlo pensado– en el agregado de una multitud no hay en absoluto suma o promedio de elementos, sino combinación y creación de elementos nuevos. Lo mismo sucede en química. Las bases y los ácidos, por ejemplo, se combinan para formar un cuerpo nuevo dotado de propiedades diversos de la de los cuerpos que han servido para su formación” (PF, 54). Max Weber se ocupa incidentalmente de Le Bon para observar que determinadas pasiones como el entusiasmo o la rabia se manifiestan cuando el individuo se siente parte de una multitud, mientras que no se producirían “en estado de aislamiento” (*cfr.* WuG, I, 20).

Tal neo-formación da lugar a la “masa” o a la “multitud” propiamente dicha, en el interior de la cual las conciencias de los individuos se modifican y se vuelven torpes, haciéndose, al menos provisoriamente, susceptibles de manipulaciones. El término “masa” deriva, en efecto, del griego *maza*, pasta para hacer el pan (de aquí luego el español *masa*, “elemento informe, maleable y elástico”).³²² Análogamente “multitud” deriva del latino *follare*, que significa torcer y remover la ropa para lavarla. La idea de “masa” y la de “multitud” implican, por lo tanto, la actividad de plasmar y de presionar. En Le Bon en particular, la multitud o la masa son materias modelables en las manos de un jefe político que guía a los hombres entrando en su ánimo, escuchando sus exigencias, comprendiendo sus sueños y aparentando responder a ellos como a un eco reforzado de sus propios pensamientos y deseos. Las multitudes no se dan cuenta así que son comandadas por una voluntad extraña: Tienen en cambio la impresión de que el jefe da voz a sus tácitas expectativas y forma a sus nebulosos sentimientos.

El mandamiento del *meneur des foules* se mimetiza bajo la especie de *vox populi*, cuando no de *vox Dei*. O, mejor aún, se convierte en el de un yo hegemónico externo que sustituye eficazmente al yo hegemónico interno. Este último, demasiado débil para gobernarse por sí solo, encuentra sostén ya sea en el jefe ya sea en la multitud de sus pares, también ellos individuos “privados” (el sentido etimológico de carentes de algo, en este caso de la autonomía). El *meneur des foules*, ofreciendo a personalidades débiles una vía de escape del aislamiento y de la *décadence*, se vuelve el oráculo, la boca de la verdad. En ausencia de separación de poderes, típica de los regímenes liberales, el *meneur* es a la vez la fuente del ejecutivo, del legislativo y del judicial. En términos clásicos se puede decir que representa, al mismo tiempo, el *lógos* de quien manda, el *bouleutikon* o la capacidad deliberativa de quien hace las leyes y la *phronesis* o *prudentia* de quien administra la justicia. Habiendo constatado

³²² Cf. Mucchi Faina, A., *L'abbraccio della folla. Cento anni di psicologia collettiva*, op. cit., p. 19. De la misma autora, véase *Psicologia collettiva. Storia e problemi*, Roma, 2002, que se concentra en la evolución de la disciplina.

cómo, al menos en los países latinos, el esfuerzo del individuo liberal lockiano por conseguir la autonomía y el sentido de la responsabilidad no ha llegado más que a un pequeño estrato de la población y ha permanecido extraño a las multitudes y a la mayor parte de los exponentes de las *élites*, Le Bon sabe que la voz del dueño es siempre oída por el rebaño. Y, ya que “la multitud es un rebaño”, “no puede prescindir de un dueño” (*ibid.*, 156).

El principio de irrealidad

La *Psicología de las multitudes*, publicada el mismo año en el que es inventado el cine (la primera proyección, realizada por los hermanos Lumière tiene lugar el 28 de diciembre de 1895), hace continuamente referencia al poder de las imágenes y a la creación de ilusiones que involucran simultáneamente a todos los componentes de una multitud. Obviamente, Le Bon piensa aún en los efectos del teatro y en las técnicas de la linterna mágica: “Las multitudes, llegando a pensar sólo por imágenes, se dejan impresionar asimismo por imágenes. Estas pueden aterrorizarlas o seducirlas, y dirigir las en los comportamientos. He aquí por qué las representaciones teatrales, cuyas imágenes resaltan de manera muy nítida, tienen siempre una enorme influencia en las multitudes [...] Nada impresiona más la imaginación popular que una obra teatral. Toda la sala experimenta al mismo tiempo las mismas sensaciones, y si éstas no se transforman inmediatamente en actos es porque el espectador más inconsciente no puede ignorar que es víctima de ilusiones y que ha reído o llorado, asistiendo a aventuras imaginarias” (*ibid.*, 99). De manera análoga al actor, pero produciendo mayores efectos de realidad, el *meneur des foules* debe relacionarse con su público, sintonizándose emotiva y discursivamente con él, ya que intuye que, en la era de los periódicos (y dentro de poco, del cine y la radio), la amplia visibilidad y audibilidad puede hacerse más importante que el poder económico o militar.³²³

³²³ Sobre el reconocimiento de los personajes políticos gracias a la prensa popular y a su uso de ilustraciones, *cfr.* Seguin, J.-P., *Nouvelles à sensation. Canards du XIXe siècle*, Paris, 1959 y Schenda, R., *Der Lesestoff der kleinen Leute. Studien zur populären Literatur im 19.*

En la oscura caverna platónica del teatro o de la sala de proyección del diorama la lógica de lo irreal y de lo inverosímil toma la delantera confirmando una ley mucho más extendida: “En la historia, la apariencia ha tenido siempre un papel mucho más importante que la realidad. Lo irreal predomina sobre lo real” (*ibid.*). Que lo irreal predomine sobre lo real no significa en absoluto que los sueños colectivos no sean verdaderos: por el contrario, constituyen la “substancia inmaterial que guía el mundo” de la política, el lugar en el que no sólo se produce el consenso, sino en el que las emociones se transforman directamente en acción política, en praxis. Esto es verdad sobre todo en una época en que “las grandes ideas fundamentales de las que han vivido nuestros padres aparecen cada vez más vacilantes y al mismo tiempo las instituciones que se apoyaban sobre tales ideas resultan profundamente conmovidas” (PF, 91-92). Es ésta una era en la que la ausencia de firmes convicciones religiosas deja paradójicamente mayor espacio a creencias aún más extrañas y fluctuantes e impulsa a la búsqueda de lo nuevo: “Nosotros estamos en uno de esos periodos de la historia en que por el momento los cielos permanecen vacíos. Sólo por este hecho el mundo debe cambiar” (LPSEP, 133). Cuando las estructuras fundamentales de las grandes ideas no sostienen más el edificio de la sociedad y todo se desmenuza en “pequeñas ideas transitorias”, se imponen a las multitudes sólo ideas muy simples susceptibles de ser traducidas en imágenes: “en efecto, ningún vínculo lógico de analogía o de sugestión une entre sí a estas ideas-imágenes; pueden por tanto ser sustituidas unas por otras como lastre de la linterna mágica que el operador toma de la caja donde se conservaban apiladas unas sobre otras” (PF, 92). Invirtiendo un famoso dicho de Heráclito, los *meneurs des foules* tienden a crear un mundo común de durmientes o sonámbulos: “Las multitudes se encuentran casi en las condiciones del durmiente, cuyas facultades racionales, momentáneamente sus-

und 20. Jahrhundert, München, 1976. El *meneur de foules* sabe mezclar adecuadamente el factor afectivo con el factor representativo según técnicas descritas por Ribot, *cfr. LS*, 186-187, pero que tienen su origen en Wundt, *cfr. Karsenti, B., L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, 1997, pp. 22-24.

pendidas, dejan nacer en la mente imágenes de intensidad extrema, que pronto se dispararían si interviniese la reflexión. Las multitudes, al ser incapaces tanto de reflexionar como de razonar, no distinguen lo inverosímil: pues bien, las cosas más inverosímiles son generalmente las que impresionan más a la imaginación. He aquí por qué lo maravillosos o legendario de los eventos es lo que más impresiona a las multitudes. Lo maravilloso y lo legendario son, en efecto, los sostenes de una cultura” (PF, 98-99).

Además de ser parangonado con el actor, el *meneur des foules* lo es con el médico-hipnotizador, que aplica a la conciencia colonial de las masas, que han regresado a una fase más primitiva respecto de los individuos tomados aisladamente, los métodos de sugestión y de cura de las *maladies de la personnalité*. En cuanto hipnotizador colectivo y sistema nervioso central de la multitud-colonia, confisca las conciencias individuales, recibiendo de ellas la delegación incondicionada. Convencido de que el individuo en la multitud está vaciado de su inteligencia y voluntad y tiene el cerebro “paralizado” a merced de su hipnotizador, puede inducir artificialmente a la regresión a la gran masa de los sugestionables. Dado que el fuerte yo hegemónico externo del *meneur des foules* refleja en sí, potenciándolas, las aspiraciones del débil yo hegemónico interno, se instaura entre ellos una relación que apunta al corto-circuito entre la conciencia observadora del jefe, transformada en ojo interior, y la conciencia observada del miembro del rebaño.³²⁴ La obra maestra de

³²⁴ Sobre la relación entre hipnosis y sugestión y sobre sonambulismo, *cfr.* Apfelbaum, E., “Entre la volonté et la contrainte: de l’hypnose à l’influence, l’histoire d’un évitement”, en *Studies in the History of Psychology and Social Science*, Proceedings of the Third European Meeting of Cheiron, edición a cargo de S. Bem, H. Rappard, W. van Hoorn, Leiden, 1985, pp. 95-108; Barrucand, D., *Histoire de l’hypnose en France*, *op. cit.*; Trillart, E., *Histoire de l’hysterie*, *op. cit.*; J. Carroy, *Hypnose, suggestion et psychologie*, *op. cit.*; N. Edelman, *Voyantes, guérissantes et visionnaires en France, 1785-1914*, *op. cit.* Sobre un caso de homicidio que se habría realizado bajo hipnosis, *cfr.* R. Harris, “Murder and Hypnosis in the Case of Gabrielle Bompard: Psychiatry in the Courtroom in the Belle Epoque”, en AA. VV., *The Anatomy of Madness*, 3 voll., London, 1985, vol. II, pp. 197 y ss. En lo que respecta a la cultura italiana del periodo, *cfr.* Gallini, C. *La Sonnambula*

los *meneurs* del siglo XX ha sido, precisamente, la de hacer participar a los despiertos en un sueño común, coordinando sus emociones e imágenes en las grandes representaciones públicas del teatro de la política totalitaria, en que la lógica de lo inverosímil y de la irrealidad prevalecían sobre la lógica de la realidad, atribuyendo a los mitos un carácter onírico, haciendo que fueran acogidos con la misma pasividad con que se experimentan los sueños nocturnos.

La importancia de la sugestión ha sido captada a pleno por Le Bon en el proyecto de condicionar científicamente el inconsciente, en cuanto *réservoir d'énergie* (*Aph.*, 117) y cabeza de puente para la ingeniería de reestructuración de la conciencia y el consenso. Cuando la conciencia enferma entra en relación directa con su proyección fantasmática, el yo hegemónico externo del jefe no apela más a la razón, sino a las emociones y a los instintos que el hombre tiene en común con los animales. Declarando ingobernable el archipiélago de los yoes, sosteniendo que el individuo no es más capaz de conducirse a sí mismo, el dominio interior es sustituido miméticamente por el exterior³²⁵,

meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano, Milano, 1983. La relación entre hipnosis y psicología de las masas es reconducida por Freud en su forma elemental, dual: “podemos incluso decir que la relación hipnótica es –si se nos permite la expresión– una formación colectiva a dos [...] De lo que constituye la complicada conjunto de la masa aísla para nosotros un elemento: el comportamiento del miembro particular respecto de su jefe” (*MP*, 302-303).

³²⁵ Le Bon retoma de *Les lois de l'imitation* ([Paris, 1890] Paris - Genève 1979) las ideas de imitación y de contagio, asimilándolas a la hipnosis. Véase, por ejemplo, esta afirmación (de un periodo sucesivo, pero expresada de manera más clara): “es suficiente que alguien lance una piedra, un grito o comience a entonar un canto: de inmediato todos lo seguirán” (Tarde, G., *L'opinion et la foule* [Paris, 1901], Paris, 1989, p. 150). La imitación no es otra cosa que “la reproducción voluntaria o involuntaria de un modelo o también la transformación de un ser bajo la acción de este modelo. Es casi una *empreinte de photographie interspirituelle* [...] La imitación es el factor psicológico determinante que explica el pasaje característico del comportamiento individual al comportamiento colectivo. No es la causa sino la condición de todo fenómeno social” (Donzelli, M. «"Fragments" dal lessico filosofico di Gabriel Tarde», en *Figure dell'individualità nella Francia tra Otto e Novecento*, op. cit., p. 289). Y véase la siguiente afirmación de Sighele: “El grito o el gesto de uno solo fuerzan a ese grito o a ese gesto a todos los demás. El contagio

produciendo ese tipo de obediencia que el domador obtiene de las fieras.³²⁶ Los ideales clásicos de autocontrol del individuo (libre gracias a la parte racional del alma, según Platón y Aristóteles o a las defensas de la “ciudadela interior” según los estoicos) son abandonados a los pueblos anglo-sajones y a muy restringidas minorías latinas.

El carpintero de Galilea

La tesis del predominio de lo irreal sobre lo real es planteada por Le Bon en abierta polémica con la actitud iluminista empeñada en destruir las ilusiones y las creencias infundadas. Tal actitud es considerada responsable del actual dominio incontrolado de las multitudes, de su insolente voluntad de participar directamente en la vida política o de su inmadura pretensión de condicionar a las *élites* tradicionales vinculándolas a elecciones y delegaciones. Tan enorme deslegitimación de todo cuanto no es capaz de justificarse ante el tribunal de la razón, reunido en sesión permanente, seca las fuentes de la vida, las energías que habían permitido a las sociedades humanas existir y crecer: “Los filósofos del último siglo se consagraron con fervor a destruir

del aplauso o de la desaprobación es fulmíneo, así como en una bandada de pájaros, el mínimo batir de alas produce en todos un pánico irresistible” (Sighele, S. *Mentre il secolo muore*, *op. cit.*, p. 36).

³²⁶ Cfr. PF, p. 168. En *Psicología de las masas y análisis del yo*, de 1921, Freud manifiesta explícitas reservas (no siempre justificadas) respecto de Le Bon precisamente sobre el punto de las masas consideradas como bestias salvajes, carentes de grandes ideales e impulsos propiamente humanos. Éstas son: “también capaces de acciones elevadas como la abnegación, el desinterés y la consagración a un ideal. El interés personal es raramente un resorte poderoso en las masas, mientras que constituye el resorte casi exclusivo del individuo aislado. Se puede hablar de una moralización del individuo a través de la masa” (cfr. Freud, S., *MP*, 265 n., 269). La ausencia de distinción entre multitudes transitorias y multitudes orgánicas, denunciada por el mismo Freud, será retomada más tarde por Ciacotin, S., *Le viol des foules*, Paris, 1952, trad. it. *Tecnica della propaganda politica*, Milano, 1964, p. 145: “hoy parece pueril poner en el mismo plano a una multitud que se desencadena en un linchamiento, un ejército que desfila y una sesión de la Cámara de los Comunes en Inglaterra”.

las ilusiones religiosas, políticas y sociales de las que por cientos de años habían vivido nuestros padres. Al destruirlas han secado las fuentes de la esperanza y de la resignación. Tras las quimeras inmoladas han vuelto a encontrar las fuerzas ciegas de la naturaleza, inexorables para los débiles y desconocedoras de toda verdad” (PF, 147). Las pretensiones del iluminismo son nocivas en cuanto introducen en la política una intolerable cuota de entropía, olvidando que las ilusiones son indispensables y que, por tanto, es tarea de la política y de los “grandes jefes” “crear la fe [...] en una obra, en una persona, en una idea” (*ibid.*, 157), presentando así a la adoración de las multitudes un “fetichismo: personaje, doctrina o fórmula” (*Aph.*, 49). Dado que las “ilusiones son necesarias para los pueblos, éstos van por instinto al encuentro de los retóricos que se las ofrecen, así como un insecto va al encuentro de la luz. El gran agente de evolución de los pueblos no ha sido nunca la verdad sino el error. Y si el socialismo ve crecer hoy su poder, es porque representa la única ilusión aún operante” (PF, 147). Una ilusión peligrosa en cuanto restringe –para reducir las desigualdades sociales– según Le Bon los márgenes de libertad (PS, 344 y ss.), valor éste que la democracia no defiende en grado suficiente, empeñada como está en perseguir el débil espejismo de un progreso ininterrumpido. Sin darse cuenta de que preparan la propia ruina, tanto la democracia como el socialismo (a menudo conducido por hombres pertenecientes a la “gran familia de los degenerados”, *cfr.* PS, 114-115), están llevando adelante una gran campaña de regresión de las multitudes a un estadio en que estarán todavía más dispuestas a abrazar la voluntad de quien las mande.

Puesto que el *meneur des foules* debe tener en cuenta las ilusiones dominantes y su eficacia, no puede gobernar a su antojo las multitudes de las que se erige en guía. Está a su vez plasmado por las necesidades de las masas. En Le Bon, sin embargo, la invitación a reconducir a una dócil pasividad a las masas que se están organizando no podría ser más explícita. Para los pueblos en que la instrucción no ha logrado crear en los individuos un suficiente autocontrol, el precio del ingreso a la escena política consiste en confiar a un jefe la guía del alma colectiva.

El proyecto de construir ilusiones aparentemente comunes a dominantes y dominados abre una fase política inédita. Semejante tarea está favorecida por el hecho de que la verdad y la razón cuentan poco, y no sólo para las masas: “No es con la razón, sino a menudo contra ella que nacieron sentimientos como el honor, la abnegación, la fe religiosa, el amor de la gloria y de la patria que han permanecido hasta hoy como potentes motores de toda cultura”.³²⁷ Tesis ésta condensada en una lapidaria afirmación: “Los hombres no se gobiernan siguiendo los dictámenes de la razón pura” (*PF*, 43). En efecto, la razón no es capaz de competir con la fuerza de los sentimientos, de las pasiones y de las “quimeras”. Al igual que Nietzsche y otros contemporáneos suyos, Le Bon no desvaloriza la conciencia y la racionalidad en cuanto tales: pero sí las considera la frágil posesión de unos pocos que saben hacer buen uso de ellas. Mina así los contrafuertes representados por la convicción de que constituyen el legítimo patrimonio de todos los hombres, una fe que, en la historia de la cultura occidental, ha mantenido a raya por largo tiempo las fuerzas destructivas.

La necesidad de “sentimientos como el honor, la abnegación, el amor por la gloria y la patria” crece enormemente en una época en que su ausencia abre peligrosos espacios a las inclinaciones individuales y colectivas incontrolables. De aquí la conclusión de que hace falta imponer nuevamente la voluntad de hacer creer, ya que sólo las ilusiones de la fe y no las demostra-

³²⁷ *PF*, 154. En un contexto del todo diferente, también Leopardi había defendido la necesidad de “ilusiones” para la autoconservación de la especie humana, el impulso generoso hacia el bien común, vale decir, lo que los antiguos llamaban “virtud”. En la época moderna la “razón” se ha desarrollado aliándose con el egoísmo (en el sentido restrictivo, calculador y mezquino de la autoconservación que niega los valores de la solidaridad entre los seres humanos). A diferencia del egoísmo, el bien público y hasta el privado, resultan lamentablemente imposibles de fundar racionalmente, injustificables e improgramables. En consecuencia, la sociedad y la solidaridad humanas constituyen ya sólo débiles ilusiones, que se intenta en vano “apuntalar” con complicados razonamientos: “caídas las ilusiones y las creencias naturales, no hay razón, no es posible ni humano que otros sacrifiquen una mínima ventaja suya al bien de los demás”. (*Zibaldone*, 22-29 enero de 1821, p. 574 del autógrafo).

ciones de la razón son capaces de producir las grandes conmociones de la historia: “Parecería inverosímil que un ignorante carpintero de Galilea pueda haberse convertido por dos mil años en un Dios omnipotente, en cuyo nombre se han fundado importantes culturas; inverosímil que pocas bandas de árabes salidas de los desiertos hayan sido capaces de conquistar la mayor parte del antiguo mundo greco-romano, fundando un imperio más vasto que el de Alejandro; inverosímil, en fin, que en una Europa ya vieja y jerárquicamente ordenada, un simple teniente de artillería haya logrado reinar sobre una multitud de pueblos y de reyes” (PF, 153). Las culturas nacen de “un polvillo de hombres casualmente reunidos por emigraciones, invasiones y conquistas”, que encuentran luego en el tiempo su unidad y su tradición y forman una “raza” que no es sólo biológica, sino pueblo cimentado por ideales, creencias y “sueños” (PF, 252). El retorno amenazador de las multitudes indica que la actual cultura está nuevamente pulverizándose, según una ley que Le Bon enuncia como conclusión de la *Psicología de las multitudes*: “Pasar de la barbarie a la civilización siguiendo un sueño, declinar y morir luego cuando el sueño ha finalizado, tal es el ciclo de la vida de un pueblo” (PF, 255).

La fuerza de las ilusiones consiste en su inextirpabilidad. Repetidas experiencias testimonian que toda tentativa de demostrar su falsedad está destinada a fracasar: no sólo no se logra removerlas, sino a menudo ni siquiera mellarlas. Más aún, sucede que de sus troncos talados vuelven a florecer más vigorosos que nunca. El racionalismo dominante (que ha contribuido a socavar la fe en los dogmas de la iglesia y a desvelar los *arcanum imperii* de la autoridad política) no se da cuenta de cuánto ha contribuido a hacer intelectual y moralmente inconsistentes las conciencias. Por haber pasado el límite y haber saturado la dosis tolerable de absorción de la racionalidad por parte de los individuos, ha terminado por volverlos permeables a toda sugestión y sordos a toda autoridad que continúe apelando a los principios universales y a la voz de la conciencia.

En efecto, las multitudes son radicalmente conservadoras aun cuando desempeñan el papel de protagonistas de esporádicos estallidos de incontenible furor: “Creer que en la multitud pre-

dominan los instintos revolucionarios significa cometer un grave error psicológico. El engaño puede nacer sólo porque las multitudes son violentas. Pero las explosiones de rebelión y destrucción son siempre muy efímeras. Las multitudes están demasiado guiadas por el inconsciente y demasiado sometidas, en consecuencia, a la influencia de herencias seculares para no mostrarse extremadamente conservadoras. Abandonadas a sí mismas, las vemos pronto cansarse de sus desórdenes y orientarse por instinto hacia la esclavitud” (PF, 84). No piden más que poder creer en los artículos de una fe elemental, en relatos adecuados al nivel de primitividad de la conciencia colectiva y colonial de la que forman parte: “Por el sólo hecho de pertenecer a una multitud, el hombre desciende ya muchos escalones de la escalera de la civilización (PF, p. 19).³²⁸

Al elaborar grandes ilusiones, el *meneur de foules*, restaura artificialmente la capacidad de creer de las masas, frena la involución de las civilizaciones, que no sobreviven ciertamente gracias a la fuerza palingenésicas de las revoluciones. En efecto, éstas no representan el triunfo de la razón sobre los privilegios y el oscurantismo, ni la explosión de necesidades materiales o de justicia largamente reprimidas. Señalan más bien el agotamiento de determinada fe y la correspondiente exigencia de sustituirla por otra. Esto es, sirven para eliminar las convic-

³²⁸ La idea de que el comportamiento de las multitudes es irracional es actualmente relativizado por el recurso a algunas experiencias: «por ejemplo, una investigación reciente (Donald y Canter 1992) reconstruyó la dinámica de los comportamientos puestos en acto durante el incendio que se desarrolló en 1987 en la estación de la carretera metropolitana de King’s Cross, en Londres. Sobre la base de su investigación los autores sostienen que, en contraste con las hipótesis de transformación psíquica formulada por Le Bon, las personas, incluso las que murieron en el incendio, se comportaron en ese caso de manera por completo racional. En la práctica, en una situación colectiva de emergencia como esa, los individuos no se movieron sobre la base de una común e irracional “psicología de la multitud”, desarrollando un pánico colectivo, sino que actuaron como lo hubiesen hecho individualmente en circunstancias del todo normales» (Mucchi Faina, A., “Echi della psicologia collettiva ottocentesca nella psicologia sociale contemporanea”, en *Folla e politica. Cultura filosofica, ideologia, scienze sociali in Italia e in Francia a fine Ottocento*, op. cit., p. 75).

ciones débiles y próximas a ser rechazadas que sólo el yugo del hábito impide abandonar del todo: “Las revoluciones que comienzan son, en realidad, creencias que llegan a su fin” (PF, 183). Las pequeñas creencias y, sobre todo, las grandes no se limitan a desarrollar una obra de persuasión, sino que impulsan a actuar a quien las acoge modificándole al mismo tiempo su personalidad. En esto tienen más fuerza que los simples razonamientos que permanecen inefectivos hasta tanto no se convierten en una fe colectiva. En efecto, la necesidad de certeza es en los hombres más prepotente que la necesidad de verdad. Las multitudes no crean las opiniones, pero les proveen de fuerza, incidencia, capacidad de contagio e irresistibilidad.³²⁹

Eclipses parciales del yo

Utilizando la energía regresiva de la multitud, el *meneur des foules* la trasforma en comparsas que se creen protagonistas. Comanda su alma sin confundirse con ella (manteniendo el papel de conciencia hegemónica propio, mientras los otros yoes que componen la multitud regresan a la fase colonial). “En las personalidades subalternas (es decir, en aquéllas dotadas de un yo hegemónico débil o inconsistente, movido por el ansia de identificación, por la exigencia de apoyarse en alguien, en un sólido punto de referencia, en un individuo capaz de encarnar, en concreto, necesidades, aspiraciones e ideales) la personalidad sufre una profunda transformación. En efecto, las abstracciones no se dejan transformar en la rueda que ponga en marcha el mecanismo de la creencia, de la fe. El cuerpo político se unifica en un “Nosotros” sólo a través de la identificación con un “Yo” específico [usaré la mayúscula cada vez que se presente tal polaridad], que es sinécdoque, o sea *pars pro toto*, del “Nosotros” mismo.

Le Bon resuelve así a su modo una de las grandes paradojas de la democracia: ¿Cómo legitimar la autoridad de quien man-

³²⁹ PF, 121. Tampoco las opiniones, por lo demás, son para Le Bon, otra cosa que “pequeñas creencias en vías de formación y, en consecuencia, aún no estabilizadas” (*Aph.*, p.25).

da en una sociedad de iguales? Si tal autoridad no desciende al soberano “verticalmente” de Dios, ni surge de la naturaleza (la sangre) o del pacto social, ¿quién entonces tiene derecho a gobernar en tanto que orwellianamente “más igual” que los otros? Para sustraer la autoridad de quienes detentan el poder efectivo al mimetismo democrático “horizontal” (que los impulsaría a camuflarse de hombres comunes), es necesario restituir nuevamente a la autoridad misma una aureola de prestigio “vertical”. Puesto que las tradicionales armas de la naturaleza y de la religión parecen ya ineficaces y el pacto social implica un pacto político explícito basado sobre el cálculo de las conveniencias (lo que daña la pretensión de una autoridad absoluta), es necesario inventar una fórmula política capaz de saltar toda negociación visible e identificar inmediatamente a los individuos con un jefe que promete en el plano del imaginario colectivo controlar el destino de los pueblos, garantizar el orden y asegurar la gloria y el honor a quien lo sigue *ad ventura*, en su avance hacia el futuro.

Este jefe es un psicólogo, además de ser un demagogo: conduce las almas dándoles forma demiúrgicamente desde el interior: “La multitud es un ser amorfo incapaz de querer ni actuar sin su *meneur*. Su alma parece ligada a la de este *meneur*” (*Aph.*, 48). Es así que la política se psicologiza, que la búsqueda de consenso invade la conciencia. Por lo demás, “los señores del mundo, los fundadores de religiones y de imperios, los apóstoles de cualquier fe, los eminentes hombres de estado y, en una esfera más modesta, los simples jefes de comunidades humanas, han sido siempre inconscientemente psicólogos, poseyendo una conciencia instintiva a menudo muy segura del alma de las multitudes. Y por tanto, se han vuelto fácilmente los dueños de éstas” (*PF*, 41-42). Tal dominio es posible porque el *meneur* mismo ha sido a su vez *mené* y *enwahi*, guiado e invadido por una idea obsesiva de la que se ha hecho propagador. Si el demagogo es etimológicamente el que conduce y moviliza el *dêmos* o, en términos modernos, las multitudes; entonces la tarea del *meneur des foules* es precisamente la de inducir a la acción a sus secuaces mediante los resortes del mito y las pasiones “bajas” (miedo o esperanza) pero fundamentales. La reflexión y la au-

toconciencia representan un peligro para el *meneur*, en cuanto introducen una cuña en la identificación inmediata entre el yo hegemónico interno del hombre de la multitud y el del jefe, contaminando la fe inducida en su superioridad. Al igual que el científico, que impone sus esquemas al mundo de la materia, o del filósofo de cuño nietzscheano, que modela los conceptos con el “martillo”, el *meneur* plasma el alma de los hombres a su imagen y semejanza.

A través de la psicología de las multitudes y gracias a toda una serie de ciencias, técnicas y prácticas, se sientan las bases para hacer entrar rápidamente la política vigente –por primera vez de manera programática y sistemática– en las conciencias y sus estratos más íntimos. De tal manera, procedimientos como los saberes psiquiátricos y psicopatológicos (antes referidos a personas fácilmente sugestionables, a débiles mentales y a locos) son aplicados ahora con éxito a toda la sociedad. En su dimensión más opaca y receptiva, la conciencia es ocupada y colonizada según nuevas técnicas, capaces de recuperar y reformular que proceden de la experiencia política y religiosa del pasado, o sea, de las oleadas precedentes de colonización, acaso igualmente violentas y capilares (como la Revolución Francesa y la Reforma), pero menos apoyadas en criterios presunta o efectivamente científicos.

Las ideas-fuerza utilizadas para compactar y movilizar a las multitudes están teñidas de tendencias refractarias a todo examen crítico, capaces de volver homogéneas las almas heterogéneas de los individuos. El que sean escasamente confutables por el razonamiento y la observación empírica no debe ser atribuido a las artes propagandísticas del *meneur des foules*. Su fuerza viene desde lejos: depositadas en el inmenso *réservoir d'énergie* del inconsciente, han acumulado progresivamente todo el peso del pasado, englobando el potencial dinámico de la tradición vehiculizada por los muertos. El alma de los antepasados forma en efecto el sustrato del alma de las multitudes, el elemento estabilizador y simplificador de las convicciones más profundas, transmitidas a cada cual por la ininterrumpida cadena del atavismo: “infinitamente más numerosos que los vivos, los muertos son por su parte infinitamente más poderosos. Gobiernan el

inmenso dominio del inconsciente”, tanto, que un pueblo está guiado más por sus muertos que por sus vivos y “los muertos son los únicos amos de los vivos no cuestionados” (*LPSEP*, 15).

La multitud está así íntimamente compuesta por muertos vivos, por *zombies*. No por suma, sino por sustracción de lo que es evolutivamente más reciente, a partir de los individuos vivos se obtiene un alma que procede del pasado remoto de la “raza”, a una época que precede a los procesos particulares de individuación: “Podemos comparar una raza al conjunto de las células que constituyen un ser vivo. Las miríadas de células tienen una vida muy breve, mientras que la vida del ser formado por su unión es relativamente muy larga; tienen por tanto una vida personal, la suya propia, y una vida colectiva, la del ser cuya sustancia constituyen” (*LPSEP*, 14). La comunidad de los muertos está en la base del “alma de la raza”, del conjunto de las características nacionales durables de un pueblo, de lo que regula su evolución: “La raza debe ser considerada por tanto como un ser permanente, independiente del tiempo. Este ser permanente no está solamente compuesto por individuos vivos [...] sino también por una larga serie de los muertos que fueron sus antepasados” (*LPSEP*, 15).

A diferencia del Marx que busca sacudir la carga de los muertos que pesa sobre el cerebro de los vivos y lo condiciona, el Marx que sostiene el primado del futuro sobre el pasado, el tradicionalista Le Bon acentúa el papel preponderante e inmutable del pasado sobre el presente. La modernidad se mantiene para él sólo a condición de hacer vivir grandes masas humanas en el pasado psíquico, poniendo en contacto a los vivos con los muertos; dura gracias al anacronismo psíquico de ingentes masas humanas que hunden las propias raíces y absorben la propia linfa del subsuelo de los cementerios. Así, mientras Marx proyecta al hombre nuevo capaz de emanciparse del pasado, Le Bon redescubre al hombre viejo, el que cumple un viaje hacia atrás en el tiempo, cada vez que se sumerge en el alma de la multitud.

De Michelet a Fustel de Coulanges, de Le Bon a Barrès, el tema de los muertos y de su poder obsesiona al pensamiento francés. Su memoria se transforma en un culto laico, separado

de la referencia cristiana al más allá y firmemente implantado en la tierra, como una poderosa arma simbólica agitada contra el primado socialista del futuro (el “Sol del porvenir”), como contra los ideales de erradicación del pasado, difundidos por el mito democrático de un progreso incesante. Por lo demás, ya Renan, en el alba de la Tercera República, había acusado al nuevo régimen de ignorar el valor de la continuidad histórica y plasmar una nación fundada sobre el principio por el cual una generación no compromete a una generación sucesiva. Todo esto niega el vínculo entre vivos y muertos y termina por construir “una casa de arena”.³³⁰

Es ésta una deuda destinada a volverse pronto común. Se la encuentra otra vez ampliamente modulada entre los años 1888 y 1891, en Maurice Barrès, quien identifica la patria con el cementerio en que descansan los antepasados y hace del binomio *la terre et les morts* la base de su ideología literaria y de su propuesta política. Adversario del intelectualismo y la democracia, es un convencido defensor del individuo que descubre su esencia en el pasado. En el periodo “bárbaro” en que le toca vivir (caracterizado por la desintegración de la moral, la religión y el sentimiento nacional), a Philippe, protagonista del ciclo de novelas *Le culte du moi*, no le queda inicialmente más que apoyarse “en la única realidad, en el yo” a la espera de que otras certezas renazcan de él.³³¹ Sólo gracias a la identificación

³³⁰ Renan, E., *Reforme intellectuelle et morale de la France* [1871], en *Œuvres complètes, op. cil.*, vol. I, Paris, 1957, p. 375 y *passim* y *cfr.* Battini, M., *L'ordine della gerarchia. I contributi reazionari e progressisti alla crisi della democrazia in Francia 1789-1914*, Torino, 1995, pp. 171 ss. Dicho sea de paso, en nuestros días, la identidad personal no está simbólicamente inserta como en el pasado en el interior de una identidad familiar más vasta, de una secuencia ideal que liga a los muertos y a los no nacidos gracias a la costumbre de dar a los niños los nombres de los abuelos y de los familiares, *cfr.* Zonabend, F., “Pourquoi nommer? (Les noms de personnes dans un village français: Minot-en-Chatillonnois)”, en *L'identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss*, Paris, 1977, pp. 257-279

³³¹ *Cfr.* Barrès, M., *Sous l'oeil des Barbares* [primera parte de *CdM*], p. 47 y *cfr.* p. 18. Los “bárbaros” se especifica, lo son en términos fichtianos, “el no-yo, o sea todo lo que puede dañar o resistir al yo” (*ibid.*, p. 21). En la novela, son sin embargo presentados también en la forma más acostumbrada de componente extranjeros de las legiones romanas de la

con su raza, con su tierra y su tradición –definida “unidad en la sucesión” (CdM, 299)–, puede al fin recuperar el firme anclaje del yo, el lastre que mantiene su estabilidad y evita la inconsistencia, ya que el yo no es por naturaleza inmutable: “Hace falta defenderlo cada día y cada día crearlo” (CdM, 20).

El proyecto de Barrès es así, en primer lugar, en *Sous l'œil des Barbares*, el de impulsar a quien es capaz de *développer soi-même pour soi même* (CdM, 92), oponiéndose a los otros y expandiéndose hasta “fundirse en lo Inconsciente” (CdM, p. 23). A continuación, ya en *Un homme libre*, prevalece en Philippe el deseo de abatir los límites de la “egoidad”, de curar la “anemia” del yo mediante su completo abandono a la experiencia religiosa, de manera de tener una “vía señalada sin ninguna responsabilidad de mí sobre mí” (CdM, pp. 151, 137). Hasta los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio, cómodamente practicados en la soledad de un viejo monasterio abandonado, contribuyen a sanar las fracturas del yo, vinculándolo a la dimensión de la antigüedad y a las meditaciones sobre la muerte y los muertos: “yo cultivaba en mí lo eterno y esto me llevó a desarrollar un método para gozar de mil fragmentos de mi ideal. Era un modo de darme mil almas sucesivas; para que una nazca, otra debe morir; sufro por esta disipación. En esta sucesión de imperfecciones, aspiro a descansar de mí mismo en una abundante unidad”.³³² El yo se fragmen-

antigüedad tardía, bárbaros “de cascos de bronce y espadas que resuenan a cada paso, los que permiten “a los fanáticos que acuden feroces, bajo pieles de animales y con lanzas, destruir el templo de Serapis en Alejandría (*ibid.*, p. 75) [la alusión es también a la filósofa y sacerdotisa pagana Hipatía, aplastada por la enfurecida multitud de los cristianos]. Con implícito paralelo en su tiempo, ya Taine resalta, en la *Filosofía dell'Arte*, el proceso de decadencia preparado, antes por infiltraciones y luego por invasiones bárbaras a los dominios de Roma: “En un lapso de cuatrocientos años, el Imperio, debilitado y despoblado, no tuvo más hombres ni energía suficiente para rechazar a los bárbaros. Éstos, con su ímpetu, semejante al de una ola irrumpieron rompiendo los diques, y a una primera oleada, siguió otra y luego otra y otra más y así, por quinientos años. Es imposible describir el mal que provocaron: pueblos exterminados, monumentos destruidos, campos devastados, ciudades incendiadas, industrias, patrimonio artístico y científico mutilados, degradados, olvidados” (*PhA*, 153).

³³² Barrès, M., *Le Jardin de Bérénice* [tercera parte de CdM], p. 289. El pasaje está citado también en una traducción un poco libre en Neubauer,

ta a fin de gozar de rápidas emociones, pero sin perder el control de su flujo: “Me he desmenuzado en un gran número de almas. Ninguna es un alma de desconfianza; se entregan a todos los sentimientos que las atraviesan. Unas van a la iglesia, las otras a lugares de mala fama [...] Me he procurado, además, la garantía de que mis diversas almas no se conozcan más que en mí, de modo que, no teniendo otro punto de contacto que mi clarividencia que las ha creado, no puedan complotar juntas [...] ¡Oh yo, universo del que poseo una visión, pueblo que me obedece a vara en mano[...] suma creciente sin pose de almas ardientes y metódicas, no describiré más tus esfuerzos!” (CdM, 248-249).

Esta libre y “abundante unidad”, obtenida mediante la ruptura de los vínculos personales no elegidos, corre el riesgo de dispersarse si no encuentra un *ubi consistam* en la fusión interior de cada uno con la propia raza. Dividido por una sensación de extrañamiento frente al propio yo (“¡*Alienus!* Extranjero al mundo externo, extranjero yo mismo de mi pasado, extranjero de mis instintos”: CdM, 252), Philippe se vuelve gradualmente consciente de los daños provocados por la educación laica y racionalista a la que ha sido sometido, una instrucción (en esa realidad republicana promovida por el ministro Jules Ferry) que vuelve a los individuos moral e intelectualmente exangüe.

Al contacto con el mundo “real” de las pasiones, los instintos y la política de masa, su yo comienza por fin una nueva vida³³³, reconociendo la necesidad, para despertar los instintos gregarios, de hacer hincapié en las “cualidades que comparte una multitud y que siempre son las más ínfimas: el odio, el miedo o la estupidez”. Francia se podrá regenerar, piensa, explotando oportunamente estas emociones y aptitudes elementales, y no por cierto gracias a la

J., *The Fin-de-Siècle Culture of Adolescence*, New Haven-London 1992, trad. it. *Adolescenza fin-de-siècle*, Bologna, 1997, p. 86.

³³³ También por esto Barrès admiraba la mística de la violencia de la España de la Inquisición y de las corridas, “donde el hombre vuelve a ser hombre, quiere ver la sangre, morder, desgarrar”, donde la verdad no emana «del intelecto sino de la estirpe y de los orígenes, porque “nuestros muertos nos dan órdenes a las que obedecer”» (citado en Magraw, R., *France 1815-1914. The Bourgeois Century*, op. cit., London, 1987, pp. 292-293). De Barrès debe verse también la novela *Les déracinés*, que se puede equiparar en su condena al racionalismo al *Le disciple* de Paul Bourget.

tolerancia racionalista y al cientificismo positivista de la Tercera República. El viaje de Philippe a la Lorena, tierra francesa anexada a Alemania en 1871, representa no sólo una búsqueda de los orígenes de la propia estirpe, sino también un modo de demostrar reconocimiento a los propios muertos, masa de desconocidos, a cuyo esfuerzo e ingeniosidad le debe ser el que es: “Una raza que toma conciencia de sí misma se afirma en el momento en que honra a sus muertos” (*CdM*, 183).³³⁴ Quebrantado el vínculo con la historia colectiva de la humanidad, quedan sólo los propios muertos, vueltos evocar hasta oscurecer el propio yo.³³⁵ Con su cortejo de difuntos, la herencia y el atavismo se instalan en el espacio del inconsciente donde el pasado guía al presente.

Sorel o la máquina del mito

La psicología de las multitudes de Le Bon y el sindicalismo revolucionario de Sorel tienen un origen en parte común. Am-

³³⁴ De Barrès deriva el deseo de Giorgio Aurispa, protagonista del *Trionfo della morte* de D’Annunzio, de fijar su incierta personalidad en las “raíces de la gran raza indígena” de los campesinos del Abruzzo de los que desciende, sintonizando la propia alma con el “alma difusa”: “¿No debo yo, para volver a encontrarme a mí mismo, para reconocer mi verdadera esencia, ponerme en contacto con la raza de la que he salido? Volviendo a profundizar en las raíces de mi ser en el suelo originario, ¿no absorberé yo una savia pura y poderosa que me hará deshacerme de todo lo que en mí es ficticio u heterogéneo, todo lo que he recibido consciente e inconscientemente por miles de contagios?” (D’Annunzio, G., *Il trionfo della morte*, op. cit., pp. 960, 867 y ss. y cfr. Tosi, G, *Il personaggio di Giorgio Aurispa nei suoi rapporti con la cultura francese*, op. cit., pp. 96-113 y Baldi, G., *L’inetto e il superuomo. D’Annunzio tra “decadenza” e vita ascendente*, op. cit., p. 93. también el personaje de otra obra dannunziana, Tullio, está dotado de una pluralidad de almas: “Silenciosas olas de sangre y de ideas hacían aflorar sobre el fondo estable de su ser, gradualmente o de golpe, almas nuevas. Era *multialma*.” (D’Annunzio, G., “L’innocente”, en *Prose di romanzi*, vol. I, op. cit., p. 395).

³³⁵ Como huella persistente de semejante actitud, véase cuanto dice Proust, a propósito de un personaje de la *Recherche*, Saint-Loup: “Debía verificarse, en esos momentos que ciertamente no se repiten más que una vez cada dos años, un eclipse parcial de su yo, en coincidencia con el paso de la personalidad de un antepasado que proyectaba sobre él su propia sombra” (*CG*, 693 = 490).

bos repudian el valor de la representación política típica de la clase parlamentaria, encolumnándose a favor, respectivamente, de los *meneurs des foules* de los países latinos y de la acción directa, espontánea y violenta de la “clase de los productores”. En el primer caso, las multitudes que aparecen como un conjunto indistinto desempeñan una función de sostén y de caja de resonancia de las decisiones de los jefes (el énfasis cae sobre quien comanda); en el segundo, la clase de los productores es, en cambio, completamente autónoma y capaz de auto-estructurarse (el acento cae sobre los trabajadores educados y seleccionados por el trabajo mismo). Tanto en Le Bon como en Sorel se quiebra toda forma de comunicación racional entre la base y el vértice: no queda más que el lenguaje mítico y la movilización emotiva. Ya sean los teóricos de la psicología de las multitudes ya sea Sorel, sustituyen las instituciones representativas –que en principio deliberan públicamente de manera argumentada– con las reuniones de grandes conglomerados humanos, que actúan bajo la acción de impulsos inconscientes, de pasiones e imágenes.

De la representación al jefe político carismático, del parlamento a la plaza, del pensamiento racional al mito: ésta parece ser la parábola del nuevo pensamiento político entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Se invierte el proceso de larga duración que había conducido gradualmente a la democracia de los modernos a negar las prácticas del absolutismo fundadas en la sustracción de la esfera pública a la visibilidad y el control colectivo. Paralelamente, resulta dañada también aquella tradición filosófica y civil que de Locke a Stuart Mill había atribuido al individuo los distintivos de la autonomía y de la racionalidad, considerándolo (por naturaleza o por voluntad política) libre de lazos de dependencia personal y capaz de sopesar el pro y el contra de toda elección. Se abre para las multitudes la época de la revocación de las libertades, de la conciente manipulación política y la reivindicación, por parte de quien manda, del derecho de gobernar independientemente de todo efectivo mandato de la mayoría de los ciudadanos. La negación de la representación y de las prácticas de formación del consenso “racional” dan lugar a posiciones divergentes: en los teóri-

cos de la psicología de las multitudes, a la intensificación de la escala jerárquica y a la explotación de la emotividad en función de los intereses y de los fines de quien se coloca por sobre las multitudes; en Sorel, a la tentativa de hacer más compactas las clases sociales, volviendo a elevar artificialmente el nivel de la lucha de clases e impidiendo con ello que los conflictos se atenuen. Se quiere evitar que la exaltación de la “mediocridad” democrática lleve –a través de la difusión de los ideales de igualdad–³³⁶ a la declinación y caída de la civilización moderna en su conjunto, con la consecuente ruina de todas las clases, como sucede al final del imperio romano.

El llamado “espontaneísmo” de Sorel deriva del rechazo de la mediación (que cualquier representación política expresa), considerada un freno frente a la violencia, a la que le es asignada la misión salvífica de elevar el tono de la lucha de clases para evitar el estancamiento y la muerte de la civilización. Por tanto, contra la idea de representación no milita sólo la corrupción de los estamentos dirigenciales burgueses y socialistas (idea compartida por el Le Bon de la *Psychologie du Socialisme* y por Pareto) o la convicción de que las masas son capaces de actuar de manera generosa y desinteresada sin ninguna intervención desde lo alto, sino la que para Sorel es una objeción capital: la representación no es conciliable con el “espíritu de escisión”. En efecto, es necesario escindir la totalidad social en los elementos antagónicos que la política y el Estado falsamente concilian.

Para producir estos efectos es necesario un instrumento, el mito, que desde el ensayo de 1894, *L'ancienne et la nouvelle métaphysique*, el ingeniero Sorel concibe como una máquina

³³⁶ Sobre la presencia de Tocqueville en Sorel a propósito de la crítica de la igualdad niveladora, *cfr.* Goretti, C., *Sorel*, Milano 1928, pp. 100-104. Pero también Le Bon había considerado la mediocridad de las multitudes, *cfr.* *PF*, 56. En *Las ilusiones del progreso*, Sorel acusa a Marx de haber menospreciado el papel de la mediocridad en la historia, por cuanto reconocía que “la hora presente no es favorable a la idea de grandeza; pero otros tiempos vendrán [...] En espera de los días del despertar, los hombres lúcidos deben trabajar para adquirir luces, para disciplinar su espíritu y cultivar las fuerzas más nobles de su alma, sin preocuparse de lo que la mediocridad democrática pueda pensar de ellos” (*IP*, 179).

que, a fin de producir movimiento, captura y vuelve a combinar de manera diversa las energías inconscientes y las emociones de los hombres.³³⁷ Con terminología actual, se podría decir que el mito es un dispositivo cuyo *input* es representado por las energías psíquicas individuales y cuyo *output* lo es por las acciones colectivas orientadas. En la “nueva metafísica” de la era moderna, el mito es eficaz sólo en cuanto funciona, en cuanto produce efectos, pero no es ni verdadero ni falso. Mientras los teóricos de la psicología de las multitudes utilizan el mito al servicio de los *meneurs* o de las *élites* tradicionales, en Sorel es entendido como instrumento de acción violenta y directa de la masa, que tiende a la destrucción creadora de lo existente y a la formación de una aristocracia de productores, forjados por la lucha y provistos de una rigurosa moralidad. Una máquina funciona tanto mejor –dice Sorel en el volumen *Las ilusiones del progreso*–, cuanto más está formada por partes simples y geométricas (como esferas, conos o cilindros: piénsese, por comodidad, en las arandelas), cuanto más entran en contacto directo las combinaciones entre los componentes y cuanto menor es la fricción producida.³³⁸ Análogamente, el mito, como “sistema

³³⁷ Cfr. Sorel, G., *L'ancienne et la nouvelle métaphysique* (aparecido en *Ere nouvelle*, II (1894), pp. 329-351, 461-482, 51-87, 180-205, trad. it. “L’antica e la nuova metafisica”, en G. Sorel, *Scritti politici e filosofici*, edición a cargo de G. Cavallari, Torino, 1975, pp. 63-179. Para algunos aspectos del mito en Sorel, cfr. De Paola, G., “Sorel, dalla metafisica al mito” en AA. VV., *Storia del marxismo*, vol. II, Torino, 1979, pp. 662-690. La alusión a la máquina no es casual. La reflexión de Sorel se desarrolla, en efecto, en el lapso de tiempo que va de la “gran depresión” (1873-1895) a la *Belle époque* (1895-1914), una fase histórica signada económica y tecnológicamente por la segunda revolución industrial que se afirma en una impresionante serie de innovaciones técnicas y científicas: la utilización extendida del petróleo y la electricidad (gracias a la turbina, al dínamo y a los cables de alta tensión), la aplicación industrial de la química de los metales no ferrosos y del caucho; la invención del ascensor, la lámpara eléctrica, la máquina de escribir, el cine, la radio, la bicicleta y el automóvil con motor a explosión, el submarino, el tanque de guerra y el aeroplano.

³³⁸ Cfr. *IP*, 146: “Las máquinas son por tanto aparatos situados en el curso de flujos naturales o artificiales de gasto de energía, destinados a mantener una parte y capaces de gastar a beneficio del hombre lo que han retenido”. Tiene aquí su desconocida raíz una posición análoga

de imágenes”, es tanto más capaz de movilizar las masas cuanto más está constituido por imágenes perspicuas y fácilmente captables por la mente (como un círculo y un triángulo para la percepción visual o una melodía elemental para la auditiva) y cuanto menos suscita ambigüedades y dudas. Cuando tales imágenes son bien recordadas, poseen incisividad: ejercen el máximo de presión sobre una superficie mínima (como el alfiler, que por ello agujerea fácilmente).³³⁹

Con Sorel –pero ya con Nietzsche y James– resulta invertida la hipótesis según la cual el pensamiento tiene una estructura isomorfa con la realidad, esto es, que refleja su movimiento y sus contradicciones. De la convicción de que la praxis humana debe limitarse a secundar procesos objetivos que de todos modos se abrirían camino autónomamente, se pasa a la tesis de que no existe ninguna correspondencia ontológica entre pensamiento y realidad, y que únicamente los mitos de la voluntad (la voluntad de lucha, la voluntad de poder o la voluntad de creer) dan sentido a un mundo que en sí mismo carece de él. En térmi-

referida a la técnica en general y difundida en el s. XX por Jünger, Heidegger y Anders y retomada luego en Italia por Emanuele Severino y Umberto Galimberti, que se resume así: “La técnica no tiende a un fin, no promueve un sentido, no abre escenarios de salvación, no redime, no revela la verdad: la técnica *funciona*” (Galimberti, U., *Psiche e tecnica. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano, 1999, p. 33).

³³⁹ Las imágenes son el correlato de las emociones, tal como eran presentadas por Ribot y, sobre todo, por Le Bon, *cfr.* Sorel, G., *L'antica e la nuova metafisica, op. cit.*, p. 111: «Hoy se toma como base de la psicología al individuo, en lugar de considerar ante todo al hombre como representación de la especie. Se puede decir que la fórmula típica del momento actual es ésta: “Invasión de las emociones en el dominio de las representaciones”». Al menos en un primer tiempo, Sorel refuta la posición de Le Bon (reseñado en 1895), para quien en las multitudes se produce una regresión colectiva tal que hace descender a los individuos varios peldaños en la escala de la civilización (*cfr.* Le Bon, G., *PF*, p. 59). A continuación, la relación entre ambos cambia y Sorel emprende la defensa de Le Bon en las *Réflexions sur la violence*: “El autor tratado algunos años atrás de imbécil, de pequeño polinchilena del socialismo universitario, es uno de los más originales de nuestro tiempo” (*RV*, 190 n.). Para una confrontación entre los dos personajes, primero distanciados, véase Nye, R. A. “Two Paths to a Psychology of Social Action: Gustave Le Bon and Georges Sorel”, en *Journal of Modern History*, XXXV (1973), n. 3, pp. 411-428.

nos de una específica mecánica racional de la sociedad, el mito se presenta como una estructuración creativa de energías, capaz de superar la oposición entre máquina y alma y entre mecanismo y finalismo. En este sentido, los mitos políticos del siglo XX no se asemejan a los viejos mitos: son el producto de una conciente y a veces sofisticada ingeniería social, de aparatos propagandísticos burocráticamente organizados según esquemas de racionalidad respecto a fines y capaces de auto-perpetuarse.

A diferencia de la utopía, que presupone un control *a posteriori* de su realización, el mito no está anclado en ninguna prueba de realidad o de coherencia lógica, sino sólo en la coherencia fantástica, en el respeto de los deseos de liberación, de las pasiones, de las aspiraciones y de las luchas de las multitudes: «los hombres que participan en los grandes movimientos sociales se representan su próxima acción bajo la forma de batallas, de las que surgirá el triunfo de la propia causa. Yo proponía llamar “mitos” a tales construcciones, cuya comprensión es de tan alta importancia para el historiador: en este sentido, el paro general de los sindicalistas y la revolución catastrófica de Marx son mitos [...] Quería demostrar que es absurdo pretender analizar esos sistemas de imágenes, al mismo tiempo que se descompone una cosa en sus elementos, y que en cambio es necesario tomarlos en su conjunto, como energías históricas; y cuidarse, sobre todo, de confrontar los hechos acabados con las representaciones fantásticas formadas antes de la acción».³⁴⁰ La utopía es irónica, genera una nostalgia de futuro que no compromete la acción, mientras que el mito divide, produce variantes divergentes, *diremptions*, (ramificaciones operadas por las elección-

³⁴⁰ RV, 73-74 y *cfr.* Neill, Th. P., “Sorel’s Social Myth”, en *The Modern Schoolman*, n. 22 (May 1945), pp. 209-221 y Berding, H., *Rationalismus und Mythos. Geschichtsauffassung und politische Theorie bei Georges Sorel*, München, 1969. Como justamente se ha dicho, “para Sorel, la conciencia puede estudiar la historia del pasado mientras que lo inconciente produce la historia futura” (Horowitz, I. L., *Radicalism and the Revolt of Reason. The Social Theory of Georges Sorel*, London, 1961, p. 180). A fines del s. XIX se asiste a la amplia difusión de una literatura que, yendo más allá del socialismo y del comunismo utópico de un Fourier o de un Cabet, había comenzado a poner el acento en las paradojas y los aspectos negativos de las utopías.

nes, cismas más que escisiones). El mito tiene la tarea de hacer visible, de hacer surgir una idea o un evento capaz de desembarcar en la acción: “Incluso si los revolucionarios se hubiesen engañado del todo formándose un cuadro imaginario del paro general, este cuadro podría haber tenido, en el período de preparación revolucionaria, una eficacia de primer orden, ya que habría comprendido todas las aspiraciones del socialismo, y habría dado al conjunto de los pensamientos revolucionarios una precisión y una firmeza que otra perspectiva no habría podido procurar” (RV, 182). Al igual que la filosofía contemporánea del “como si” (*als ob*) de Vahinger, el mito es “poesía social”, pero funciona como si fuera verdadero. Lo importante es creer en él, en cuanto está ligado no a la razón, sino a la anticipación en el presente de un porvenir indeterminado (los mitos son, en efecto, “futuros imaginados”), a una fe indestructible no obstante todos los desafíos prácticos y todas las desmentidas teóricas. A pesar de no corresponder a la realidad, el mito del colapso del capitalismo, de la catástrofe de su cultura, es el instrumento más adecuado para hacer posible el “camino hacia la redención” y para hacer penetrar en las conciencias el amaestramiento fundamental del socialismo, “el principio de la separación de las clases”³⁴¹, y para dar así forma a las aspiraciones de los oprimidos.

³⁴¹ Sorel, G. *Insegnamenti sociali dell'economia contemporanea. Degenerazione capitalista e degenerazione socialista*, Milano-Palermo-Napoli, 1907, p. 394. La teoría de la *diremption*, explícitamente sostenida más bien tarde (*cf.* Petrucci, V., *Socialismo aristocratico. Saggio su George Sorel*, Napoli, 1984, pp. 62-63 y, para el sentido en el debate político del periodo, *cf.* Badaloni, N., *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Torino, 1975, pp. 64-76), rompe los “prejuicios monistas” y con éstos, toda indeterminación en las imágenes y conceptos y presenta un mundo de partes heterogéneas –de confines arbitrarios pero netamente marcados– en que domina el conflicto. Sobre las convergencias con James, “el atleta americano”, *cf.* Petrucci, V., *Socialismo aristocratico. Saggio su George Sorel, op. cit.*, pp. 89-102. Sobre las posiciones antidemocráticas en Sorel ha puesto el acento, en cambio, Stanley, J. L., *The Sociology of Virtue. The Social and Political Theories of Georges Sorel*, Berkeley-Los Angeles, 1981. Sobre la evolución de las posiciones políticas de Sorel, *cf.* también el monumental estudio de Gervasoni, M., *Georges Sorel: una biografia intellettuale. Socialismo e liberalismo nella Francia della Belle Époque*, Milano, 1997.

Proponiendo una dialéctica de pura contradicción, rechazando el entrecruzamiento de mediación e inmediatez y de contradicción y desarrollo, la teoría soreliana invierte en un punto central el modelo hegeliano y marxiano. En efecto, mientras Hegel y Marx muestran el espontáneo producirse de la escisión en el interior de la “cosa misma”, Sorel la programa por anticipado, haciendo desaparecer la mediación. De tal modo deja que la contradicción aparezca solitaria, introducida en la realidad a través de la tensión moral, la energía de la voluntad, la lucha y el sacrificio de cuantos se oponen al compromiso entre las clases. La escisión que en Ribot y en los *médecins-philosophes* es síntoma de debilidad, se vuelve ahora en palanca para elevar la civilización.

Los jardineros de la historia

El temor de Sorel, como así también de los teóricos de la psicología de las multitudes y de muchos contemporáneos, es el de que el estancamiento se vuelva la premisa de la disolución, el caldo de cultivo de los mediocres comprometidos que deprimen las energías potenciales del desarrollo, impidiendo la evolución hacia estados más altos de convivencia entre los hombres.³⁴² Las contradicciones, las tensiones y los desniveles introducidos artificialmente por el mito constituyen el antídoto más eficaz contra el envejecimiento de los sistemas sociales, a ser combatido “forzando” el desenvolvimiento espontáneo de los eventos para torcerlos en la dirección querida: la del choque social. El término *forcer* –como aclara Sorel hablando de Lenin, quien “quiere forzar la historia al igual que Pedro el Grande”– es tomado aquí en un sentido “muy próximo al que le dan los jardineros”.³⁴³ Forzar la historia significa entonces hacer madurar de prisa los conflictos en el invernadero recalentado del mito,

³⁴² Según Tarde, hasta la felicidad constante es sinónimo de estancamiento, como muestran los *Fragment d'une histoire future* cuando describe el hábitat de los nuevos trogloditas a la llegada de la primavera.

³⁴³ Cfr. Sorel, G., “Pladoyer pour Lenin”, Apéndice a la cuarta edición de las *Réflexions sur la violence*, Paris, 1919 (= RV, 371).

que asume de esta manera una función antidarwiniana, en cuanto introduce una selección artificial en el curso histórico, una *dir-emption* de los hombres en base a su capacidad de movilizarse gracias a mitos orientados a generar un *Übermensch* de masa y a sustraerse, por principio, a cualquier crítica y discusión sobre la propia verdad y viabilidad.

Tales “sistemas” u “organismos” de imágenes permiten a los individuos y a los grupos alcanzar los estratos profundos de la vida psíquica, descender hasta aquella “conciencia creadora” que –en términos del *Étude sur Vico*– tiene como raíz la “lógica de la imaginación” basada en la incapacidad de los individuos para “separar la cosa del simulacro” y en su aptitud para creer en lo que imaginan (viquianamente: *vingunt simul creduntque*). El mito se apoya en “mundos fantásticos”, en la fantasía poética, productiva y pre-lógica. Alcanza al “ánimo perturbado y conmovido”, ganando, en las épocas de crisis, el predominio sobre la “mente desplegada” y rejuveneciendo así la cultura llegada al último estadio de la corrupción.³⁴⁴ El poder fascinante de la “lógica poética” del mito continúa actuando también en los adultos, no sólo en los jóvenes y en las culturas evolucionadas, no sólo en las primitivas,³⁴⁵ en cuanto en Sorel,

³⁴⁴ Acaso Sorel tiene en mente la *Conchiusione* de la *Scienza nuova* del 1744, en donde Vico presenta la lógica de la corrupción de las sociedades humanas al llegar al estadio de la “mente desplegada”. En cuanto los pueblos “se descomponen en esa última enfermedad civil”, los individuos (no pudiendo ponerse de acuerdo ni siquiera en si están divididos, “siguiendo cada uno de los dos su propio placer o capricho”), terminan por producir “obstinadísimas facciones y desesperadas guerras civiles”. El resultado es que hacen “selvas de las ciudades, y de las selvas cuevas de hombres”, ya que “las mal nacidas sutilezas de los ingenios maliciosos” los vuelven “fieras más monstruosas con la barbarie de la reflexión de lo que habían sido antes en la barbarie de los sentidos” (Vico, G. B., *Opere*, edición a cargo de P. Rossi, Milano, 1959, p. 856). Para la interpretación de Vico, *cfr.* Sorel, G., “Étude sur Vico”, en *Devenir social*, II (1896), pp. 785-817, 906-941, 1013-1046, 1059-1065. Para la relación con Vico, véase Freund, M., *Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus* [1932], zweite erweiterte Auflage, 1972, pp. 70-80 y Pagliano Ungari, G., “Vico et Sorel” en *Archives de Philosophie*, n. 40 (1977), pp. 267-281.

³⁴⁵ Se comprende así cómo la filosofía de Vico puede conjugarse en Sorel con las enseñanzas de Ribot. Sobre Sorel como seguidor de Ribot existe

como en Ribot, los estratos más arcaicos de la conciencia no desaparecen con el surgimiento de los más evolucionados.

Frente al ocaso de la “antigua metafísica” de la *adaequatio*, que concebía la mente como *mirror of nature*; ante la transformación del *kósmos*, como orden y medida natural en *chaos*, desorden y nada para nosotros, la idea soreliana de orden ficticio (o facticio) a ser impuesto a los fenómenos se nutre, una vez más, de la contribución de Vico. Éste había mostrado en la *Ciencia nueva* cómo, en el despuntar de la historia humana, el mundo es organizado a partir de construcciones fantásticas que obtienen un aval y una sanción política. En efecto, son las “gentes mayores”, los poderosos, los que establecen un orden originario y artificial, dictado por la imaginación, mediante instituciones –foscolianamente “bodas, tribunales y altares”– que establecen “poiéticamente”, según una lógica generadora de sentido, las normas de la convivencia humana y las relaciones de poder. Y lo hacen fijando leyes y principios que no corresponden a nada más que a una voluntad de orden nacida de la observación de la regularidad de los movimientos celestes en contraste con la desordenada promiscuidad de la vida humana en la *ingens sylva* del mundo. Del mismo modo en que las diversas estrellas son reunidas en constelaciones para formar figuras arbitrarias, que se ven sólo después de que han sido construidas y legitimadas, las instituciones humanas son constructos míticos, nacidos de la imaginación que ha tomado el poder. Sólo *a posteriori* se puede medir eventualmente su racionalidad y su utilidad social, cuando –habiéndose incrementado por sí mismas y habiéndose vuelto más “aprehensibles para la razón– pueden ser finalmente sometidas a crítica.

un testimonio de Marcel Mauss. Entre los que asistían a las clases de Ribot, entre 1892 y 1897, había “un compañero más viejo, crítico de todo –excepto de sí mismo–, George Sorel, muy conocido a continuación, teórico de la violencia revolucionaria (primero proletaria, luego nacionalista)” (Mauss, M., “Th. Ribot et les sociologues”, en AA. VV., *Centenaire de Th. Ribot. Jubilé de la psychologie scientifique française*, op. cit., p. 138). A partir de 1886, Sorel colabora, por lo demás, en la revista de Ribot con un artículo (centrado en Fechner y Wundt) titulado “Sur les applications de la psychophysique” en *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, XI (1886), t. XXII, pp. 363-375.

Además de no constituir espontáneas creaciones fantásticas, los mitos modernos tienen en Sorel una función eminentemente práctica: “Los mitos deben ser tomados como medios para obrar sobre el presente; toda discusión sobre el modo de aplicarlos materialmente al curso de la realidad, carece de significado. Sólo el *conjunto del mito importa*; los aspectos particulares no tienen importancia, sino por la luz que arrojan sobre los gérmenes de vida contenidos en dicha construcción” (RV, 182). Se podría parangonar el mito con una película fotográfica en negativo, en la que se entreve, por contraste, la victoria sobre las fuerzas antagónicas por parte de quienes creen en sus contenidos, pero que, expuesta a la luz solar de la razón, no sólo no resultaría revelada sino que perdería toda imagen. Tiene para los hombres una función análoga a la que Bergson asigna al instinto de los animales (solución igualmente “elegante” de la inteligencia): la de conducir expeditamente a la meta superando ribotianamente las “enfermedades de la voluntad” que paralizan o de todos modos interfieren en la consecución del fin. La redención de los tormentos de la incerteza y la salida de los laberintos del intelectualismo se encuentra por ello en la acción, en el bergsoniano “golpe de estado de la voluntad”. “

El mito sirve para transformar a los hombres de espectadores en actores.³⁴⁶ En efecto, es una construcción de la voluntad, no

³⁴⁶ RV, 177. De Bergson Sorel extrae la convicción de que sólo la intuición puede penetrar a fondo en la realidad: “no se obtiene de la realidad una intuición, es decir, una simpatía espiritual con lo que ella posee de más íntimo, si no se ha ganado su confianza por una larga intimidad con sus manifestaciones superficiales. Y no se trata simplemente de asimilarse los hechos salientes; es preciso acumular y fundir en conjunto tan enorme masa, que estemos seguros de haber neutralizado, en esta fusión, unas por las otras todas las ideas preconcebidas y prematuras que los observadores hayan podido depositar, sin saberlo, en el fondo de sus observaciones. Sólo así se separa la materialidad bruta de los hechos conocidos” (Bergson, H., *IM*, 24-25 = 93-94; de Sorel en *RV*, pp. 185-186). También toma Bergson de Sorel la idea de que el mito es una máquina que despierta las energías del yo profundo, volcándolas al exterior. Este no es, por tanto, un substrato inmóvil sobre el que fluyen las cambiantes experiencias del cambio, sino la fuente misma de la actividad. Es una toma de posesión de sí en los raros momentos en que se es efectivamente libre y creador, en contraste con el estado del yo

del intelecto, un todo no susceptible de ser descompuesto en partes, refractario al análisis de la racionalidad. A diferencia de la utopía, que es “un compuesto desmontable” y resulta posible, por tanto, someterla a un examen de factibilidad *a priori* o a un análisis de eficacia *a posteriori*, el mito no es atacable por la inteligencia, circundado como está por un aura de sacralidad que lo transforma en tabú, inhibiendo la crítica: “Es necesario apelar a un conjunto de imágenes capaces de evocar *en bloque y con la sola intuición*, antes de todo análisis reflexivo, la masa de sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra emprendida por el socialismo contra la sociedad moderna” (RV, 177 y *cfr.*, para el mito del paro general, RV, *ibid.*, 183). El mito se basa en el fanatismo de la voluntad de creer, en actos de fe.

La aversión de Sorel por los exponentes del estamento intelectual (cuyo campeón negativo, al igual que para Nietzsche, está representado por Sócrates)³⁴⁷ depende del hecho de que

superficial, que es sólo “un fantasma descolorido” del yo profundo y autónomo. *Cfr.* Bergson, H., EDI, en OEB, 151: “Hay dos yoes diferentes: uno es como la proyección exterior del otro, su representación espacial y, por así decir, social. Alcanzamos al primero en un repliegue profundo que nos permite captar nuestras estados internos, como seres vivos, continuamente en vía de transformación y refractarios a la medida [...] Pero los instantes en que captamos nuestra individualidad son raros; por ello, raramente somos libres. La mayor parte del tiempo somos extraños a nosotros mismos y de nuestro yo no percibimos más que un incoloro fantasma. Más bien que para nosotros, vivimos entonces para el mundo externo; más que pensar, hablamos; *somos actuados*, en vez de actuar. Actuar libremente es volver a tomar posesión de sí, es volverse a poner en el curso inmediato de las cosas”. Sobre las imágenes y la acción política en Bergson, *cfr.* Adolphe, L., *La dialectiques des images chez Bergson*, Paris, 1951; Hamilton, J. J., “George Sorel and the Inconsistence of a Bergsonian Marxism”, en *Political Theory*, I (1973), n. 3, pp. 329-340; Vernon, R., *Commitment and Change. George Sorel and the Idea of Revolution*, Toronto, 1978.

³⁴⁷ Al igual que el Nietzsche de la *Filosofía en la época trágica de los griegos*, también Sorel ataca violentamente a Sócrates en *Le procès de Socrate*, Paris, 1889, donde el filósofo ateniense aparece como el destructor de las virtudes heroicas de los campesinos-soldados del Ática, quien ha querido imponer sobre ellos el primado de los sabios, abriendo el camino a la oligarquía. El socialismo deberá por ello ser “anti-socrático” (y, más en general, contrario a los intelectuales) también para fundar una moral que no surja del conocimiento, sino del mito.

éstos, al igual que los socialistas “temerosos de una revolución”, denigran y ponen en ridículo el mito del paro general, sin darse cuenta de que es el único dispositivo para concentrar y movilizar la energía de los productores, un instrumento para hacerles cobrar conciencia de su propia fuerza, y activar los sentimientos y las ideas en vista de la “lucha decisiva”. Lo que cuenta, por lo demás, no es el paro general en sí, sino los resultados esperados gracias a su amenaza o a su concreción. Respecto a Marx, Sorel privilegia el objetivo de la formación mítica de la conciencia y de la auto-educación del proletariado por sobre el análisis científico de la “realidad”. En la inminencia de grandes y radicales conmociones, los mitos constituyen formas de rápida erogación de la energía volitiva, empujan a las masas – también para Sorel tendencialmente conservadoras y siempre prontas a seguir a un César– a educarse en la lucha de clases y en la violencia revolucionaria. Benito Mussolini identificó en 1912 el corazón de la doctrina de Sorel, considerando el mito como “una fábula” no demostrable, un “acto de fe del proletariado”.³⁴⁸ Incluso más tarde, cuando se trate de establecer con

³⁴⁸ Mussolini, B., “Da Guicciardini a... Sorel”, en *Avanti!*, 18 de julio de 1912 (OO, IV, 171-174). Pero véase más adelante pp. 412-416. Cabe recordar que, cuando Sorel mostró simpatía por Maurras y por los legitimistas de la derecha francesa, Mussolini lo atacó violentamente, *cf.* “L’ultima capriola” en *La lotta di classe*, 26 de noviembre de 1910 (ahora en OO, III, 271-272 y Gentile, E., *Le origini dell’ideologia fascista (1918-1925)*, Bologna, 1996, pp. 74 y 106. Para una valoración del todo positiva de Sorel por parte de Mussolini véanse, en cambio, “La teoría sindicalista e Lo sciopero generale e la violenza”, en *Il popolo*, Trento, 27 de mayo y 25 de junio de 1909 (ahora en OO, II, 123-128 e 163-168). Leyendo estos artículos se comprende por qué más tarde Mussolini consideró a Sorel como a su verdadero maestro. Sobre la deuda intelectual de Mussolini en relación a Sorel, *cf.* Roth, J., “The Roots of Italian Fascism: Sorel and Sorelism”, en *Journal of Modern History*, I (1967), pp. 30 y ss. Sobre la penetración del pensamiento de Sorel en Italia, *cf.* Furiozzi, G. B., *Sorel e l’Italia*, Messina-Firenze, 1975. Sorel muere el 28 de agosto de 1922 (dos meses antes de la marcha sobre Roma) y hasta el final defiende el bolchevismo. Sus simpatías por Mussolini parecen, empero, indudables y, además, su teoría del mito permanece como la principal herencia recogida por Mussolini (*cf.* De Felice, F., *Il mito dello Stato nuovo dall’antigiolittismo al fascismo*, Bari, 1982, pp. 15-18 y Cavallari, G., *Georges Sorel. Archeologia di un*

un slogan los tres mandamientos principales del fascismo, el “creer” precederá tanto al “obedecer” como al “combatir”, mostrando cómo la fe subjetiva en la validez de la orden impartida por una autoridad reconocida es el factor esencial de la política.

El camino hacia lo ignoto

Una vez abandonado el criterio de la distinguibilidad racional entre verdadero y falso, el porvenir se vuelve improgramable, en cuanto resultado de la fuerza imprevisible de la voluntad. Comparado con la utopía, el mito es importante precisamente porque impulsa hacia un futuro irrepresentable y desconocido para la inteligencia, porque indica una meta ignorada por la tradición iluminista y racionalista. En este sentido, por un lado, “el capitalismo tiene una función análoga a la que Hartmann atribuye a lo *Inconsciente* en la naturaleza, ya que esta instancia prepara el advenimiento de formas sociales que no se propone crear” (RV, 135); por otro, “el socialismo ha aterrorizado siempre por lo que contiene de ignoto” (RV, 196). Se baja en dirección de *terrae incognitae* aun cuando, por otra parte, se sigue en el ámbito de la normalidad: “La experiencia nos prue-

rivoluzionario, Camerino, 1993, pp. 198 y ss.). Michel Charzat ha hablado de “leyenda tenaz” a propósito del fascismo de Sorel, distinguiendo entre la exaltación de la violencia, “energía creadora puesta al servicio de los intereses primordiales de la civilización” y la fuerza que tiene como objetivo el imponer “la organización de un cierto orden social en el que gobierna una minoría”, y ha subrayado el carácter “proletario” del fascismo de la primera hora. Sorel habría sido contrario, además, al culto del jefe y a la armonía de las clases bajo la égida de la Nación (cfr. “Sorel et le fascisme. Éléments d’explication d’une légende tenace”, en *Cahiers Georges Sorel*, I [1983], pp. 37-51). El hecho es que, para Sorel, tanto Lenin como Mussolini (considerado por él como “un italiano del siglo XV, un *Condottiero*”) operan de manera positiva contra los viejos regímenes liberales o los pacifistas “forzando” las situaciones. Es reveladora la observación de Sorel según la cual “los socialistas son tratados por los fascistas como los jacobinos fueron tratados por los termidorianos” (Sorel, G., *Lettres à Paul Delesalle*, Paris, 1947, p. 219).

ba que las *construcciones de un porvenir, indeterminado en el tiempo*, pueden tener una gran eficacia y presentar muy pocos inconvenientes, cuando tenemos una cierta naturaleza. Esto sucede cuando se trata de mitos que contienen las tendencias más sobresalientes de un pueblo, de un partido, de una clase; que, con la tenacidad propia de los instintos se presentan al espíritu en todas las circunstancias de la vida y que, en fin, dan una apariencia de plena realidad a las esperanzas de acción cercana sobre las que se funda la reforma de la voluntad. Sabemos, por lo demás, que estos mitos sociales no impiden que el hombre sepa sacar partido de todas las observaciones que hace en el curso de su vida y no son un obstáculo para que cumpla sus ocupaciones normales” (RV, 180).

A diferencia de las utopías, que remiten la acción al futuro, los mitos consienten inmediatamente a los hombres el “prepararse para la destrucción de lo que existe” (RV, 83), encontrando un clima favorable para sus desarrollos, porque la historia está hecha más por hombres descontentos del presente y ávidos de un futuro desconocido, que por cuantos aman volver a recorrer en ella senderos trazados con anterioridad.³⁴⁹ Luego, las derrotas no destruyen los mitos. Más aún: parece que los reforzaran: “los católicos no se han desalentado jamás en las pruebas más duras, porque imaginaban que la historia de la Iglesia era una secuela de batallas entre Satanás y la jerarquía sostenida por Cristo; toda nueva dificultad es un episodio de esta guerra, y debe fatalmente llevar a la victoria del catolicismo” (RV, 74).

Así como para los primeros cristianos las palabras de Cristo “mi reino no es de este mundo” se convirtió en una negación radical de las instituciones y de las formas de vida de su tiempo, así también el moderno “productor” debe creer que su reino futuro en la Tierra no pertenece al mundo histórico en el que vive. Pero a diferencia de los cristianos, debe practicar la violencia imitando a los anarquistas que han enseñado a los obreros a no avergonzarse de la acción directa, porque la violencia es un componente esencial de los paros y no una degeneración

³⁴⁹ Cfr. Sorel, G., *De l'utilité du pragmatisme*, Paris, 1921, pp. 190-192.

de los mismos (*cf.* RV, 90). Hasta la mafia y la camorra (fenómenos a los que Sorel dedica particular atención) muestran cómo organizaciones para-militares relativamente pequeñas son capaces de tener en jaque al estado y constituyen, por tanto, un modelo a escala reducida de posibles rebeliones en contra de los poderes constituidos.³⁵⁰ Contra la filosofía burguesa, que sostiene, en cambio, que “la violencia sería un residuo de barbarie, destinado a desaparecer con el progreso de la cultura” (RV, 125), es preciso subrayar el hecho de que la violencia –al igual que la guerra en Proudhon– constituye una fuerza civilizatoria, impulsora de nuevas formas sociales: “Todo puede ser salvado si, con la violencia, se logra robustecer la división en clases y dejar a la burguesía una parte de sus energías” (RV, 148). Las violencias proletarias “son puros y simples actos de guerra, tienen valor de demostraciones militares, y sirven para poner de relieve la separación de las clases. Todo lo que pertenece a la guerra se cumple sin odio y sin espíritu de venganza” (RV, 169).

La burguesía en decadencia, a la busca de compromisos con los enemigos de clase, no experimenta más una espontánea propensión a la violencia, tanto que se hace necesario incitarla a ella de nuevo. “Si, frente a una burguesía rica y ávida de conquistas, se levanta un proletariado unido y revolucionario, la sociedad capitalista alcanzará la perfección histórica” (RV, p. 141). No se debe tener temor de infundir temor, porque así se hace a los propios enemigos más duros y motivados al choque del que tiene necesidad la humanidad para evitar la propia degradación: *salus ex inimicis*. Tal como también en este caso había interpretado bien Mussolini, es necesario constreñir a la burguesía a elevar el tono del conflicto: “No queremos recoger el patrimonio de la burguesía de un período de decadencia. Para los intereses universales de la planta hombre preferimos tener frente a nosotros a una clase burguesa aguerrida, audaz, consciente de la propia misión, una burguesía que llega al ápice de su poder y cae con el golpe decisivo del paro general [...] Este estado de guerra permanente entre burguesía y proletariado

³⁵⁰ Freund, M., *Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus*, op. cit., p. 63.

generará nuevas energías, nuevos valores morales, hombre nuevos que se aproximarán a los antiguos héroes”.³⁵¹ Es necesario restituir a la masa la “ferocidad” de la aristocracia nietzscheana, hacer de cada uno una “bestia rubia”, el león símbolo de energía y lucha generosa: «Es sabido con qué fuerza ha celebrado Nietzsche los valores creados por los dominadores, por esa alta clase de guerreros que, en sus propias expediciones, son plenamente independientes de cualquier constricción social; retornan a la simplicidad de conciencia de las bestias; vuelven a ser monstruos triunfantes que recuerdan siempre a “la bestia rubia y fiera en busca de presas y de estragos”, y en la que “un fondo oculto de ferocidad tiene necesidad de prorrumper de tanto en tanto». Para comprender bien estas tesis es preciso no ceñirse demasiado a las fórmulas, que a veces han sido exageradas deliberadamente, sino más bien a los hechos históricos. El autor nos dice que pensaba en la “aristocracia romana, en la árabe, germánica o japonesa, en los héroes homéricos, en los vikingos escandinavos” (RV, pp. 306-307).

Al igual que Nietzsche, Sorel busca un remedio para la *décadence* en la clase de los productores, paradójales *Übermenschen* de masa.³⁵² Une Marx a Nietzsche, haciendo de la violencia proletaria, destinada a invertir la opresión de clase, un mito de guerra que sirve para afrontar eficazmente la dureza del

³⁵¹ Mussolini, B., *Lo sciopero generale e la violenza*, op. cit., II, 166, 168.

³⁵² Por lo demás, la concepción soreliana del mito como energía creadora está ligada también a la interpretación soreliana de la “voluntad de poder”, cfr. Battini, M., “L’etica dei produttori e le culture del sindacalismo francese. 1886-1910”, en *Critica storica*, XX (1983), pp. 570 y ss., que pone de relieve un elemento descuidado: “La mitificación soreliana, lejos de ser un forzamiento en la interpretación del fenómeno conflictual que estaba expandiéndose en la sociedad industrial de fin de siglo, correspondía al modo en que este advenimiento era íntimamente vivido en el imaginario colectivo obrero: una fractura en la cotidianeidad, una fiesta rebelde que iba más allá de los límites de la acción sindical, y que era vivida colectivamente según esquemas antropológicos propios de la colectividad obrera [...] Voluntad de poder como arte, paro como fiesta; el mito del paro general constituía una forma nueva de la metáfora de la anulación de las diferencias sociales y de las jerarquías de poder, de la difusión de formas de subversión del orden social y de perturbación de todas las relaciones sociales [...]” (*ibid.* p. 572).

choque social y a fortalecer los ánimos. El productor-soldado que le sirve de modelo es un hombre que no considera su propio interés, sino la gloria y un futuro mejor y diferente. Es el heredero de los trescientos de Leónidas en el paso de las Termópilas, de los legendarios romanos, de los mártires cristianos, de los guerreros de los ejércitos napoleónicos y –de manera a primera vista curiosa– de los héroes del Far West norteamericano: “Yo estoy convencido de que, si Nietzsche no hubiese estado tan fuertemente dominado por los recuerdos de profesor de filología, habría visto que el dominador vive todavía y ante nuestros ojos; y en la hora presente, construye la extraordinaria grandeza de los Estados Unidos. Nietzsche se habría sentido impresionado por las singulares analogías entre el *yankee*, por su actividad multiforme, y el antiguo marinero griego, pirata, colono, mercante. Sobre todo, habría establecido un paralelismo entre el héroe antiguo y el hombre que se lanza a la conquista del Far West” (RV, 308). Más que un “socialismo aristocrático”, el de Sorel es un socialismo heroico, una variante de las muchas estrategias para remontar la pendiente de la decadencia, para no ahogarse en el “océano” de la democracia. Los productores –sólo en parte asimilables a los nuevos bárbaros o a los *bestioni* de Vico– deben pasar, en su marxismo, no “de la utopía a la ciencia”, como quería Engels, sino de la ciencia al mito (la enorme influencia ejercida por Marx en las clases populares –insiste Sorel– se debe no a sus teorías sino a sus mitos).³⁵³ Se trata de

³⁵³ Cfr. Sand, S., *L'illusion du politique. Georges Sorel et le débat intellectuel 1900*, Paris, 1985, pp. 15 y ss. Después de las polémicas suscitadas por las *Réflexions sur la violence*, Sorel se lamenta con un amigo de las incomprendiones de parte de los intérpretes: “El hecho de llamar ilusión a lo que yo llamo mito demuestra una incomprensión propia de intelectual [*intellectualiste*] endurecido; para que haya ilusión es necesario que se pueda oponer a la representación ilusoria una representación verdadera, susceptible de ser demostrada; ahora bien, nosotros no estamos frente a semejante alternativa entre el mito y la ciencia” (Carta inédita de Sorel a su amigo Jean Bourdeau, citada en Sand, S., *L'illusion du politique. Georges Sorel et le débat intellectuel 1900*, *op. cit.*, p. 218). Sobre el sindicalismo revolucionario (y su proximidad a la derecha en la exaltación de las virtudes militares del obrero y en el anti-intelectualismo), cfr. Stearns, P., *Revolutionary*

destruir las civilizaciones corruptas, las sucesivas encarnaciones de Cartago: “Si reconocemos a los soldados romanos el haber sustituido la civilizaciones abortadas, desviadas e impotentes por una civilización de cuyo derecho, literatura y monumentos somos discípulos por herencia, ¡cuánto no deberá el porvenir reconocer a los soldados rusos del socialismo!”³⁵⁴

El inicial marxismo de Sorel responde a dos problemas: cómo “pensar lo que sucede en una economía en decadencia” (RV, 141); cómo producir revoluciones o cambios de civilizaciones en tiempos de crisis, aspecto éste sobre el que Marx no ha reflexionado suficientemente: “Marx comparaba el paso de una época a otra a una sucesión civil: Los tiempos nuevos se vuelven herederos de las posesiones precedentes. Si la revolución se produjese durante un período de decadencia económica, la herencia ¿no estaría fuertemente comprometida” (RV, 142). Para Sorel, los grandes cambios de civilización tienen lugar, precisamente, cuando la decadencia compromete la transmisión hereditaria de la civilización de una forma social a otra. Es precisamente la interrupción de la tradición lo que permite el surgimiento de nuevas formas. Sólo que, en ese caso, la revolución no procede siguiendo un movimiento histórico, acelerando los dolores de parto, cabalgando sobre la ola larga de los eventos, sino yendo contra la corriente, gracias a fuerzas espontáneas artificialmente suscitadas desde abajo. Desde este punto de vista, el papel de los sindicalistas revolucionarios respecto del socialismo es análogo al de las ordenes mendicantes del siglo XIII, en el período de decadencia de la Iglesia.³⁵⁵ El mito de la violencia constituye entonces un antídoto para la *décadence*, en cuanto impulsa a las clases en lucha a promover el desarrollo de la cultura y del individuo para reencontrar en *diremption* la fuerza para procurarse nuevamente consistencia.

Syndacalism and French Labor, New Brunswick, 1971; Mazgaj, P., *The Action Française and Revolutionary Syndacalism*, Chapel Hill, 1979; Roth, J., *The Cult of Violence: Sorel and the Sorelians*, Berkeley and Los Angeles, 1982.

³⁵⁴ Sorel, G., *Pladoyer pour Lenine*, *op. cit.*, trad. it. en RV, 377.

³⁵⁵ *La décomposition du marxisme* (Paris, 1908) se concluye con esta analogía.

9. JERARQUÍA Y SACRIFICIO: MUSSOLINI Y GENTILE

Un camino en el bosque

El *meneur des foules* es un político que ha aprendido a moverse en el ámbito de la *décadence* (o sea de lo fragmentario, lo caduco, lo desorganizado, lo morboso, lo “afeminado”, lo “viejo”). Reconoce sus síntomas y sabe prescribir su cura: desgravar al yo de penosas responsabilidades insertándolo en la masa; encontrarle objetivos con los que identificarse; indicarle aquellos enemigos que la cultura de la época ha incluido ya en el índice como responsables de la degradación de la existencia. Estos chivos expiatorios se pueden dividir en tres grupos. El primero está representado por los socialistas, los democráticos y los cristianos, y por todos los que, predicando la igualdad, menoscaban el crecimiento de la entera sociedad y devalúan a los mejores. El segundo, por los vehículos humanos de la “degeneración” (concepto nacido en el ámbito zoológico sin implicancias políticas directas³⁵⁶ y que ahora asume rasgos marca-

³⁵⁶ Sobre la historia del concepto de “degeneración” (*Entartung*, *dégénérescence* o, también, *dégénération*), *cfr.* Genil-Perrin, G., *Histoire des origines et de l'évolution de l'idée de dégénérescence en médecine mentale*, Paris, 1913; Walter, R. D., “What Became a Degenerate? A Brief History of a Concept” en *Journal of the History of Medicine and the Allied Sciences*, XI (1956), pp. 422-429; Bénichou, C., *Enquête et réflexions sur l'introduction des termes dégénère(r), dégénération, dégénérescence dans les dictionnaires et encyclopédies scientifiques françaises à partir du 17ème siècle*, en griego, *Histoire du vocabulaire scientifique, Documents pour l'histoire du vocabulaire scientifique*, n. 5, Publications de l'Institut pour la langue française, Paris, 1983, pp. 1-83. El término, que aparece por la primera vez en Castelli, B., *Lexicon Medicum*, Nürnberg, 1682, vol. I, p. 244, es definido así: *Degeneratio*

damente negativos, hasta transformar a los “degenerados por herencia” –enfermos mentales, criminales, alcoholizados, sifilíticos– en intolerables rémoras del progreso, envenenadores y potenciales destructores de todo el género humano).³⁵⁷ La presunta necesidad de defenderse de los mal nacidos o de los viciosos justifica la eliminación de toda compasión, juzgada como sentimentalismo inútil y dañino. Nace así una nueva disciplina médica, la “eugenesia”, con el objetivo político declarado de

dicitur, quando res quaedam a pristina sua indole & natura recedit & mutatur in detrimentum. Más tarde, en Buffon –en el *Discours sur l'âne* y en el volumen *La dégénération des animaux*– se indica la variación y la desviación de un animal respecto de la especie y se remite a la hipótesis de que todos los animales (como sucede a las mulas y a los vástagos de la cruce entre asnos y caballos) son el fruto de hibridaciones que se alejan de una especie primitiva. A partir del botánico Guillemin, luego, las generaciones, en cuanto monstruosidades, no son el resultado de una anomalía (*lusus naturae*), sino simplemente de retornos al estado primitivo.

³⁵⁷ Con Morel y Virchow la *Entartung* o la *dégénérescence* llega a ser, precisamente, “antagonista del progreso”, *cf.* Morel, B. A., *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, *op. cit.* (sobre lo cual *cf.* Burgener, P., «Die Einflüsse des zeitgenössischen Denkens in Morels Begriff der “dégénérescence”», en *Zürcher medizinischgeschichtliche Abhandlungen*, N. R. 16, Zürich, 1964; Friedlander, R., *Bénédict-Augustin Morel and the Development of the Theory of dégénérescence*, Diss. University of California, Berkeley, San Francisco, 1973; Pick, D., *Faces of Degeneration. An European Disorder, c. 1848 - c. 1918*, Cambridge, 1989). Sobre Virchow, que es, sin embargo, netamente contrario al énfasis puesto en el concepto de “degeneración”, *cf.* Virchow, R., *Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf physiologische und pathologische Gewebelehre*, Berlin, 1858; “Descendenz und Pathologie”, en *Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie*, 103 (1886), pp. 1-14. Para los textos relativos al período que consideramos, *cf.* Morselli, E., *Manuale di semeiotica delle malattie mentali*, 2 voll. Milano, 1894-1898, vol. II, *op. cit.*, pp. 67 y ss.; Sergi, G., *Le degenerazioni umane*, Milano, 1889; Magnan, V. y Legrain, *Les dégénérés, état mental et syndromes épisodiques*, Paris, 1895; Dallemagne, J., *Dégénérés et déséquilibrés*, Bruxelles-Paris, 1895; Magnan, V., *Les dégénérés*, Paris, 1898 (sobre lo cual *cf.* Castel, F., “Dégénérescence et structures: Réflexions méthodologiques à propos de l'oeuvre de Magnan”, en *Annales médico-psychologiques*, 125 [1967], pp. 521-536). Sobre la posición de Freud, *cf.* Dupen, J.-M., “Freud and Degeneracy: A Turning Point”, en *Diogenes*, 97 (1977), pp. 43-64.

implementar su esterilización obligatoria.³⁵⁸ Pero en la propaganda de algunos círculos intelectuales y en algunos estratos del sentido común, muy anteriores a la “solución final”, circula ya la propuesta de exterminarlos a todos. Considérense, por ejemplo, las palabras de un personaje de Chejov: “nuestras cogniciones y la evidencia nos dicen que un peligro amenaza a la humanidad por parte de los individuos moral y físicamente anormales. Si es así, luchad contra los anormales. Pero si no tenéis la fuerza de elevarlos a la norma, os basta la fuerza y la capacidad de volverlos inocuos, esto es, suprimirlos”.³⁵⁹ El tercer blanco

³⁵⁸ Sobre la eugenesia a partir de Francis Galton (que fundó en 1904 la *Eugenic Education Society* y que ya en 1883 acuñó el término en *Inquiry into Human Faculty and Its Development*, definiendo esta nueva ciencia como “el estudio de los factores bajo control social que pueden mejorar y obstaculizar las cualidades raciales de las futuras generaciones desde el punto de vista físico tanto como del psíquico”) hasta los desarrollos en Dinamarca, Estados Unidos y la Alemania guillermista y nacionalsocialista, *cf.* Roger, J., “L’eugénisme” 1850-1950, en AA. VV. *L’ordre des caractères. Aspects de l’hérédité dans l’histoire des sciences de l’homme*, edición a cargo de C. Bénichou, Paris, 1989, pp. 119-145 y A. Santosuosso, *Corpo e libertà. Una storia tra diritto e scienza*, Milano, 2001, pp. 97-136, 320-324. El problema de invertir la tendencia de la *décadence* se plantea también –en el campo médico– a nivel de la *régénérescence*, como tentativa de escapar a las leyes de la herencia (*cf.* Léonard, J., *Médecins, malades et société dans la France du XIXe siècle*, *op. cit.*, pp. 156 y ss.). Pero ya el “alienista cristiano” Joseph Grasset reprochaba a Vacher de Lapouge, sostenedor de la eugenesia, “de querer sustituir la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad por el tríptico de Determinismo, Desigualdad y Selección” (*cf. ibid.*, p. 170). En su libro *L’hérédité. Étude psychologique sur ses phénomènes, ses lois, ses causes, ses conséquences* ya Ribot sostiene la tesis de que el afecto de las familias y el desarrollo de la medicina tiene ahora en vida a individuos débiles y enfermos que, en otros tiempos, habrían muerto (lo que, inevitablemente, contribuye al propagarse de la degeneración).

³⁵⁹ Chejov A., *Il duello*, trad. it. Milano, 1954, p. 119 (*cit.* en Roda, V., *Il soggetto centrifugo. Studi sulla letteratura italiana tra Ottocento e Novecento*, Bologna, 1984, p. 33, el cual recuerda también, en el mismo contexto, un pasaje de A. Strindberg, *Inferno*, trad. it. *Inferno*, Milano 1979, p. 133: “¡Matar a los débiles y proteger a los fuertes! ¡Basta con la piedad que degenera a la humanidad!”). Ya en 1871, un personaje de Renan, Théocliste, expone una tesis que abre el camino de la solución. Afirma, en efecto, que “todo sacrificio de un ser vivo a un fin querido por la naturaleza es legítimo”. Y puesto que la naturaleza no tiene ningún interés en el individuo sino sólo en la especie, aquéllos son sacrificables

está representado, en fin, por los exponentes de la degeneración psicológica en el campo literario. Max Nordau registra sus manifestaciones, según la versión *fin de siècle*, en Dostoievski, Tolstoi, Bourget, Zola, Huysmans: atención exasperada al propio yo; “extenuación”; “impotente desesperación de un hombre enfermizo que se siente morir poco a poco en medio de la naturaleza que le sobrevive floreciente y eternamente altiva”; “envidia del hombre sensual, viejo y rico que ve una joven pareja de amantes encaminarse hacia un rincón silencioso del bosque”.³⁶⁰

cuando impiden la sana conservación o el mejoramiento de la especie, lo que cabe a la ciencia, la cual “asume la obra en el punto en que la naturaleza la ha dejado” y apunta a la construcción de un hombre nuevo y dotado de características físicas y mentales superiores, eliminando los ejemplares defectuosos (*cf.* Renan, E., *Dialogues philosophiques*, en *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. I, pp. 602-624 y Todorov, T., *Mémoire du mal tentation du bien*, Paris, 2000, trad. it. *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, Milano, 2001, pp. 39-40). También Nietzsche, a quien los nacionalsocialistas se han remitido a menudo, había escrito: “Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de nuestro amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer. ¿Qué es más dañino que cualquier vicio? –la compasión activa con todos los malogrados y débiles –el cristianismo...” (AC, 168 = 28). Para las premisas y los desarrollos de la política de esterilización forzada y de aniquilamiento de la “vida indigna de la vida” en el nacionalsocialismo, *cf.* Bock, G., *Zwangsterilisation in Nationalsozialismus. Studien zur Rassenpolitik und Frauenpolitik*, Opladen, 1986; Schmuhl, H.-W., *Rassenhygiene, Nationalsozialismus, Euthanasie. Von der Verhütung zur Vernichtung “lebensunwerten” Lebens*, Göttingen, 1987; Weingart, P. - Kroll, J. - Bayertz, K., *Rasse, Blut und Gene*, Frankfurt a. M., 1992; Conte, É - Essner, C., *La quête de la race. Une anthropologie du nazisme*, Paris, 1995 (pp. 13-62 también sobre el culto de la sangre y de Hitler).

³⁶⁰ Nordau, M., *Entartung*, *op. cit.*, vol. I, pp. 38, 71, 6-7. El libro está dedicado a Cesare Lombroso, que había demostrado cómo muchas obras intelectuales de su época estaban caracterizadas por la “locura moral más o menos pronunciada, imbecilidad o mentecatez” (*ibid.*, vol. I, p. XIII y *cf.* también Mazzarello, P., *Il genio e l’alienista. La visita di Lombroso a Tolstoi*, Napoli, 1998, pp. 32-33). Como muchos contemporáneos, Nordau, más que un científico es un ideólogo, un agitador no exento de charlatanería, que quiere llevar al estado de fusión el gran “torrente de lava” de la humanidad que continúa fluyendo incandescente debajo de la superficie fría y cristalizada (*cf.* Pick, D., *Faces of Degeneration. An European Disorder, c. 1848 - c. 1918*, *op. cit.*, p. 27). Lamentablemente, los tiempos no son favorables, ya que, por efecto de la destrucción de las tradiciones, “el mañana parece no querer

Cuanto más lábil aparece el yo y más expuesta está la civilización al riesgo de la descomposición, tanto más imperiosa se hace la necesidad de aferrarse a puntos firmes de referencia externos a la conciencia de individuos ya íntimamente resignados a quedar en el desorden y la impotencia. En el momento en que la debilidad del yo se hace evidente y de masa, el saber psicológico-psiquiátrico, tras haber efectuado el diagnóstico, consigna la terapia a la política. La disgregación de los yoes individuales, no reabsorbible por líneas internas en el “yo hegemónico” de cada uno, es jerárquicamente subordinada a su homólogo externo: el jefe político que, llegado al poder, sustituye el “yo hegemónico” de individuos ya exangües –y, precisamente por esto, dotados de una muy fuerte “voluntad de creer”– con un yo hegemónico externo: el suyo. Semejante acción le permite alcanzar varios fines de un solo golpe: dar consistencia a ectoplasmas de yo anunciando la buena nueva de su redención de una vida vaciada de sentido y abandonada a las mareas de la historia; apuntalar los frágiles agregados de yo, consolidando el Nosotros y haciéndose su único representante (hasta llegar a la afirmación radical de Goering, “yo no tengo conciencia. Mi conciencia es el Führer”); consolidar, mediante la homogenei-

tener más una concatenación con el hoy” y, entre tanto, “domina un interregno con todos sus temores: confusión de los poderes, multitud privada de jefes, que no sabe qué partido tomar, prepotencia de los fuertes, aparición de falsos profetas, oligarquías más bien en extinción, pero que precisamente por esto son más tiránicas” (Nordau, M., *Entartung, op. cit.*, vol. I, p. 12 y *cfr.* también Mangoni, L., *Una crisi fine secolo. La cultura italiana e la Francia fra Ottocento e Novecento*, Torino, 1985, p. 31). En el campo literario, preocupaciones por el incremento de los fenómenos degenerativos se habían manifestado ya en Francia. Así, por ejemplo, *Le docteur Pascal*, última novela de la serie *Rougon-Macquart* de Zola, centrado precisamente sobre el tema de la degeneración (*cfr.* Granet, M., *Le Temps trouvé par Zola dans son roman le Docteur Pascal*, Paris, 1980 y Kellner, S., “*Le Docteur Pascal*” de Zola: *rétrospective des Rougon-Macquart, livre de documents*, Lund, 1980). Incluso en la novela *La débâcle*, Zola había ya explicado tanto la derrota de Francia por parte de los prusianos como los horrores de la Comuna, recurriendo al concepto de degeneración. En esta época la convicción de sus efectos negativos y disruptivos se consolidó a tal punto que –como dice ocurrentemente Janet– *on n’osait plus avoir des oreilles sans lobe, mal ourlées* (Janet, Paul, *FFP*, 271).

zación de las “masas”, el sentido de pertenencia de los individuos a un mundo compartido como antídoto del progresivo relajamiento de los vínculos tradicionales, familiares y sociales; restaurar la autoridad “vertical” gracias a una nueva jerarquía que restablece formalmente, subrayándolas, las desigualdades entre los hombres; proclamarse salvador de Occidente oponiéndose valerosamente a su “ocaso”.

Todos los elementos desestabilizantes, tanto para los equilibrios individuales (rebelión de los yoes marginales frente al yo hegemónico, factores de disgregación de la personalidad como la locura o el alcohol) como para los equilibrios colectivos (socialismo, anarquía, rebeldismo, criminalidad, desviación) son sometidos, primero en teoría y luego en la práctica, a la autoridad y al arbitrio del *meneur*. Invocado y esperado por muchos como un Mesías político destinado a traer el orden a la sociedad, concentra en sí los afectos que los individuos dispensaban antes a múltiples personas e ideales. Capitaliza así la energía de vínculos que se vuelven disponibles una vez superada la “desconcentración” debida a su fraccionamiento en muchos objetivos. Gracias a la imagen del *meneur* (que, entronizándose en la esfera más íntima de la personalidad, provoca el aparente retorno de las conciencias individuales a una suerte de organización “colonial”, en que éstas son llamadas a conceder una representatividad global e irrevocable a quien los representa) el yo del jefe se carga del poder de las masas, mientras que el del individuo se estabiliza anclándose en un punto fijo.

A partir de Le Bon, pero con un *crescendo* en los primeros decenios del siglo XX, se atribuye a la política un carácter salvífico fundado en la identificación entre la figura del jefe y el proceso histórico y en la participación de millones de hombres en proyectos políticos capaces de revolucionar el curso histórico y alejar el espectro de un inminente colapso de la civilización. Confirmando el axioma de la *Psychologie des foules* según el cual en la historia lo irreal domina sobre lo real, el *meneur* suscita en las masas una fe política tan robusta que desafía impunemente tanto la lógica como la prueba de realidad. Muestra cómo la eficacia de la praxis política no se funda en la verdad sino en la fe, en creencias e ilusiones a ser creadas y aviva-

das día a día. Por un lado, responde así a la insuficiencia ya advertida de la ética y la política de cuño liberal, cerradas sobre sí mismas e inadecuadas para dirigir las masas en una época en que es delictivo el ignorarlas; por otro, explota los métodos probados de las religiones, expertas desde hace milenios en conducir y organizar las masa de los “humildes”. En un período histórico en el que los individuos, por muy débiles que sean, no pueden ser mantenidos al margen de las elecciones que conciernen a su vida, el *meneur* ha comprendido que el obsequio formal a la autoridad no basta ya para garantizar el mantenimiento de los estados y que hace falta introducir, por tanto, un tipo de soberanía capaz de extenderse también al mundo interior, haciendo del jefe político también el jefe de una nueva iglesia, el Partido: parte que quiere volverse Todo. Comienza así esa clase histórica de infiltración capilar y de ocupación de las conciencias que ha caracterizado al siglo XX.

La comunidad de los que han de morir

Los *meneurs des foules* de la primera mitad del siglo XX no se sienten continuadores de la tradición cesarista y bonapartista del siglo XIX, árbitros entre bloques políticos antagónicos con igual poder de amenaza y de recíproca destrucción. No olvidados de la experiencia de los sindicatos y de los partidos obreros, que habían señalado la necesidad de hacer salir a las masas del “espontaneísmo”, dando forma orgánica a su “alma” evanescente y momentánea, no quieren colocarse únicamente como guías de masas amorfas, en las que la voz del rebaño supera, sin mediación alguna, la de la conciencia individual.

Pero la figura del nuevo *meneur des foules* –*Duce, Führer, Caudillo* o Conductor, términos todos que recalcan esta expresión francesa– y, más en general, los “totalitarismos”³⁶¹, resul-

³⁶¹ El término “totalitarismo” –acuñado en forma adjetiva por Giovanni Amendola en 1923 y como sustantivo por Lelio Basso a principio de 1925– pronto es retomado con orgullosa reivindicación por Mussolini en el discurso del 22 de junio de 1925 en el IV Congreso del Partido Nacional Fascista (“[...] la meta que es definida como la *feroz voluntad*

tan incomprensibles si se los aísla de la experiencia de la Gran Guerra como divisoria de aguas entre las multitudes momentáneas y fluctuantes descritas por Le Bon (o reunidas, en Sorel, por el solo “espíritu de escisión”) y las masas organizadas y disciplinadas por la experiencia bélica. Este conflicto imprime una repentina aceleración a los ya emprendidos proyectos de exorcizar la inconsistencia de la psiquis individual para reducir la fragilidad de las conexiones sociales y asegurar a las *élites* la continuidad del poder propio en la época de las masas.

La formación de la identidad personal del soldado que ha tomado parte activa en la primera guerra mundial está marcada por una acumulación antes impensable de *shocks*. Quien en las trincheras ha visto de cerca la muerte, quien ha sentido constantemente su olor, quien ha asistido a la matanza y la mutilación de sus compañeros de armas, únicos amigos después de la separación del “mundo de ayer”, ha abandonado definitivamente el precedente “yo hegemónico” de la paz. Habiendo salido vivo del fango de los martirizantes campos de batalla, de

totalitaria será perseguida con una ferocidad aún mayor”) y luego consagrado teóricamente por Gentile, *cfr.* Forti, S., *Il totalitarismo*, Roma-Bari, 2001, pp. 3-9. Es dudosa la tesis de H. Arendt (*OT*, pp. 357-358) según la cual el fascismo no ha sido, al menos en las intenciones, un totalitarismo sino una “dictadura nacionalista”. Para los más recientes análisis comparativos sobre diversos totalitarismos del s. XX, remito a AA. VV., *Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Eine Bilanz der internationalen Forschung*, edición a cargo de E. Jesse, Baden-Baden, 1996; AA. VV., *The Totalitarian Paradigm after the End of Communism*, edición a cargo de A. Siegel, Amsterdam-Atlanta, 1998; AA. VV., *Nazismo, fascismo, comunismo. Totalitarismi a confronto*, edición a cargo de M. Flores, Milano, 1998; Forti, S., *Il totalitarismo, op. cit.*, pp. 41-65. Sobre la ambigüedad de este término, insiste por último Traverso, E., *Il totalitarismo. Storia di un dibattito*, Milano, 2002. A favor de no usarlo en absoluto –en cuanto término “propagandístico” difundido en la segunda post-guerra– están Hardt, M. - Negri, A., *Empire*, Cambridge, Mass., 2000, trad. it. *Impero*, Milano 2001, pp. 115, 390. Por mi parte, creo que circunscrito a la fase entre las dos guerras o al período del estalinismo, el concepto es utilizable precisamente en el sentido originario de una voluntad (o de una veleidad) del estado o del partido de asimilar con la violencia y con los instrumentos de la técnica, de la ciencia y de la psicología moderna todo aspecto de la sociedad y de restringir fuertemente las esferas de la intimidad y de la interioridad.

las insidias de las profundidades marinas o del riesgo de caer desde las alturas de un cielo recién conquistado por las nuevas tecnologías, se ha convertido en otro hombre, a menudo desconocido para sí mismo. El ejército, comunidad de todos los posibles *morituri*, lo acoge dentro de un inmenso colectivo, una familia numerosa autoritaria y anónima, que temple su individualidad a través de órdenes y prohibiciones precisamente mientras disuelve su autonomía: «Todos los individuos experimentaron una intensificación de su yo, ya no eran los seres aislados de antes, sino que se sentían parte de la masa, eran pueblo, y su “yo”, que de ordinario pasaba inadvertido, adquiriría un sentido ahora».³⁶² El combatiente que se da cuenta con estupor de que ha superado pruebas que antes le parecían imposibles, se da también cuenta de que debe su propia supervivencia y la eventual victoria de su ejército únicamente a la disciplina, a la organización y al espíritu de sacrificio de los oficiales y los soldados.

Finalizada la guerra, el infante no olvida su existencia de acovachado en las trincheras, semejante a la de “topos” o “gusanos”, la esperanza y el miedo —en la oscuridad y en la inmun-

³⁶² Zweig, S., *Die Welt von Gestern*, Stockholm, 1942, trad. esp. *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, Barcelona, El Acantilado, 2001, p. 286 y *cf.*, para una experiencia complementaria de despersonalización, Leed, E. J., *No man's Land. Combat & Identity in World War I*, Cambridge 1979, trad. it. *Terra di nessuno. Esperienza bellica e identità personale nella prima guerra mondiale*, Bologna, 1985. p. 53: «En una guerra que se prolongó tanto, el soldado de una línea se volvió “enigmático frente a sí mismo” y extranjero a “los hombres y las cosas” de su precedente existencia; la adaptación a vivir en la tierra de nadie, más allá de las categorías y valores acostumbrados en la vida social, familiarizó al infante con el desorden y otros poderes que se ocultaban tras la respetable existencia civil». Hablando de los soldados, se ha llegado a sostener que “a pesar del horror, el cansancio, las inmundicias, el odio, el tomar parte con otros en la suerte de una batalla tenía su aspecto inolvidable, que ninguno de ellos habría querido perder” (Gray, G. G., *The Warriors: Reflexions on Men in Battle*, New York, 1959, pp. 44-45). Para el carácter fundante de la Gran Guerra en la conciencia de las generaciones que la vivieron, *cf.* Fussell, P., *The Great War and the Modern Memory*, Oxford, 1975. Sobre los casi veinticinco millones de muertos de esta guerra y sobre el carácter eminentemente destructivo de los conflictos del s. XX *cf.* Revelli, M., *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Torino, 2001, pp. 7-9.

dicia— de que una ulterior “tempestad de acero” pueda golpear su vulnerable carne con el insensible metal de los proyectiles (*cf.* E. Jünger, *SG*). Luego, en la mente del marinero o del aviador se representan, inevitablemente, los momentos en que, sostenidos por (o adheridos a) elementos inseguros y peligrosos, como el agua y el aire, han estado expuestos al peligro de ser devorados por vórtices o de estrellarse en la tierra. Semejantes experiencias, que agudizan el sentido de la precariedad de todas las cosas y que ponen a cada uno en contacto con la idea de la intercambiabilidad de su función y con el poder igualador de la muerte (cerca de la mitad de los caídos resultan ser no identificados o no identificables al final del conflicto), contribuyen a quitar valor a la vida individual, a cuyo desprecio manifiesto se ha asistido en todas partes. La única garantía de supervivencia y de sostén emotivo de los combatientes siguen siendo los compañeros de armas, confiables porque han afrontado juntos los mismos riesgos. Entre quienes se han compartido los “años de aprendizaje”, en el mundo que surgirá de la guerra se instituyen vínculos durables de camaradería, de fraternidad de armas y de viril amistad. Pero no de igualdad.

La experiencia psíquica de la tierra de nadie, de la discontinuidad respecto de la existencia precedente en la vida civil, suscita la necesidad de colmar el vacío. En situaciones en las que los horizontes de sentido son confusos, en que las relaciones humanas tradicionales se relajan, la guerra ofrece a muchos esa aventura que Simmel buscaba en las periferias de la vida, ese sustituto de lo sagrado en el terreno horizontal de la inmanencia que en vano se había buscado en la dimensión vertical de las religiones. Es esta una *forma mentis* que induce a muchos —una vez finalizada la guerra y bajo la presión de la incesante crisis económica y social— a soñar con nuevas empresas bajo las órdenes de autoridades indiscutibles, a arriesgar una vez más en la lotería de la muerte y de la historia. Las virtudes de la vida militar son así rápidamente trasplantadas a la vida civil: disciplina, abnegación, ejecución pronta y automática de las órdenes, disponibilidad al sacrificio di sí. Con la sangre de millones de caídos —y con miradas de monumentos a ellos dedicados— se afirma el lazo simbólico entre *la terre e les morts*, teorizado ya por Barrès en términos

míticos (y retomado por él en la leyenda de los muertos que resurgen para combatir junto a sus compañeros de armas, *Debouts, les mortes!*) o por los poetas que han cantado el conmovedor y espectral retorno de los caídos en sus casas.³⁶³ Para naciones derrotadas como Alemania –o convencidas, como Italia, de haber obtenido una “victoria mutilada”–, la sangre derramada exige, como prenda de futuro resarcimiento, otra sangre.

La ebriedad de estar siempre movilizados en algún frente, dispuestos a combatir y a poner en juego la propia vida y la de otros, se vuelve un estímulo excitante al que difícilmente se renuncia. Por esto, el recuerdo de la guerra continua que fermenta incluso después de que los combatientes se han transformado en veteranos (sobre todo en los voluntarios, en los graduados y en cuantos, siendo muy jóvenes, se han encontrado repentinamente comandando decenas, centenas o miles de hombres y haciéndose responsables de ellos). Los burgueses que se quedaron en sus casas a cuidar de sus asuntos y, sobre todo, los obreros “rojos” exaltados por los socialistas y por los bolcheviques, aparecen ahora como “emboscados”, personas que –aunque no habiendo participado en la guerra y, más aún, generalmente detestándola– han gozado indebida e indignamente de sus ventajas en términos de seguridad. Su descolorida existencia, su encadenamiento a la *routine* de la cotidianidad y a la racionalidad económica se vuelve la pesadilla de cuantos se ven constreñidos a regresar. Confrontado con la trágica y

³⁶³ Sobre la leyenda de los muertos que resurgen para combatir *cfr.* Barrès, M., “Le blason de France, ou ses traits éternels dans cette guerre et dans les vieilles épopées”, en *Proceedings of the British Academy*, VII (1915-1916), pp. 339-358 y Winter, J. *Sites of Memory, Sites of Mourning. The Great War in European cultural History*, Cambridge, 1995, trad. it. *Il lutto e la memoria. La Grande Guerra nella storia culturale europea*, Bologna, 1998, pp. 292-295. Para el mito del retorno de los muertos a sus casas, *cfr. ibid.*, p. 299, donde se cita una estrofa de *Cuando cae la tarde* del poeta alemán Heinrich Lersch: “Cuando las últimas sombras del ocaso sobrevuelan el campo de batalla, / de las fosas en los bosques y en los valles, se levantan los muertos / de las fosas en los bosques y en los valles/ de las fosas en los brezales y en las dunas, / están junto a sus lápida rezando, la mirada hacia la casa, en tierra extranjera. // Un pájaro canta en la noche. // Luego rompen filas, se levantan, vuelan hacia la casa, / sobre la ciudad destruida, sobre los campos devastados, / sobre los ejércitos en lucha, / más allá de los ríos fulgurantes, adelante, adelante hacia la patria”.

mágica plenitud de los días de guerra, con su alternarse de exaltación y desesperación, este estilo de vida se muestra miserable. Para el yo “militarizado”, que busca paradójicamente hacer normal la excepción, que tiene en mente la continuación de la guerra por otros medios, la jerarquía no sólo no impide la iniciativa individual y la libertad sino que, antes bien, las vuelve más eficaces. De aquí la inquietud, la propensión a la ilegalidad, el “qué me importa” bordado en torno a la calavera de los banderines, el culto a la muerte en cuanto tal, el orgullo de aceptarla y reivindicarla con indiferencia (y más tarde el grito falangista de “¡viva la muerte!” o los fúnebres y desesperados cantos militares de la República Social Italiana); de aquí las peculiares formas de agresividad melancólica de los fascistas, el nihilismo entremezclado a la voluntad de construir un nuevo orden, el carácter dilapidable y hasta la aguda percepción de la superfluidad de la vida individual, el exasperado exhibicionismo de la violencia y el *pathos* por la Patria, la comunidad y la identidad colectiva.

Máquinas de movilización

A través del ordenamiento jerárquico de las masas y del pasaje del paradigma psicopatológico de las personalidades múltiples, típico del período de la *décadence*, al ideal de solidez heroica del individuo forjado por las pruebas de la gran Guerra, la política cumple un aparente salto al pasado remoto, que parece reducir al individuo a mero exponente de la horda. En efecto, es la moderna pluralidad de las almas la que es disciplinada bajo la dictadura de un yo externo, del que recibe “cuadratura” y disciplina. Florecen así ricas individualidades cuya declinación ya Proust había mostrado y se reduce drásticamente, al mismo tiempo, el número de las esferas simmelianas de pertenencia del individuo (constreñido nuevamente a anillos concéntricos por la familia prolífica, la fábrica, la corporación de oficios y el Partido “de mil ojos”).

Pero no se trata de un mero retorno al pasado, de la restauración de una imaginaria comunidad solidaria, sino de un paradójico avance regresivo, de una innovación conducida desde lo alto

para explotar políticamente las energías “primitivas” provenientes desde lo bajo, de las masas. El pasado es utilizado ahora como combustible para quemar las etapas del cambio, para apresurar despiadadamente la construcción de las nuevas máquinas totalitarias, que se sirven, simultáneamente, de la recuperación de la tradición y del culto de la modernidad, del mito y de la razón, de la cultura industrial y del mundo campesino, del martillo y de la hoz, de la alta tecnología y de las ideas anticuadas.³⁶⁴

Si bien no son “caídos del cielo”, los nuevos regímenes conducidos por un *meneur* vuelven a combinar, ahora de manera inédita, la herencia del pasado introduciendo una cesura respecto de fases históricas inmediatamente precedentes.³⁶⁵ Pero permanece

³⁶⁴ Prezzolini, por ejemplo, ha visto en el *Duce* del fascismo una personalidad compuesta: es italiano en el uso de “las festividades, de las ceremonias, de los desfiles, de ese aparato escénico que causa impresión a todos los pueblos (cada uno tiene su modo especial de enmascararse) y que en la Italia moderna encuentra su precedente directo en la camisa roja de Garibaldi”; anti-italiano y moderno al ser “el hombre de la velocidad, del mecanismo, del capitalismo, que conduce el automóvil, que vuela en aeroplano, que telegrafía a Spalla por su victoria, que incluye el deporte en el horario de su jornada”. (Prezzolini, G., *Benito Mussolini*, Roma, 1924, p. 37 y *cfr.* Campi, A., *Mussolini*, Bologna, 2001, p. 71). Véase también, para la instauración de la leyenda, Sarfatti, M., *Dux*, Milano 1926, p. 192 (“Mussolini vive tan velozmente, que en el presente anticipa el futuro con plena evidencia, más aún le parece estar ya allí. Los eventos que hayan de venir existen; cuando están, sucede que no le interesan más”) y para una valoración histórica, Mosse, G. L. *Masses and Man. Nationalism and the Fascist Perception of Reality*, New York, 1980: “Tanto Mussolini como Hitler tenían pasión por la velocidad. Aviones y potentes automóviles ofrecían una desahogo a su activismo. Hitler fue el primer político alemán en usar el avión para realizar en Alemania muchas apariciones en un mismo día en su campaña electoral”. Ases de la aviación –como Italo Balbo o Hermann Goering– desarrollaron notoriamente un importante papel simbólico y ocuparon puestos claves en los aparatos de poder. Ernst Bloch explicó la combinación de viejo y nuevo en el nacionalsocialismo recurriendo al concepto de *Ungleichzeitigkeit*, “asincronismo” o “anacronismo”, por el que se vive el presente tomando prestado dispares fragmentos del pasado (*cfr.* Bloch, E., *Ungleichzeitigkeit und Pflicht zu ihrer Dialektik*, en *Erbschaft dieser Zeit* [1935], en *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., 1935, pp. 112, 108, 109 y *cfr.* Bodei, R., *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Napoli, 1983, pp. 15-53).

³⁶⁵ Entre los historiadores, prevalece actualmente la tendencia a considerar el fascismo como una nueva creación, más bien que como simple

en ellos una imborrable ambigüedad de fondo, alimentada por las contradictorias exigencias de una sociedad formada por “individualistas de masa”, los cuales –como ya había observado Tocqueville– aspiran simultáneamente a la dependencia y a la autonomía.³⁶⁶ La necesidad de guía y protección se incrementa posteriormente con la complejidad en aumento de los sistemas sociales, por cuanto cada uno exige ya que el consenso les sea requerido, porque se da cuenta oscuramente de su fuerza potencial, del hecho de que, en la sociedad de masas, incluso los débiles, coaligándose, constituyen un bloque de poder con el que se debe acordar. La regla democrática de la igualdad política, expresada por la fórmula “una cabeza, un voto”, junto al privilegio de realizar la propia opción en el secreto del cuarto oscuro, pierden su fascinación. Con sus propios secuaces, el *meneur* estipula públicamente un pacto desigual, pero que parece comprometer a cada uno personalmente en un vínculo de imaginaria dependencia recíproca: “¡Si avanzo, seguidme, si retrocedo, matadme, si muero vengadme!”, tal hacía escribir Mussolini en los muros de las ciudades y los pueblos de Italia.

Así, mientras la vía maestra de la cultura europea y estado-unidense de orientación liberal y democrática conducía –al menos en el plano oficial– hacia la expansión de la racionalidad política, elaborando un sistema capaz de articular ulteriormente el vínculo amorfo, heredado por el absolutismo, entre los detentadores del poder y los súbditos (mediante los parlamentos, la opinión pública, las elecciones), en los regímenes totalitarios se crean lugares destinados a favorecer la transformación programada del alma individual en el alma “celular” de multitudes libe-

reasunción de concepciones precedentes. Véase, por ejemplo, Gentile, E., *Le origini dell'ideologia fascista (1918-1925)*, op. cit., p. 15. Parece todavía razonable la solución dada al problema por Giulio Bollati: “Nada es en el fascismo *quod prius non fuerit* en la sociedad, en la cultura y en la política italiana, excepto el fascismo mismo” (Bollati, G., *L'italiano. Il carattere nazionale come storia e come invenzione*, Torino, 1983, p. 121.

³⁶⁶ Cfr. DA, 831: “Nuestros contemporáneos están continuamente trabajados por dos pasiones contrapuestas: experimentan la necesidad de ser guiados y las ganas de permanecer libres [nótese: una es una “necesidad”, las otras son “ganas”]. No pudiendo liberarse de ninguno de estos instintos contrarios buscan satisfacerlos simultáneamente”.

radas de responsabilidad o, mejor, fuertemente responsabilizadas hacia un solo hombre y un solo Partido. Se preparan “concentraciones oceánicas” frente al Palazzo Venezia, desfiles diurnos y nocturnos en Noruega o en Berlín, paradas en la Plaza Roja. Oportunamente manipulados, deseos, pasiones, sistemas de símbolos de alto contenido emotivo pasan a formar parte así como factores esenciales de las estrategias políticas. Son tanto más necesarios cuanto más incierto se ha vuelto el tradicional respeto religioso frente a la autoridad. El consenso debe ser conquistado y confirmado día a día. Por eso, mediante técnicas de “colonización interna”, los individuos son fusionados al rojo vivo en la multitud. Las manifestaciones públicas ponen a punto rituales –como en la Italia de Mussolini– que sirven para suscitar el sentimiento común: “El régimen fascista italiano en competencia con la Iglesia y la familia quiere que sus ciudadanos encuentren un yo total, público y privado en la plaza”.³⁶⁷

Es como si toda la sociedad (hombres, mujeres, niños y ancianos) hubiese sido repentinamente enrolada en el ejército y sometida a una estricta disciplina, recompensada por el espejismo de radiantes destinos, por la promesa de un retorno del alma individual a una durable cohesión y por la perspectiva de una inserción armónica del Yo en un Nosotros que lo sostiene, lo refuerza y lo exalta. En cuanto expresión de una masa organizada, el individuo vale ahora no por sí mismo, sino por sus virtudes gregarias (honor, fidelidad, espíritu de sacrificio).³⁶⁸ Simétricamente, orden, jerarquía y disciplina son distribuidas como alivio para hombres

³⁶⁷ Berezin, M., *Making the Fascist Self. The Political Culture of Interwar Italy*, Ithaca and New York, 1997, p. 7 (pero sería necesario agregar que la construcción del “yo total” es más un proyecto ideológico que una efectiva realización). Al imponer el orden, el fascismo invierte, desde su perspectiva, el precedente dominio atribuido a la plaza por sobre el palacio, tal como había sido entendido por Mario Carli, *L'Italiano di Mussolini*, Milano, 1930, p. 27, cuando –describiendo la Italia del tiempo en que los trenes no llegaban a horario y los paros y los tumultos arreciaban– dice, precisamente, que antes del advenimiento al poder de Mussolini era la plaza la que dominaba el palacio con las amenazas y la usurpación.

³⁶⁸ El vínculo con el jefe, más que sobre bases jurídicas, está fundado sobre la fidelidad personal, con una reasunción de elementos pre-modernos y feudales cumplidamente expresados en el dicho de las SS alemanas “Mi honor se llama fidelidad”.

cansados de una libertad de la que no han obtenido ventajas, disgustados por los abusos cometidos en su nombre e íntimamente ganados por el deseo de perderla. Así, mientras los regímenes liberales y democráticos mantienen la separación entre individuo público e individuo privado, los regímenes totalitarios buscan fundirlos en el crisol del partido y del estado.

Ya no basta dejar que el alma de las multitudes se genere espontáneamente, por simple y ocasional “contagio”. Hace falta una “maquina” al servicio del jefe que la organice y la oriente, un dispositivo político cada vez más perfeccionado que transforme a los individuos en elementos intercambiables y funcionales al conjunto. Lo uniforme, lo serial, lo anónimo sustituyen a lo único, a lo determinado, a lo individual, como sucede en la prosa visionaria de Ernst Jünger, en la que los hombres aparecen indiferenciados en el interior de la masa, pierden los rasgos distintivos de su fisonomía, adquieren rostros semejantes a máscaras, se disponen a marchar como hormigas en columnas e identifican la libertad con la obediencia.³⁶⁹ El individuo, que en Simmel parecía ya encaminado hacia una mayor autonomía, está en cambio ahora estandarizado por medio de colosales programas de reconversión de las conciencias y del inconsciente (con vistas a ser sistemáticamente sometido a las nuevas directivas de la economía y de la política).

Pero la producción en serie del nuevo “tipo” humano no tiene lugar sólo en los estados totalitarios. A su difusión contribuyen

³⁶⁹ Jünger, E., *A*, 92, 109-115, 135. El trabajo no es sólo férrea disciplina es –sobre todo– regeneración, elevación del hombre a super-hombre, “titán” o “Dios”, tal como aparece claramente en la novela de Goebbels *Michael: ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern*, München, 1929 (cfr. Theweleit, K., *Male fantasies*, 2 vol. Cambridge, 1929, vol II, pp. 242-243) ¿Es esta una “fuga de la libertad” en el sentido de Erich Fromm? ¿O no trasluce también aquí ese ocaso de la individualidad que –denunciado con fuerza por Jünger– constituye el hilo conductor de muchos diagnósticos de la crisis a partir de fines del siglo XIX? Véase, por ejemplo, Sighele, S., *La delinquenza settaria*, Milano 1897, p. 41: “Hoy el individuo desaparece, –en política, ante ese ente colectivo que es el partido o la nación, en la ciencia, ante ese ente colectivo que es la especie”. Sobre las máquinas políticas, cfr. Revelli, M., *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, op. cit., pp. 38-39.

también el afirmarse de la fábrica taylorista-fordista (con la exactitud de sus ritmos de trabajo, con la ascesis alimenticia del prohibicionismo y con la ascesis sexual lograda gracias al control de la vida doméstica)³⁷⁰, la planificación económica plurianual promovida desde lo alto según esquemas keynesianos y los colosales programas de obras públicas para combatir la desocupación y la depresión (rutas metropolitanas, autopistas, centrales eléctricas, Tennessee Valley Authority). Pero a diferencia de las otras sociedades industriales, en los regímenes totalitarios –sobre todo en el nacionalsocialista y en el soviético– tales cambios han tenido lugar con costos humanos espantosos: mediante la imposición de una férrea disciplina, de trabajo forzado y de omnipresentes aparatos políticos encargados de transformar y homogeneizar rápidamente los modos de pensar, de actuar y de sentir de las masas.

Al desempeñar esta última tarea, Mussolini se considera un artista capaz de operar con los instrumentos complementarios del mito y de la organización racional. Se ve a sí mismo como un demiurgo o un hacedor político que forja el alma y el cuerpo de las multitudes, “material humano para la nueva historia”.³⁷¹ Tampoco en él el artificialismo político que caracteriza a todo régimen totalitario apunta sólo a *e-ducare* (etimológicamente a “sa-

³⁷⁰ Véase el clásico análisis de Gramsci en la edición comentada del *Quaderno 22: Americanismo e fordismo*, edición a cargo de F. De Felice, Torino, 1978, en particular los §§ 1, 3 y 10 (pp. 3-4, 32-35 y 60-63).

³⁷¹ Mussolini, B., “I morti che vivono...”, en *Il popolo d'Italia*, n. 8, enero de 1915, ahora en *OO*, VII, 122. Paralelamente, también el nacionalsocialismo había concebido la propia política como “obra de arte total” (*Gesamtkunstwerk*), arte plástica del estado, técnica de modelamiento de un pueblo, que se convertía en arcilla en las manos del régimen: “La política es, ella también, un arte, quizás sin más el arte más elevado que existe, y nosotros, que damos forma a la política alemana moderna, nosotros nos sentimos como artistas a los cuales les ha sido confiada la alta responsabilidad de formar a partir de la masa en bruto la imagen sólida y plena del pueblo” (palabras de Goebbels, citadas en Lacoue-Labarthe, Ph., *La fiction du politique*, Paris, 1987, trad. it. *La finzione del politico*, Genova, 1991, p. 80). El mismo Goebbels había defendido su función política afirmando que “ciertamente, la propaganda nacionalsocialista es primitiva. Pero primitivo es el pensamiento del pueblo” (citado en Guérin, D., *Sur le fascisme. I. La peste brune*, Paris, 1965, trad. it. *La peste bruna. Sul fascismo I*, Verona, 1975, p. 112).

car afuera”) la naturaleza humana a partir de una esencia preexistente, sino a construirla, a crear al “hombre nuevo”. Para obtenerlo, hace falta sustraer a los individuos consistentes cuotas de autonomía, transformándolos en blanda arcilla en las manos del alfarero de la política. De tal modo, la racionalidad instrumental, weberianamente orientada “respecto del fin”, permanece intacta, ocupando sectores de la vida siempre nuevos, sometiendo violentamente a sus exigencias la esfera de las relaciones interpersonales y transformando al hombre en medio y no en un fin en sí mismo. No es más sólo la materia inerte lo que resulta objeto de las técnicas: también la del ser vivo, pensante y sensible es reducida a “material de construcción”, a “nuda vida”, a la que es lícito manipular y destruir (y no sólo porque la técnica escapa al control del hombre “anticuado”, como sostiene Anders, sino porque hay un diseño político coherente).³⁷² En

³⁷² Como *pendant* del artificialismo político de Mussolini, véase lo que afirma Hitler: “Aquellos que ven en el nacionalsocialismo nada más que un movimiento político lo conocen muy poco. Es más que una religión: es la voluntad de recrear la humanidad” (*cit.* en Glover, J., *Humanity, op. cit.*, p. 399). Sobre los biopoderes, además de los ya clásicos análisis de Foucault dispersos en *DE* (donde muestra, entre otras cosas, cómo existen dos etapas de la toma de poder sobre el cuerpo: la primera que actúa según el criterio de la individualización, la segunda a través de la masificación, en cuanto que no se dirige hacia el hombre-cuerpo individual, sino hacia el hombre-especie), *cf.* Agamben, G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, 1995 y *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino, 1998. Sobre el “hombre-anticuado”, que sería incapaz de controlar la técnica que ha creado, *cf.* Anders, G., *Die Antiquirtheit des Menschen*, I, *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München, 1956, trad. it. *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, Milano, 1963: *Die Antiquirtheit des Menschen*, II, *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München, 1980, trad. it. *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Torino, 1992. Para la confutación de esta tesis, que se funda en la difundida búsqueda de una esencia de la técnica (sin distinguir las diversas técnicas) y que ve el nivelamiento totalitario y el conformismo democrático como resultado de la técnica, *cf.* las oportunas observaciones de Nacci, M., *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Roma-Bari, 2000, en particular pp. 47-48, 125-126, 154-58. Más aceptable es la idea andersiana de que, según ciertos aspectos, Eichmann es “uno de nosotros”, engranaje de una máquina burocrático-militar que des-responsabiliza moralmente a los

efecto, en apoyo de esta actitud tenemos la convicción, sintetizada claramente por Spengler, de que la masa es funesta mientras permanece como amorfo material de construcción: “La *masa* rechaza la cultura en sus formas desarrolladas. Es lo absolutamente informe, persigue con su odio toda especie de forma, toda distinción de rangos, la posesión ordenada, el saber organizado. Es el nomadismo moderno de las grandes cosmópolis, para el cual los esclavos y los bárbaros en la Antigüedad, los sudras en la India y todo cuanto es hombre, significa por igual un flujo inconstante, totalmente desarraigado, ignorante y desdeñoso de su pretérito y sin relación con el futuro. De este modo, la cuarta clase viene a ser la expresión de la historia cuando se transforma en lo a-histórico. La masa es el término, es la nada radical” (UdA, 1204 = II, 419).

En don al Estado

No entraré aquí en la que sin embargo es la más relevante discusión sobre las afinidades o las divergencias entre totalitarismos fascistas y comunistas, porque la historia de estos últimos tiene raíces y perspectivas en gran parte diversas respecto de los temas específicamente abordados aquí. Relegando al trasfondo al estalinismo y al nacionalsocialismo, me concentraré en el *meneur* del fascismo italiano, “latino” en el sentido de Le Bon.³⁷³

individuos, aunque sin tocar sus facultades intelectuales (cfr. Anders, G., *Wir Eichmannsöhne*, München, 1964, trad. it. *Noi figli di Eichmann. Lettera aperta a Klaus Eichmann*, Firenze, 1995). Una concepción análoga, si bien inserta en un contexto de fantasía de carácter biológico, había sido ya sostenida por Reich, W., *Massenpsychologie des Faschismus* [primera edición 1933], © 1970 by Mary Boyd Higgins as Trustee of the Wilhelm Reich Infant Trust Fond, trad. it. *Psicología di massa del fascismo*, Milano, 1971, pp. 13-14: “il “fascismo” è l’atteggiamento emozionale fondamentale dell’uomo autoritariamente represso dalla civiltà delle macchine e dalla sua concezione meccanicistico-mistica della vita”.

³⁷³ Pero, para una comparación elíptica entre fascismo y nacionalsocialismo, véase más adelante, pp. 424-425. Sobre el estalinismo, véase la puesta a punto de Romano, A., *Lo stalinismo*, Milano, 2002.

Justamente porque ha conocido la *décadence* –a la que atribuye, como Nietzsche y Nordau, un carácter afeminado–, Mussolini intenta reaccionar a sus seducciones con la exaltación de la solidez, la duración, la organización, el orden y la jerarquía; con el *pathos* en pro del cuerpo, la salud, el ejercicio físico, la juventud y la virilidad.³⁷⁴ La degeneración (que en el plano de la especie y de la herencia equivale a la disgregación de la identidad individual)³⁷⁵ puede ser detenida y superada mediante una nueva cultura, no bien el jefe logre esculpir personalidades íntegras, centradas, “sanas”, “jóvenes”, ardientes de fe, capaces de transformar el odio y la intolerancia en virtud, prontas al sacrificio al sólo oír la “palabra de orden de una suprema voluntad”.³⁷⁶ Si bien retomado de un canto goliardo precedente, el himno mismo *Giovinezza, giovinezza* expresa el ideal de la lucha contra la decadencia, conducida por un hombre que representa a Italia “masculina y guerrera” de Vittorio Veneto, un político que en 1922, a

³⁷⁴ Sobre las mitologías de la virilidad y de la guerra en la época de los totalitarismos, *cfr.* Spackman, B., *Fascist virilities: rhetoric, ideology, and social fantasy in Italy*, Minneapolis 1996 y Mosse, G., *The image of man: the creation of modern masculinity*, New York, 1996, trad. it. *L'immagine dell'uomo. Lo stereotipo maschile nell'epoca moderna*, Torino 1997, pp. 209 y ss. La dureza se convierte en un valor y es simbólicamente exhibida: además del notable caso de D•ugašvili que se hace llamar Stalin (“hombre de acero”), también Rozenfeld asume el nombre de Kamenev (“hombre de piedra”) y Skrijabin el de Molotov (“martillo”). De manera análoga, también Hitler mostraba su inflexible determinación, insensibilidad y crueldad presentándose como corazón de hielo y haciéndose llamar en su juventud Herr Wolf, Señor Lobo, *cfr.* Hillman, J., *The Soul's Code. In Search of Character and Calling*, © James Hillman, 1996, trad. it. *Il codice dell'anima. Carattere, vocazione, destino*, Milano, 1997, pp. 270-271.

³⁷⁵ Esta posición, ya anticipada por Ribot en *HER* y posteriormente amplificada por Féré (*cfr.*, por ejemplo, Féré, Ch., *Dégénérescence et criminalité*, Paris, 1888, p. 88: “chaque progrès de ce que nous appelons la civilisation, est une nouvelle cause d'épuisement, qui se manifeste avec plus d'intensité sur les individus les plus affaiblis” [“cada progreso de eso que llamamos civilización es una nueva causa de agotamiento, que se manifiesta con más intensidad sobre los individuos más débiles”]) se vuelve luego, en ciertos ambientes, de sentido común.

³⁷⁶ “Abridme el corazón y leeréis allí una sola palabra: Voluntad. MUSSOLINI” (Escrito mural, reportado en *Duce e ducetti. Citazioni dall'Italia fascista*, edición a cargo de G. Vettori, Roma 1975, p. 81).

los treinta y nueve años, se convierte en el más joven presidente del consejo que jamás haya tenido Italia.³⁷⁷

En Mussolini, la exaltación del superhombre (en la versión atribuida por él a Nietzsche sobre la base de la traducción italiana del *Así habló Zaratustra*, en las ediciones Bocca, y del original alemán de la *Genealogía de la moral*) está presente desde el período juvenil. En esta fase, semejante imagen heroica está inserta en el marco de una violenta polémica contra el cristianismo, considerando el principal responsable de la decadencia, el fautor de ese debilitamiento de la voluntad y de ese desprecio del cuerpo que conduce a la ética gregaria de la compasión y de la resignación: «Con el cristianismo es la moral de la renuncia lo que triunfa. Al derecho del más fuerte –base de granito de la cultura romana– sucede el amor al prójimo y la piedad [...] Y por veinte siglos la locura cristiana ha asolado. No más la risa, la alegría de vivir, la serenidad de morir, la lucha, la conquista; sino extensas teorías de pecadores de nervios agotados, de almas angustiadas, de cuerpos lacerados por el cilicio, la penitencia, la flagelación –hombres que a la vida no le pedían otra cosa que preparación para el temible y misterioso más allá. El amor al prójimo ha dado veinte siglos de guerras, los terrores de la inquisición, las llamas de las hogueras y sobre todo –¡no lo olvidéis!– al europeo moderno, este monstruillo inflado por la propia irremediable mediocridad, de alma incapaz de “querer fuertemente”, no lo suficientemente reaccionario para defender el pasado feudal, no lo suficientemente rebelde como para ir hasta las consecuencias extremas de la revolución, pequeño en cada acto suyo y orgulloso del sistema representativo al que llama la gran conquista del siglo, desde el momento en que permite una vida política a base de clientelas electorales y a la satisfacción de vanidades inconfesables».³⁷⁸

³⁷⁷ “La *Marsigliese* de la cuarta Italia” (según la definición del cuadrumviro De Vecchi), que se ejecutaba en todos los actos oficiales, no es original. Retoma un canto goliardo, compuesto en Turín en 1909, con música de Giuseppe Blanc y texto de Nino Oxilia, reformulado después varias veces. El inicio de la segunda estrofa, en la versión preparada por Salvator Gotta en 1922, reza significativamente así: “Dell’Italia nei confini / son rifatti gli italiani / li ha rifatti Mussolini / per la guerra di domani”.

³⁷⁸ Mussolini, B., “La filosofia della forza (postille alla conferenza dell’on. Treves)”, en *Il pensiero romagnolo*, nn. 48, 49, 50 (28 de noviembre, 6 y

A semejante estado de decadencia y de corrupción (en el que está comprometido por entero incluso “el depósito de hongos socialista” de los reformistas, favorables “no ya a la revolución social”, obra de minorías organizadas, sino “a la mitad más uno de los bobalicones de Montecitorio”) se podrá reaccionar con el advenimiento de un superhombre portador de un “mayor grado de maldad” y fautor de la locura en contra del sentido común: «El “superhombre”, he aquí la gran creación nietzscheana. ¿Qué impulso secreto, qué interna rebelión han sugerido al solitario profesor de lenguas antiguas de la Universidad de Basilea esta soberbia noción? Quizás el *tedium vitae*... de nuestra vida. De la vida que se desarrolla en las sociedades

13 de diciembre de 1908), ahora en *OO*, I, 179, 180). La importancia de esta enseñanza de Claudio Treves será subrayada muchos decenios más tarde por el mismo Mussolini en las conversaciones con Yvon De Begnac: “Le he hablado en otra oportunidad, Yvon, de los cuatro días que pasé, en la primavera de 1908, casi enteramente al lado de Claudio Treves comprometido en presentar a Nietzsche y su obra a los forlenses. El Nietzsche por él interpretado de manera del todo nueva, vagamente ligado al modo de comprenderlo de Daniel Halévy, conmovió la fantasía del auditorio. De Treves aprendí que el filósofo caro a mi juventud no había sido para nada un destructor de la razón. La definición ha permanecido siempre en mi ánimo. Lo que reconstruye la razón es, siempre, revolución, es siempre transformación de las costumbres de un pueblo, modificación absoluta de la cultura que precede a la revolución y que se opone a ella [...] Nietzsche me enseñó que existe una posibilidad, siempre dramática, de aproximar al hombre menos adoctrinado a los misterios sagrados de la filosofía y a los modos profanos de resolver su magia. Treves, por ejemplo, me enseñó a rechazar el lugar común de un Nietzsche apostolizante de la necesidad de la violencia. La violencia no existe como hecho revolucionario, esto es, como hecho concerniente a la renovación de la historia de un pueblo. La violencia es un modo. ¡Ay si se convierte en un fin!” (*TM*, 383-384). Para otras deudas intelectuales que Mussolini reconoce a Nietzsche, *cf.* *TM*, p. 384: “[...] Nietzsche vale para todos; todos lo comprenden; los desilusionados recobran coraje, leyéndolo; los revolucionarios conquistan una fe, viviéndolo. Dije también que Nietzsche restaura las fracturas culturales que todo autodidacta considera que es incapaz de remediar [...] Paradójicamente, Nietzsche me enseñó a desconfiar del nacionalismo y de los nacionalismos. Nietzsche fue un europeo. Un europeo, sea marxista o fascista, no será jamás nacionalista, contemplará la historia a partir de un mapa de una escala 500.000 veces mayor”. Esta imagen de Nietzsche filósofo para todos corresponde a la formación de Mussolini autodidacta y al carácter autodidacta que el fascismo mismo sustancialmente asumió en los años de poder.

civiles de hoy, en las que la irremediable mediocridad triunfa a costa de la planta-hombre [...] Pero el superhombre –este ser que “supera” al hombre como el hombre ha “superado” al mono– deberá combatir con enemigos: la Plebe y Dios. Contra este último la lucha no será peligrosa [...] La plebe ofrecerá obstáculos mayores al desarrollo del superhombre. La plebe suficiente [*sic*] cristianizada y humanitaria no comprenderá nunca que pueda ser necesario un mayor grado de maldad para que prospere el superhombre”.³⁷⁹ Por esto Mussolini apela tanto a la disciplina de los subordinados, como a la exigencia de que los jefes asuman decisiones impopulares (“Nosotros preferimos a Pilatos en lugar de Herodes”).³⁸⁰

Llegado al poder como encarnación del superhombre, el “Duce” se asigna a sí mismo la misión revolucionaria de “destruir lo inútil que nos asfixia para rehabilitar lo necesario a lo que hemos sido constreñidos a renunciar” (TM, 385), ésto es, de templar hombres que, imitando a los jefes, sean inmunes a la adhesión a la vida degradada, en la que lo superfluo psíquico ha ocupado el lugar de lo esencial. Disciplina, obediencia, heroísmo, sacrificio y don gratuito de la vida entendida como misión, son valores promovidos por el fascismo, capaz de definirse a sí mismo sólo por vía negativa, oponiéndose, por un lado, al marxismo y, por otro, al liberalismo. De la tradición socialista y de la ideología comunista surgida con la Revolución de octubre Mussolini objeta el papel pasivo atribuido a los individuos. En efecto, con palabras de Gentile, que reflejan plenamente su pensamiento, sostiene que el fascismo repudia “el materialismo histórico, para el que los hombres no serían más que comparsas de la historia que aparecen y desaparecen en la superficie de las olas mientras que en lo profundo se agitan las verdaderas fuerzas directrices”. Del liberalismo –que comparte con la perspectiva marxista de la sociedad sin clases las aspiraciones a la plena libertad y prosperidad de los individuos– el fascismo niega, en cambio, el concepto materialista de felicidad. Lo abandona

³⁷⁹ Mussolini, B., “La filosofia della forza (postille alla conferenza dell’on. Treves)”, *op. cit.*, pp. 181, 183.

³⁸⁰ Así Mussolini, B., “Nell’attesa”, en *Il proletariato*, n. 41, 11 de octubre de 1903, ahora en OO, I, 41. Esta actitud es una constante en toda la vida de Mussolini.

“a los economistas de la primera mitad del siglo XVIII”, ya que “cree todavía y siempre en la santidad del heroísmo, esto es, en actos en los que ningún motivo económico –remoto o cercano– actúa”. Rechaza con fuerza, por tanto, “la ecuación bienestar-felicidad, que convertiría a los hombres en animales preocupados por una única cosa: la de pacer y engordar, reducidos, por tanto, a la pura y simple vida vegetativa”.³⁸¹

En el seno de semejante concepción, decididamente anti-hedonista y anti-individualista, el individuo sólo encuentra lugar si abandona sus planes personales de vida, consagrándose sin resto a un estado que, por lo demás, no deja –en principio– ninguna zona franca a su expresión autónoma: “Ya que para el fascismo todo está en el Estado y nada humano ni espiritual existe, y tanto menos tiene valor, fuera del Estado” (tesis esta, se dice, que no implicaría ninguna actitud hostil al espíritu de la democracia, que alegraría incluso a favor del fascismo, “si el pueblo es concebido, como debe ser, cualitativamente y no cuantitativamente, como la idea más poderosa porque es la más moral, más coherente, más verdadera que se realiza en el pueblo como conciencia y voluntad de pocos, más aún, de Uno, y como ideal tiende a realizarse en la conciencia y la voluntad de todos”).³⁸²

Por fortuna, vale agregar, ningún estado totalitario logra por entero sus objetivos, así que la individualidad de los muchos no siempre se anula en la de los “pocos” o del “Uno”: deja residuos inasimilables y opone resistencias no reabsorbibles. En efecto, es “casi imposible” construir un régimen completamente acorazado, refractario a toda intervención de lo bajo: “pero este casi es importante”, ya que al completo desplegarse del totalitarismo “le han puesto freno, en mayor o menor medida, la opinión pública, la magistratura, la prensa extranjera, las iglesias, el sentimiento de humanidad y de justicia”.³⁸³ Incluso a nivel de la interioridad, si bien intenta programáticamente colonizarla, el fascismo está cons-

³⁸¹ Mussolini B., [pero Gentile, G., con anotaciones de Mussolini], *La dottrina del fascismo*, Roma, 1932 [reproduce la voz *Fascismo* de la *Enciclopedia Italiana*, vol. XIV], p. 13.

³⁸² *Ibid.*, p. 5. y *cfr. ibid.*, pp. 19, 22: «Para el fascismo, el Estado es un absoluto, delante del cual individuos y grupos son lo relativo. Individuos y grupos son “pensables” en cuanto están en el Estado [...] El Estado fascista es una voluntad de poder y de imperio».

treñido a dejar al individuo zonas francas, algunas protegidas por la Iglesia católica o por la monarquía, otras por la viscosidad misma de la tradición. En compensación, no exige “las confesiones de la carne”, admite y favorece excepciones respecto de la ética religiosa del amor al prójimo y de la continencia sexual.³⁸⁴ El repudio del “hombre viejo” paulino en vista de la creación del “hombre nuevo” tiene lugar por entero en el plano de la inmanencia. La santidad laica, el ideal de perfección gregaria propuesto al individuo, se concreta en una fe integrísima y en una obediencia “ciega, pronta, respetuosa y absoluta”, que se manifiesta ejemplarmente renunciando “a la propia voluntad para someterse a la de los delegados para mandar por un interés superior al de los individuos”.³⁸⁵

El sublime miembro de la grey

Un doble intercambio político establece la naturaleza de los vínculos entre el jefe y su grey. Por un lado, el *meneur* debe

³⁸³ Levi, P., *I sommersi e i salvati*, Torino, 1986, p. 33.

³⁸⁴ Me refiero al último libro inconcluso y hasta ahora inédito de Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, sobre las “confesiones de la carne”, dedicado en parte al sacramento cristiano de la confesión, del cual se espera su publicación por parte de Paul Veyne.

³⁸⁵ Así reza el decreto del 8 de marzo de 1923 con que se prescriben los objetivos de la Milicia Voluntaria para la Seguridad Nacional, querida por el fascismo como ejército paralelo. Margherita Sarfatti insertó la revalorización de la obediencia en el ámbito “latino” del antídoto a la rebeldía endémica, al individualismo extremo y a la incapacidad de un dominio completo de sí que, en la primera fase del fascismo, caracteriza incluso al escuadrista de los Camisas Negras: «¿Habéis observado que en Inglaterra y en Norte América el héroe popular de las historias de *detectives*, de Dupin a Sherlock Holmes, es un policía? Pero en Francia, país latino, de Vautrin y Jean Valjean a Arsène Lupin, hace una bella fuguera el delincuente. Esto lo dice claro. Haber vuelto popular la figura del hombre de orden, y haber puesto el fermento juvenil al servicio de las fuerzas del orden es un rasgo de genio [...] “Obedecer” es la palabra de orden, deshonrada y despreciada, que Mussolini elevó hasta el vértice. Restableció la alegría, la dignidad, el valor de obedecer; la “virtud”, modesta y guerrera, de la obediencia» (Sarfatti, M., *Dux*, *op. cit.*, pp. 290, 291). Para Mussolini, la igualdad “no es de este mundo”, más aún, la naturaleza es el “reino de la desigualdad” (cfr. Zunino, P. G., *La ideología del fascismo. Miti, credenze e valori nella stabilizzazione del regime*, Bologna, 1985, p. 198.)

prometer públicamente a los propios seguidores beneficios tanto reales (seguridad, ventajas), como simbólicos (respeto, prestigio, gloria, valores certificados por la concesión de paradójales patentes de nobleza de masa: a los herederos de la Roma imperial, a los arios o a los obreros y a los campesinos). Por otro, los miembros de la grey son constreñidos a prometerle, en grandes manifestaciones plebiscitarias, lealtad incondicional y obediencia total (acompañadas por la inconfesable reserva mental de los más tibios o de los menos valientes de endilgar *a posteriori* a los jefes sus propios eventuales fracasos, simplemente con el pretexto de haber obedecido las órdenes).

Después del primer *imput* impreso por la violencia, que cíclicamente se vuelve a proponer, las relaciones totalitarias de subordinación no son nunca fruto exclusivo del terror o de una conjura desde lo alto, de un proyecto de sujeción bien pergeñado, astuto y omnipotente, sino también de una coerción y de un conflicto al que la obediencia pone fin con la restitución de una negociación manifiesta o tácita, una reciprocidad asimétrica en las relaciones de poder, una ambigua repartición de las cuotas de responsabilidad, vileza y coraje. Con todo, ni siquiera el dominio absoluto encontraría obediencia si estuviese basado únicamente en factores negativos como la exclusión o el miedo, si careciera de alguna forma de siniestra fascinación y si no asegurara la satisfacción de intereses vitales o de deseos más o menos conscientes (prometiendo la simple supervivencia, la inmunidad al dolor y la marginación política, el cumplimiento de la aspiración pirandelliana de perder la conciencia gracias a la metamorfosis de la individualidad en “nubes y viento” o a la elección del miembro de la grey de volver heroicamente sublime la propia persona mediante el sacrificio). El poder, como enseña Max Weber, se basa en un interés personal por obedecer, en el reconocimiento de la autoridad de quien manda (*WuG*, IV, 47 y I, 208), en la fe en su legitimidad, pero —es preciso agregar— también en su actual ineluctabilidad, en el aura de invencibilidad de la que ha sabido rodearse. Por lo demás, en las relaciones de poder, la obediencia misma no está asegurada; queda una *chance*, cuya realización depende de la disposición a aceptar y compartir íntimamente las órdenes. El vínculo de la

obediencia está, en último análisis, ligado a una lección atormentada, como muestran los casos extremos de individuos que con heroica determinación rechazan, en condiciones trágicas, abdicar de su libre asentimiento. En efecto, el poder, agrega Weber, «no significa que una irresistible fuerza de la naturaleza se abre de algún modo camino, sino que hay una referencia dotada de sentido del actuar del uno (“orden”) al actuar del otro (“obediencia”), y viceversa, tal que *in media* se puede calcular la verificación de las expectativas en vista de las cuales se orienta el actuar de ambos» (*WL*, 523-524).

Los totalitarismos cultivan, sin embargo, la emulación de parte de los subordinados, invitándolos no sólo a obedecer a un jefe, a abrirse hacia lo bajo, sino también a imitarlo, a proyectarse hacia lo alto, hasta ponerse casi –también aquí el “casi” es importante– a su nivel, según la perversa variante de la ley moral kantiana expresada por la máxima nazi “Actúa de tal manera que, si el Führer te viera, aprobaría tu acción”. Alimentado por los mitos eróticos de la tradición militar, religiosa y social del pasado, fortalecido por las luchas del proletariado industrial y por la Gran Guerra, se desarrolla ahora un nuevo género de lo sublime, una sublimidad política, muy diferente de la introducida en el siglo XVIII, en el plano estético, por el Burke de la *Investigación sobre lo bello y lo sublime* o por el Kant de la *Crítica del Juicio*. Entonces el hombre individual, privado de la certeza de poseer un alma inmortal, buscaba una mayor consistencia, una más alta dignidad y una acrecida autoestima al contraponerse a una naturaleza que lo humillaba con su inmensa grandeza (el cielo estrellado) o que amenazaba destruirlo con su incalculable poder (emblemáticamente representado por los lugares desolados u hostiles a la vida: volcanes, océanos, montañas, selvas, desiertos, etc.). Contemplando a la debida distancia el cráter del Vesuvio en erupción, el mar bajo la tempestad, las imponentes rocas de las cumbres, el bullir de la vida animal y vegetal de la jungla o el monótono sucederse de las dunas sin una brizna de hierba, este hombre aceptaba el riesgoso desafío de una comparación. Ponía así a prueba, experimentando un temor mezclado con placer, su capacidad para resistir en un ambiente físico que, tal como hoy se sospecha, no

ha sido creado por Dios para su felicidad. Cobraba conciencia de la propia pequeñez y fragilidad, pero –con una pizca de orgullo– se convencía también de que la conciencia y el pensamiento lo hacían superior a las vastas dimensiones y las poderosas y desbastadoras energías del cosmos. En lenguaje pascaliano, reconocía ser un junco, pero un junco que piensa (y que quiere).

Ahora ya no tiene más lugar esta comparación con la naturaleza, sino con la figura sublime del Jefe –encarnación de la Historia, del Estado, del Partido, de la Clase, de la Raza, de la Patria–, una figura que atrae y rechaza con su majestad, a la vez repulsiva y seductora, capaz de suscitar inmantante respeto y amor, distancia y proximidad. El orgullo de hacerse parte de su poder y de sus proyectos, de absorber mágicamente su energía, de tener un papel reconocido a su lado en la construcción del porvenir, eleva el ánimo y robustece la adhesión de muchos –y no siempre los más ingenuos– a regímenes totalitarios (es éste un aspecto constantemente menospreciado por los intérpretes). Si bien de tal confrontación con el jefe surge sólo el deseo siempre insatisfecho de igualarlo, a través suyo el individuo mide la propia insignificancia y se ejercita en alejarse de ella. En el trasfondo de la disposición a una muerte sacrificial que, con su terrible majestad, restituye una tonalidad siniestramente solemne a la política y a la ética, en periódicos y organizados impulsos de participación emotiva le es concedido al individuo participar en la comunión mística con el jefe, elevarse idealmente a su nivel y, a la vez, ascender él mismo hasta alcanzar un punto de observación desde el cual los valores democráticos de libertad e igualdad no pueden sino parecer grises, gastados, prosaicos y carentes de heroica verticalidad.

Este deseo de lo sublime –que corre el riesgo de caer en el ridículo, pero que a menudo se mezcla con trágicas formas de un generoso autoengaño, vanidad por interpósita persona u obtusa comprensión de los eventos– es fomentado por el jefe mismo a través de la continua creación de mitos (uno solo, el mito soreliano del paro general, no basta y, además, no resulta ya grato). Si el mito es semejante a una máquina, y lo que importa es sólo su funcionamiento, entonces incluso el fin se vuelve indiferente: el *meneur* puede cambiarlo, pasando de la eman-

cipación de los productores a su sometimiento. Con el auxilio de los nuevos instrumentos puestos a su alcance por las técnicas y los aparatos de propaganda, se dirige –con contenidos “modernos”– no sólo a la parte racional del hombre sino también a su parte atávica, al ánimo perturbado y conmovido. Tiene sin embargo cuidado de revestir sus mensajes de argumentos engañosos, colocarlos en una zona intermedia, una zona de hibridación entre lo racional y lo irracional, entre lo intelectual y lo emotivo, entre la revelación y el misterio, entre la luz y la sombra. En este artificial clima de invernadero, creencias y mitos brotan y prosperan rápidamente en el alma de las multitudes, creando una vegetación tan tupida y exuberante, que impide la distinción, públicamente argumentable, entre lo verdadero y lo falso.³⁸⁶ La “verdad” debe, en efecto, ser comunicada sólo a pocos, como sostiene, con parangones de alcoba, el propio Mussolini: “Admitido que la verdad es mujer, como sostenía Nietzsche, es cierto que como tal tiene sus pudores. No es posible ni aconsejable exhibirla de pronto al gran público: hace falta averiguarla en el secreto, en la discreción y en el silencio, *poseerla en lo oscuro* y luego ofrecerla al público *préalablement iniciado*” (*L’impresa disperata*, en OO, VI, 48).

Con todo, la idea clásica según la cual “el vulgo quiere ser engañado” es igualmente falsa y unilateral tanto como la noción complementaria de un permanente complot de poderosos avocados a engañarlo. En efecto, no se dan ni una condescendencia pasiva al plagio ni una conspiración en estado puro, sino antes bien, en medida variable, una amalgama mental y política que contiene elementos opuestos: aceptación con reserva de imposi-

³⁸⁶ Cuando falta el pan, el hambre de mitos aumenta. También por esto, sostiene Siegfried Kracauer, “la masa en cuanto masa va, en mitad de la calle, al encuentro de la charlatanería” de los jefes, *cfr.* “Masse und Propaganda (Eine Untersuchung über die faschistische Propaganda)”, en *Marbacher Magazin*, n. 47 (1988), p. 89. Y sin embargo, también en este caso, no se asiste solamente a una caída de racionalidad, sino a una simultánea y potente activación del deseo de dar sentido al mundo, de plasmarlo según exigencias efectivamente advertidas, que obedecen a una anómala pero reconstruible lógica del delirio, liberándose de la genérica referencia al “irracionalismo” (*cfr.* Bodei, R., *Le logiche del delirio. Ragione, affetti, follia*, Roma-Bari, 2000).

ciones externas y programada intervención desde lo alto; realidad y deseo; voluntad de concretar las propias expectativas y, a la vez, de ser guiados en tal búsqueda. Si bien tales factores están en general repartidos en desigual medida, con ventajas para quien tiene mayor poder, los mitos y las ideologías en las que son insertados constituyen el resultado de dispositivos de *feed-back*, de anillos de retroacción que rectifican y calibran los mensajes políticos sondeando su grado de aceptación o de rechazo en aquellos a los que están dirigidos, y afinando en consecuencia la puntería. Ponen a prueba la adecuada capacidad de los dispositivos de negociación —en parte concientes y en parte inconscientes— entre quien parece emitir su asentimiento a mensajes y órdenes y quien parece sólo recibirlos servilmente. Hasta las más descaradas ilusiones, los deseos más inmodestos del hombre-masa (al igual que las más torvas manifestaciones de la propaganda) son menos que realidad, más que apariencia. O, mejor, son apariencia que manifiesta en forma reconocida la interacción continua entre las técnicas de dominio y las respuestas que encuentran.

Una jerarquía sin rebaño

La “movilización total” de la sociedad, y no sólo de los ejércitos y de los “soldados del trabajo” (*cf.* Ernst Jünger, *TM*), tiene como consecuencia la politización acelerada de grupos y estamentos tradicionalmente excluidos de la política. Cuantos, desde el mundo antiguo, pertenecían a la esfera doméstica (mujeres y niños) o a estamentos no políticamente estructurados (como los campesinos) son ahora sacados de su aislamiento y expulsados fuera de las casas o de los campos dentro del engranaje del estado totalitario. En la Italia fascista se trata de organizaciones como los *Balilla*, las *Giovani Italiane* o las *Massaie Rurali*. Pero en su interior, los ex-secretarios sociales llamados a participar en la vida pública de manera substancialmente pasiva, como “ornamento de las masas”³⁸⁷, son introducidos en un horizonte de sentido en el que sus

³⁸⁷ *Cfr.* Kracauer, S., *Das Ornament der Masse*, Frankfurt a. M. 1963, trad. it. *La massa come ornamento*, Napoli, 1982, pp. 7-23 (con

sentimientos, sus pasiones y sus ideas sufren necesariamente una metamorfosis con consecuencias sobre la forma de la identidad personal y, sobre todo, en la naturaleza de la política.³⁸⁸

Plasmando las ilusiones inconscientes y las orientaciones conscientes, semejante política impulsa a los individuos a la obediencia en base al simple principio de autoridad, a un *ipse dixit* político. Ya el Mussolini socialista, no sin significativas oscilaciones,³⁸⁹ había teorizado sorelianamente sobre la exigencia de una disciplina de partido basada en convicciones indemostrables: “¿Qué le importa al proletariado comprender al socialismo como se comprende un teorema? Y el socialismo, ¿es acaso reducible a un teorema? Nosotros queremos creerlo, la humanidad necesita un *credo*. Es la fe que mueve las montañas porque da la ilusión de que las montañas se mueven. La ilusión es, quizás, la única realidad de la vida.”³⁹⁰

“Presentación” de R. Bodei, “*Le manifestazioni della superficie*”: *filosofia delle forme sociali in Siegfried Kracauer*, pp. 7-23).

³⁸⁸ Su maduración política sigue cronológicamente a la de los obreros y campesinos en las trincheras de la Gran Guerra, sobre la cual *cfr.* Mussolini, B., *Trincerocrazia*, OO, X, 142: “Los millones de trabajadores que volvieron al surco de los campos, después de haber estado en el surco de las trincheras, realizarán la síntesis de la antítesis: clase y nación”. Y véase también “Andate incontro al lavoro che tornerà dalle trincee”, OO, XI, 470-471: «Los proletarios que retornan de las trincheras a las oficinas y a los campos no son los mismos que antes. Son más “grandes”. Tienen la conciencia más o menos oscura de haber sido partícipes de un cataclismo fabuloso sin precedentes en la historia. Todo soldado tiene una acrecentada dignidad de hombre; siente que una época ha muerto y que otra ha comenzado. Vosotros tampoco podéis menos que volver a poner a estos hombres en el cuadro político, económico, espiritual de ayer, porque ellos, engrandecidos por la guerra y por la victoria, están llamados, naturalmente, a superarlo o a destruirlo [...] Para que las naciones prosperen y se engrandezcan en el mundo, para que su figura moral esplenda luminosa en la constelación universal, es necesario que las masas trabajadoras y productoras no sean dañadas por un régimen pre-humano no, si no es que anti-humano».

³⁸⁹ Véase una posición divergente en Mussolini, B., “Socialismo e socialisti”, en *La lima*, n. 19, 16 de mayo de 1908, ahora en OO, I, 137, 138: «Es necesario tender a hacer del socialismo una *fe razonada* [...] No, creer no basta. A aquellos que dicen “¡Creed!”, nosotros les respondemos “¡Demostrad!”»

³⁹⁰ Mussolini, B., *Da Guicciardini a... Sorel*, *op. cit.*, 174. Los cuadros del fascismo son, significativamente, “en gran parte provenientes del

Confiscando a los individuos cuotas de yo y de responsabilidad, pero remodelando incesantemente su identidad y robusteciendo su sentimiento de pertenencia, el *Duce* del fascismo tiende a plasmar una multitud jerarquizada, aunque sin ser pasiva, que se movilice no sólo por fe, sino también por cálculo: “La masa, para mí, no es otra cosa que un rebaño de ovejas mientras no está organizada. No estoy para nada en contra de ella. Sólo que niego que pueda organizarse por sí sola. Pero si se la conduce, es necesario dirigirla con dos riendas: entusiasmo e interés. Quien se sirve sólo de una de las dos, corre peligro. El lado místico y el lado político se condicionan. El uno sin el otro se dispersa en el viento de las banderas”.³⁹¹ El recurso a estas

sindacalismo [...] Estos hombres tenían una conciencia bastante profunda de los movimientos de masa, sabían cómo estos movimientos estaban organizados [...] Este pasado suyo les da la posibilidad de saber, mejor de lo que lo sabíamos los hombres de gobierno del pasado, cuán necesario es intervenir para controlar a las masas” (Mussolini, B., en De Begnac, Y., *Palazzo Venezia. Storia di un regime*, Roma, 1950, p. 184: aprile 1932).

³⁹¹ Mussolini, B., en De Begnac, Y., *Palazzo Venezia. Storia di un regime*, op. cit., p. 422: abril de 1933 (un concepto análogo había sido expresado por Mussolini en los diálogos con Emil Ludwig). El jefe –continúa Mussolini– debe ser el “termómetro” de las pasiones de la multitud (*ibid.*, p. 108: luglio 1934), pero deber ser también capaz de ir en contra de su tendencia espontánea: “Esto es lo que el fascismo quiere hacer de la masa: organizar una vida en común, trabajar y combatir en una jerarquía sin rebaño” (*ibid.*, p. 361: abril de 1932). El fascismo debe movilizar “masas inertes” para empresas colectivas, *cfr.* Mussolini, B., “Il fascismo”, en OO, XII, 220; “Dopo un anno: il fascismo”, *ibid.*, XIV, 379; “Un manifesto dei fasci di combattimento sulla situazione”, *ibid.*, XV, 131. En la activación de las masas, el que manda debe mantener el control, porque “la libertad no es un fin; es un medio. Como medio, debe ser controlado y gobernado” (Mussolini, B., “Forza e consenso”, *ibid.*, XIX, 195). Una posición análoga es expresada por Hitler en 1931: «Yo no tengo simpatía por el “hombre-masa”. Al hombre-masa contrapongo la personalidad. Sólo los individuos hacen historia, no las masas. Las masas tienen necesidad de ser guiadas. Sin una enérgica guía de las masas, las grandes decisiones de la historia son irrealizables. El pueblo debe ser encuadrado en un ordenamiento autoritario” (Calic, E., *Ohne Maske*, Firenze, 1969, p. 24). Elias Canetti ha visto bien la tensión entre masa y estructura jerárquica y la existencia de las organizaciones sólo en función de un jefe y de una escala jerárquica, como sucede en el ejército: “El ejército es un ensamblado de personas a las que se mantiene juntas a través de una

dos riendas es paralelo a la desigual dosis de teoría y acción claramente a favor de esta última (a ser justificada, eventualmente, *a posteriori*).³⁹² La conciencia no es simplemente invadida por un poseído, sino por alguien que, precisamente porque corre el peligro personalmente, no está dispuesto a conducir multitudes incontrolables.³⁹³

Dada la escasez de los recursos materiales disponibles o la necesidad de salir de una crisis económica y política, el recurso al entusiasmo, al mito y a la seducción, sirve también para reunir la mayor parte de las energías humanas disponibles. El fascismo italiano y, más todavía el nacionalsocialismo alemán, están caracterizados, en efecto, por el síndrome del que ha llegado en segundo o tercer (pero no en último) lugar. Para alcanzar en breve tiempo la posición de respetada preeminencia y ocupar adecuadas porciones de la superficie del planeta

determinada estructura de comando, para que *no* lleguen a ser una masa [...] A veces, en determinados momentos, en el momento de una fuga o de un ataque particularmente violento, puede volverse masa, pero el ejército no es en absoluto, una masa” (Canetti, E., en Adorno, Th. W. - Canetti, E., *Dialogo sulle masse, la paura, la morte* [1962], Transcripción de una conversación radiofónica, en *MicroMega*, 2 [1986], p. 208). En los años de consolidación del régimen fascista en Italia y del bolchevique en la Unión Soviética, Ortega y Gasset observa que el hombre-masa obedece a estos regímenes porque abdica gustoso de las propias responsabilidades individuales: “Ahora de golpe muchos hombres vuelven a tener nostalgia del rebaño, se abandonan con pasión a lo que en ellos había todavía de ovejas. Quieren marchar en la vida unidos, en un camino colectivo, lana contra lana y la cabeza baja. Por esto, en muchos países de Europa se está buscando un pastor y un mastín” (Ortega y Gasset, J., *La rebelión de la masas*, Madrid, 1930, trad. it. *La ribellione delle masse*, Bologna, 1974, p. 11 n.).

³⁹² Es aguda la observación de Togliatti: “Nada se asemeja más al camaleón que la ideología fascista. *No consideréis la ideología fascista sin ver el objetivo que el fascismo se proponía alcanzar en ese determinado momento con esa determinada ideología*” (Togliatti, P., *Corso sugli avversari* [1935], en *Opere*, Roma, 1967-1984, edición a cargo de E. Ragionieri, vol. III, 2, p. 541).

³⁹³ Hitler mismo era consciente, como dice en 1931, del hecho de que: “una lucha ideológica no es sostenida sólo por la fe, sino también por la razón. Ante la masa debemos apelar al sentimiento de fe, pero en nuestra clase dirigente no hay lugar para las especulaciones sobre la fe. Todo debe ser fríamente filtrado” (Calic, E., *Ohne Maske*, *op. cit.*, p. 32).

igual a la de las grandes potencias coloniales europeas (Inglaterra y Francia) y los Estados Unidos, para remover las denunciadas prepotencias o rentas de posición de las potencias hegemónicas, tales regímenes emprenden acelerados procesos de modernización o de rearme, que exigen de los individuos dedicación absoluta y tensión constante.³⁹⁴ El fascismo –que gusta de presentarse como portador de ideales de solidaridad y de cooperación nacional contra las divisiones y los odios de clase del pasado– se apoya por ello constantemente en el orgullo herido, en la “victoria mutilada”, en la “Italia proletaria” que debe finalmente ponerse de pie o exigir su propio lugar bajo el sol. Son conceptos que aún resuenan en el discurso con el que el 10 de junio de 1940 Mussolini anuncia el ingreso de Italia en una guerra presentada como un episodio en la “lucha de clase entre las naciones”: “Esa lucha gigantesca no es más que una fase del desarrollo lógico de nuestra revolución; es la lucha de los pueblos pobres y de brazos numerosos contra los hambreadores que detentan ferozmente el monopolio de todas las riquezas y de todo el oro de la tierra; es la lucha de los pueblos fecundos y jóvenes contra los pueblos estériles que se dirigen a su ocaso; es la lucha entre dos siglos y dos ideas” (OO, XXIX, 404).

Creer en lo increíble

Mediante la movilización del “creer” Mussolini se esfuerza por evocar ilusiones, despertar las antiguas reservas de energía que la modernidad parecía haber metabolizado o agotado, pero que pueden en cambio encarnarse en nuevos mitos, sorelianaamente entendidos como “sistemas de imágenes”, ni verdaderos

³⁹⁴ A causa de su relativo atraso en el escenario del poder mundial, Italia y Alemania estallan contra la injusticia los “primeros”, los ingleses, los franceses o los estadounidenses, que se están apoderando de la mayor parte de las riquezas del planeta, sofocando a los pueblos jóvenes y fecundos, capaces de superarlos en el plano técnico y espiritual. El fascismo capta la contradicción entre las democracias que son tales en su patria y dejan de serlo en las colonias o que impiden gozar de los mismos derechos a las naciones más retrasadas en la modernización.

ni falsos, sino simplemente funcionantes. Ya en un artículo en *Avanti!* del 18 de julio de 1912, titulado “De Guicciardini...a Sorel”, el futuro *Duce* es explícito al confirmar sus convicciones: “Sorel nos había presentado un socialismo decididamente anti-intelectualista, más aún, religioso. El mito del paro general en el socialismo terrible, grave, sublime de Sorel (según textual adjetivación del autor) es un mito, esto es, una fábula, algo no demostrable, no efectivizable, que debe ser un acto de fe del proletariado. Es preciso creer en el paro general como los primeros cristianos creían en el Apocalipsis. No indaguéis. No sometáis el mito a vuestra crítica racionalista. No rompáis el sublime encantamiento.” (OO, IV, 173).

Creando mitos vivientes, trasladando la fe del cielo de la religión a la tierra de la política y de Dios o los santos a un hombre, se combate la moderna cultura de la duda, que ha reforzado el espíritu crítico, pero debilitando las convicciones, haciendo crecer, por tanto, su necesidad. Sustrayendo a los individuos de la deriva de la incerteza, la jerarquía desempeña una función estabilizadora, en cuanto les asigna un puesto y una función precisa, de la que el jefe se hace garante. Precisamente porque está fundada en la fe, la relación jerárquica entre el jefe y los miembros de la grey no prevé ningún contrato social, con sus explícitos cálculos de conveniencia, desde abajo, y los compromisos y las promesas vinculantes, desde lo alto. Como en los tiempos del feudalismo, el lazo de fe personal constituye la única garantía efectiva. Pero a diferencia del pasado, ahora son técnicas las que vienen poderosamente en socorro de los mitos. Gracias a sus frutos, el moderno psicólogo es capaz, en efecto, de ejercer una multiplicada influencia a distancia. La palabra de los demagogos del pasado se extendía en el espacio tanto como el poder de la voz. Ahora, en cambio, con la “radio circular” (que sustituye en 1922 a la “bilocar”, de estación emisora a estación receptora)³⁹⁵, llega lejos y pueden oírla todos, en particular un público no alfabetizado, incapaz de leer los periódicos, únicos medios de comunicación de

³⁹⁵ Sobre la radio –cuya importancia percibió de inmediato Mussolini– como medio de difusión del fascismo, *cfr.* el ya clásico análisis de Monteleone, F., *La radio italiana nel periodo fascista. Studio e documenti 1922-1945*, Padova, 1976.

masa, hasta entonces. La conquista de la interioridad encuentra así su *pendant* en la invasión del espacio privado de la casa, cuyas paredes se vuelven permeables a las voces y, en lo sucesivo, también a las imágenes de la política.

Como “gladiador de la palabra”³⁹⁶, como hombre que había desarrollado parte de su carrera como periodista, Mussolini posee la indudable capacidad de expresar plásticamente en títulos de artículos o en *slogans* políticos, la interpretación de los hechos, y de fijar incisivamente la dirección a ser impresa a los eventos en curso.³⁹⁷ Está, además, extremadamente atento a adaptar sus ideas de manera pragmática y desprejuiciada a las cotidianas variaciones de ordenamiento de la política, en la confianza de que las posiciones contrarias sostenidas en el pasado serán olvidadas o comprendidas en base al criterio defendido por él, según el cual «un hombre inteligente no puede ser una única cosa. [...] Debe cambiar. No se puede ser siempre socialistas, siempre republicanos, siempre anarquistas, siempre conservadores. El espíritu es sobre todo “movilidad”. La inmovilidad es de los muertos [...] Esa etiqueta [la de “socialista”] que he borrado, no me ataba, pero sin embargo hoy me siento más libre. Libre de ser cada vez más yo mismo, sólo yo mismo, nada más que yo mismo».³⁹⁸

El sentimiento de la fluidez de las cosas y de la necesidad del “hombre inteligente” de adaptarse a ella, estaba ya presente, en forma de heraclitismo popular, en el joven Mussolini, precozmente influido por el Lasalle de la *Filosofía del melancólico*

³⁹⁶ Togliatti, P., *Corso sugli avversari*, op. cit., pp. 582, 583.

³⁹⁷ Cfr. “La folla”, 27 de noviembre de 1924, op. cit. en Duce e ducetti. *Citazioni dall’Italia fascista*, op. cit., p. 23. La fe en las capacidades de la palabra, de los discursos inflamados, en arrastrar a los pueblos, es típica de todos los regímenes totalitarios del siglo XX. Hitler gustaba presentarse a sí mismo como caja de resonancia del propio pueblo: Baldur von Schirach, el jefe de la Juventud hitleriana, hace que el Führer se exprese en estos términos en un poema suyo: “Sois miles diferentes tras de mí / y sois yo y yo soy vosotros. / No tengo pensamientos que no hayan surgido de vuestros corazones, / en el momento en que hablo no puedo sino expresar lo que está ya en vuestra voluntad, / porque yo soy vosotros y vosotros sois yo / y nosotros creemos todos en ti, Alemania” (cit. en Girardet, R., *Le Sauveur*, op. cit., p. 80).

³⁹⁸ Mussolini, B., *Divagazioni*, 00, XI, 270-272.

Heráclito de Éfeso.³⁹⁹ El heraclitismo se transformará luego en criterio de gobierno, cuando, tras la Marcha sobre Roma, el *Duce* del fascismo teorizará sobre la ineludible exigencia de la política a adecuarse a las transformaciones de los hombres, materia viva “en estado de movimiento”. Para quien sea capaz de mantener la ruta en medio de la desorientación general provocada por el devenir, no le será difícil gobernar a los otros, en una época en la que los individuos –carentes de sólidos puntos de referencia– son capturados sin esfuerzo por cualquier fe e ideología que les sea sugerida o impuesta: “sólo la fe mueve montañas. No la razón. Ésta es un instrumento, pero no puede ser la fuerza motriz de las masas. Hoy menos que antes. La gente, hoy, tiene menos tiempo para pensar. La disposición a creer del hombre moderno tiene algo de increíble”.⁴⁰⁰ Pero en

³⁹⁹ Mussolini, B., “Per Ferdinando Lassalle (nel 40° anniversario della sua morte)”, en *OO*, I, 65. En un lenguaje más simple, un concepto análogo es expresado por un personaje muy conocido en los años del consenso del régimen: el fascismo es un movimiento “extremadamente fluido [...] Parecía marchar a fuerza de hallasgos felices. Cada día uno nuevo” (Radius, E., *Usi e costumi dell’uomo fascista*, Milano, 1964, p. 188). Sobre el “sistema de creencias del joven Mussolini”, *cfr.* Gregor, A. J., *Young Mussolini and the Intellectual Origins of Fascism*, Berkeley, Los Angeles-London, 1979, pp. 53-58. Ya Angelo Tasca había llamado la atención sobre el hecho de que definir al fascismo como fenómeno complejo, “significa comprenderlo en este devenir”, inscribirlo en la historia, “alcanzando donde sea la célula, ese reino de lo microscópico sin el cual tampoco para la historia hay progreso posible” (Tasca, A., *Nascita ed avvento del fascismo*, Bari, 1971, vol. II, pp. 553 y ss. y *Nascita ed avvento del fascismo*, Firenze, 1950, p. XVI [el pasaje, incluido en la primera edición, no aparece más en las ediciones subsiguientes]). Véase también sobre este punto, De Felice, R., *Le interpretazioni del fascismo*, Roma-Bari, 1976, pp. 220. 253.

⁴⁰⁰ Mussolini, B., *Forza e consenso*, *op. cit.*, 195 y Mussolini, B. en De Begnac, Y., *Palazzo Venezia. Storia di un regime*, *op. cit.*, p. 184: abril de 1932. Tras la caída de los totalitarismos, la capacidad de creer parecería estar en retroceso: “Por largo tiempo se ha supuesto que la capacidad de creer era ilimitada; que bastaba simplemente crear en el océano de la incredulidad islas de racionalidad apuntalando las frágiles conquistas del pensamiento crítico. El resto, considerado inagotable, podía ser encausado hacia otros objetos u otros fines, como el agua de las cascadas que es transformada en energía [...] La capacidad de creer se agota. O, mejor, se refugia en el tiempo libre” (de Certeau, M., *L’invention du quotidien. I. Arts de faire*, Paris 1990, trad. it. *L’invenzione del quotidiano*, Roma, 2001, p. 253-

nombre de la sustitución de la fe en lo increíble por la verdad lógica o empíricamente demostrable se produce un enceguecimiento colectivo. El abandono de la idea de la verdad públicamente controlable conduce a efectos desastrosos, volviendo lícito sustancialmente todo para los jefes y todo relativamente oscuro para los miembros de la grey.

La fe conserva sin embargo la ventaja de curar la parálisis de la voluntad, de ofrecer motivaciones y objetivos para la acción. Todas las metafísicas de la voluntad del siglo XIX e inicios del XX (de Nietzsche a James, de Sorel a Gentile) manifiestan sintomáticamente el deseo presente en muchos de escapar de la clausura de la conciencia y de volver a verterse en el mundo, trabando estrechos vínculos con él. El incremento de poder, la acción, la fe, la guerra, el mito, la obediencia a un jefe terminan a menudo por aparecer, en consecuencia, como una liberación de las encrucijadas de la conciencia moral, cuya existencia tienden a negar los *meneurs* —como Hitler en *Mein Kampf*—, definiéndola como “una invención hebrea” y “una deformación como la circuncisión”.⁴⁰¹

No encerrado ya más en la cárcel de la interioridad, ahora cada uno puede, finalmente, abandonarse al flujo de los acontecimientos, experimentando bajo la guía de otros su móvil aper-

254). Por mi parte, creo en cambio que la voluntad de hacer creer está volviendo a aparecer, tanto a nivel político como a nivel religioso (para este último campo véase Berger, P. L., *A far glory. The quest for faith in an age of credulity*, New York-Toronto, 1992, trad. it. *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Bologna, 1994, que pone en evidencia cómo el “yo solitario”, en la época de la multiplicación de las fe y los valores, está desorientado por las opciones e impulsado a creer incluso en lo que es menos plausible).

⁴⁰¹ Cfr. Langer, W. L., *The Mind of Adolf Hitler*, New York, 1972, trad. it. *Psicanalisi di Hitler. Rapporto segreto del tempo di guerra*, Milano, 1973, p. 235. Hitler ha sostenido que la experiencia de la guerra le ha valido tanto como treinta años de universidad, cfr. Fest, J. C., *Hitler. Eine Biographie*, Frankfurt a. M.-Berlín-Wien, 1973, trad. it. *Hitler*, Milano 1974, p. 74. Una denigración o negación análoga de la conciencia parece necesaria para cumplir las más crueles acciones. Un sargento instructor de paracaidistas soviéticos decía así a sus hombres en los tiempos de la invasión de Afghanistan: “¡Repetid después de mí! ¿Qué es un paracaidista? Respuesta: un bruto sanguinario con puño de hierro y sin conciencia! Repetid después de mí: ¡la conciencia es un lujo que no podemos permitirnos!” (Glover, J., *Humanity*, cit. en p. 76).

tura al mundo. Elias Canetti (uno de los pocos teóricos que ha considerado a la masa sin prejuicios, como algo que “no es ni bueno ni malo sino que simplemente *existe*”) ha observado agudamente que Hitler logró imponerse porque identificó en la extrema maleabilidad de los hombres de la época de las masas el vientre muelle, el elemento de mayor vulnerabilidad de las sociedades modernas: “descubrió, por así decir, el punto débil de la realidad, el punto en el que ésta es sumamente fluida y ante el cual retrocede la mayor parte de los que temen a la masa. Por eso no tiene mucho respeto por la otra realidad, la realidad *estática*”.⁴⁰² También la tesis de Hannah Arendt, para quien en

⁴⁰² Canetti, E., *Macht und Überleben*, München, 1972, trad. it. *Potere e sopravvivenza. Saggi*, Milano, 1974, p. 120 (sobre Hitler, quien ya en 1924 había dicho que “un agitador [es aquel que] se muestra capaz de infundir una idea en la gran masa, y debe ser siempre un psicólogo, incluso en el caso de que sólo fuera un demagogo. [Esto] porque dirigir significa agitar las masas” [Hitler, A., *Mein Kampf*. trad. it. *La mia battaglia*, Milano 1941, pp. 254-255]). Refiriéndose a Maquiavelo, Canetti añade: “Me sorprende el hecho de que ha indagado exáctamente como yo lo he hecho sobre las masas. Mira al poder a la cara sin ningún prejuicio; sus pensamientos surgen de sus experiencias personales con los poderosos y de sus lecturas [...] Por lo que respecta luego a la masa, yo he perdido mis antiguos prejuicios: para mí no es buena ni mala, sino que simplemente existe y se me hace insoportable la ceguera en la que hasta ahora hemos vivido respecto de ella” (Canetti, E., *Nachträge aus Hampstead. Aus den Aufzeichnungen, 1954-1971*, München, 1994, trad. it. *La rapidità dello spirito*, Milano, 1996, p. 14). Por esta razón, Canetti manifiesta su admiración por Le Bon, mientras que critica las ideas sostenidas por quienes, como el Freud de la *Psicología de las masas y análisis del yo*, consideraban a la masa como algo que debía ser evitado igual que la lepra (cfr. Canetti, E., *Die Fackel im Ohr. Lebensgeschichte 1921-1931*, München-Wien, 1980, *Il frutto del fuoco. Storia di una vita (1921-1931)*, Milano, 1994, pp. 155-156). Enrico Morselli, subraya, por su parte, otra debilidad del análisis freudiano: «Y es erróneo citar aquí, como hace Freud incluso sólo por analogía, a los Césares, los Wallenstein, los Napoleones; estos grandes no fueron “meneurs” de multitudes amorfas, sino de ejércitos sólidamente organizados, y los condujeron a la victoria, no con gestos de inspirados ni con discursos de tribunos, tan vacíos de contenido como a menudo también de sinceridad, sino por el dominio de su personalidad genial” (Morselli, E., *La psicoanalisi. Tomo 1. La dottrina*, Torino, 1926, ahora en Rossi, L., “Enrico Morselli e le scienze dell’uomo nell’età del positivismo Ricerca antologica su Enrico Morselli”, en *Rivista sperimentale di Freniatria e medicina legale delle alienazioni mentali*, CVIII [1984], p. 2291). Una posición análoga a la de Canetti había tenido ya Siegfried Kracauer, que no

los totalitarismos “todo es posible”, va potencialmente en esta dirección: una vez disuelta la tradición y quebrantados los lazos entre los individuos, el poder se apoya sobre una serie ininterrumpida de iniciativas para torcer la realidad hacia las ideologías y para justificarse de este modo a sí mismo.⁴⁰³

La puesta en juego de la que el *meneur des foules* debe apropiarse a toda costa, se vuelve la voluntad de los otros de creer en él. Por ello, en su mutabilidad “heracliteana”, quiere presentarse ante ellos como graníticamente inmóvil, representar la estrella polar que los orienta en el continuo transformarse de las situaciones. Rebasando la dimensión religiosa y asumiendo el carácter de idolatría de un hombre, el creer se vuelve la precondición del obedecer y del combatir, el elemento esencial –y no simplemente decorativo– del dominio totalitario. Mediante psicotécnicas capilares (reforzadas por amenazas, presiones y violencias), el aparato de poder suscita en las masas la voluntad de creer, concentrándola sobre la persona del jefe, transformado en dogma viviente, en figura siempre a la altura del propio mito. En parte por convicción, en parte por vicio, Mussolini atribuye la fe en la infalibilidad de los jefes “a la pereza mental de las multitudes” (TM, 415), pero descuida el hecho de que es precisamente tal creencia, artificialmente fomentada, lo que mantiene en vida a todos los regímenes totalitarios del siglo

condenaba en absoluto a la masa como barbarie, causa de la decadencia de Occidente o expresión de nivelamiento conformista y gregario. Transformada de expectadora en agente, la masa goza legítimamente de la propia actividad al verse adecuadamente representada en manifestaciones gimnásticas, en ballets, en desfiles, en públicos de estadios, *cfr.* Kracauer, S., *Das Ornament der Masse*, *op. cit.*, p. 103.

⁴⁰³ *Cfr.* OT, 439 y ss. Sin embargo, la artificialidad de este poder apunta también a sedimentar una oximorónica tradición artificial, en que el pasado pesa sólo si asume un carácter mítico, funcional al presente heroico. El deshacerse de la comunidad hace que ni siquiera los regímenes fascistas puedan confiar en los mecanismos semi-automáticos de la “virtud”, o sea, en actitudes morales codificadas y sancionadas por la costumbre. En esta perspectiva, tales formas políticas son “post-virtuosas” (en el sentido de la tesis de A. McIntyre en *After Virtue*, Notre Dame, 1984). Deben por ello imponer cohesión y cooperación forzadas, recurriendo a “ilusiones” y “mitos” capaces de sublimar problemas reales como la miseria, la opresión o la necesidad de identidad y de salvación.

XX⁴⁰⁴ y lo que suscita descripciones hiperbólicas y, a veces, sinceramente conmovidas, del papel de los *meneurs*: “Un Jefe es todo: origen, fin, causa y objetivo, punto de partida y punto de llegada [...] si cae, dentro se forma una soledad atroz”.⁴⁰⁵

El espíritu de sacrificio del que se muestran dotados los individuos no depende sólo de su identificación proyectiva con el yo hegemónico externo de los jefes, sino, de manera complementaria, de la sorda percepción o de la sospecha reprimida de que, en las condiciones en que se encuentra, su yo no tiene ningún valor intrínseco y es por ello sacrificable.⁴⁰⁶ El aislamiento exis-

⁴⁰⁴ Cfr., por ejemplo, lo que sostiene Rubasciov en Koestler, A. *Darkness at Noon*, London, 1940; trad. it. *Buio a mezzogiorno*, Milano, 1996, p. 212: “Tú y yo podemos cometer errores, pero no el Partido”. Es probable que el slogan “El *Duce* tiene siempre razón” refleje, invirtiendo el signo, las polémicas sobre la proclamación del dogma de la infalibilidad pontificia por parte de Pío IX. Los regímenes totalitarios se rigen por la fe en la infalibilidad del Jefe o del partido, fe que debe mantenerse también, y sobre todo, en el momento en que las dudas aumentan, según un esquema bien representado por las palabras del comunista británico Palme Dutt en ocasión del pacto Ribbentrop-Molotov: “Camaradas, un comunista no tiene opiniones personales. O sea, no tiene un *sancta sanctorum* de opiniones personales que mantiene fuera del pensamiento colectivo y de las decisiones colectivas de nuestro movimiento” (*cit.* en Glover, J., *Humanity*, *op. cit.*, p. 344).

⁴⁰⁵ Bottai, G., *Diario 1935-1944* [1982], Milano, 1996, p. 247 y cfr. Campi, A., *Mussolini*, *op. cit.* p. 14. Véase también la observación de Margherita Sarfatti: “Tanta necesidad de jefes tiene el hombre y tan raramente le es dado encontrar uno que, si ello tiene lugar, constituye un milagroso brote de alegría, la alegría casi fisiológica de un órgano espiritual que sale de la atrofia (Sarfatti, M., *Dux*, *op. cit.* p. 296). Sobre el valor del jefe a nivel del imaginario individual y colectivo, cfr. Passerini, L., *Mussolini immaginario*, Roma-Bari, 1991.

⁴⁰⁶ Cfr. Arendt, Hannah, *OT*, 437 = 397: “La abnegación, en el sentido de que uno mismo no importa, el sentimiento de ser gastable, ya no era la expresión de un idealismo individual, sino un fenómeno de masas”. En los totalitarismos, la paradójica mezcla de voluntarismo y necesidad histórica vuelve al individuo *quantité négligeable*, sacrificable al presunto curso del mundo. Cfr. *OT*, 459 = 557: “podemos decir que el mal radical ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos. Los manipuladores de este sistema creen en su propia suprefluidad tanto como en la de los demás, y los asesinos totalitarios son los más peligrosos de todos porque no se preocupan de que ellos mismos resulten quedar vivos o muertos, si incluso vivieron o nunca nacieron”.

tencial del individuo, que se debe también al relajamiento de los precedentes vínculos de solidaridad, es compensado por su intensa y forzada politización, resultado de una oximorónica persuasión autoritaria, que sigue a una fase de pura violencia y está acompañada por incesantes manifestaciones de intimidación.⁴⁰⁷ Del sentimiento de confiar en alguien, de la fuerza que emana de la pertenencia a un grupo poderoso, respetado y temido, nace así la nueva consistencia del individuo, promovida desde la infancia.⁴⁰⁸

Dado que el creer no se impone con la sola fuerza, es necesario pasar gradualmente a técnicas más dúctiles de consenso psíquico. Mussolini las fabrica no sólo con los instrumentos “frontales” de la moderna propaganda, sino también con medios indirectos, “transversales”, que apuntan a garantizar simultáneamente el bienestar de los ciudadanos y las exigencias políticas del estado (como la Opera Nazionale Maternità e Infanzia, la Opera Nazionale Dopolavoro o las colonias marinas para jóvenes).⁴⁰⁹ Estos instrumentos son tanto más eficaces cuanto menos parciales aparecen, y tanto mejor aceptados cuanto más

⁴⁰⁷ En este sentido, la dicotomía entre autoridad y persuasión, propuesta por Hannah Arendt, debería ser eliminada o atenuada, *cfr.* BPF, 132: “La autoridad es incomparable con la persuasión, que presupone igualdad y requiere de un proceso de argumentación [...] Al orden igualitario de la persuasión se contraponen el orden de la autoridad que es siempre jerárquico”.

⁴⁰⁸ Un gracioso ejemplo nos es proporcionado por el *Libro di lettura per la II elementare*, de Alfredo Tetrucchi: «*Dormi, figlio, non è nulla / c'è la mamma che ti culla / [...] Se dal bosco esce una fiera / dille "Son camicia nera"»* (Duerme, hijo, nada pasa / es tu madre que te acuna / [...]) Si del bosque sale una fiera / dile “soy camisa negra”. *cit.* en *Duce e ducetti. Citazioni dall'Italia fascista*, *op. cit.*, p. 86). El jefe fascista ofrece su protección a la masa, que dirige no porque sea superior a ella, sino porque percibe las tendencias latentes e inconscientes de la multitud, incluso poniéndose a su nivel, para lo que no debe hacer más que “volver hacia el exterior su inconsciente” (Adorno, Th. W., *FTPPF*, 86).

⁴⁰⁹ *Cfr.* Mussolini, B., *Forza e consenso*, *op. cit.*, p.195: “El consenso es cambiante como las formaciones de arena de la orilla del mar. No puede permanecer siempre, ni puede ser total”. Sobre las iniciativas no directamente partidistas de Mussolini, *cfr.* de Grazia, V., *The Culture of Consent. Mass Organization of Leisure in Fascist Italy*, Cambridge, 1981; trad. it. *Consenso e cultura di massa nell'Italia fascista. L'organizzazione del dopolavoro*, Roma-Bari, 1981.

satisfacen los intereses y las aspiraciones de los individuos, cuanto más funcionales son a la orientación política del régimen de hacer crecer la población e incrementar la producción. Análogamente a los otros regímenes totalitarios, también el fascismo introduce la que parece una libertad positiva *sui generis*, mientras que en realidad constituye una negación, porque falta el elemento característico e inexpugnable de la libertad: la espontaneidad. En efecto, permite a los individuos participar activamente en la vida política, estar presentes en la escena, pero sólo en cuanto número, componentes de una totalidad nacional jerárquicamente ordenada por grupos *-fasce-* según edad, categorías, grados de autoridad. Cada uno está así ligado a los otros, sea por relaciones horizontales de solidaridad nacional, de partido o de corporación (por la “camaradería”), sea por relaciones verticales de común dependencia del jefe. La vida privada pierde virtualmente la propia autonomía (los resultados no son, sin embargo, siempre satisfactorios para el régimen), pero la historia colectiva penetra efectivamente con menores mediaciones en la existencia de cada uno.

Un parangón elíptico

¿De qué manera, además de la fuerza bruta o de motivaciones inmediatamente políticas y económicas, ha sido justificada por el fascismo italiano o por el nacionalsocialismo alemán la necesidad de la obediencia ciega a un jefe? ¿Qué teorías han sido especialmente aprovechadas para legitimarla o hacerla plausible?

Un parangón elíptico entre dos modelos intencionalmente heterogéneos (y diametralmente alejados por el público al que se dirigen y por la capacidad argumentativa: la ideología de Hitler y la filosofía de Gentile) ayuda a comprender, en los márgenes extremos, algunas diferencias macroscópicas entre los dos regímenes, sobre todo en su fase inicial. Sintetizando drásticamente, se puede decir que en Hitler aparecen sin reservas la adhesión al darwinismo político y al antisemitismo, la obsesión por la pureza de la raza, la fe en una cruel lucha por la existen-

cia que exige la máxima solidez y la más despiadada disciplina por parte de las estirpes superiores, unidas en torno a un jefe, contra las inferiores (compuestas por “sub-humanos”, *Untermenschen*, que amenazan contaminar la sangre de los *Übermenschen*, arrastrándolos a la degeneración). Insistente y obsesiva, se presenta en él la remisión a la naturaleza y a sus presuntas leyes inexorables, herencia de un pasado que no pasa y que la historia no altera: “La naturaleza [...] pone al ser vivo en el globo terráqueo para luego asistir al libre juego de las fuerzas. Al más fuerte, al que tiene más coraje y perseverancia, se le debe adjudicar el dominio sobre lo que existe”.⁴¹⁰ Es una lucha despiadada que no deja espacio para los débiles (“Un ser bebe la sangre del otro. Y la muerte del uno permite al otro alimentarse. Inútil delirar de humanitarismo”)⁴¹¹ y en la cual la existencia individual –con ecos de schopenhauerismo, al que falta empero toda “compasión”– resulta absolutamente carente de valor. Lo que cuenta, en los hombres como en los animales, es la propagación de la especie, transformada en un feroz ídolo al que inmolar a los individuos: “No se debe dar excesivo valor a la vida individual si la existencia de uno de nosotros fuera indispensable, no estaría sujeta a muerte. Una mosca depone millones de huevos que desaparecen todos. Pero las moscas permanecen. No deben permanecer las invenciones y descubrimientos del individuo, sino la substancia biológica de la que éste deriva”.⁴¹²

En el periodo de máximo consenso, el estado nacionalsocialista se opone a los intereses de los individuos precisamente allí donde se cruzan con los de la propagación de la especie.⁴¹³ Esto es, el Führer se preocupa por crear un particular *Welfare state*,

⁴¹⁰ Hitler, A., *Meine Kampf*, op. cit., Vol. I, p. 147.

⁴¹¹ Hitler, A., en *Adolf Hitler in Franken. Reden aus der Kampfzeit*, edición a cargo de H. Preiss, s.l., s.f., p. 144.

⁴¹² Hitler, A., *Tischgespräche im Führerhauptquartier 1941-1942*, Stuttgart, 1965; trad. it. *Conversazioni di Hitler a tavola*, Milano, 1970, p. 240. Hitler había leído *El mundo como voluntad y representación* en los años de la Gran Guerra.

⁴¹³ Una fase ésta particularmente expuesta con riqueza de materiales por Kershaw, I., *Hitler 1936-1945: Nemesis*, London, 1945; trad. alemana *Hitler 1936-1945*, Stuttgart, 2000, pp.7-182.

en el cual –junto con la satisfacción de las necesidades elementales de subsistencia– sea garantizada a los “arios puros” una libertad sexual antes desconocida (públicamente indefendible en la Italia fascista, firmante del Concordato, por más que fuera oficiosamente practicada en la forma gaddiana del binomio *Eros y Priapo*). En Alemania, la desnudez paganamente exhibida y la ayuda económica dada a madres de hijos nacidos fuera del matrimonio se vuelven declaradamente funcionales al culto del cuerpo y a la proliferación del *Herrenvolk*. Sólo en este sentido, “el Estado nacionalsocialista no es lo opuesto al individualismo competitivo, sino su complemento. El régimen libera todas las fuerzas del egoísmo brutal que los países democráticos han buscado contener y combinar con el interés de la libertad”. Las masas no están por tanto unificadas por una conciencia común, sino “compuestas por individuos, cada uno de los cuales sigue sus intereses más primitivos”, o sea, el “mero instinto de conservación, que es igual en cada uno de ellos”.⁴¹⁴

“*En el fondo del Yo hay un Nosotros*”

Diametralmente opuesta a la exaltación de la lucha biológica entre razas y a la consecuente acentuación del peso del pasado atávico, de la sangre y del suelo, resulta la justificación filosófica que Giovanni Gentile ofrece del fascismo, subrayando la necesidad de obedecer a un jefe en nombre de las exigencias del “Espíritu”, de las obligaciones del presente y de la función del

⁴¹⁴ Marcuse, H., *State and Individual under National Socialism* [manuscrito]; trd. it. *Stato e individuo sotto il nazionalsocialismo* (1942), en *Herbert Marcuse davanti al nazismo. Scritti di teoria critica 1940-1948*, Roma-Bari, 2001, pp. 27, 28. Esta tesis es en parte contradicha por las observaciones de George Orwell, quien –reseñando *Mein Kampf* en 1940– comprende que la necesidad de autoconservación no explica el sacrificio: “Los seres humanos *no quieren* solamente seguridad, horarios de trabajo breves, higiene, control de la natalidad y, en general, aquello a lo que se aspira con buen sentido; quieren, aunque sea a veces, la lucha y el sacrificio para no hablar de los tambores, trompetas y desfiles como testimonio de fidelidad” (Orwell, G. *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, edición a cargo de S. Orwell y I. Angus, Harmondsworth, 1970, vol. 2, *My Country Right or Left*, p. 29).

Estado ético.⁴¹⁵ En tácita polémica con los apologistas de las remotas glorias de Roma, el *pathos* por el presente y por el porvenir absorbe en él completamente el *pathos* por el pasado, así como las energías dinámicas de la historia cancelan la inerte dimensión de la naturalidad: “Porque el hombre vive del mañana, de la esperanza, de la fe en el futuro [...] El pasado no nos interesa más: es la vorágine en que la vida vivida es precipitada y desaparece, y no podrá ser más retomada para ser vivida. El presente sí es todo [...] el presente es vida si es inicio de una duración que se prolonga como futuro” (GSS, 141). En este sentido, el “actualismo” es desvalorización del tiempo transcurrido (marcado en Italia por el servilismo de los literatos y los cortesanos) un beneficio del presente y del futuro y, consecuentemente, exaltación de la voluntad, de la acción pensada que vuelve fluido el mundo: “El espíritu no conoce más que el pre-

⁴¹⁵ Sobre las relaciones de Gentile con el fascismo el debate es siempre vivaz entre quienes niegan la íntima adhesión de Gentile al régimen y la plena coincidencia de su pensamiento con la ideología fascista (como Romano, S., *Giovanni Gentile. La filosofia al potere*, Milano, 1984), aquellos que subrayan el carácter intrínsecamente trasnpolítico de la filosofía gentiliana, su incompatibilidad con la política en cuanto tal, típica de toda auténtica filosofía (como Sasso, G., *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Bologna, 1998, pp. 263 y ss. 568 y ss.) y quienes, en fin, sostienen una posición opuesta (como Del Noce, A., *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, 1990, pp. 283-417). Muy sensata parece esta afirmación de Hobsbawm: “la teoría no era ciertamente el punto fuerte de movimientos que proclamaban la inadecuación de la razón y el racionalismo y la superioridad del instinto y la voluntad [...] Mussolini habría podido prescindir sin ninguna dificultad del filósofo oficial del régimen, Giovanni Gentile, y Hitler, probablemente, no estaba al tanto ni se interesaba del apoyo del filósofo Heidegger” (Hobsbawm, E. J., *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1924-1991*, New York, 1994; trad. it. *Il secolo breve 1924-1991: L'era dei grandi cataclismi*, Milano, 1995, p. 144). Pero sobre aspectos filosóficos y políticos, *cfr.* Natoli, S., *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Torino, 1989, p. 26. es del todo evidente que las principales ideas de la filosofía de Gentile se han formado antes del fascismo y que su papel durante el régimen no careció de contrastes e incomprensiones. Una precisa reconstrucción de la vida y las vicisitudes de Gentile –a cuyo pensamiento Mussolini considera no sin condescendencia– nos la proporciona Turi, G., *Giovanni Gentile. Una biografia*, Firenze, 1995 y, para el último período y la muerte, Canfora, L., *La sentenza. Concetto Marchesi e Giovanni Gentile*, Palermo, 1985.

sente, que *no es otra cosa que esta actualidad suya*” (RDH, 249). Sólo en cuanto nos sintonizamos –gracias al pensamiento, que es de todos (*cf.* SCR, 893)– con este presente que avanza a grandes pasos, participamos en la eternidad del mundo (*cf.* TGS, 574), en una inmortalidad que no coincide ni con la extensión del tiempo ni con el elemento empírico del recuerdo: “Nada se recuerda y todo se recuerda; nada es inmortal, si a la inmortalidad se la quiere reconocer por el signo del recuerdo empírico [...]; la memoria, como conservación del pasado momificado y sustraído a la mente a lo largo de la serie misma de los elementos del tiempo, es un mito”.⁴¹⁶

No la memoria, sino el pensamiento (en su “arder y flamear espiritual”) representa la insatisfacción perpetua y la perpetua realización del anhelo de eternidad. En efecto, éste no se refiere a la mítica inmortalidad del alma predicada por las religiones: morir es sólo separarse de la propia particularidad inmediata, volver a entrar en la dimensión universal representada por el pensamiento humano o en la dimensión histórica representada por la comunidad. Es por tanto necesario, negar la propia individualidad: “Inmortalizarse, no permanecer aferrados a sí mismos como la ostra a la piedra” (GSS, 157). En Gentile, al igual que en el Heidegger de *Ser y tiempo*, la individualidad se manifiesta solamente en la decisión suprema de proyectarse en la anulación en el “ser-para-la-muerte”. Sin embargo, ni siquiera la muerte pertenece al individuo: en efecto, no constituye el heideggeriano “siempre-mío” (*Jemeiniges*) por excelencia, no es el irrepetible evento que toca en suerte a cada ser viviente: representa un hecho social, ya que se muere siempre para alguien. Pero si el individuo desaparece, queda lo que le ha sido más querido, “Dios o un hijo nuestro, o nuestra madre o el fruto de nuestra obra [...] todo lo que vale para nosotros tiene un valor, en cuanto su valor triunfa por sobre los límites de nuestra vida

⁴¹⁶ TGS, 581. Políticamente, este rechazo del pasado dependería del hecho de que son los *homines novi*, sin raíces y “sin larga memoria” quienes representan a los modernos jefes de las multitudes y que son mayormente sensibles a acelerar y secundar los ritmos convulcionados de las modernas transformaciones técnicas y sociales (*cf.* Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, *op. cit.* pp. 85 y ss.).

natural más allá de la muerte, en la inmortalidad” (TGS, 576). La ética del sacrificio adquiere así un principio metafísico y no sólo político o, sería mejor decir, un fundamento que se transfiere de la metafísica a la política.

Se llega a ser auténticos individuos sólo si se cuida y se refuerza el vínculo del individuo con lo universal: “Por ello el individuo, conciencia y posesión de la universalidad, no existe inmediatamente; no es un dato. No basta nacer para ser individuo; nacen también el conejo y la gallina, que jamás serán individuos” (GSS, 22). Ya el pensar, sustrayéndose a nuestra limitada individualidad y llevándonos –dentro del tiempo– a la dimensión de lo eterno, realiza el entrecruzamiento dialéctico de lo universal y lo particular: la individualidad, precisamente. Nos hacemos eternos justamente en cuanto participamos en el pensamiento en acto, en la verdad: “La eternidad de lo verdadero importa la eternidad del pensamiento en que lo verdadero se manifiesta [...] Pero sentir en sí la verdad no puede ser otra cosa que sentir en sí lo eterno, o sentirse partícipes de lo eterno, o como sea que se lo quiera decir” (TGS, 574). Esta participación se hace posible por el hecho de que el pensamiento verdadero es el que “no piensa por mí solo sino por todos” (SCR, 893). La eternidad que se capta en el acto no consiste, por tanto, en la duración indefinida en el tiempo: es participación en ese pensamiento o en esa verdad que, precisamente porque se altera en las metamorfosis del devenir, se reafirma incesantemente a sí misma y revive en cada uno sin consumirse jamás. La actividad espiritual en general y las obras de arte en particular demuestran de manera clara cómo la temporalidad no se prolonga a su través sino que se bloquea y es superada: “En tal mundo, no hay antes ni después. El tiempo se detiene. Más aún es detenido en el pensamiento que lo abraza, lo comprende y lo circunscribe dentro de sí. No es más el *innumerabilis annorum series* de lo perpetuo; pero es el periodo en que el pensamiento contiene una fábula (un día, un año o más, desde el principio del ciclo poético a la conclusión); es el periodo de una época, de un acontecimiento, de un pueblo histórico, desde sus orígenes al momento presente o a su desaparición” (GSS, 153). El pensamiento –que es también fantasía, pasión, sensación consciente y no sólo lógi-

ca abstracta— encastra su “otro tiempo” en lo eterno. Examínese, propone Gentile, un poema, por ejemplo el *Orlando furioso*. Su eternidad no es objetiva, propia de una cosa, naturalísticamente intrínseca al corpus de la obra, sino incesantemente producida por alguien que, leyéndola y apropiándose, la hace reaparecer. Mediante una estética de la recepción *ante-litteram*, para el filósofo siciliano lo eterno, atribuido a la gran poesía, “no dura, sustraído a la vicisitud del tiempo, inmutable e inmóvil. Que esto eterno, una vez estallado permanezca siempre idéntico, y que pueda por ello ser descubierto y redescubierto perpetuamente por la posteridad, es un mito inconsistente. El poeta es siempre nuevo en el lector y también el mundo de la poesía es una creación eterna como la de Dios. Existe en cuanto vuelve a crearse *ex novo*” (GSS, 154).

En contacto con esta eternidad y universalidad del pensamiento, se disuelve la idea de una individualidad ya constituida, preexistente al proceso que la crea en el momento mismo en que la conoce, de una persona autónoma, dueña de sí misma, desligada de su vínculo con el Estado. El individuo aislado y la sociedad como su ambiente exterior son considerados por Gentile como vacías generalizaciones, porque fuera y antes de la síntesis actual entre yo y mundo, sólo hay la nada, el vacío, “que es tanto el mundo sin nosotros como nosotros sin el mundo” (GSS, 35). Familia, escuela o Estado representan los principales agentes de socialización, las sustancias éticas que modelan la identidad personal y vuelven efectivas la pertenencia del Yo al Nosotros.⁴¹⁷

⁴¹⁷ En Gentile la idea de la subsunción del Yo en el Nosotros toma forma precozmente en 1899 a partir del pensamiento de Marx, en especial en el de las *Tesis sobre Feuerbach*: “En cuanto a esto, conviene notar bien que, según Marx el individuo como tal no es real; real es el individuo social. Lo que equivale a afirmar la realidad originaria de la sociedad, a la que el individuo, base de la visión materialista de Marx, es inherente” (FM, 163). Sobre la interpretación gentiliana de Marx —elogiada por Lenin porque salía de la dimensión economicista— *cfr.* Vigna, C., *Gentile interprete di Marx* en AA.VV., *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Roma, 1976-1977, pp. 885-899 y Balducci, F., “Giovanni Gentile: la lezione di Marx come necessità di immanenza” en *Critica storica*, XIII (1976), pp. 649-659.

El estado interior

Al reflexionar sobre la universalidad en la cual está inmerso y que lo constituye (también a través de la lengua “que es suya y no suya”), el individuo se da cuenta de que “en el fondo del Yo hay un Nosotros”, que cada uno es íntimamente partícipe de “una suerte de original socialidad” (GSS, 32), capaz de anclarlo a sí mismo a través de la irrevocable relación con la comunidad. En efecto, el Yo, en cuanto tal, es inestable y carente de autónoma consistencia: “*El Yo es este ser que no es, pero que es no siendo*” (SL, 61). Cada individuo es sólo una mínima parte de la *societas*: incluso si quisiera, no lograría ser un yo aislado, un Único en el sentido de Stirner. En efecto, todo pensar y querer es un dialogar con un *socius*, que no se reduce a huésped pasajero, no habita sólo en nosotros, sino que es nosotros: “el individuo es máxima particularidad en cuanto es máxima universalidad. Cuanto más es él, más es todos” (GSS, 19). Gentile denegado de este modo el problema que la filosofía moderna ha removido con Descartes, considerando al yo o al alma como sustancia metafísica separada no sólo del cuerpo sino también de la sociedad, del Nosotros. No lo afronta insistiendo, a la manera de Heidegger, en la co-pertenencia del *ser-abí* o del sujeto humano al mundo, cuanto más bien poniendo el acento en la “co-implicación” del Yo y del Nosotros. Ubicándose en el terreno de una peculiar forma de intersubjetividad, Gentile habría aprobado quizás la reciente fórmula para sustituir el cartesiano *ego sum* con *ego cum*⁴¹⁸, pero a su vez la habría desbalanceado

⁴¹⁸ Cfr. Nancy, J. L., *Être singulier pluriel*, París, 1996; trad. it. *Essere singolare plurale*, Torino, 2001, pp. 46. La expresión nietzscheana “nos otros”, esta paradójico “primera persona del plural”, unidad en la multiplicidad (*ibid.*, p. 9) le sirve a Nancy no sólo para marcar el equilibrio entre Yo y Nosotros, sino también la toma de distancia simultánea de cada uno de los dos términos: «Ser singular plural: estas tres palabras yuxtapuestas, sin determinaciones sintácticas –“ser” puede ser verbo o sustantivo, “singular” o “plural” pueden ser adjetivos o sustantivos, se puede elegir la combinación que se quiera– marcan al mismo tiempo una equivalencia absoluta y su articulación abierta imposible de encerrar en una “identidad”» (*ibid.* p.43). El riesgo teórico de estas formas de

a favor del *cum*, del vínculo instituido por el Nosotros en detrimento del *ego*.

La endíadis de Yo y Nosotros desemboca en el reencuentro de la universalidad concreta en el Estado, sustancia ética insoluble del individuo, irreductible a poder, a monopolio de la fuerza legítima, a pura violencia extra-moral. Este es la forma universal asumida por una comunidad histórica, base espiritual de toda transformación, por lo que “se desarrolla el individuo y se desarrolla el Estado” (*ODF*, 47). Puede parecer que el Estado aplasta la libertad del individuo, pero “la autoridad no debe interrumpir la libertad, ni la libertad pretender prescindir de la autoridad. Porque ninguno de los dos términos puede estar sin el otro” (*GSS*, 60). Entre Yo y Nosotros, entre individuo y Estado, existe una tensión permanente: el Estado corre el riesgo de vivir en una “infinita soledad” si pierde el contacto con la conciencia del individuo y éste, a su vez, experimenta la alteridad del *socius* que encarna lo universal, en el momento en que pone obstáculos a sus aspiraciones egoístas: “La alteridad debe ser superada; pero debe estar. Y debe ser vencida. Antes la oposición, luego la conciliación y la unidad” (*GSS*, 103). Sin esta lucha contra la mitad complementaria de sí mismos, la más idiosincrática, no hay posibilidad de crecimiento, ni para el niño, ni para el adulto. La conquista de sí, la libertad, no puede tener lugar sin una ininterrumpida batalla contra el ineliminable momento de la pasividad y de la servidumbre, presente dentro de cada uno de nosotros: “Maestro-escolar, padres-hijos, educador-educando, amo-esclavo, pueblos dominantes por su superior cultura, índice de su superior poder (¡y viceversa!) –pueblos dominados, son oposiciones igualmente originarias y fatales, que la actividad espiritual supera y concilia” (*GSS*, 104).

En lenguaje agustiniano, Gentile afirma que el Estado no vive *inter homines*, sino *in interiore homine* (*FFD*, 158-159), que es –al igual que Dios– *interior intimo meo* y *superior summo meo* (*Conf.* III, 6, 11), más íntimo a mí mismo que lo que yo mismo lo soy a mí mismo y más lato que la altura a la que yo

neocomunitarismo, agregaría, es sin embargo, el de dejar inarticulada –en forma de indiferente coexistencia– la relación entre “Yo” y “Nosotros” o entre “singular” y “plural”.

puedo llegar. Es “ético” al educar al individuo e inmanente a él, pero es, respecto de sí mismo, trascendente e intrascendible, irreductible transindividual, por cuanto se manifiesta en el individuo. Es un Dios inmortal y no sólo un “Dios mortal”, como quería Hobbes: mientras haya hombres, éstos vivirán en esta eternidad en devenir (*Deus manet in nobis*). Decir que el Estado existe *in interiore homine* no conduce, empero, a una deriva exclusivamente conciencialista o simplemente mística. Significa sólo que aquél depende de la íntima adhesión de los individuos a las instituciones políticas. Siendo el producto de la actividad de todos y de cada uno, el Estado se debilita si no está realmente sostenido por un tácito plebiscito cotidiano (esto vale sobre todo en el caso de un estado nuevo, como el fascista, el consenso interior, que debe ser consolidado constantemente es lo que lo mantiene y hace crecer).⁴¹⁹

Compuesta en pocas semanas y concluida en el fatal septiembre de 1943, *Genesi e struttura della società* es la última, trágica obra de Gentile, en la que el filósofo se interroga, entre líneas, sobre las razones que han llevado a la caída del fascismo, reducido ahora a “experimento” y ya no más a modelo de régimen político. Si el Estado ético vive de veras *in interiore homine*, y si es el cambio en el ánimo de los hombres lo que provoca su mantenimiento o su ruina, ¿qué significado atribuir al 25 de julio y al 8 de septiembre de 1943? ¿Por qué no aceptar la caída del régimen como signo claro del fin del consenso? Recordando la destrucción de Caporetto y cómo Italia logró superarla gracias a la concentración de sus energías morales y materiales, Gentile hace prevalecer en él la necesidad de fidelidad, el rechazo a participar en la fragmentación de la unidad nacional mientras todo vacila y va a pique.⁴²⁰ Por esto combate

⁴¹⁹ En el culto del Estado como pretendido constructor de universalidad, como *socius* del individuo y artífice de la conciliación entre autoridad y libertad, estriba la diferencia entre las posiciones de Gentile y de parte del fascismo italiano y la de Hitler, que –desde *Mein Kampf*– considera al Estado sólo como “medio para alcanzar un fin. Su fin consiste en la conservación y en el incremento de una comunidad de criaturas física y moralmente homogéneas” (*cfr.* Forti, S., *Il totalitarismo*, *op. cit.* p. 14).

⁴²⁰ La actitud de Gentile se puede comprender, por analogía, a partir de los motivos con los que el historiador Roberto Vivarelli ilustra –a distancia

enérgicamente la ilusión de que el Estado es algo extraño a los individuos: creer que cada uno puede individualmente salvarse de la catástrofe colectiva inminente es un error y una manifestación de inconciencia. Se lo puede constatar precisamente ahora, cuando la amenaza de aniquilación de la patria hace sentir a todos que está en juego la vida misma de cada uno, “aunque cada uno se había podido ilusionar en el pasado creyendo que estaba en peligro el Estado y no él mismo”.⁴²¹

Sale aquí clamorosamente a la luz el sofisma o el autoengaño que ha orientado –quizás inconscientemente– el pensamiento de Gentile desde el advenimiento del fascismo y que lo ha conducido a equiparar al Estado como aparato de fuerza (representado por ese “Uno” que es su jefe) al Estado como universalidad que habita *in interiore homine*.⁴²² En diametral oposición implícita con la

de más de medio siglo– su adhesión juvenil a República Social Italiana: «[...] sentíamos el 8 de septiembre como una infamia. Se había producido, ni más ni menos, una traición, que había arrojado el país al caos y el deshonor. Si no se tiene en cuenta esta indignación espontánea y no se tiene en cuenta el profundo disgusto que experimentábamos contra un rey malvado y un Badoglio mentiroso y cobarde, si no se tiene en cuenta el ansia de redención que sentíamos arder en nosotros por el honor perdido, nuestra elección de entonces de continuar la guerra al lado de los alemanes, no se comprende nada. Recuerdo aún como si fuera ayer la profunda conmoción de todos los que entonces estaban a mi lado, escuchando por radio Mónaco las palabras con las que Alessandro Pavolini concluía su llamado: “Sobre el antiguo tricolor que en una lejana primavera nació sin emblema en la parte blanca, nosotros escribimos como sobre una página que se hubiese vuelto virgen una sola palabra: ¡honor!” ¿Nos habíamos equivocado? Aún hoy, a pesar de la cordura de después, yo no estoy en absoluto seguro» (Vivarelli, R., *La fine di una staggione. Memoria 1943-1945*, Bologna, p. 25).

⁴²¹ Gentile, G., “Ricostruire” en *Corriere della sera*, 28 de noviembre de 1943, citado en De Felice, R., *Autobiografía del fascismo*, Bergamo, 1978, p. 587.

⁴²² Cfr. Zeppi, S., *Il pensiero politico dell'idealismo italiano e il nazionalfascismo*, Firenze, 1973, p. 163: “Identificando subrepticamente estos dos aspectos del Estado, G. saca ventaja al atribuir al Estado en el segundo modo esa dignidad y esos derechos que obviamente corresponden sólo al Estado entendido en el primer modo; al asegurar al Estado en cuanto clase gobernante precisamente las características del Estado en cuanto conciencia y voluntad comunitaria que los ciudadanos albergan en sus almas”. Nótese: Gentile sigue más la

simmeliana “ley individual”, la individualidad no se concilia en él con la universalidad: es más bien fagocitada y disuelta tanto en el nivel de la filosofía como en el del Estado. El culto del Estado, nacido también como formación reactiva al miedo a su fragilidad en la historia italiana, impulsa a Gentile a aceptar, por hipercompensación, que su control sea total y que sea extendido también a las esferas sociales y familiares, transformadas sorelianaamente en una especie de invernadero, donde las conciencias son “forzadas” a crecer rápidamente.

En el momento en que la comunidad solidaria –basada en la presunta identidad monolítica de particular y universal, de autoridad y de libertad, de Nosotros y de Yo– termina por fragmentarse, los elementos de cada una de las parejas se escinden y permanecen aislados respecto de las precedentes combinaciones. Mostrándose alejado de sus promesas y arrojado a la destrucción, ese Nosotros que había confiscado los Yoes no es ahora más capaz de retenerlos frente a la búsqueda de un nuevo inicio, posible gracias a una reconquistada y difícil libertad.⁴²³

tradición organicista de Aristóteles (*cf.* *Política*, I- 2, 1253 a: “por naturaleza, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros. Ya que el conjunto es necesariamente anterior a la parte. Pues si se destruye el conjunto, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede llamar mano a una piedra”), que la enseñanza de Hegel, quien había afirmado que “el principio de los Estados modernos tiene esta inmensa fuerza y profundidad: dejar que el principio de la subjetividad se consuma en el *extremo autónomo* de la particularidad personal y, a la vez, conducirlo a la *unidad substancial* y, así, mantener a ésta en aquel mismo (*PhdR*, § 260).

⁴²³ Para la rebelión contra el Nosotros y a favor del Yo, manifestada por diversos filósofos italianos, algunos de los cuales fueron alumnos de Gentile, sobre la revista de Bottai *il Primato*, *cf.* Bodei, R. *Il oi diviso. Ethos e Idee dell’Italia repubblicana*, Torino, 1998, pp. 12-16.

10. HORIZONTES DEL YO

El misterio doloroso y gozoso de la obediencia

Al mirar hacia atrás los eventos del siglo XX, resuenan con insistencia ecos de un escándalo no apaciguado, interrogantes acaso destinados a permanecer sin respuesta (*hier ist kein warum*, “aquí no hay por qué”, repetía Primo Levi, hablando de los campos de exterminio). Recuerdo algunos: la inaudita ferocidad de los crímenes cometidos o tolerados por millones de personas ¿constituye la prueba de cuán lejana está aún la salida de los hombres del “estado de minoría de edad”, que cada uno debe “imputarse a sí mismo” cuando acepta pasivamente “la guía de otro”?⁴²⁴ La “banalidad del mal” ¿deriva del progresi-

⁴²⁴ Cfr. Iacono, M. A., *Autonomia, potere, minorità. Del sospetto, della paura, della meraviglia, del guardare con altri occhi*, Milano, 2001. ¿En qué medida se es responsable del mal cometido en nombre de grandes proyectos de construcción de un presunto “hombre nuevo”? ¿Qué papel juegan las ideologías? Dice justamente Alexandr Soljenitsin: “Antes de hacer el mal, el hombre tiene que concebir el mal como un bien o como una acción lógica, con sentido. Así es, por suerte, la naturaleza del hombre, que tiene que buscar JUSTIFICACIÓN a sus actos. Las justificaciones de Macbeth eran muy endebles y la vergüenza acabó con él. Yago es otro borrego. Tan sólo una docena de cadáveres agotaban la fantasía y las fuerzas espirituales de los criminales shakespearianos. Eso les pasaba por carecer de *ideología* [...]. Gracias a la IDEOLOGÍA, al siglo XX le ha tocado conocer la maldad cometida contra millones de seres humanos. Es algo que no se puede refutar, orillar, silenciar: ¿cómo nos atrevemos entonces a insistir en que no hay malvados?” (Soljenitsin, Alexandr, *Archipiélago Gulag*, barcelona, Plaza y Janés, 1973, p. 153). Sobre la responsabilidad se pueden asumir dos posiciones igualmente legítimas y sostenidas por las víctimas de la violencia: para Alexandr Soljenitsin en *Archipiélago Gulag*, en el fondo es sólo por el modo en

vo trastorno de la vida del espíritu”, de la distorsión de nuestras tres irreductibles facultades (pensar, querer y, sobre todo, juzgar, entendido esto como capacidad de distinguir entre bien y mal)?⁴²⁵ Lo que ha inducido a la violencia ciega ¿ha sido la cantidad de experiencias violentas, de ordenes y obligaciones penosas y de la acumulación de “espinas” que, hundiéndose en la carne y en el espíritu de tantos individuos, los ha cubierto de tantas heridas que les ha impedido el “pensar en otro” o “sentir a otro”?⁴²⁶

que han sucedido las cosas que los otros han sido los asesinos en lugar de que lo fueran las víctimas, mientras que Primo Levi observa: “No sé, y me interesa poco saber si en lo profundo de mí se esconde un asesino, pero sé que he sido víctima inocente y asesino no; sé que los asesinos han existido [...] y que confundirlos con sus víctimas es una enfermedad moral o un vicio estético o una siniestra muestra de complicidad; sobre todo, es un precioso servicio hecho (voluntariamente o no) a los negadores de la verdad” (*I sommersi e i salvati*, *op. cit.*, 35). La mayor parte de aquellos que actuaban mal, dice Levi, no eran monstruos, sino que habían sido educados mal (*cfr.* Glover, J., *Humanity*, *op. cit.*, pp. 321, 499-500). La inquietante pregunta es ¿qué haría cada uno de nosotros, si efectivamente fuera puesto a prueba? ¿A qué recursos de coraje físico o psíquico podría apelar? Es evidente que Primo Levi tiene razón sólo si se toman en consideración a hombres educados en el disenso y en la duda, capaces de desobedecer, o bien de encontrar en el momento de la decisión o de la tortura, la fuerza de la dignidad, de un “yo más grande” que el que calcula las relaciones entre dolor y placer.

⁴²⁵ *Cfr.*, por ejemplo *EJ*, 290 = 433-434: «Eichmann no era un Yago ni era un Macbeth, y nada pudo estar más lejos de sus intenciones que “resultar un villano”, al decir de Ricardo III. Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados por su extraordinaria diligencia en orden a su personal progreso. Y, en sí misma, tal diligencia no era criminal; Eichmann hubiera sido absolutamente incapaz de asesinar a su superior para heredar su cargo. Para expresarlo en palabras llanas, podemos decir que Eichmann sencillamente, no supo jamás lo que se hacía». Véase también *EJEL*, 227, en donde no se habla más de “mal radical” o de la naturaleza demoníaca del mal: “Éste puede invadir y desvastar el mundo entero, porque se expande sobre la superficie como un hongo. Esto desafía [...] al pensamiento, porque el pensamiento busca alcanzar la profundidad, ir a las raíces, y en el momento en que busca el mal, se frustra porque no encuentra nada”.

⁴²⁶ *Cfr.* Canetti, E., *MM*, 337 = 322: “Una orden es como una flecha: se la dispara y da en el blanco [...] queda clavada en aquél a quien alcanza; éste debe extraerla y pasarla, para liberarse de su amenaza”. Véase *ibid.*, 353 = 337: La orden “siempre permanece como algo aislado, y así

Hipótesis éstas agudas y plausibles, que sin embargo no pueden explicar a fondo cómo han sido tan numerosos los que han elegido perder, a menudo sin mayores traumas, la propia autonomía. Nos encontramos con dos “misterios” gemelos de la obediencia: un misterio doloroso y un misterio gozoso. El primero –según la versión ofrecida por Étienne de La Boétie en su *Discurso de la servidumbre voluntaria* o por Spinoza cuando se pregunta “¿por qué los hombres combaten por su servidumbre como si se tratase de su salvación?”– no basta por sí solo para explicar su comportamiento. Es necesario pensarlo conjuntamente con el segundo. Al subordinarse a los otros, muchos, en efecto, sufren y gozan al mismo tiempo, casi como si, al olvidarse de sí mismos, reprodujeran la condición infantil de tormentosa dependencia de la autoridad externa, pero también de aligeramiento del peso insostenible de su responsabilidad. El doble misterio se atenúa, sin desaparecer, si abandonamos el presupuesto que lo sostiene, esto es, que el comportamiento de estos hombres depende únicamente del ansia de servilismo, el miedo, la fascinación o el obnubilamiento de la conciencia. Exorcizando el mal, atribuyéndoles causas oscuras y del todo impenetrables, terminamos por olvidar el papel determinante que han desempeñado el cálculo racional de los intereses, la fuerza de la convicción o el impulso de pasiones como el odio, la envidia o la esperanza (sedimentadas por largas tradiciones de antisemitismo, nacionalismo y esperas mesiánicas de revolución social o de restauración de un orden trastocado.⁴²⁷ Sin embargo, hace falta agregar que los intereses, las convicciones y las pasiones se canalizan weberianamente por “andariveles” materiales e ideales (*cfr.* WuG. I, 240), y es precisamente en los cambios y en

es inevitable que todo hombre finalmente acumule un montón de agujones, tan aislados como lo fueron los órdenes. Su capacidad de adherencia en el hombre es sorprendente, nada se hunde tan hondo en él, nada es tan indisoluble. Puede llegar un momento en que alguien esté tan colmado de agujones, que ya no tiene sensibilidad para ninguna otra cosa: fuera de ello no siente nada”.

⁴²⁷ Lo ha mostrado, de manera ejemplar, a partir de un caso concreto relativo a la Alemania de los años que siguieron a la gran depresión de 1929, Allen, W. Sh., *The Nazi Seizure of Power. Experience of a Single German Town 1930-1935*, Chicago, 1965.

los recorridos por estos andariveles que actúan todos los regímenes políticos, y en particular los totalitarismos, al transformar la obediencia en disciplina esquemática y uniforme, extendiendo el modelo del ejército a toda la sociedad.

Un ulterior motivo complica el juicio sobre los regímenes totalitarios. La manera específica en que han invadido las conciencias depende de una fase histórica de turbulencias, caracterizada por la tentativa de adecuar forzosamente las estructuras psíquicas de los individuos a las exigencias de las sociedades de masa que ya han debido absorber millones de residuos e insertar a hombres y mujeres en procesos acelerados de industrialización y modernización forzadas. Donde la democracia tiene raíces profundas y los recursos económicos son relativamente abundantes, no se advierte la necesidad de quemar los tiempos, de tomar atajos históricos a expensas de la individualidad. Dado que ésta no constituye una amenaza que deba ser afrontada *manu militari*, resiste el modelo prefigurado por Montaigne, Descartes, Locke, Leibniz o Kant, basado sustancialmente en el proyecto de sustraer a los individuos de los vínculos políticos abiertamente opresivos y racionalmente injustificables. Postular una esfera de autonomía del pensamiento, de la conciencia o de la razón respecto de las meras relaciones de poder, un leibniziano “mundo aparte” que rehúsa disolverse en el curso de los eventos sigue representando un refugio. Parafraseando a Lutero, se diría que en algunos países *eine feste Burg ist mein Ich*, mi yo es un castillo fortificado, un santuario intocable, mientras que por otra parte los totalitarismos han logrado violentar y profanar la ciudadela interior de la conciencia. Pero es verdad que todos los regímenes del siglo XX —en diversa medida y con medios menos violentos— han debilitado sus defensas inmunológicas.

Si los totalitarismos se afirman, si el *homo hierarchicus* suplanta al *homo aequalis*, ello depende también del hecho de que —en el panorama de carnicerías dejado por la guerra, bajo la amenaza del terror e impulsada por el oportunismo o el desinterés— la individualidad, ya débil patrimonio de unos pocos, sufre una metamorfosis kafkiana al revés, dirigida a hacer emerger al “hombre nuevo” del capullo de la animalidad. Cuando los individuos son

reducidos a *tabula rasa*, rebajados al grado cero de la humanidad, privándolos del privilegio exclusivo de la palabra articulada, se los obliga entonces a obedecer meras ordenes, simples mandatos que preceden al lenguaje tanto es así que hasta los perros los comprenden.⁴²⁸ Se desata entonces nuevamente el reflejo condicionado de la sumisión a un Nosotros, más antiguo –como bien sabía Nietzsche– que la conciencia individual.

Con el rebajamiento o el derrumbe de los diques metafísicos y religiosos que separaban al yo de la realidad social y natural (de los otros, del propio cuerpo y del ambiente físico y político), el individuo, superando las rémoras interiores, vuelve a verterse en el mundo de la inmanencia. Sale de la eremita de la conciencia, vuelve a consagrar solemnemente la “realidad externa”, pero es arrastrado también por río “heracliteano” de las incesantes transformaciones. Privado de los sostenes de la tradición y de los recursos de la interioridad, pierde más fácilmente la orientación, se hace cada vez más propenso a mimetizarse en los cambiantes contextos históricos y políticos, cada vez más sensible a los halagos y amenazas del poder, cada vez más dispuesto a dejarse guiar por ideologías contingentes que pretenden tener explicaciones simples para todo, cada vez más resignado a transformarse en engranaje inconsciente. Del mismo modo en que “el gran depósito ha expropiado el negocio especial de una vez”, así también –según Horkheimer y Adorno– la “pequeña administración psicológica, el individuo” es impulsada a cerrar (DA, 216). Si quiere sobrevivir, debe entrar en la cadena de la gran distribución o pagar, para ser protegida, una pesada coima política.

⁴²⁸ Es esto lo que clásicamente caracteriza a todo hombre libre, capaz de distinguir, gracias a la palabra, lo justo de lo injusto, *cfr.* Aristóteles, *Pol.*, I, 2, 1253 a. Para las ordenes, *cfr.* Canetti, E., *MM*, 331= 317: “La orden es más antigua que el habla, si no los perros no la podrían entender. El amaestramiento de animales descansa precisamente en que ellos, sin que conozcan un habla, aprendan a comprender qué se quiere de ellos”. Véase, en tal sentido, lo que dice Hitler: “Entre nosotros sólo cuenta la subordinación: sólo la autoridad hacia abajo, sólo la responsabilidad hacia arriba [...] El pueblo debe ser primero educado. Pero para crear lo nuevo, hace falta hacer *tabula rasa*” (cit. en Calic, E., *Ohne Maske*, *op. cit.*, pp. 20, 36).

Se manifiesta aquí, dramáticamente, el vacío teórico y ético dejado por los simplificadores del pensamiento de los “maestros de la sospecha” (Max, Nietzsche y Freud), esto es, por quienes extremando la justa polémica anti-idealista en contra del primado absoluto de la conciencia, han favorecido unilateralmente la idea de que sólo cuentan las fuerzas que actúan a espaldas de los hombres: los poderes económicos, la “gran razón” del cuerpo, el Inconsciente o el Ello. De este modo, han deslegitimado el papel de la conciencia y despersonalizado a los individuos, abandonándolos al dominio de poderes anónimos o de jefes que no responden a ninguna de sus decisiones.

De lo uniforme a lo múltiple

¿Qué transformación sufre el yo cuando se detiene en Occidente la invasión violenta de las conciencias? Con la caída de los totalitarismos y el ingreso de los ciudadanos en el área de la democracia parlamentaria y de la economía de mercado, el individuo ¿abandona realmente la cárcel-refugio del Nosotros para renacer diferenciado, múltiple, libre y capaz de reconstruir la propia ciudadela interior de las cenizas del precedente “tipo” humano? ¿Sale desintoxicado de la sombría fábrica que ha forjado a los hombres según matrices ideológicas que debían acentuar la metálica solidez, la neutra uniformidad y la inhumana dureza?

No es fácil abandonar el acostumbramiento a un Nosotros omnipresente y omnipotente en diversos grados. Dos fechas –el año 1945 (con el colapso del régimen fascista en Italia y el nacionalsocialista en Alemania) y los años 1989 y 1991 (con la caída del muro de Berlín y la disolución de la Unión Soviética y del Bloque socialista)– marcan para innumerables personas el inicio de largos años de aprendizaje del yo, el momento en que aprenden a deletrear las reglas de un juego político olvidado o nunca practicado. Dos testimonios pueden resumir así, estilizando, el sentido de muchos otros.

El primero, del escritor y filósofo austriaco Hermann Broch, señala la naturaleza inaccesible del itinerario que debe condu-

cir de las masas corrompidas por los sistemas políticos totalitarios a la práctica de una democracia efectiva. Broch, que ha escrito novelas y ensayos sobre la degradación y los delirios de las multitudes⁴²⁹, sabe que los hombres, incluso cuando gozan de la más amplia libertad, en su mayor parte avanzan en el mundo a la manera de sonámbulos: quedan prisioneros de opacas necesidades y deseos elementales, aún aspirando –de manera oscura e intermitente– a un repentino despertar de la conciencia, a desgarros de comprensión del propio estado. Por esto, exhorta a cada uno a recurrir a sus propios recursos morales y no ceder a la lógica despiadada del poder político, no renunciar a la “piedad del alma individual”, a la compasión frente a los otros, la única capaz de hacernos sentir la pertenencia a un Nosotros que no conoce engaños, a una patria común, a un lugar no situable cuya existencia relampaguea desde las conmovedoras melodías escuchadas en la cuna.

En su obra maestra *La muerte de Virgilio*, compuesta entre 1936 y 1945, con el pensamiento puesto en las masas que vitoarean a Hitler, Broch describe la llegada a Brindis, con el séquito de Augusto, del poeta enfermo y afiebrado. En lugar del noble pueblo romano idealizado en la *Eneida*, encuentra ante sí a una

⁴²⁹ Teniendo inicialmente como fuentes sobre todo a Le Bon y a Freud, Broch ha compuesto algunos ensayos breves sobre el delirio de las masas, en los que el Führer aparece como profeta de odio, *cfr.*, por ejemplo, el *Letzer Ausbruch eines Größenwahnes. Hitlers Abschiedsrede* (KW, 6, 333-343). Durante su exilio en Estados Unidos, Broch había pensado también, en 1939, en fundar un instituto de investigación sobre las masas, que tenía el apoyo, entre otros, de G. A. Borgese y de A. Einstein (*cfr.* el *Vorschlag zur Gründung einer Forschungsinstitutes für politische Psychologie und zum Studium von Massenwahnerscheinungen*, en KW, 12, 11-42 y el *Entwurf für Massenwahnartiger Erscheinung*, *ibid.*, pp. 43-66) [debo estas informaciones a Pedro Medina Reinón]. En la segunda postguerra, Broch había delineado la idea de un “derecho humano” prescriptivo, que fuese a la política como la matemática es a la física, es decir, que indicara un modelo racional de conducta y un criterio de juicio independiente de las variaciones y vicisitudes de la historia. Sobre la concepción brochiana de las masas, *cfr.* Venzlaff, H., *Hermann Broch. Ekstase und Masse. Untersuchungen und Assoziationen zur politischen Mystik des 20. Jahrhunderts*, Bonn, 1981 y Weigel, R. G., *Zur geistigen Einheit von Hermann Brochs Werk. Massenpsychologie, Politologie, Romane*, Tübingen, 1994.

plebe descompuesta, que sólo busca en el *princeps* al distribuidor de alimentos, ayuda, seguridad y placeres. Se da cuenta entonces, con punzante remordimiento, de que ha escrito su obra con la intención de complacer y exaltar al Emperador, adulándolo como descendiente de Eneas y encarnación del destino. Madura así la decisión, reforzada en los días que siguen, de quemar el poema en que el arte es puesto al servicio de la mentira y la belleza subordinada al poder. La visión de la multitud lo espanta: “no era odio lo que sentía frente a la masa, ni siquiera desprecio, ni siquiera antipatía, nunca había querido menos alejarse del pueblo o elevarse sobre el pueblo, pero algo nuevo había aparecido, algo de lo que nunca había querido enterarse [...] el abismo de perdición del pueblo en todo su alcance, el descenso de los hombres a plebe de gran ciudad, y con ello, la transformación del hombre en lo contra-humano, causada por el vaciamiento del ser, por la conversión del ser en mera vida codiciosa de superficie, perdido su origen radical y cortado del mismo [...]”. Al observar a los portadores de su litera, que hieden a masa, “supo de la sangre que latía en ellos, de la saliva que tenían que tragar, y supo algo de los pensamientos que caen en estas máquinas de comer y trabajar, rígidas, torpes, desenfrenadas” (TV, 54-55, 66 =22, 33). ¿Qué derecho hay, piensa Virgilio, de despreciar a estos hombres desafortunados que piden pan y seguridad con la misma desesperada voluntad de vivir ínsita en cada uno de nosotros? Pero, al mismo tiempo, aún no renunciando a la *pietas* frente a semejantes conglomerados de carne, apetitos y pensamientos, ¿por qué compartir su inconciencia animal, si se ha logrado alcanzar una nítida premonición de valores más altos? Próximo al “minuto infinito del morir”, cuando las imágenes del pasado retornan en la tonalidad de una dulce melancolía, le parece finalmente claro que la belleza sin verdad no tiene sentido y que el individuo pierde su vida poniéndola al servicio de una causa capaz de procurarle ventajas y honores, pero inconmensurablemente inferior al más alto destino que cada uno intuye.

He elegido el segundo testimonio entre los más recientes, al que cabe referir a la fase histórica que siguió a la disgregación del Bloque socialista. Muestra cuán arduo es el esfuerzo del indivi-

duo para aprender a decir nuevamente “Yo”, para sentirse suficientemente autónomo y consciente como para desafiar el conformismo del Nosotros; cuán difícil resulta cortar de raíz con el hábito de obtener trabajo, los medios de sostén, las informaciones, las diversiones o las vacaciones directamente del Partido-Estado; cuánto cuesta inhibir el recurrente reflejo condicionado de la aquiescencia acrítica (y de la mentira para protegerse a sí mismo y a los más próximos) o de su opuesto especular, la orden desconsiderada dada a quienes son vistos como jerárquicamente inferiores.⁴³⁰ Quien ha abandonado siendo niño la experiencia del estado totalitario, ha debido aprender a pasar, en la relación con los padres y con la escuela, de la obediencia a la negociación de los papeles, y del conformismo al contrastado ejercicio de una mayor libertad.⁴³¹ En cambio, quien en aquellos años era ya adulto se ha visto obligado a vencer dentro de sí la nostalgia residual por la dimensión comunitaria, rutilante, heroica, absoluta y metafísica de la política, que la democracia –con su sobriedad “desmilitarizada” y su cotidiana y prosaica exigencia de renovado

⁴³⁰ Para esta difícil transición del “Nosotros” al “Yo” en la Europa del Este, en relación al libro *Caffè Europa* de Slavenka Drakuliè, *cfr.* Cassano, F., *Modernizzare stanca. Perdere tempo, guadagnare tempo*, Bologna, 2001, pp. 140-141. En *Balkan Express* la misma autora ha observado cómo, llegado a su fin el “Nosotros” del comunismo, el individuo corre el riesgo de ser reabsorbido en otro colectivo, el del nacionalismo croata: “pero el peligro de la nacionalidad es que mientras antes era clasificada y juzgada en base a mi educación, a mi trabajo, a mis ideas, a mi carácter y, sí, también a mi nacionalidad, ahora me siento privada de todo esto. Soy nadie, porque no soy más una persona. Soy uno de los cuatro millones y medio de croatas” (cit. en Glover, J., *Humanity*, © Jonathan Glover 1999, *op. cit.*, p. 200).

⁴³¹ *Cfr.* Büchner, P., *Von Befehlen und Gehorchen zum Verhandeln. Entwicklungstendenzen von Verhaltensstandards und Umgangsnormen seit 1945*, en *Kriegskinder, Konsumkinder, Krisenkinder. Zur Sozialisationsgeschichte seit dem Zweiten Weltkrieg*, edición a cargo de Preuss, U. - Lausitz *et alii*, Weinheim-Basel, 1983, pp. 196-212. Según Parsons, abandonando el autoritarismo, los padres no abdicaron de sus responsabilidades: se rehúsan simplemente a imponerles a sus hijos modelos rígidos en un mundo que cambia con gran rapidez. No son, por tanto, negligentes, sino realistas (*cfr.* Parsons, T., *The Link between Character and Society* [1961], en *Social Structure and Personality*, New York, 1964, pp. 212-217).

consenso hecho de mediaciones y compromisos— no es capaz de dispensar. Incluso porque este régimen, como ya había notado Tocqueville, raramente satisface la necesidad de comunidad: “la igualdad pone a los hombres uno al lado del otro, sin un vínculo en común que los una” (DA, II, 593).

El derrumbe del yo

Si el debilitamiento del yo ha sido una de las premisas para el surgir de los regímenes totalitarios, ¿se puede decir que en su historia —iniciada en la época moderna— ha sido siempre tan sólido y consistente como se lo ha querido representar?

Recorriendo con una rápida mirada las vicisitudes de la centralidad y la subsiguiente (presunta) caída del yo, se puede demostrar cómo en realidad éste ha sido una entidad frágil desde sus primeras formulaciones teóricas, elaboradas en el momento en que se abre una laguna simbólica entre la intensificada conciencia de sí del individuo y su percepción de que su respectivo Nosotros es cada vez más lejano y ausente. En Europa, el primer *hábitat* favorable para acoger la demanda de autoreferencia del yo se constituye, en efecto, en el período de las guerras de religión y, más en general, en el lapso de tiempo comprendido entre el nacimiento de la Reforma y la paz de Westfalia. La división en el interior de las autoridades eclesiásticas y políticas, la institución de los “tribunales de conciencia” por parte de la Iglesia católica con la incrementada frecuencia del sacramento de la confesión y con el nacimiento del santo Oficio, en 1542, como asimismo el surgir del absolutismo, impulsan a muchos a buscar refugio en la interioridad y en la vida privada, induciendo a los disidentes a la disimulación (más o menos “honesta”) y a los libertinos a separar la obediencia exterior a las leyes y las costumbres vigentes de la conducta efectiva, el *foris ut mos est* del *intus ut libet*. Llamado a desempeñar una función estratégicamente decisiva en el momento en que la tradición se deteriora, haciendo vacilar a todas las autoridades que en ella se apoyan, el yo es inducido a asumir el papel del Atlante que rige un mundo ya carente de su obvedad. Resulta muy pronto

claro que no había espaldas lo suficientemente fuertes como para satisfacer esta descomunal tarea y garantizar al individuo derechos inalienables frente a las pretensiones de interferencia del estado y de las iglesias, aunque la reivindicación de la libertad individual en la *Glorious Revolution*, la apología del pensamiento crítico o la codificación de los derechos del hombre y del ciudadano” en las constituciones de los Estados Unidos y de Francia de fines del siglo XVI proveen un terreno fértil para su crecimiento en algunos oasis filosóficos o políticos prolíficos. Todo ello debido también a que (como ha demostrado Yves Charles Zarka en *L'autre voie de la subjectivité*, Paris 2000), el iusnaturalismo marcha en dirección opuesta –y complementaria– a la clausura de la conciencia en su interioridad. En efecto, abre al individuo a lo universal, lo impulsa a encontrar públicamente un acuerdo con todos los otros hombres que forman una comunidad. Con todo, no cesan, entre Locke y Kant, las generosas tentativas de apuntalarlo, de liberarlo de su peso, reduciendo sus pretensiones y estableciendo sus límites. El objetivo principal es el de defender su irrenunciable función crítica frente a cualquier autoridad externa que no sea capaz de justificarse ante el “tribunal de la razón”. Pero la indiscifrabilidad y la relativa debilidad del yo, en el plano ontológico, no se puede ocultar por largo tiempo. El mismo Kant reconoce entonces que este juez togado, legislador del mundo fenoménico, no es sino una máscara, una “X”; Schopenhauer resuelve esta incógnita, a su vez, denunciando al yo como ilusión; Taine, Ribot y Nietzsche trasladan así el sostén y el centro de gravedad de la identidad personal de las vaciadas facultades del alma o de la mente al “consenso” de las células y de los órganos corpóreos.

En los últimos decenios del siglo XIX, precisamente su carácter de fatigosa construcción alojada en un cuerpo provisto, por contraste, de maravillosos automatismos, hace manifiesta la vulnerabilidad del yo (e, indirectamente, el debilitamiento de su exigencia hiper-defensiva de separarse del mundo y de los otros yoes). Su obsolescencia e inminente desaparición es entonces solemnemente declarada. A partir de Mach, que considera al yo como *unrettbar*, “no salvable”, crece constantemente su denigración: Musil lo representa como un “hueco” que

debe ser colmado cuanto antes con materiales extraídos del mundo externo; Freud lo presenta como una especie de arlequín servidor de tres patrones (el mundo externo, el Super-yo y el Ello); Lévi-Strauss lo define *un pauvre trésor e un insupportable enfant gâté*.⁴³² La búsqueda del anónimo sujeto, de la “X” que se oculta tras el yo, se hace incesante en la segunda mitad del siglo XX, cuando se insiste en su dependencia de factores universales y sin rostro. Así, el propio Lévi-Strauss y los “estructuralistas”, seguidos por los teóricos del *linguistic turn*, privilegian la función del lenguaje o de las reglas impersonales que presiden los intercambios sociales; Althusser pone el acento en la existencia de procesos “sin sujeto” que transcurren a espaldas de los hombres, procesos que en Habermas asumen la forma de la acción comunicativa; Gadamer sustituye o privilegia la “tradicción” respecto de las pretensiones de autonomía del yo; el psicoanálisis de Lacan ve en el yo un efecto del registro del imaginario; la filosofía analítica anglosajona, que sospecha de toda forma de interioridad y de experiencia privada, lo rechaza con fuerza.⁴³³ Sólo Foucault pasa –en las últimas obras–

⁴³² Sobre el yo *unrettbar*, *cfr.* Mach, E., *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen* [1886], Jena 1922 (reimpresión, Damstadt, 1985), p. 20 y *cfr.* Düsing, K., *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, München, 1997, p. 9. Sobre el yo como “hueco” en el *Uomo senza qualità* di Musil, *cfr.* Berger, P., *A far Glory. The Quest for Faith in a Age of Credulity*, *op. cit.*, pp. 105-120. Sobre el yo como *pauvre trésor e insupportable enfant gâté*, *cfr.* Lévi-Strauss, C., *L'homme nu: “Finale”*, Paris, 1971, pp. 614-615. Para Freud, *cfr.* NFV, 188: “Un proverbio advierte no servir simultáneamente a dos amos. El pobre Yo tiene la vida aún más dura: debe servir a tres severísimos amos, debe esforzarse por poner de acuerdo sus exigencias y pretensiones. Éstas son siempre discordantes entre sí y parecen a menudo incompatibles, no es de maravillarse si el Yo falla frecuentemente en su objetivo. Los tres tiranos son: el mundo externo, el Super-yo y el Ello”.

⁴³³ Sobre el abandono del yo y de la autoconciencia y sobre la sospecha sobre la interioridad por parte de la filosofía analíticas, *cfr.* Sluga, H., “*Das Ich muß aufgegeben werden*”. *Zur Metaphysik in der analytischen Philosophie*, en *Metaphysik nach Kant?* Stuttgarter Hegel-Kongreß, 1987, edición a cargo de D. Henrich y R.-P. Horstmann, Stuttgart, 1978, pp. 435-456 y AA. VV., *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*, Frankfurt a. M., 1994, edición a cargo de M. Frank. Para un examen de estas posiciones, véase también Tugendhat, E., *Selbstbewußtsein und*

de la tesis de la “muerte del sujeto” a la reflexión sobre las modalidades de su producción mediante apropiadas “tecnologías del yo” (procedimientos que vinculan el individuo a sí mismo a través de las instituciones, es decir, ligando el gobierno de sí al gobierno de los hombres).⁴³⁴

A ojos de la mayor parte de estos interpretes, el hombre occidental ha acumulado durante siglos un patrimonio progresivamente corroído por la inflación y ha continuado postrándose frente a un tiránico y exigente fetiche (en el significado etimológico de ídolo que él mismo ha fabricado). Pero sus teorías, creíbles al describir algunos fenómenos sobresalientes, resultan desencaminadas en sus conclusiones. A estos críticos se les escapa el hecho de que –una vez agotada la fase fundante de la modernidad– el papel del yo cambia, pero no desaparece. Pierde su naturaleza hipertrófica, pero no su ineliminable función vital. Habiendo dejado de ser desde hace tiempo substancia, pura *res cogitans*, se ha vuelto una cantera abierta, un lugar de acumulación de recursos, vulnerados pero no consumidos por los tota-

Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt a. M., 1979. Más en general, *cfr.* Welsch, W., “Identität im Übergang”, en *Ästhetisches Denken*, Stuttgart, 1990, pp. 168-200 y Gergen, K. J., *Das übersättigte Selbst. Identitätsprobleme im heutigen Leben*, Heidelberg, 1996. Sobre el slogan *Identität, nein danke!*, *cfr.* Straub, J., “Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs”, en *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3*, edición a cargo de A. Assmann y H. Friese, Frankfurt a. M., 1999, p. 81 n. Contra aquellos que sostienen la deductibilidad de la conciencia a partir de factores externos (personas, para decirlo con Fichte, que “serían más fácilmente llevadas a afirmar que son un pedazo de lava en la luna que no un yo” (GWL, 326 n.). *Cfr.* también Frank, M., *Die Unhintergebarkeit der Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer ‘postmodernen’ Toterklärung*, Frankfurt a. M., 1986; *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt a. M., 1991.

⁴³⁴ Una variante activa e interesante de “narcisismo” (para lo cual *cfr.* más adelante, nota de pp. 451-452) entendido como “cuidado de sí” aparece en el último Foucault, *cfr.* *SdS*. La insatisfacción por la aproximada semejanza del propio aparato psíquico, a causa de inadecuadas técnicas de producción del Yo, se transparenta en aspectos estéticos y éticos, como voluntad de decir la verdad sobre sí mismo, de esculpirse como una estatua, según normas auto-impuestas. Esto resulta necesario en un período histórico en el que las leyes y las costumbres no protegen ni orientan ya suficientemente a los individuos.

litarismos o por los mecanismos de la economía, de la sociedad o de la técnica, esto es, por todas las fuerzas que actúan “a espaldas de los hombres”. Únicamente en el yo se puede reencontrar ese poder crítico, esa capacidad de innovar (análoga a la saussuriana *parole*), esa asunción de responsabilidad que ningún mecanismo anónimo es capaz de poseer. Valen aún, como admonición, las palabras de Adorno: “el individuo aislado, no perturbado por *ukase*, puede a veces captar la objetividad más claramente que un colectivo, que ya no es sino la ideología de sus dirigentes. La frase de Brecht de que el partido tiene mil ojos y el individuo sólo dos, es la más falsa de las verdades baratas. La exacta fantasía de un disidente puede ver más que mil ojos” (ND, 41).

Si el interés por el yo parece conservar su valor, no puede quizás decirse lo mismo del significado de su continuidad en el tiempo. De esto se habla seguramente mucho, incluso a nivel del sentido común, pero el *pathos* que acompañaba a la idea de identidad personal –especialmente en el período comprendido entre Locke y Schopenhauer– no alcanza hoy una intensidad análoga. La cultura contemporánea ha reabsorbido, en general, el luto por la pérdida del alma inmortal, sustituyéndolo con el interés por la política, la historia y la inmanencia. Un Schopenhauer “urbanizado” parece así haberse tomado revancha de sus adversarios a través de Derek Parfit, quien –con ecos vagamente budistas– ha definido como irrelevante la cuestión de la identidad personal: *identity does not matter*. Una vez libres de la obsesión de una continuidad psicológica futura de nuestro ser, se termina, en efecto, la importancia atribuida a esta idea e incluso la angustia frente a la muerte. Si en vez de decir “estaré muerto”, dijese “no habrá ninguna experiencia futura que esté unida de cierto modo a mis experiencias presentes”, el pensamiento de mi muerte se volvería “menos deprimente” (cfr. RP, 277 y ss., 359). La identidad es desanclada de la permanencia del sujeto en el tiempo, de la infundable esperanza de la inmortalidad religiosa. Se reduce a la simple desvinculación de mis esperanzas de la continuidad psicológica con mi pasado y, sobre todo, con mi futuro: “Cuando creía que mi existencia era ese hecho ulterior, me sentía aprisionado en mí

mismo. Mi vida me parecía un túnel de vidrio en el que, año tras año, me movía cada vez más velozmente y al final del cual había oscuridad. Cuando cambié de opinión, las paredes de mi túnel de vidrio desaparecieron. Ahora vivo al aire libre. Hay aún una diferencia entre mi vida y la de los otros, pero es una diferencia menor. Los otros están más cerca. Yo me intereso menos en el resto de mi vida y me intereso más en la vida de los otros” (*ibid.*, 358).⁴³⁵ Pero el papel de la identidad personal, ¿se reduce sólo a esta liberación del temor a la muerte?

Reflejos en el agua

Los diagnósticos relativos a la irrelevancia del yo o de la identidad personal parecen, por otra parte, contradichos por la reciente difusión del “narcisismo de masa” y de las teorías del autoensamblaje del yo, casi como una demostración de cómo el péndulo de la historia se ha movido en Occidente y en el último medio siglo en dirección opuesta a la de la absorción totalitaria del yo en el Nosotros.⁴³⁶ En el límite extremo de tal oscilación, la

⁴³⁵ Sobre Parfit, *cfr.* Bodei, R., *La filosofía nel Novecento*, Roma, 1997, pp. 149-150. Para la actual tendencia “budista” a la renuncia del yo y a su continuidad en el tiempo, *cfr.* Collins, S., *Selfless Persons*, Cambridge, 1982 y Colm, S. C., *The Buddhist Theory of “no-self”*, trad. it. *La teoria buddista della negazione dell’io*, en AA. VV., *The Multiple Self*, *op. cit.*, pp. 248-279.

⁴³⁶ Como textos sintomáticos de tendencias similares, a pesar de la diversidad de sus perspectivas, *cfr.* Zweig, P., *The Heresy of Self-Love. A Study of Subversive Individualism*, Princeton, 1968, trad. it. *L’eresia dell’amor di sé. Storia dell’individualismo sovversivo nella cultura occidentale*, Milano, 1984 (que sostiene, *cfr. ibid.*, p. 11, que el individualismo narcisístico no es tanto “el gusano en el fruto de la sociedad industrial, como el perpetuo abogado del diablo respecto del anhelo comunitario, un archiherético cuyo rechazo a adaptarse representa ese aspecto de la personalidad humana que resiste a lo social y que siempre presumiblemente ha resistido. La herejía del amor de sí es la historia de esta resistencia y del intento, siempre renovado en Occidente, de socializar”); Grunberger, B., *Le narcissisme, essai de psychanalyse*, Paris, 1971, trad. it. *Il narcisismo. Saggio di psicoanalisi*, Torino, 1998 (que interpreta el fenómeno como aspiración a la plenitud y a la beatitud autosuficiente); Kohut, H., *The Analysis of the Self*, New

voluntad de autonomía parece presentarse en las formas de un “yo globo aerostático”, pagado de sí, deseoso de felicidad e intolerante con la tradicional jerarquía del alma (platónicamente fundada en el primado de la parte racional sobre las otras dos partes deseantes, del auriga del coche alado sobre el caballo blanco, que sigue la ascensión y sobre el caballo negro que la contraría). Pero este yo, ¿es consistente y autónomo? Y la identidad personal que expresa ¿sigue estando vinculada a la memoria del pasado y al *concern* por un futuro inmediato?

La aparición del actual Narciso –descrito por los filósofos y sociólogos como replegado sobre sí mismo, proclive a disminuir sus relaciones con los otros, no dispuesto a afrontar y dominar las crisis de identidad, apático, indiferente a todo excepto a sí mismo, pronto a asumir una actitud mimética frente al ambiente social circundante– me parece coincidir significativamente con el ocaso de las grandes expectativas colectivas, los proyectos de futuro compartido, laico y religioso. Al erigir confortables utopías privadas y recortar para sí consistentes “rodajas de cielo” de las esperanzas comunes, Narciso se despide no sólo de las metas políticas de la “sociedad sin clases” o del “reino de la libertad”, sino a menudo también de la aspiración al más allá compartido por las religiones tradicionales. Su búsqueda de salvación personal⁴³⁷, confusa y sutilmente angustiada, encuentra fá-

York, 1971, trad. it. *Narcisismo e analisi del Sé*, Torino, 1976; *The Restoration of the Self*, New York, 1977, trad. it. *La guarigione del Sé*, Torino, 1983; Lasch, C., *Culture of Narcissism*, New York, 1979, trad. it. *La cultura del narcisismo*, Milano, 1980; *L'io minimo*, Milano, 1981; Strzyz, K., *Sozialisation und Narzissismus*, Wiesbaden, 1978, trad. it. *Narcisismo e socializzazione*, Milano, 1981; Daruz, N., *Narcisse en quête de soi: étude des concepts de narcissisme, de moi et de soi en psychanalyse et en psychologie*, Bruxelles, 1985; Ciaramelli, F., *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*, Bari, 2000. La oscilación del péndulo de la historia hacia el narcisismo preocupa a quienes auspician una nueva inversión de tendencia que reconduzca el Yo a la morada del Nosotros, un Nosotros sin duda más acogedor respecto del pasado, esto es, pronto a renunciar a la violencia, pero también a requerir que el Yo renuncie, a su vez, a la ilusión de la autonomía.

⁴³⁷ La *New Age* constituye, a este propósito, el *pendant* religioso del narcisismo: “El individuo es invitado a realizar, en el templo particular

cil confort en los cultos *New Age*, que vuelven a proponer, banalizando, la idea gnóstica de un “Yo ontológico” que espera desde la eternidad reunirse con nuestro yo actual.

El interés prevaleciente por la propia persona lleva al narcisista de masa a abandonar el terreno de la historia en cuanto entrecruzamiento de destinos comunes. Rechazando compromisos no directamente ligados a la autorrealización, habituándose a pretender derechos sin contrapartida, espera que también los otros se comporten del mismo modo. Hace valer así, en la época del *après-devoir*, la idea de que debemos sentirnos desvinculados de deberes y promesas, que es justo consentir *non-binding commitments* (compromisos que no comprometan, renegociables y, llegado el caso, revocables a gusto por parte de cualquiera de los contrayentes). Como si las decisiones precedentes hubiesen sido tomadas por cualquier otro, cada compromiso es asumido con el *arrière-pensée* de su futura revisión en base al cambio, así sea mínimo, de las circunstancias.⁴³⁸ Si bien no siempre es explícitamente repudiada, la ética de la responsabilidad es así diluida para favorecer un cambio endógeno y “blando” del sistema de preferencias individuales, disecando

del yo, el proceso decisivo de transformación de la conciencia, que coincide con un típico proceso de gnosis: descubrir el propio Yo, correspondiente a la posibilidad de “crear la propia realidad” [...] En efecto, subyace, aunque polarizada, la idea de que toda cosa es significativa, que lo que cuenta es lo que hacemos, que es necesario reaccionar ante un tipo de vida carente de sentido y fragmentada, volviéndose completamente responsable de la propia vida [...]” (Filoramo, G., *Millenarismo e New Age. Apocalisse e religiosità alternativa*, Bari, 1999, p. 87).

⁴³⁸ Cfr. Lipovetsky, G., *Le crépuscule du devoir*, Paris, 1992 y, para los *non-binding commitments* (expresión usada por primera vez por Nena y George O’Neill en *Open Marriage. A New Life Style for Couples*, New York, 1972, a propósito de la revisabilidad de la fórmula de que los esposos están juntos hasta que la muerte los separe) véase Nozick, R., *Philosophical Explanations*, Oxford, 1981, trad. it. *Spiegazioni filosofiche*, Milano, 1987, pp. 354 y ss., quien ha teorizado la posibilidad de regenerarse continuamente a sí mismos modificando las propias decisiones pasadas, de modo de no sentirse más definitivamente ligado a ellas. La elección, en efecto, no se realizaría sobre la base de “razones” dotadas de un objetivo peso específico: dependería de nosotros atribuir a los motivos de nuestras decisiones –una y otra vez– un peso adecuado.

las razones socráticas de una “vida examinada”. De este modo, la identidad personal no está ya más firmemente anclada en la memoria de las elecciones pasadas ni impelida a tener fe en los proyectos. Al ser infieles a todo y a todos, incluso a sí mismos, en la hibernación de las relaciones sociales se manifiesta el progresivo aislamiento del individuo, privado de sostenes y de puntos de referencia afectivos antes importantes (familia ampliada, comunidad de vecindario, solidaridad de estamento o de clase). El narcisismo, verdadera “deserción de la esfera social y pública”, aleja al individuo de la comunidad, induciéndolo a disolver el vínculo social (o a hacer un uso de él que es casi exclusivamente instrumental) y a dejar, en cambio, un vasto espacio a las pasiones adquisitivas, que sustituyen a las pasiones generosas de la tradición aristocrática.⁴³⁹ En contraste con el hombre proyectado por los regímenes totalitarios, el narcisista no está involucrado en ninguna “movilización total” a favor de un Nosotros que se quiere monolítico; no siente obligaciones apremiantes de lealtad y solidaridad frente a los propios semejantes; confunde el propio aislamiento con autonomía.

El narcisismo de masa y los *non-binding commitments* ¿son el signo del retiro de la política del espacio interior de la conciencia, el anuncio de que la orden de invasión dada en su tiempo por los totalitarismos ha sido por fin revocada? No, porque, en realidad, la conciencia individual ha sido y será siempre inevitablemente colonizada: lo que varía son los modos (sobre todo el porcentaje de violencia o de persuasión), las formas y los contenidos. En particular, por lo que respecta a la actual fase histórica, la infiltración y la ocupación cada vez más extendidas de la conciencia tienen lugar a través del control de la mente y de los cuerpos, un control que exige la íntima participación o la connivencia pasiva de los sujetos, cuya libertad, autorrealización y bienestar son promovidos en muchos países por el *Welfare state*. Para comprender el sentido del narcisismo de masa, hace falta abandonar la tesis de la “caída del hombre público” y –mirando más atrás en el pasado– examinar los efec-

⁴³⁹ Cfr. Pulcini, E., *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, op. cit., pp. 15, 16, 166.

tos a largo plazo del colapso del orden jerárquico, típico de sociedades en las que la supremacía política está dictada por la monarquía de derecho divino, por la nobleza hereditaria o por las teocracias. Si en los países con régimen liberal y democrático todos han accedido a los mismos derechos políticos y todos nutren expectativas conmensurables con los ideales de libertad e igualdad, ¿cómo atender a las frustraciones y depresiones que nacen de la imposibilidad de que la mayor parte de los individuos realice las propias esperanzas (*cf.* antes, pp. 208-211)? Las sociedades tradicionales estaban dotadas de probados instrumentos para compensar a los hombres de las eventuales desventajas de su condición y para legitimar las desigualdades. En efecto, la aceptación de las barreras sociales y las privaciones personales encontraba una indemnización considerada justa en la perspectiva de la recompensa después de la muerte, de modo que raramente a los más desfavorecidos les venía a la mente el aspirar a peldaños más elevados de la escala social.

Las sociedades democrático-igualitarias modernas han eliminado los dispositivos que disminuían el umbral de expectativas frente a este mundo. Decretando solemnemente el derecho de todos a la efectiva igualdad y eliminando los impedimentos que podrían limitarla, estimulan la ambición de cada uno a lanzarse, partiendo de similares condiciones, hacia los vértices de la riqueza, de las cargos públicos o del prestigio. Frente a la fácil previsión de que la mayoría no logrará nunca hacer coincidir las propias ambiciones con la realidad, el narcisista busca preventivamente en sí mismo un refugio que lo sustraiga al álgido mundo de sus semejantes y lo proteja del eventual jaque de sus deseos. Pero como garantía de un pacífico aislamiento, tiene necesidad de la protección de las instituciones, desmintiendo el prejuicio común de que, paralelamente a la extensión del narcisismo, se verifica también un “debilitamiento de la política”.⁴⁴⁰ Ésta ha cambiado simplemente de forma y ha encon-

⁴⁴⁰ No nos damos cuenta de que la debilidad de la política es sólo aparente. En efecto, ella está llamada a gobernar –incluso en esta coyuntura– la esencial fragilidad de los asuntos humanos, encontrando soluciones siempre imperfectas, pero ineludibles, de modo que la necesidad de política, aún cuando es negada, resulta necesaria, *cf.* Revault d’Allonnes,

trado otros modelos de interacción y de equilibrio entre el Nosotros y el Yo.

El marketing de la identidad

Observada más de cerca, la conquista de la identidad a través de estrategias narcisistas constituye un paréntesis, una condición históricamente transitoria, que a menudo es absolutizada, como si la correspondiente versión del yo constituyese una constante de la modernidad. En diversas áreas de nuestra cultura, ésta remite por cierto a un ejemplar humano difundido, que encuentra agradable vivir con un yo múltiple y maleable, que alterna con desenvoltura una u otra versión de sí mismo, que desea experimentar muchas “vidas paralelas” sin ninguna obligación de reforzar la propia identidad o de explicitarla con coherencia, que se propone saborear mejor la propia existencia frecuentando múltiples “mundos vitales” o insertándose en diferentes esferas de pertenencia (no sólo excéntricas, a la manera de Simmel, sino discontinuas y provisionales). En su forma pura, el tipo ideal del Narciso reproduce la figura del *yuppie* (*young urban professional*, una persona bien paga, de cultura universitaria, que vive y trabaja en las grandes ciudades o en sus proximidades), pero que, más en general, forma parte de una familia más amplia cuyos componentes, carentes de una identidad fuerte, se caracterizan por la posesión de un “yo modular” (*modular me*), fácilmente ensamblable a la manera de un *meccano*⁴⁴¹, de un yo *dossier* obtenido por el apilamiento de muchos otros (*feuillettage*) o de un yo *patchwork*, similar a una manta formada por la costura de muchos retazos diferentes de tejidos.⁴⁴² Todas estas expresiones

M., *Le dépérissement de la politique. Généalogie d'un lieu commun*, Paris, 1999.

⁴⁴¹ Cfr. Berger, P. - B. Berger - Kellner, H., *Homeless Mind. Modernization and Consciousness*, *op. cit.*

⁴⁴² Para el término *patchwork*, considerado en otro contexto característico de la experiencia moderna, cfr. Balbo, L., *Patchwork: una prospettiva sulla società di capitalismo maturo*, en Balbo, L. - Bianchi, M., *Ricomposizioni: il lavoro di servizio nella società della crisi*, Milano, 1982, p. 26.

de humanidad no sienten ninguna necesidad de un “yo auténtico”, de ninguna imaginaria “percha” –para usar la metáfora de Goffman– de la que colgar los yoes endosados en otros tiempos y circunstancias. Al faltar todo principio discriminante entre lo auténtico y lo inauténtico (si bien lo ficticio no coincide con lo falso, sino con lo “hecho”, lo socialmente construido), se abandona la exigencia de autenticidad, que había tenido en el Heidegger de *Ser y tiempo* a su principal sostenedor.⁴⁴³

Desde que no le ha sido consentido más el apoyarse, metafísicamente, en una substancia espiritual o material (en un alma, en una *res cogitans* o en un cuerpo), la identidad está obligada a reconstruirse o regenerarse a cada momento, convirtiéndose en una función, una actividad. Pero a diferencia de lo que sucede en Fichte, no surge del reiterado desdoblamiento o de las sucesivas reunificaciones de un yo sujeto que piensa y un yo objeto que es pensado. Su estructura es bastante más compleja que la que expresa el signo de igualdad en el enunciado “Yo = Yo”. Se retuerce en “nudos” inextricables o en extraños circuitos, *strange loops*, los cuales remiten a zonas opacas en las que no reverberan ni la conciencia ni el inconsciente, que impiden a la conciencia el retorno reflexivo a sí misma (entre paréntesis, la dificultad de localizar la identidad bajo el signo de la conciencia impulsa a muchos filósofos, sociólogos y psicoanalistas a privilegiar el modelo narrativo de la identidad en cuanto *récit*, historia que puede ser contada de diversas maneras, reconstrucción de una trama biográfica a través de la reintegración de frag-

⁴⁴³ Contra la reconocida inautenticidad del hombre de masa, Heidegger había encontrado, como se sabe, el sentido del existir en el *ekstasis* del “ser-para-la-muerte”, en la proyección del sujeto hacia un futuro que inexorablemente lo aniquilará. El individuo se encuentra a sí mismo únicamente al prefigurar la propia disolución, al anticipar su abismarse en la nada *Cfr.* antes, pp. 433-434. Una interesante tentativa de salvar el concepto de autenticidad, en forma reflexiva (esto es, apoyándose en el modelo kantiano de la *Crítica del Juicio*) y como modo de no separar la fidelidad a sí mismos de la persecución del bien común, ha sido propuesta por Ferrara, A. en *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Milano, 1999. Al concebir el “bien como una auto-realización” se abre una vía potencial entre pulsiones narcisistas y pretensiones abstractamente universalistas.

mentos del tejido diseminados dentro de un esquema de continuidad e inteligibilidad).

Una vez que los factores institucionales de socialización —el estado y la iglesia, la familia y la escuela, el ejército y el sindicato, el partido y los códigos éticos— se disolvieron y desgranaron su propios poderes debilitando su influencia, la cuestión de la identidad personal ha sido reconducida a las diversas “presentaciones del yo”, a la “teatralización” de la vida o al *look* sin más que cada uno se crea, montando y recombinando modelos de identidad despachados por consultores, expertos, psicoterapeutas y medios de comunicación de masa (verdaderas agencias de *marketing* de “identidades prefabricadas”).⁴⁴⁴ El relajamiento global de las constricciones deja más espacio a la iniciativa individual, pero también a la casualidad de las opciones, tanto que el yo de los contemporáneos aparece como “un edificio tambaleante que construimos con fragmentos, dogmas, traumas infantiles, artículos de periódicos, observaciones accidentales, viejos filmes, gente odiada y gente amada”.⁴⁴⁵ En esta óptica, la diferencia entre el individuo “moderno” y el “post-moderno” consistiría en su reformulabilidad: «En el caso de la identidad, como en otros casos, la palabra clave de la modernidad era creación; la palabra clave de la postmodernidad es reciclar. O bien se puede decir que, si “el *medium* que era el men-

⁴⁴⁴ Cfr. Luckmann, T. and Berger, P., “Social Mobility and Personal Identity”, en *European Journal of Sociology*, V (1964), pp. 331-334, trad. it. “Mobilità sociale e identità personale”, en *Identità. Percorsi e analisi in sociologia*, edición a cargo de L. Sciolla, Torino, 1983, pp. 185-201 y, en particular, pp. 190-191.

⁴⁴⁵ Cfr. Rushdie, S., *Imaginary Homelands*, London, 1991, trad. it. *Patrie immaginarie*, Milano, 1994, p. 12. Véase, para una valoración análoga, pero no de signo positivo, lo que afirma Rorty sobre el papel del azar en la formación de la identidad desde el punto de vista de la “constelación interior” que cada uno se crea y través de la cual se orienta: “Cualquier constelación aparentemente azarosa de cosas de ese tipo puede dar el tono de una vida. Cualquier constelación así puede determinar un mandato incondicional a cuyo servicio puede dedicarse una vida: un mandato no menos incondicional para que pueda ser inteligible, a lo sumo, a una sola persona” (Rorty, R., *Contingent, Irony, and Solidarity*, Cambridge 1989, trad. esp. *Contingencia, ironía, solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 57).

saje de la modernidad” era la fotografía (pensemos en los álbumes de familia que crecen implacablemente, documentando en páginas amarillentas, una tras otra el lento aumentar de los eventos que llevan a la identidad, eventos reversibles y no borrables), en último análisis el médium de la post-modernidad es el video tape (borrable y reutilizable [...]) La modernidad está construida en acero y en cemento. La post-modernidad en plástico biodegradable”.⁴⁴⁶

Las sociedades occidentales desarrollan modelos de conciencia componencial y abierta, de yoes ensamblados con partes desmontables y susceptibles de nuevas y continuas combinaciones y revisiones. Sin embargo, no siempre los individuos se mantienen en el esfuerzo de sostener las disonancias cognitivas, morales y existenciales que esta situación comporta: al sufrir los efectos desestructurantes de la modernidad, experimentan profundas crisis de rechazo frente a “un mundo sin corazón”.⁴⁴⁷ Para proteger su nueva y embriagante libertad, atenúan así los confines entre ellos mismos y el mundo, pasan del tradicional diferir las satisfacciones, del retener para obtener, a la persecución de goces inmediatos. Considerando la realidad como espejo de los propios deseos, cultivan un “yo mínimo”, preocupado en la propia supervivencia; viven la cotidianidad como terreno de caza y, a la vez, como acumulación de “pequeñas emergencias”; buscan apoyo en la posesión de las cosas, lo único capaz de estabilizar su identidad, dado que son inertes y manipulables ocasiones de cuidar del mundo sin comprometerse en relaciones personales de reciprocidad.⁴⁴⁸ La debilidad del yo se manifiesta ahora en la cada vez más acentuada metamorfosis de la individualidad a la manera de una red planetaria, punto de tránsito y de distribución mental y afectivo de eventos que acaecen en vastas áreas, cruces de pasajeros, flujos de conciencia y de

⁴⁴⁶ Bauman, Z., *Broken Lives, Broken Strategies* [1995], trad. it. *Da pellegrino a turista*, en *La società dell'incertezza*, Bologna, 1999, pp. 27-28.

⁴⁴⁷ Berger, P. - Berger, B. - Kellner, H., *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*, op. cit., pp. 163 y ss.

⁴⁴⁸ Lasch, C., *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, London, 1985, trad. it. *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Milano, 1987².

deseo. Semejante anónimo *world wide web* de las conciencias –expandible, abierto al azar, configurable de manera diferente cada vez, carente de un único centro de soberanía– reduce al sujeto narcisista a uno de los tantos anudaciones que insisten en considerarse exclusivamente como centros.

Se advierten, por otras parte, ambiguas señales de contra-tendencia. El narcisismo y la necesidad de arraigamiento en el Nosotros conviven y se alimentan mutuamente gracias a involuntarios mecanismos de connivencia antagonista. En efecto, por un lado, en algunas zonas del mundo económica y socialmente privilegiadas se multiplica el número de individuos *free-floating*, que tienden a desvincularse de los condicionamientos de la tradición y de la precedente colocación familiar y social (volviéndose, por ejemplo, más dispuestos a cambiar *partner* y, a menudo involuntariamente, también trabajo); por otro lado, se desarrollan, sobre todo –pero no sólo– fuera de los países occidentales, formas de personalidad anhelantes de estabilizar la propia identidad anclándola en instituciones y entidades tradicionalmente fuertes (consideradas, hasta hace poco tiempo, “pre-modernas” y superadas, derrotadas por la Ilustración, la ciencia o el progreso).

¿Quién agitará las aguas del Aqueronte?

¿Cómo se ha transformado la identidad, pasando de la forma rígida de la época de los totalitarismos a la forma fluida del nuevo Narciso, que no reconoce en la propia imagen la impronta de moldes colectivos y no se da cuenta de que la cualidad de su misma existencia se debe a radicales cambios históricos? No se da cuenta, en efecto, de que ha sido marcado por el paso de la dureza y de la escasez de medios del periodo entre las dos guerras a la fase de máximo bienestar que la humanidad haya conocido (una “treintena de años de extraordinario crecimiento económico y de transformación social”) y por culturas relativamente sedentarias dominadas por la agricultura, que han durado “siete u ocho milenios”⁴⁴⁹, a nuevas formas de articulación de la econo-

⁴⁴⁹ Hobsbawm, E. J., *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, op. cit., pp. 17-18, 21.

mía y de vertiginosos incrementos de la movilidad social. El mundo relativamente compacto del pasado se disuelve, dejando entrever múltiples planos de vida, provisorios e inéditos, en lugar de destinos sociales ya trazados de generación en generación.

Con la formación de este favorable “nicho ecológico”⁴⁵⁰, vuelve a la escena –tras un largo período de latencia– también el síndrome de las personalidades múltiples, que era ya un inquietante reverso de la *Belle époque*.⁴⁵¹ En el plano jurídico, la primera señal de este renovado interés está dada por un proceso que apasiona y sensibiliza a la opinión pública en los inicios de los años sesenta: un proceso en contra de William (Billy) Stanley Milligan, la primera persona reconocida como no culpable de homicidio por un tribunal estadounidense por tratarse de alguien de personalidad múltiple. En efecto, el imputado había llegado a poseer veintitres personalidades de las cuales diez eran permanentes y trece reprimidas (de Arthur, que habla con acento y flema ingleses y que es ateo y capitalista, a un yugoslavo experto en karate, y hasta a Christine, de tres años y a Christopher, de trece).⁴⁵² A nivel de lo imaginario, es en cambio sintomático el éxito de la novela *Los tres rostros de*

⁴⁵⁰ El concepto de “nicho ecológico” aplicado a determinados disturbios psíquicos se refiere al conjunto de las condiciones, suficientes e históricamente determinables, para que en un cierto periodo aparezca una enfermedad mental específica, que atrae la atención de los psiquiatras y del público, para desaparecer luego y –acaso– volver a emerger cársicamente en una época posterior, *cfr.* Hacking, I., *Mad Travelers: Reflexions on the Reality of Transient Mental Illness*, Charlottesville, 1998, trad. it. *I viaggiatori folli. Lo strano caso di Albert Dadas*, Roma, 2000, pp. 23, 67-68.

⁴⁵¹ El DSM III (el *Manuale diagnostico e statistico* de la American Psychiatric Association) reintroduce en 1980, tras una larga ausencia, los síndromes relativos a las personalidades múltiples bajo la patología de los disturbios disociativos: *The DSM-IV Personality Disorder*, edición a cargo de J. Livesly, New York-London, 1995, donde se propone, además, sustituir la expresión de “personalidades múltiples” por “disturbio disociativo de la identidad” (*Dissociative Identity Disorder*), que no prevé más múltiples personalidades, sino más bien una identidad disociada compuesta de dos o más *personality states*.

⁴⁵² La historia ha sido referida por D. Keyes, *The Minds of Billy Milligham*, New York, 1981. Sobre las implicaciones de semejantes casos, *cfr.* Saks, E. R., *Jekyll on trial: multiple personality disorder and criminal law*, New York, 1997.

Eva,⁴⁵³ que abre el camino a una enorme cantidad de textos literarios, autobiografías y films. Pero el giro decisivo tiene lugar en torno a 1970, tanto en ámbito médico como en el terreno de la literatura y de los medios de comunicación de masa.⁴⁵⁴ El fenómeno de las personalidades múltiples, considerado raro desde los años

⁴⁵³ Thigpen, C. H. - Cleckley, H. M., *The three faces of Eve*, New York, 1957; Schreiber, F. R., *Sybil*, Chicago, 1973. *Sybil*, pseudónimo de Isabel Dorsch, estaba dotada de dieciséis personalidades, de las que dos eran masculinas y se desarrollaron entre 1926 y 1965. Fue tratada con una terapia psicoanalítica debido a que, según Ernest Jones, el caso de Anna O., el primero que afrontara Freud, no era sino –retrospectivamente– un caso de escisión de la personalidad, *cfr.* AA. VV., *Anna O. Forteen Contemporary Reinterpretations*, New York-London, 1984. Sobre la historia de *Sybil* y sobre literatura del género entre novelesco y clínico, *cfr.* Hacking, I., *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, *op. cit.*, pp. 58 y ss. Sobre el interés –y hasta sobre la moda– de las escisiones de la personalidad y de las personalidades múltiples en los Estados Unidos, *cfr.* Kenny, M. G., *The passion of Ansel Bourne. Multiple personality in American culture*, Washington, D. C., 1986; Castle, K. - Bechtel, S., *It's time: the incredible story of a woman whose multiple personalities were fused into one*, New York, 1989; Glass, J. M., *Shattered selves. Multiple personality in a postmodern world*, Ithaca, 1993; Borch, M. - Jakobsen, en AA. VV., *Supposing the Subject*, edición a cargo de J. Copjec, London-New York, 1994.

⁴⁵⁴ Por lo que respecta al ámbito médico, la teoría neo-disociativa de Hilgard, E. R., *Divided Consciousness. Multiple Controls in Human Thought and Action*, New York, 1977 ha abierto el camino a una serie de investigaciones cuyos estudiosos sostienen –a partir de 1984– haber recabado por fin los materiales empíricos y los instrumentos teóricos para afrontar “científicamente” el problema, *cfr.* Bliss, E. L., *Multiple Personality, Allied Disorders, and Hypnosis*, New York-Oxford, 1986; Ross, C. A., *Multiple Personality Disorder: Diagnosis, Clinical Features, and Treatment*, New York, 1989 y AA. VV., *Dissociation. Clinical and Theoretical Perspectives*, edición a cargo de Lynn, S. J. y Rhue, J. W., New York, 1994. Como expresión de estas tendencias, *cfr.* además Crabtree, A., *Multiple man: explorations in possession and multiple Personality*, *op. cit.*; Rowan, J., *Subpersonalities. The people inside us* London-New York, 1990; AA. VV., *Multiple Personalities, Multiple Disorders*, Oxford, 1993; Ross, C. A., *The Osiris complex. Case-studies in multiple personality disorder*, Toronto-Buffalo, 1994; *Dissociative identity disorder. Diagnosis, clinical features, and treatment of multiple personality*, New York, 1997; Braude, S. E., *First person plural: multiple personality and the philosophy of mind*, Lanham, Md., 1995. Como muestra del extendido interés por estos fenómenos se puede recordar la existencia del *International Society for the Study of Multiple Personality*, fundada en 1984 en Chicago, y de un grupo

veinte a los sesenta del siglo XX, aparece ahora en pleno desarrollo, al menos en los Estados Unidos, donde han sido identificados, recogidos y analizados centenares de casos.⁴⁵⁵

La etiología de este disturbio psíquico es aún controvertida: algunos estudiosos lo reducen a fantasías infantiles, a la transformación de compañeros solitarios en *alter ego* autónomos⁴⁵⁶ o, más en general, a la desilusión y a la insatisfacción de ser quien se es en un determinado tiempo y lugar⁴⁵⁷; otros, a alteraciones de naturaleza orgánica, a traumas y conflictos intrapsíquicos; otros, en fin, al influjo de núcleos familiares patógenos.⁴⁵⁸

de estudio dirigido por el doctor Bennett Braun en el Rush-Presbyterian-St. Luke's Medical Centre de la misma ciudad.

⁴⁵⁵ Cfr. Howland, J. S., "The Use of Hypnosis in the Treatment of a Case of Multiple Personality", en *Journal of Abnormal Psychology*, 161 (1975), pp. 138-142 y Greaves, G. B., "Multiple Personality 165 Years after Mary" Reynolds, en *Journal of Mental Disease*, 168 (1980), pp. 577-596.

⁴⁵⁶ Sobre el juego infantil de inventar personajes, que puede desembocar en la creación patológica de personalidades múltiples, véase este pasaje autobiográfico de Pessoa: "De niño tenía la tendencia a crear en torno de mí un mundo ficticio, a rodearme de amigos y conocidos que jamás existieron [...] Desde que me conozco como aquel a quien llamo yo, me acuerdo de haber definido en mi ánimo el aspecto, los gestos, el carácter y la historia de muchos personajes irreales, que eran para mí tan visibles y me pertenecían tanto como los objetos que llamamos, quizás abusivamente, la vida real. Esta tendencia que se remonta tan lejos como yo me recuerdo yo, me acompañó siempre, modificando un poco el género de música con que me encanta pero nunca su manera de encantar [...] ¿Cosas que suceden a todos los niños? Seguramente –o quizás. Pero yo las he vivido hasta tal punto que las vivo todavía, ya que las evoco tan bien que debo hacer un esfuerzo para persuadirme de que no son realidad" (Pessoa, F., en *Pessoa en personne. Lettres et documents*, edición a cargo de J. Blanco, Paris, 1986, pp. 300-301).

⁴⁵⁷ Cfr. Sutcliffe, J. P. - Jones, J., "Personal Identity, Multiple Personality, and Hypnosis", en *The International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, 10 (1962), pp. 231-269.

⁴⁵⁸ Para una exposición de las principales teorías, cfr. Confer, W. N. - Ables, B. S., *Multiple Personality. Etiology, Diagnosis, and Treatment*, New York, 1983, pp. 24-30 (el libro examina el caso de un muchacho de veintisiete años, René). Sobre el problema, deben verse también, para la dimensión psiquiátrica, Berman, E., "Multiple Personality: Theoretical Approach", en *Journal of the Bronx State Hospital*, 2 (1974), pp. 99-107 y Smith, D. R., *Multiple Personality. Theory, Diagnosis, and Treatment: a Case Study*, New York, 1982.

Por lo que respecta a nosotros, basta observar cómo más allá de los casos clínicos, la presencia latente de personalidades múltiples en cada uno de nosotros (o sea, de polos de conciencia no estrictamente coordinados o débilmente sometidos al control de un yo hegemónico) no es actualmente advertida en los tonos dramáticos usados por Pirandello, en que tan intensa y angustiante era la lucha por contener paradójicamente juntos la triple conciencia de poder transformarse en cien mil, y de mantenerse en la ficción de ser uno y de elegir volverse ninguno.

En las sociedades occidentales (o en las asimiladas) la conservación de una identidad rígida, inflexible y compacta no constituye más una obligación, como era el caso en el tiempo de los totalitarismos. Casi nadie parece estar hoy dispuesto a dejarse presionar por un Nosotros opresivo y uniforme, y ninguno se deja fijar en un papel social preestablecido (frente al cual más bien toma ostensiblemente distancia). ¿Estamos atravesando una fase de atenuación de los conflictos, de mayor indisponibilidad para agitar las aguas de nuestro Aqueronte privado? ¿Han llegado a su fin las dramáticas exigencias de arreglar cuentas consigo mismo planteadas por Nietzsche, Pirandello o Proust? ¿Prevalece el deseo de una existencia entorpecida, narcotizada por la asunción de ingentes dosis de satisfacciones mediocres e instantaneas?

Es tiempo de recordar lo que debería resultar obvio: que los problemas de incompatibilidad entre las partes del Yo o de equilibrio del Yo y del Nosotros (para esbozar en estos términos complejas relaciones históricas y teóricas) no se han volatilizado y no han perdido su dramaticidad. La obsesiva atención dispensada a los fenómenos del narcisismo y de los “mundos vitales” ha reducido y banalizado las dimensiones del yo, transformando al mismo tiempo la pluralidad de las esferas de vida en una mera fiesta de posibilidades. Se confunde así un fenómeno sintomático, pero histórica y geográficamente limitado, con una constante de la “post-modernidad”, olvidando además que tal proliferación de diferencias coexiste con la presencia de jerarquías que, aún asumiendo un rostro *friendly* o aún haciéndose mayormente invisibles, no por ello dejan de existir.

¿Carecemos realmente de lazos sociales, somos incapaces de mantener la confianza en nuestras promesas, somos gelati-

nosos, de “plástico”, nómades enemigos de toda estabilidad, invertebrados morales, arribistas fríos y vanidosos? Además de menospreciar los insospechados recursos del “hombre común”, desde siempre dotado de ingeniosos medios para resistir la presión de los *moules sociaux* durkheimianos, y de separar al individuo ya constituido de los procesos de individuación que lo forman y que son inseparables,⁴⁵⁹ esta imagen del narcisista o del yo modular acredita la discutible idea de que la debilidad y la fragmentación del yo es monopolio exclusivo de los individuos de la “segunda modernidad”⁴⁶⁰, mientras que dependen de la reproducción, con variaciones históricas significativas, de “nichos” idóneos, o sea de coyunturas históricas, individuales y colectivas favorables.⁴⁶¹ En efecto, de Montaigne a Locke, de Hume a Simmel existe una línea de pensamiento filosófico que considera al yo compuesto, hecho de “pequeñas porciones”, adherido al sutil hilo de la memoria y de la espera, evanescente producto de un delicado arte combinatorio (ciertamente no construido en “acero y cemento”).⁴⁶²

⁴⁵⁹ Sobre este héroe anónimo, capaz de encontrar soluciones imprevistas a las imposiciones de lo alto, *cfr.* Certeau, M. de, *L'invention du quotidien. I. Arts de faire, op. cit.*, pp. 25 y ss. Sobre el hecho de que, para comprender al individuo, es necesario partir no de preexistentes moldes sociales, sino de incesantes procesos de individuación, de lo “preindividual” y no del individuo, *cfr.* Simondon, G., *L'individuation psychique et collective. À la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Paris, 1989, trad. it *L'individuazione psichica e collettiva*, Roma, 2001, p. 27 y, más adelante, nota 470.

⁴⁶⁰ Para una puesta en guardia teórica frente a esta tendencia, *cfr.* Gerhardt, V., *Individualität. Das Element der Welt*, München, 2000, pp. 11-12.

⁴⁶¹ Para no absolutizar determinados síntomas como expresión del espíritu de una determinada época, sería necesario renunciar a la idea de tiempo concebido en términos exclusivamente lineales y profundizar en la idea de una copresencia de muchos tiempos históricos en el mismo tiempo cronológico, o la propuesta, aparentemente bizarra de Hans Magnus Enzensberger para explicar, en términos matemáticos, el representarse anacrónico, en períodos diversos, de eventos o ideas semejantes (*cfr.* Enzensberger, H. M., *Zickzack*, Frankfurt a. M., 1997, trad. it. *Zig zag. Saggi sul tempo, il potere, lo stile*, Torino, 1999, pp. 9-20).

⁴⁶² Como ejemplo de anticipación de la identidad en cuanto *patchwork* véase Montaigne: “Nadie hace un diseño preciso de su vida, decidimos palmo a palmo [...] Estamos hechos todos de pedacitos, y de un tejido

Por tanto, es necesario articular de otro modo la dicotomía que opone el individuo “moderno” al individuo “post-moderno”, rompiendo el círculo autoreferencial del yo y reconstruyendo un Nosotros capaz de reforzar el lazo social sin atentar contra la autonomía de los individuos, esto es, capaz de interiorizar la exigencia de comunidad sin borrar las diferencias individuales (como sucede en Gentile). En efecto, al adoptar los esquemas de Bauman o de los sociólogos del narcisismo, se crean trampas conceptuales de las que es difícil escapar. Desde el Platón del *Parménides* hasta el Hegel de la *Ciencia de la lógica*, resulta bien claro que la relación entre conceptos o determinaciones opuestas (uno y muchos, identidad y diferencia, dureza y fragilidad) no puede ser resuelta si no se abandona el aislamiento sin relaciones lógicas de uno de los dos términos o el juego de su remisión mutua pendular. La relación entre la presunta unidad monolítica del yo “moderno” y la fragilidad del yo post-moderno no debe ser entendida, por tanto, como una posición absoluta.

Es verdad que el yo narcisista o el yo *video-tape* representan un fenómeno raro y desconocido en el pasado, pero ¿dónde colocar en la rígida dicotomía moderno-postmoderno la continua reformulabilidad del *moy* de Montaigne y de la identidad personal de Locke o la volatilidad, en el plano teórico, de Hume? La diferencia con el pasado es que hoy, en este nivel, raramente nos interrogamos sobre lo que mantiene unida a la conciencia en el tiempo. En cambio, hasta en Hume el “fascio” que une el contenido de las percepciones remite a una débil actividad unificante, así como la “república” de los yoes presupone, a su vez, una común ciudadanía. De manera análoga, incluso la multiplicación patológica de la personalidad, descrita por la cultura europea y estadounidense entre los siglos XIX y XX, está fija-

tan informe y bizarro que cada porción, cada momento va por su cuenta. Y hay tanta diferencia entre nosotros y nosotros mismos que entre nosotros y nosotros” (*E*, II, I, 320, 321). Pocos son, por lo demás, los que han pensado realmente, como Jünger, en transformar a los hombres en máscaras de hierro o que han deseado templarse a la manera de los estilistas, haciendo de la propia interioridad, una “Tebaida, el centro de todo desierto y de toda ruina”, donde cada uno conduce la propia lucha contra el mundo (*ÜL*, 104).

da a formas de organización fisiológica primitiva, claramente más estructuradas que las más recientes (*cfr. supra*, pp. 00-00). En cambio, los teóricos de fines del siglo XX –de Berger a Goffman, de Luckman a Lasch– ignoran o rechazan el tema de los vínculos internos del yo, hasta tal punto relegados a segundo plano que casi desaparece. En efecto, no resulta claro si en su perspectiva pluralista, el tránsito de un yo al otro, ninguno de los cuales es “auténtico”, presupone medidas, procedimientos, itinerarios de convertibilidad o de traducibilidad entre diversos módulos u hojas de *dossier* del yo mismo. La opción de fondo parece ser la de la renuncia a un núcleo de identidad reconocible a través de las metamorfosis: exaltados por el vértigo de los posibles, no se preguntan cuál es la fuerza centrípeta que mantiene juntos (o parece mantener) a las vivencias individuales en el tiempo.

El áspero conflicto entre la inflación de sí y la obligación de desempeñar un papel fijo, entre el mantenimiento de una identidad fuerte y las presiones hacia la escisión y la multiplicación de la personalidad, parece constituir hoy por lo menos una cuestión poco apremiante. Sin embargo, a menudo las heridas de la conciencia se cierran al precio de anestesiarlas y de usar cualquier subterfugio para impedir ver aquella “*crecida*” que, pirandellianamente, hace presión sobre los diques de la vida de cada uno. En especial en los países occidentales la banalización de la experiencia, el consumo relativamente extendido de bienes, el uso de alcohol, drogas o tranquilizantes, la dependencia de los medios de entretenimiento de masa parecen ofrecer sedantes para toda inquietud. ¿Acaso se ha cerrado ya el gran ciclo de utilización del dolor, del conflicto como factor agonista, raíz viva de construcción de la propia personalidad? El dolor y el conflicto, míticos castigos de la humanidad no redimida, se han vuelto en tal sentido una fuente de energía ya obsoleta, como el carbón vegetal.

Allí donde la lucha por la mera supervivencia ha llegado sustancialmente a su fin, allí donde se hace propaganda de la desdramatización de la existencia, parece surgir una nueva especie de *battery men*, de hombres de crianza. Retorna, en versión actualizada, el modelo platónico de la política, que asimila

el buen rey al buen pastor capaz de llevar a pastar y de seleccionar su rebaño (*Pol.*, 265 C-D). Con paternalismo de la tradición política o de la versión religiosa cristiana del Buen Pastor, que se preocupa incluso de la última de sus ovejas y está dispuesto a sacrificarse por ellas, se han entretreído históricamente métodos que privilegian la violencia, como en el caso de los *meneurs des foutes* totalitarios, que han superpuesto la figura del lobo a la del Pastor. A los clásicos medios represivos se van sumando o tomando su lugar actualmente los medios sedantes, con el miedo por la muerte como amenaza permanente del poder; se combina el interés de la política por la vida, el bienestar y la salud de los ciudadanos, así como la disponibilidad de pascalianos *divertissements* de masa (de diversiones o distracciones que desvían de la reflexión).

¿Qué instrumentos son usados hoy para gobernar y plasmar a los individuos? ¿De qué modo son invadidas las conciencias? Después de la experiencia de los regímenes totalitarios en el Viejo Continente, “¿qué domestica aún al hombre cuando el humanismo como escuela de domesticación ha fracasado?” Aunque poco observada, está ante los ojos de todos la lucha titánica –combatida mediante sofisticadas “antropotécnicas”– entre impulsos de domesticación e impulsos de embrutecimiento,⁴⁶³ en-

⁴⁶³ Cfr. Sloterdijk, P., “Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Brief über den Humanismus”, en *Die Zeit*, 16 de septiembre de 1999, vuelto a publicar como libro: Frankfurt a. M., 1999, trad. it. “Regole per il parco umano”, en *aut-aut*, nn. 301-302 (gennaio-aprile 2001), pp. 120-139. Las críticas, no carentes de justificación, que Jürgen Habermas y Manfred Frank han dirigido a Sloterdijk no excluyen el que éste haya planteado, en perspectiva, un serio problema. Sobre el “desastre de humanismo occidental” y sobre Kafka como profeta de la deshumanización, cfr. G. Steiner, *Language and Silence*, © George Steiner [...] 1967, trad. it. *Linguaggio e silenzio*, Milano, 2001, p. 129: “La metamorfosis de Gregorio Samsa, que desde los primeros que oyeron la narración ha sido entendida como un sueño monstruoso, debía ser el destino preciso de millones de seres humanos. La palabra misma usada para indicar al insecto, *Ungeziefer*, es un toque de trágica clarividencia: con este término los nazis se habrían referido a las personas muertas en las cámaras de gas. En la colonia penitenciaria evoca no sólo la tecnología de las fábricas de la muerte, sino esa particular paradoja del régimen totalitario moderno –la colaboración sutil y obsena entre víctima y verdugo”.

tre el uso de métodos *hard* de control psíquico y físico y el método de dispositivos *soft* tendientes a la desactivación emotiva e ideal de la conciencia. Los individuos parecen estar cada vez más sutilmente heterodirigidos, expuestos al juego de los estímulos casuales e interesados en la prolongación de la vida y en la conservación de la salud gracias a la intervención del estado social. El hegeliano “reino animal del espíritu” ¿se ha transformado, por una parte, en jungla y, por otra, en Disneylandia?

Retorna, transfigurado, el dilema sugerido por Nietzsche: ¿se debe continuar privilegiando la crianza de pequeños hombres –como la que ha hecho del hombre europeo el exponente de “una especie empuerqueñecida, casi ridícula, un animal de rebaño” (JGB, 81 = 90)– o promover, en cambio, la creación de hombres potenciados? Y si se escoge esta última solución, ¿cuál es el precio a pagar? ¿Puede una democracia seleccionar programáticamente a personas capaces de una más firme individualidad sin excavar un peligroso abismo respecto de los otros ciudadanos, necesariamente sometidos, degradados o abandonados a sí mismos? ¿Puede el favorecimiento de las condiciones que servirían para la autocreación de individuos logrados, de libres animales de presa, coexistir con la domesticación de masa? Es evidente que, en un régimen democrático, este camino es impracticable, ya que niega el desarrollo de una común humanidad, reintroduciendo intolerables formas de dominio y de discriminación.

La pluralidad de yoes y la excentricidad de las esferas de la vida en que el individuo estaba inserto ¿han perdido su potencial emancipatorio, que se escondía detrás del rechazo de la identidad rigidamente monolítica y de la clausura “tolemaica” del individuo en círculos sofocantes? ¿Cómo se modifica, en perspectiva, la consistencia de la identidad a partir del momento en que su estabilización no depende ya del primado de la *paramount reality* del “mundo vital” cotidiano⁴⁶⁴, regulado por el

⁴⁶⁴ Cfr. Schütz, A., *Reflections on the Problem of Relevance*, New Haven and London, 1970, trad. it. *Il problema della rilevanza*, trad. it. Torino, 1975, pp. 56, 57. Sólo la *paramount reality* del mundo vital cotidiano –la *Alltagswelt* que Husserl no distinguía del “mundo de la vida”, de la *Lebenswelt*– alcanza en Schütz a ejercer el dominio sobre las otras

“orden del día” de las misiones normales y, sobre todo, por el trabajo organizado según el modelo del puesto fijo? Es decir, desde que la economía le impone al “hombre flexible” cambiar muchas veces de oficio en el curso de su existencia y desde que el tiempo de trabajo disminuye drásticamente respecto del tiempo libre⁴⁶⁵, la fragmentación patológica de la personalidad, denunciada en los tiempos de Ribot, ¿ha sido realmente redefinida en el *zapping* del yo, en el paso veloz y sin traumas de una versión a otra de sí mismos, o de un “mundo vital” al otro? ¿O no es que ha sido transformada más bien la inseguridad en una situación de sutil angustia de fondo, sin objeto específico, la que provoca, como espontáneo antídoto, la multiplicación de los puntos de fuga? Muchos interrogantes, que esperan aún una formulación y articulación adecuadas.

El cuerpo plasmable

De los posibles métodos de modelamiento y de eventual domesticación de la individualidad, sólo un aspecto puede ser enfocado aquí brevemente: el de las técnicas capaces de incidir directamente en la vida misma. Las “máquinas” totalitarias han sido desmontadas, pero no por esto ha llegado a su ocaso el poder de los grandes aparatos, moldes y ordenamientos para condicionar pesadamente la existencia y las decisiones de los individuos. Ya Heidegger y Jünger habían atribuido a la “técnica” un dominio sin parangón sobre las sociedades contemporáneas. Se suma hoy el hecho de que ésta obligaría a reformular radicalmente conceptos como los de “identidad personal”, “individuo” o “libertad”. En efecto, esto se vería favorecido por la implícita deslegitima-

“provincias finitas de significado”. Para un encuadre, véase en tal sentido, Luckmann, B., *The Small Life-Worlds of Modern Man*, edición a cargo Th. Luckmann, Hammondsworth, 1971, pp. 275 y ss.

⁴⁶⁵ Cfr. Sennett, R., *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York-London, 1999, trad. it. *L'uomo flessibile*, Milano, 2001; Rybczynski, W., *Waiting for the Weekend*, New York, 1992; Rifkin, J., *The End of Work*, © 1995 by G. P. Putnam and J. Rifkin, trad. it. *La fine del lavoro*, Milano, 1997; Accornero, A., *Era il secolo del Lavoro*, Bologna, 1997.

ción de dichos conceptos, en cuanto que la técnica –al igual que la máquina y el mito en Sorel– no tiene por objeto la verdad sino el puro funcionamiento de sus dispositivos.

La técnica contribuye indudablemente a la extensión de una mentalidad instrumental, basada en el primado de los medios eficaces y sobre la consecuente indiferencia respecto de los fines, desarrollando un ingente poder que no se detiene tendencialmente ante ningún obstáculo ni ético ni político: abandonada a sí misma, hace todo lo que le resulta posible hacer⁴⁶⁶. La asignación del atributo de la omnipotencia a la técnica, capta un aspecto importante de su naturaleza y pone a la luz el riesgo que la misma representa, no sólo para quien fuera capaz de adueñarse de ella sin controles efectivos, sino también para las viejas formas retóricas de humanismo. Y sin embargo, este poder suyo no es irresistible, y además, desde hace más de un siglo está estrechamente ligado a la ciencia de la que no puede prescindir, tal como ha sucedido largamente en el pasado. Es posible –y hasta obligado– contrastarlo con una política a la altura de los problemas emergentes y con modelos culturales basados en el conocimiento de sus específicos procedimientos, esto es, capaz de evitar que entre en colisión con el crecimiento de la subjetividad, de la libertad personal o de la democracia. Precisamente, porque se ha vuelto ya el “ambiente” natural en el que

⁴⁶⁶ Cfr. Galimberti, U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano, 1999, p. 33, según el cual la técnica impone “revisar los conceptos de individuo, identidad, libertad, salvación, verdad, sentido y fin, pero también los de naturaleza, ética, política, religión e historia de los que se nutría la época pre-tecnológica y que ahora, en la época de la técnica deberán ser reconsiderados, dejados de lado o vueltos a fundar desde las raíces”. Por efecto de esta situación, moriría en particular el individuo, “ese sujeto que, a partir de la *conciencia* de la propia individualidad, se piensa autónomo, independiente, libre hasta los confines de la libertad de los otros y, por efecto de este reconocimiento, igual a los otros. En otros términos, no muere el individuo empírico, el átomo social, sino *el sistema de valores* que, a partir de esta singularidad, ha decidido nuestra historia” (*ibid.*, p. 43 y cfr. pp. 525-527). En relación a Sorel, cfr. antes, pp. 364-366. Sobre la difícil detención de los automatismos de la técnica ha insistido Emanuele Severino, en particular en el volumen *Il destino della tecnica*, Milano, 1998. Sobre la exigencia de concebir las técnicas, en plural, en sus dinámicas efectivas y sin condenas preconcebidas, cfr. Nacci, M., *Pensare la tecnica. Un secolo d'incomprensioni*, op. cit.

hoy vive gran parte de la humanidad, parece aún más necesario responder a su desafío.

La actual evolución de las biotecnologías y de las técnicas médicas y farmacéuticas es la prueba de cómo las sociedades contemporáneas pueden no sólo sufrir la prepotente violencia de la “técnica”, sino también lograr en principio forzar trabajosamente su curso, enderezándolo hacia una ampliación de las *chances* del yo, de la identidad personal, del individuo y de la libertad. Precisamente porque no se aplican a la materia inerte sino al cuerpo vivo (o, a través de los psicofármacos, al “alma”, con el riesgo político del posible control de las emociones y del comportamiento) éstos transforman la naturaleza de la subjetividad poniéndola ante situaciones inéditas y, justamente, no carentes de peligros. En cuanto constituyen los principales instrumentos y, a la vez, la puesta en juego actualmente más alta de los biopoderes, su papel es ambiguo: a diferencia de los regímenes totalitarios que querían plasmar a los individuos con la violencia, la disciplina y la ideología, las biotecnologías hoy pueden efectivamente crear –con medios no políticos y acaso con fines filantrópicos– al “hombre nuevo” desnaturalizado: seleccionado genéticamente, conservado en vida en circunstancias en las que de otra manera moriría, dotado, en perspectiva, de múltiples prótesis, resultado de procesos combinados fisiológicos y de bio-ingeniería. La construcción del hombre nuevo es hoy virtualmente posible, sea en dirección de su manipulación heterodirigida (como se la representaba Huxley en *Un mundo feliz*, cuando hipotetizaba una sociedad de castas genéticamente seleccionadas), sea en la de su emancipación. La confrontación iniciada hace apenas unos pocos decenios será prolongada e involucrará tanto directamente a la técnica como a la política (con todo, siempre están en juego los poderes de dar, de modificar o de quitar la vida y los de hacer surgir al individuo, según determinados proyectos educativos y culturales, de la dimensión corpórea “pre-individual”).

Las biotecnologías ponen en discusión hábitos e ideas de duración milenaria, que se consideraban fundados sobre la roca de evidencias indestructibles o sobre la autoridad de la revelación divina. Nada ha parecido hasta ahora más evidente que el

hecho de que un individuo viene al mundo según los viejos y probados métodos de la reproducción sexual natural, con un cuerpo y una mente sujetos a enfermedades y a deformidades congénitas, que sufre, goza y muere junto a todos sus órganos. Las biotecnologías nos obligan a reformular rápidamente, incluso al nivel del sentido común, muchos parámetros gracias a los cuales la vida cotidiana y el pensamiento filosófico y científico se han orientado en la sucesión de las generaciones. Con su difusión, cambia la red de las relaciones de parentesco (incluso a través de las “tecnologías pobres”, como la fecundación artificial asistida con donante externo); varía el papel de la sexualidad (por efecto de su programada escisión de la procreación, gracias a anticonceptivos químicos y por la figura parental, gracias al recurso a bancos de semen, a la extracción de óvulos y al implante de embriones en el útero de madres sustitutas); muta el sistema de los sentimientos, la consistencia, la variedad y la intensidad de aquellas determinadas pasiones que presiden los momentos más solemnes de la existencia humana (el nacimiento, la paternidad y la maternidad); con la introducción de prótesis, desaparece la idea de cuerpo como organismo formado sólo por materia viviente y –con los trasplantes– sólo por partes indisolubles: los órganos individuales pueden ahora pasar de un cuerpo a otro, poniendo en relación existencias e historias humanas diferentes que se encuentran más allá de la muerte.

Entre las consecuencias macroscópicas de estas innovaciones se pueden enumerar: el debilitamiento de los lazos naturales, de sangre (los vínculos “adscriptivos” están siendo lentamente sustituidos por los vínculos “electivos”, con el consecuente variar del sentido de la identidad personal, en cuanto ligado al patrimonio biológico, hecho incluso de semejanzas de familias y de una historia natural contenida en el ADN de los dos padres conocidos); la posible desaparición de muchas enfermedades hereditarias; la atenuación de los confines entre especie y especie en los organismos genéticamente modificados. Cambia incluso la configuración del imaginario en cuanto condicionado por los precedentes límites biológicos o mentales o por el deseo complementario de eludirlos. Lo que parecía impuesto por las duras leyes de la necesidad o por la inescrutable voluntad de

Dios se transforma en objeto de elección, en “antidestino” (y, por tanto, en mayor libertad) Por efecto de muchos factores, de los trasplantes de órganos a las intervenciones sobre el genoma, de la inserción de prótesis inorgánicas en el cuerpo a la elección del sexo del niño por nacer, de los límites puestos por la “lotería natural” a la práctica apenas inaugurada de procrear niños por encargo, *design babies* (a fin de que resulten exentos de ciertas enfermedades genéticas), se altera sobre todo, en perspectiva, la conciencia que cada uno posee del propio cuerpo y de la propia identidad personal, ligados incluso a su proyección más allá de la muerte, a la idea de los hijos y de los nietos.⁴⁶⁷ Cada individuo permanece siendo un *unicum* (incluso en el caso de gemelos homocigóticos). La plasticidad de su cerebro lo hace ulteriormente diferente de cualquier otro, pero –en perspectiva– la composición de su identidad cambia también con las eventuales intervenciones de modificación genética, los trasplantes o las prótesis.

El equilibrio yo-nosotros

Si se excluyen las mutilaciones y los castigos corporales del pasado, las estrategias de individuación practicadas por las sociedades humanas se han basado tradicionalmente, más que en

⁴⁶⁷ Cfr. Bodei, R., “Bioetica e biotecnologie”, en *Frontiere della vita*, vol. IV, Roma, 1999, pp. 705-713 y “Cambiare la vita. Bioetica e biotecnologie”, en *Il Mulino*, L (2001), pp. 195-204. Sobre las implicaciones éticas y jurídicas del nuevo papel que juega el cuerpo, véase, por último, Marzano Parisoli, M. M., *Penser le corps*, Paris, 2002. Sobre los efectos de las prótesis y de la ingeniería genética, cfr. Esposito, R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, op. cit., p. 178: “Un afuera llevado adentro –esto es exactamente la prótesis. O un adentro que se asoma afuera: no más retenido en los límites coincidentes con la piel de la tradicional identidad subjetiva. El sujeto –en este sentido– no es más un dato originario, sino un constructo operativo: el resultado de una mixtura con algo que no es sujeto o que es sujeto con otro estatuto ontológico respecto del estatuto clásicamente concebido de la subjetividad. Que es a la vez menos que un sujeto humano –porque le falta la vida– y más que eso, porque, en caso de sustitución de un órgano enfermo, le permite continuar viviendo. Algo no vivo –que sin embargo sirve para conservar la vida”.

modificaciones somáticas, en la aplicación de prácticas disciplinarias o en la creación –por medio de la imitación o de los moldes sociales– de hábitos y costumbres funcionales a las condiciones dadas en las que todo ser humano viene al mundo. En efecto, cada uno está plasmado por estructuras lingüístico-conceptuales anónimas y preexistentes, inserto en núcleos familiares, en tradiciones y organizaciones varias (escolares, profesionales, culturales, políticas o militares), en el interior de las cuales puede conquistar un espacio más o menos amplio de libertad y de originalidad. La identidad es fruto de la particular constitución física del individuo, tanto como de una construcción-constricción histórica y política que entreteje y fija elementos necesarios y casuales (“traumas infantiles, artículos de periódicos, observaciones accidentales, viejos films”). En prolongados períodos de tiempo ha sido preparada una panoplia de técnicas de *embedding* y *disembedding*, para encauzar o hacer derivar del propio lecho las conciencias y el inconsciente de personas que, en diverso grado, condescienden o resisten la presión de las instituciones.

La consecución de la identidad personal y de una suficiente coherencia del yo representa un proceso arduo, que se repite en cada infancia, en ese espacio entre la “carne” y el “espíritu”, entre el individuo y la comunidad que definiría con la preposición francesa *entre*, que capta bien la coexistencia de nuestro “dentro” y nuestro “entre” (lo que elimina, al menos gramaticalmente, la oposición entre cuerpo y mente, entre Yo y Nosotros o entre autonomía y constricción). La identidad no se reduce, por tanto, a una fórmula simple, como Yo = Yo, pero tampoco se disuelve en las condiciones históricas y empíricas en que cada individuo llega a encontrarse.⁴⁶⁸ Cada uno constituye una

⁴⁶⁸ Teniendo en cuenta esta indicación de Wittgenstein, lo importante es no confundir los modelos teóricos que sirven para comprender determinados fenómenos con su efectiva génesis histórica: “precisamente como se ilustraba la relación interna entre círculo y elipsis, transformando gradualmente la elipsis en círculo, *pero no para afirmar que una determinada elipsis ha surgido efectivamente de un círculo* (hipótesis evolutiva), sino más bien, sólo para hacer sensible a nuestro ojo una conexión formal” (Wittgenstein, L., *Bemerkungen über Frazers “The Golden Bough”*, Wittgenstein Nachlass Verwalter, 1967, trad. it. Note sul “Ramo d’oro” di Frazer, Milano, 1995, pp. 29-30).

síntesis irreplicable de factores físicos, sociales e históricos, en que la plasticidad del cerebro humano (la estructura más compleja del universo, hasta donde hoy se sabe) y la naturaleza del organismo en su historia evolutiva representan el presupuesto insuperable, la dote natural y específica del hombre para el emerger de la conciencia y el surgimiento cultural del yo o de la identidad personal.

Por otra parte, resulta claro y hasta banal el hecho de que no existe un Yo sin un Nosotros o un Nosostros que no se haya formado a partir del sentimiento de pertenencia de múltiples yoes, de procesos transindividuales de individuación: varía sólo el acento que cae en uno o en otro término o el grado de su hibridación recíproca (reforzado hoy por formas de poder que anidan directamente en la subjetividad a través del desarrollo de los *media* y, desde la época de los *meneurs des foules*, por la tendencial disminución del umbral que separa la interioridad de la exterioridad, las convicciones privadas y el carácter del individuo de los *moules* sociales y políticos). La complementariedad del *ego cum* y del “nos otros” permanece en el trasfondo estable de la condición humana. Hasta el siglo XVII no existía ni siquiera la noción correspondiente a nuestro “individuo”: el término *individuum* estaba ya en uso, pero indicaba, en el latín de la lógica escolástica y de la gramática medieval, al exponente individual de cualquier especie (mosca, triángulo o rosa).⁴⁶⁹ *Individuum*, que traduce al griego *atomos*, lo que es indivisible, alude, en efecto, a una doble indivisibilidad, lógica y ontológica: lógica, porque es una *species infima*, no susceptible de ulteriores descomposiciones y caracterizada, además, por la accidentalidad (“substancia primera” la llama Aristóteles, o sea, sujeto lógico que no puede ser predicado de

⁴⁶⁹ Cfr. Elias, N., *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt a. M., 1987, trad. it. *La società degli individui*, Bologna, 1990, pp. 183 y ss. Muchas de las investigaciones modernas sobre la relación Yo-Nosotros siguen los trabajos pioneros de Mead y de Wallon, según los cuales el Yo y la identidad personal nacen gracias a la adopción del punto de vista de los “otros significativos” (cfr. Mead, G. H., *Mind, Self, and Society*, Chicago, 1934, trad. it. *Mente, sé e società dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Firenze, 1966 y Wallon, H., *Les origines du caractère chez l'enfant*, Paris, 1935, trad. it. *Sviluppo della coscienza e formazione del carattere*, Firenze, 1967).

cualquier otro sujeto, *cfr. Met.*, 1036 b); ontológica, porque ya a partir de la famosa disputa sobre los universales para algunos existe de por sí –*nihil est praeter individuum*, decía Roscellino–, mientras que otros filósofos la niegan. Sólo con Leibniz (e, indirectamente, con el Spinoza pensador de las *res singulares*), gracias a la unidad interna de sus mónadas, el individuo adquiere plena consistencia ontológica y comienza a tener valor de por sí. Lo que varía –histórica y teóricamente– es el sentido del yo en cuanto individualidad y el “equilibrio Yo-Nosotros”, la *Balance Wir-Ich*, descrita por Norbert Elias. A partir del Medioevo (y, sobre todo, diría, entre Montaigne y Kant) esta última pasa en Occidente del primado del Nosotros al primado del Yo, para desbalancearse nuevamente en la primera mitad del siglo XX hacia la restauración autoritaria de la supremacía del Nosotros.

En la época moderna, el yo se vuelve a conectar mucho más a sí mismo según el propio eje temporal, esto es, en forma de *personal identity*, cuanto más consciente se vuelve del sostén que obtiene de los elementos “preindividuales” (sea de carácter orgánico, como las potencialidades del cuerpo, del cerebro o de los sentidos, sea de carácter universal, cultural, como el lenguaje, ninguno de los cuales puede ser pensado como unidad o como identidad, substancia, forma o materia).⁴⁷⁰ En particular, hasta el descubrimiento de los *cadres sociaux de la mémoire* por parte de Maurice Halbwachs en 1925, muy pocos se dan cuenta del hecho de que la memoria individual, que parece la única existente, depende de la memoria colectiva, que aparece en cambio como una abstracción. En efecto, la memoria del individuo no está organizada sólo por la trama de los recuerdos subjetivos: es posible, en último análisis, por prótesis externas (lenguaje, señales, escritura, conmemoraciones, ritos, monumentos, manuales escolares) que la sostienen y la perpetúan. No se da, por

⁴⁷⁰ Sobre los elementos “preindividuales” que constituyen al sujeto, *cfr. Simondon, G., L'individuation psychique et collective. À la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité, op. cit.*, p. 28: “Para pensar la individuación, es necesario considerar el ser no ya como substancia, materia o forma, sino como sistema tenso, sobresaturado por sobre la unidad [...] La unidad y la identidad se aplican sólo a una de las fases del ser, posterior a la operación de individuación”.

tanto, memoria privada fuera de los sistemas de coordenadas sociales que sirven para fijar y recuperar los recuerdos personales. El Nosotros se oculta en el corazón mismo del Yo y de su memoria, directamente en los recuerdos más íntimos, los que no han tenido testigos extraños.⁴⁷¹ Quisiera extender el valor teórico de los “cuadros sociales” más allá de los límites que les ha asignado Halbwachs. Los considero esenciales incluso por la comprensión de las modalidades de construcción del yo, hasta cuando son ignorados, como en el caso del *wirlose Ich*, del “Yo carente de Nosotros” atribuido a Descartes, cuya filosofía destila el *ego cogito* sólo a condición de olvidar las múltiples relaciones con el Nosotros (el hecho, por ejemplo, de que haya heredado, como lengua madre, el francés, o adoptado, como lengua docta, ese latín en el que formula el mismo *cogito*).⁴⁷²

Vale la pena, sin embargo, precisar que (al igual que otros modelos influyentes elaborados por el pensamiento filosófico) el *cogito* no pierde su actualidad por el solo hecho de que descuida los condicionamientos del Nosotros. Las grandes ideas se desligan de los presupuestos iniciales y comienzan a brillar con luz propia, procurando puntos de referencia para el debate subsiguiente, incluso cuando cambian los marcos teóricos o los contextos históricos en el interior de los cuales han sido enunciadas. Precisamente porque es unilateralmente *wirlos*, porque des-

⁴⁷¹ Sobre la imposibilidad de una memoria individual, separada de la colectiva, véase, en cambio, Halbwachs, M., *Les cadres sociaux de la mémoire* [1925], Nouvelle édition, Paris, 1952, pp. VII, 143, 24. Y *cfr. ibid.*, pp. 38-39.

⁴⁷² *Cfr.* Elias, N., *Die Gesellschaft der Individuen*, *op. cit.*, p. 226. A través de su imagen del *homo clausus* de la modernidad temprana, de la que Descartes es un campeón (*cfr. ibid.*, p. 227), Elias comparte la tesis de Hannah Arendt, rastreada ya en Jaspers, según la cual en el filósofo francés el hombre habría sido “expulsado del mundo trascendente e inmanente hacia sí mismo” y “proyectado en la cerrada interioridad de la introspección” (*cfr.* Arendt, H., *HC*, 271, 239 y, para la valoración de esta posición, Blumenberg, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M., 1966, trad. it. *La legittimità dell'età moderna*, Genova, 1992, p. 14). En las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein había notado, por otra parte, que el acceso privilegiado del sujeto a los propios estados mentales en Descartes implica un lenguaje privado (que es, según Elias, hasta tal punto *wirlos*, sin nosotros, que se vuelve incomunicable).

ata al yo del Nosotros (además de hacerlo del cuerpo), el *cogito* refuerza la reivindicación de una autoridad basada en el examen racional del mundo por parte del sujeto. De manera análoga, la “invención de la conciencia” lockiana, aún desembocando en las paradojas señaladas por Butler y Reid, consiente en focalizar mayormente cuestiones como la de la permanencia del Yo en el tiempo o la libertad del individuo. Se equivocaría, por tanto, quien quisiera aplanar en su época los proyectos individuales de construcción de la identidad, pero incurriría en un error simétrico también quien intentase considerarlos descubrimientos que iluminan rasgos inmutables de la naturaleza humana. Así, por ejemplo, se engañan los que sostienen que la aspiración a la autonomía es constante en el animal racional llamado hombre; que la acción de fuerzas anónimas a espaldas de la conciencia dura del mismo modo desde siempre; que los casos de personalidad múltiple son conocidos desde los albores de la prehistoria o que a la mayor parte de los hombres jamás les ha importado la identidad personal. Se podría replicar, en orden, que es precisamente el proyecto de trabajar sobre sí mismos reforzando el papel de la conciencia, la memoria y la esperanza, lo que crea ese paradigma filosófico que, comenzando con Locke tendrá un peso relevante en el campo histórico, político y pedagógico, acompañando el surgir de la Ilustración, el liberalismo y la democracia y planteando la discusión moderna sobre los derechos del individuo en cuanto hombre y en cuanto ciudadano; que las pasiones, las acciones o los pensamientos del hombre han sido frecuentemente considerados, es cierto, como resultado de la acción de fuerzas demoníacas o divinas entronizadas en él, pero que tales concepciones no coinciden para nada con el papel que Schopenhauer asigna a la voluntad; que la experiencia de las personalidades múltiples descrita en el Evangelio –allí donde el endemoniado afirma “mi nombre es Legión, porque somos muchos” (Marcos, 5, 1-3)– no es asimilable al análisis del síntoma psiquiátrico (*cfr.* antes, pp. 123-124); que declarar irrelevante la cuestión de la identidad no contribuye tanto a justificar la conducta de quien elude este problema, como a mostrar, por ejemplo, cómo la pérdida de la esperanza cristiana en la inmortalidad del alma puede conducir

—en lugar de a la desesperación— a la serena aceptación de la caducidad de la existencia.

Entre las estrategias, modelos, técnicas y tradiciones que han orientado y orientan los esfuerzos individuales y colectivos para dar sentido a la vida humana en su nacer, transcurrir y finalizar, las ideas de identidad personal⁴⁷³, conciencia⁴⁷⁴, individuali-

⁴⁷³ Quien deseara profundizar en el problema de la identidad personal bajo el perfil filosófico, puede ver, de la inmensa literatura reciente, al menos, Shoemaker, S., *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, N. Y., 1963; De Levita, D. J., *The Concept of Identity*, Paris, 1965; Williams, B., *Problems of the Self*, Cambridge, 1973 (en particular el ensayo “The Self and the Future”), trad. it. *Problemi dell’io*, Milano, 1990, pp. 59-78; Henrich, D., “Identität - Begriffe - Probleme - Grenzen”, en *Identität*, edición a cargo de O. Marquard y K.-H. Stierle, München, 1979, pp. 133-186, Glaeson, Ph., “Identifying Identity: A Semantic History”, en *Journal of American History*, 69 (1983), pp. 910-931; Shoemaker, S. - Swinburne, R., *Personal Identity. Great Debates in Philosophy*, Oxford, 1984; Blackmore, C. - Greenfield, S., *Mindwaves. Thoughts on Intelligence, Identity and Consciousness*, Oxford, 1987; Castañeda, H. N., “Self-Consciousness. Demonstrative Reference, and the Self-Ascription View of Believing”, en *Philosophical Perspectives I*, en *Metaphysics*, 1987, pp. 405-444; *The Phenomeno-Logic of the I. Essays on Selfconsciousness*, edición a cargo de J. H. Hart y T. Kapitan, Bloomington, 1999; Brennan, A. A., *Conditions of Identity. A Study of Identity and Survival*, Oxford, 1988; Noonan, H., *Personal Identity*, London-New York, 1993; Ferret, S., *Le Philosophe et son scalpel (le problème de l’identité personnelle)*, Paris, 1993; Betzler, M., *Ich-Bilder und Bilderwelt: Überlegungen zur einer Kritik des darstellenden Verstehens in Auseinandersetzung mit Fichte, Dilthey und zeitgenössischen Subjekttheorien*, München, 1994.

⁴⁷⁴ Además de los encuadres semánticos e históricos de Stelzenberg, J., *Syneidesis, Conscientia, Gewissen. Eine Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Problems*, Paderborn, 1963 y de Cancrini, A., *Syneidesis. Il tema della “conscientia” nella Grecia antica*, Roma, 1970 y Nannini, S., *L’anima e il corpo. Un’introduzione storica alla filosofia della mente*, Roma-Bari, 2002, una mirada sinóptica sobre el problema de la conciencia en relación a la identidad personal es aportada en los últimos debates, en el ámbito de las ciencias cognitivas, por Sparti, D., *Soggetti al tempo. Identità personale fra analisi filosofica e costruzione sociale*, Milano, 1996; *Identità e coscienza, op. cit.*, de Di Francesco, M., *L’io e i suoi sé. Identità personale e scienze della mente*, Milano, 1998; *La coscienza*, Roma-Bari, 2001 (con amplia bibliografía) y por el volumen de AA. VV., *Bewußtsein. Beiträge aus der gegenwärtigen Philosophie*, edición a cargo de Metzinger, Th., Paderborn, 2001.

dad⁴⁷⁵ o subjetividad⁴⁷⁶ representan los principales constructos teóricos que, en sus contaminaciones, hibridaciones y entrecruzamientos históricamente determinados, han permitido a la cultura occidental poner de relieve e interpretar fenómenos y proyectos de sentido marginalmente conocidos incluso antes o en otras partes, pero diseminados, desenfocados o aplastados contra el fondo de la obvedad, no percibidos según configuraciones y articulaciones perspicuas. El precio de semejante salto a la evidencia ha sido a menudo el del oscurecimiento de los factores anónimos que están a la base de la individuación: los factores reivindicados por Schopenhauer, Darwin, Taine, Ribot, Nietzsche (por lo que respecta al cuerpo), por Le Bon (por lo que respecta al “alma de las multitudes”) y, más tarde, por Lévi-Strauss, Althusser o Habermas (por lo que respecta a las instituciones familiares y los procesos sin sujeto y el lenguaje).

Sustraídos a la indeterminación a causa de anomalías y dificultades prácticas o teóricas que los han vuelto problemáticos⁴⁷⁷, estos conceptos de identidad personal, conciencia, individualidad y subjetividad entran en el campo visual del pensamiento filosófico, donde son debatidos (desmembrados, recompuestos, confundidos, parcialmente acogidos), iniciando una tradición reflexiva

⁴⁷⁵ Sobre el problema de la individualidad (“contraparte” de la identidad personal, pero los dos conceptos deben ser mantenidos como distintos), *cfr.*, al menos, Luhmann, N., “Individuum, Individualität, Individualismus”, en *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a. M., 1989 (para quien “la individualidad no es otra cosa que *autopoiesis*, es decir, la clausura circular de auto-regulaciones del sistema”, *ibid.*, p. 228); Rudolph, E., *Odyssee des Individuums. Zur Geschichte eines vergessenen Problems*, Stuttgart, 1991 y Gerhardt, V., *Individualität. Das Element der Welt*, *op. cit.*

⁴⁷⁶ Sobre el tema de la subjetividad (término puesto en uso después de Kant para designar a la que es considerada una característica eminente de la edad moderna, el valor del sujeto en su conciencia y autonomía individual o la cualidad inherente al sujeto, en cuanto dotado de autoreferencia y de conciencia), *cfr.* Bodei, R., s. v. *Subjektivität*, *Enzyklopädie der Philosophie*, edición a cargo de H.-J. Sandkühler, 2 voll., Hamburg, 1999, vol. 2, pp. 1554-1558 y Busch, H.-J., *Subjektivität in der spätmodernen Gesellschaft*, Göttingen, 2001.

⁴⁷⁷ Para este aspecto, véase Foucault, M., *Polémique, politique et problématisation*, en *DE*, IV, 597.

de segundo nivel: la de la filosofía y su historia, vale decir, de la construcción y delimitación de los marcos problemáticos dentro de los cuales los conceptos se transmiten y son críticamente valorados por una comunidad de especialistas. Sin embargo, a menudo se termina por confundir, naturalistamente, estos teoremas reificados (tendientes a salvar, precisamente, a los fenómenos de la identidad personal, de la conciencia o de la subjetividad) con substancias dotadas de consistencia ontológica autónoma o, por el contrario, se los concibe, en términos nominalistas, como invenciones arbitrarias o simples espejismos.

La permanencia en el tiempo de la conciencia de ser el mismo individuo existe, obviamente, en la mayor parte de las culturas humanas (si bien hay algunas en las que el cambio de nombre impone la creencia mágica en un cambio de personalidad), incluso por el hecho de que influye en funciones cerebrales como la memoria, la coordinación de las percepciones o la concatenación de los pensamientos y de los estados de ánimo. Sin embargo, a partir del momento en que la duración del yo en el tiempo pierde su obviedad, se inicia un nuevo proceso: al volver objeto de discusión y de reflexión, el problema de la identidad personal contribuye a enmarcar, comprender o justificar otros conceptos o valores. En cada estación teórica o histórica se trata, por ello, de redefinir el campo problemático de una noción, respondiendo a cuestiones tácita o explícitamente planteadas. Por ejemplo, no parece que hoy nos interese demasiado –si no es en términos de historia de las ideas– el modelo nietzscheano del *Übermensch*, al menos como ha sido interpretado en el pasado. Apreciamos, en cambio, y mucho, mantener viva la aspiración a una identidad que sea a la vez, fuerte y libre, coherente y abierta a ulteriores desarrollos, capaz de oponerse al culto de un yo rígido y, al mismo tiempo, a las pulsiones gregarias o disipadoras de una cultura de masa que tiende a cloriformizar la existencia. Nos importa volver a pensar el *status* de la identidad y de la conciencia en sociedades pluralistas, que han elevado y trasladado a otros planos los ejes teóricos en torno a los cuales giraba la existencia de los individuos (Dios y el alma inmortal) y que –por una suerte de autofagia– han disminuido “las reservas adiposas” de la tradición. Al consumir

estas reservas de energía autorreguladora a favor de procesos reflexivos de modernización y racionalización, han constreñido al individuo a reflexionar y a arreglar cuentas consigo mismo, en mayor soledad pero también con mayor libertad.⁴⁷⁸ Pero la dificultad de perseguir semejante meta ha inducido a muchos a renunciar a todo esfuerzo de auto-subversión para dejarse llevar por comportamientos miméticos menos comprometedores o para encerrarse narcisistamente en sí mismo. Incluso la lucha entre impulsos a la autonomía reflexiva e impulsos hacia la abdicación del sujeto a todo vínculo responsable entre el Yo y el Nosotros, sigue hoy por lo menos abierta.

Ejercicios de perplejidad

Y sin embargo, las fuerzas históricas que actualmente nos modelan parecen presionar con mayor fuerza hacia la asunción de otro tipo de identidad personal: en dirección de una conciencia adecuada al horizonte planetario alcanzado; esto es, capaz de asumir –aunque primero de manera relucante– el peso de recuerdos, expectativas e historias que le eran extrañas y activar recursos morales latentes para ampliar el radio de su esfera de comprensión y de compromiso práctico a comunidades cada

⁴⁷⁸ En este sentido, el individuo sufre una metamorfosis similar a la de la “segunda modernidad”, que –a diferencia de la primera– “*ha consumado y perdido su opuesto*” y se vuelve a encontrar confrontada *consigo misma*”, convirtiéndose en una “modernización reflexiva” (Beck, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M., 1986, trad. it. *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma, 2000, pp. 14-15). Análogamente, la individualidad contemporánea, habiendo perdido el apoyo determinante de las instituciones, se vuelve directamente “*la unidad reproductiva del mundo de la vida social* [...] La misma biografía se vuelve un proyecto reflexivo”, sin que esto comporte la consecución de una emancipación bien lograda, en cuanto los “individuos post-tradicionales (*freigestzt*) se vuelven dependientes del mercado de trabajo y, *de tal modo* también de la instrucción, del consumo, de las reglas y de los sostenes de la legislación social, de la programación del tráfico, de las ofertas de consumo y de la posibilidad y modalidad de consulta y cura médica, psicológica y pedagógica” (*ibid.*, p. 115).

vez más amplias. Situarse en esta perspectiva no significa que se quiera abrazar el mundo en su inagotable complejidad y pretender elevarse –con una suerte de delirio de omnipotencia– al dominio de culturas, lenguas, costumbres o códigos éticos ignorados. Significa simplemente efectuar un salto de escala, adoptar pertinentes criterios de relevancia, utilizando marcos mentales adecuados y encuadrar nuevas latitudes de pensamiento y de eticidad. Pero significa también desterritorializarse, dislocarse, abandonar gradualmente una cultura centrada en la idea de fronteras identitarias rígidas, propiedades intocables, bastiones de defensa cercados. Ahora que en los países occidentales la presión directa o convergente de las tradicionales agencia de individuación se ha vuelto menos invasiva o ha asumido un aspecto diverso, cambia también el “nicho” que hacía posible la vida de las identidades precedentes y cambia, en consecuencia, el tono y el significado de las preguntas que debemos plantearnos y que, por inercia, continuamos formulando a la vieja manera.

¿Qué escenarios de identidad comienzan a delinearse? No se trata de anticipar el futuro, sino de prepararse para interrogarlo, comenzando a realizar preliminares ejercicios de perplejidad sobre señales del presente, poniéndonos más a menudo en el lugar de los otros (fuentes de las que surge lo nuevo), para intentar luego imaginarnos de otro modo a nosotros mismos y a nuestro mundo. Conscientes del escaso impacto práctico de estos esfuerzos, al menos a corto plazo (hasta tanto no se transformen en hábitos irreflexivos, en costumbre extendida e incluso, eventualmente, en praxis política), podemos de todos modos iniciar una confrontación periódica con una alteridad que virtualmente nos modifica y nos reposiciona, obligándonos a valorar de manera más precisa nuestro papel y a salir de formas de identidad tendencialmente autárquicas. El solo hecho de reflexionar seriamente sobre la existencia de los millones de individuos que pueblan actualmente el planeta (distribuidos en cerca de doscientos estados) produce un saludable efecto de extrañamiento. Aún si nos quedamos en el plano de la imaginación, la facultad de juzgar se agudiza, precisa los contornos de lo que vagamente intuimos, pone a cada cual ante la constatación concreta

de la obvia pero denegada existencia de tantos destinos personales divergentes, atenuando así la espontánea presunción de ser el ombligo del mundo. Por un lado, no podemos salir de nuestra piel, negar que estamos –en cuanto individuos determinados– efectivamente en el centro de un único horizonte que es el nuestro, signado por el tipo de cultura que hemos heredado; pero por otro, somos también capaces de relativizar nuestra posición, someterla idealmente a una transformación de la mirada que muestre nuestra dependencia de un contexto global y abra posiblemente también los ojos frente a la trágica laceración que atraviesa a la especie humana dividiendo el mundo en dos: entre los “sub-vivos”, que experimentan los rigores del hambre, las enfermedades, la miseria y la violencia, y los que gozan, en cambio, del privilegio de no sufrir crueles malestares, regímenes opresivos o guerras endémicas, y sobre todo de no experimentar la ilimitada resignación y la infelicidad sin deseos a la que es expuesta una multitud de seres humanos privada de toda esperanza y constreñida a dejar inactivo, desperdiciado, mutilado y humillado su inmenso potencial de vida, inteligencia y acción: “La ausencia de deseo frente a lo que está más allá de los propios medios puede no reflejar una falta de aprecio, sino sólo la ausencia de esperanza y miedo a la inevitable desilusión. El perdedor se las arregla frente a las desigualdades sociales adecuando sus deseos a sus posibilidades de realizarlos”.⁴⁷⁹

¿Cuánto incide la conciencia de la situación mundial en la constitución de nuevas y posibles formas ampliadas y no gregarias de identidad? ¿Cuáles son, en perspectiva, los procesos de individuación, los patrones y los sistemas normativos que modelan diversamente a las personas? ¿Qué incidencia tiene, fuera de toda simplificación ideológica o periodística, el difundido actual renacimiento de los “particularismos”, “localismos” o “fundamentalismos” sobre el trasfondo de los cambios a nivel global? Ciertamente, no es ocioso preguntarse si favorecen, y en qué medida, el encierro de la identidad individual o colectiva

⁴⁷⁹ Sen, A., *The Quality of Life*, edición a cargo de M. Nussbaum y A. Sen, Oxford-New York, 1993, trad. it. *Il tenore di vita. Prima conferenza*, Venezia 1998, p. 45.

en sí misma (sin olvidar que, para la mayoría de los seres humanos, las preocupaciones de construirse una identidad personal autónoma, sustraída a las gravosas injerencias del Nosotros, representa actualmente un lujo insostenible o un objetivo que permanece fuera del horizonte cultural y religioso); si su surgimiento constituye una formación reactiva frente a la inserción de culturas, pueblos y clases en la red de maya cada vez más estrecha (y para algunos, oprimente y discriminatoria) de las relaciones mundiales de interdependencia y subordinación; si no expresan y alimentan, en formas paradójicamente modernas o “post-modernas”, el agudo y doloroso sentimiento de inferioridad o el rencor de cuantos están menos habituados a amortizar los *shocks* de la modernización misma o menos dispuestos a comprometerse con procesos que actualmente pasan por sobre sus cabezas; si no fomentan, a la par del repudio de una homologización impuesta y al rechazo de la globalización en acto, también la sospecha de un injusto retroceso y la certeza de una pérdida de soberanía; si no representa, en fin, una reacción –hiper-compensada, por debilidad y por exceso de legítima defensa, mediante la exaltación de los propios valores, fe y costumbres– a amenazas verdaderas o presuntas a la integridad y a los intereses de determinadas comunidades.

Mientras el mundo se “restringe” en cuanto sus partes entran en una trama de relaciones cada vez más abigarradas⁴⁸⁰, parece radicalizarse la voluntad de separación del conjunto por parte de pueblos, grupos, culturas y subculturas que no reconocen las actuales relaciones de hegemonía o no se han adaptado aún a esos gigantescos procesos que –en el lapso de algunas generaciones, fuera y dentro de Occidente– han proyectado miles de individuos de formas de vida reguladas según el ritmo lento de las tradiciones locales a condiciones de existencia regidas por rápidos procesos planetarios de los que cada uno capta confusamente sólo fragmentos de sentido dispersos y caóticos. También en el pasado las concepciones del mundo y los horizontes de conciencia estaban de por sí muy lejos de ser perspicuos, pero los hombres no eran sometidos a las actuales exigen-

⁴⁸⁰ Cfr. Elfstrom, G., *Ethics for a Shrinking World*, New York, 1990.

cias de urgente adecuación a situaciones siempre nuevas.⁴⁸¹ El riesgo de una violenta recuperación del Nosotros a expensas del Yo (que puede sorprender también a Occidente de la mano de las restricciones de la libertad en nombre de la seguridad) va acompañado hoy por frecuentes hibridaciones entre culturas, posibilitadas por imponentes migraciones de centenares de miles de individuos que configuran un vasto mestizaje de identidades y señalan un creciente papel de las *moules* transnacionales, anunciando la necesidad de pasar del predominio de los derechos del ciudadano al de los derechos del hombre, de la ciudadanía del estado-nación a una remota, y por ahora improbable, ciudadanía global que haga de *pendant* y de dique a esa “función ordenadora” compleja, mixta y pluricefálica, típica de un sistema reticular sin centros de soberanía directamente identificables que parece imponerse ahora a nivel planetario.⁴⁸²

En una situación histórica en la que las grandes culturas de la Tierra continúan sin reconocerse aún suficientemente en sus peculiares valores, la bifurcación entre procesos centrípetos de

⁴⁸¹ Este proceso iniciado hace tiempo había sido ya agudamente analizado por Walter Rathenau, que observaba que, por ejemplo, abriendo una vez al día “la cortina sobre el gran teatro del mundo” el lector moderno aprende a través de los periódicos, “en una sola mañana, en el desayuno, más novedades y cosas extrañas que las que habría conocido su bisabuelo en todo el curso de su vida”, de modo que, bajo “la avalancha de los hechos se extingue el asombro, el respeto por el acontecimiento, la sensibilidad receptiva, y al mismo tiempo, aumenta el deseo de nuevos hechos, la necesidad de incrementar la dosis” (Rathenau, W., “Die Mechanisierung der Welt”, en *Zur Kritik der Zeit*, Berlin, 1912, trad. it. “La meccanizzazione del mondo”, en *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar*, edición a cargo de T. Maldonado, Milano, 1979, pp. 196,197).

⁴⁸² Cfr. Hardt, M. - Negri, A., *Empire*, op. cit., p. 294, allí donde se sugiere la reasunción de un modelo polibiano trifuncional actualizado: “El imperio con que actualmente tenemos que ver está constituido –*mutatis mutandis*– por un equilibrio funcional entre estas tres formas de poder: la unidad monárquica del poder con su monopolio global de la fuerza; las articulaciones de la aristocracia a través de las multinacionales y los estado-nación; la representación democrática de los *comitia* comprendida en los estados-nación, en las ONG, en los medios y en los otros organismos “populares”. Para un encuadre en perspectiva del concepto de “Imperio”, son útiles las consideraciones recogidas en *Filosofía política*, XVI (2002), pp. 5-126 [Materiales para un léxico político europeo: “imperio”] y pp. 145-154.

globalización y procesos centrífugos de aislamiento, el estrabismo entre integración y fragmentación, el conflicto entre las presiones globales hegemónicas y las resistencias y los acuerdos a los que éstas dan lugar localmente está produciendo inéditas formas de identidad, que se apoyan en la contrastada recomposición de memorias divididas en la realización de expectativas oscilantes entre miedo y esperanza. No nos hemos convertido aún en un “planeta de naufragos”, de desarraigados portadores de culturas no homogéneas, mal trasplantadas a lugares y climas diversos de los de origen⁴⁸³, porque gran parte de la humanidad está aún arraigada en la “tierra firme” de los propios lugares, estados e instituciones.

El panorama de las culturas actuales hace aún más evidente un fenómeno que ha permanecido en la sombra entre los teóricos del individualismo y del narcisismo, esto es, que el *pathos* por la emancipación del individuo de la prepotencia de los moldes sociales y de las instituciones colectivas de sentido (lengua, tradiciones, religiones, familia, clase o estado) deriva del recuerdo de las luchas en virtud de las cuales, en tiempos y lugares particulares, ha sido reivindicada su autonomía. La beligerante determinación con que algunos pueblos europeos y americanos se han sustraído victoriosamente a la dominación externa y al arbitrio de otros, ha terminado así por borrar el recuerdo de los vínculos remanentes y de los nuevamente impuestos. La idea de “libertad de los modernos”, antes de recubrirse de retórica, contenía, en efecto, (*cfr.* antes, pp. 56-58) un firme núcleo concreto: el rechazo de la esclavitud y de cualquier forma de dependencia personal, que se transforma luego en la defensa de una esfera inalienable de “derechos del hombre”, naturales y por ello indisponibles e intangibles por parte del estado, y en la consecuente toma de distancia del individuo respecto de las instituciones políticas y eclesiásticas. Sucede así que –sobre todo en los Estados Unidos, que permanecieron exentos de totalitarismos y fueron herederos de una cultura que había cortado originariamente los puentes con las tradiciones feudales y jerár-

⁴⁸³ *Cfr.* Latouche, S., *La planète des naufrages. Essai sur l'après-développement*, Paris, 1991, trad. it. *Il pianeta dei naufraghi. Saggio sul doposviluppo*, Torino, 1993.

quicas europeas— las razones del Nosotros son a veces ideológicamente removidas (o alegadas en situaciones de emergencia, cuando parece estar en juego la vida de la comunidad o la política exterior del país), favoreciendo así el nacimiento de ese individualismo democrático que constituye la premisa histórica del actual narcisismo.⁴⁸⁴ El hecho de que muchos busquen hoy redefinirse a sí mismos encarnando identidades fuertes de origen pre-moderno (de carácter sobre todo religioso), contribuye a recordar no sólo que en muchas partes del mundo falta a este modelo occidental el carisma de la universalidad, sino también que el enlace del Yo con el Nosotros no ha dejado jamás de existir en ninguna parte y que el lastre institucional estabilizador sólo modifica su peso y traslada su centro de gravedad. La posibilidad de conocer la variedad de formas asumidas por la identidad personal en relación a los correspondientes *moules sociaux* (sin separarlas de la todavía más grande variedad de conciencias individuales) nos permitiría recorrer las tramas de su formación y situarnos idealmente en el interior de los horizontes de sentido concedidos a cada persona. Una meta que es evidentemente inalcanzable, pero que debe permanecer impresa como advertencia de la irreductible complejidad de toda tentativa de comprensión (sobre lo cual sólo la detallada investigación histórica puede arrojar discontinuos relámpagos de luz).

Claves teóricas

Llegados casi al término de nuestro recorrido, debemos preguntarnos cómo es que los conceptos utilizados para compren-

⁴⁸⁴ Para la historia y el sentido de este concepto, *cfr.* Lukes, S., *Individualism*, *op. cit.*; Renaut, A., *L'ère de l'individu*, Paris, 1989 y Laurent, A., *Histoire de l'individualisme*, *op. cit.* El individualismo —y no el igualitarismo como piensa Tocqueville— sería el rasgo característico de la cultura estadounidense que ha enseñado a los individuos, a la manera de Emerson, a contar consigo mismos y ha creado los mitos del *cowboy* y del *detective*, héroes solitarios que defienden la sociedad sin estar verdaderamente ligados a ella (*cfr.* Bellah, R. N. *et alii*, *Habits of the hearth. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley and Los Ángeles, 1985; trad. it., *Le abitudini del cuore*, Roma, 1996, pp. 190-191).

der la relación entre continuidad y discontinuidad del yo parecen, a la vez, incompatibles e irrenunciables (ello arrojará luz también sobre la relación entre Yo y Nosotros, entre unidad y multiplicidad). Para responder de manera necesariamente sintética –distinguiendo el aspecto teórico del aspecto histórico– me serviré de tres esquemas analógicos, que deben ser integrados en un único modelo y complementados, sustanciados y especificados analíticamente refiriéndolos retrospectivamente como claves interpretativas a toda la reflexión propuesta hasta aquí.

El primer esquema nos es ofrecido por la reelaboración de la idea freudiana de “condensación”, extraída de su contexto –donde remite al mecanismo psíquico por el cual figuras diversas se superponen, sin confundirse, sobre una misma imagen, como sucede al tomar varias fotografías con la misma placa⁴⁸⁵– y conectada a la figura retórica de la metáfora. Así enmarcada, la identidad personal se presenta como una gran condensación, es decir, como una gran superposición de diferentes yoes (concebidos sincrónicamente como polos de coordinación psíquica, dotados de una cierta permanencia, que cada uno adquiere en el curso de la vida). En una perspectiva diacrónica, el mismo fenómeno de condensación se presenta como efecto de arrastre y de traslación, *metaphore*, de los yoes previos (esto es, de la sucesión de los puntos de vista que han ordenado los flujos de conciencia en determinadas fases de la existencia del individuo) en el horizonte móvil del yo actual que, reflejándolos, los conserva en su diferenciación recíproca. Aunque con fases de repentina aceleración y momentánea inmovilidad, tal transferencia es continuamente retomada

⁴⁸⁵ El psicoanálisis reconduce la copresencia de identidad y alteridad a la “condensación”, formación mixta que concentra en sí las características de objetos y de individuos que se saben distintos, pero que sin embargo aparecen conglomerados entre sí, como cuando en el sueño vemos a X pero sabemos que es Y, incluso si se viste como Z (*cfr.*, Freud, S., V, 175 y Bodei, R., “Variationen des Ichs. Personen und Landschaften der Träume”, en AA. VV., *Die Wahrheit der Träume*, edición a cargo de G. Benedetti y E. Hornung, München, 1997, pp. 227-247). En la unidad se conserva la conciencia de la propia distinción interna y en lo confuso se mantiene la presencia de lo separado. La condensación tiene su opuesto especular en el “traslado”, actividad psíquica por la que elementos comunes, pertenecientes a un mismo conjunto, son distribuidos en contextos y ejes de sentidos diferentes.

más allá de las intermitencias, ya que todos somos emigrantes en el tiempo y nos trasladamos del presente conocido hacia un futuro ignoto. Cada instante sirve de puente y, a la vez, de cesura respecto del siguiente: se migra, se traslada, “metaforizando” nuestro yo, trasladándolo sobre puntos de vista siempre diferentes, pero que deben medirse a menudo con lo que ha sido. Necesitamos que la identidad permanezca en el tiempo, que el pasado se conserve en su irremediabilidad, pero también, e inseparablemente de esto, necesitamos de la apertura a lo nuevo y a lo posible, a lo que se accede a partir de la discontinuidad respecto de lo que éramos, del olvido y de las huellas dejadas por la consumición de las precedentes configuraciones de la identidad. Constrañidos a quemar incesantemente las naves a nuestras espaldas, sin perder por esto el contacto interior con la tierra de origen, debemos mirar hacia delante y, a la vez, custodiar el recuerdo de las versiones abandonadas de nosotros mismos. El equilibrio es precario, y no obstante logramos –por lo regular y gracias a la persistente integridad relativa de las funciones cerebrales y corpóreas– a balancear continuidad y discontinuidad, y a reencontrar el tortuoso camino que reconduce a todas nuestras sucesivas encarnaciones a lo largo de una única vida.

En base al segundo esquema, variamos constantemente nuestro “centro de gravedad”. No ya en el sentido nietzscheano de procesos de interacción que comprometen a las células y a las aristocracias de las células, sino más bien en el de una asidua redistribución de lo vivido y lo pensado en torno al yo como su móvil y provisorio punto de equilibrio entre múltiples factores en constante transformación, resultante de la convergencia de un conjunto de fuerzas (que podemos incluso imaginar, retomando la dramaturgia psíquica de la segunda mitad del siglo XIX, personificados en una pluralidad de yoes). Semejante obra de puntual y temporario reordenamiento se produce en la vigilia y en el sueño, de manera consciente e inconsciente, en el horizonte de presente y a lo largo del eje de la memoria y de las expectativas.⁴⁸⁶ Respecto del modelo idealista de autoconciencia

⁴⁸⁶ Para el régimen psíquico en el que se desarrolla la actividad durable, tenaz y no evidente de incesante reelaboración de contenidos del

cia, no está en juego sólo el mecanismo de la reflexión, de la vacía forma del yo sujeto que piensa reiteradamente un vacío y objeto, sino de la entera conciencia “plena” que se ve gradualmente reconducida al centro de gravedad de sus contenidos del momento, sosteniendo su peso total y dándoles forma adecuada.

El tercer y último esquema interpreta la noción de identidad personal mediante la extensión, más allá de su ámbito originario, de los conceptos de “heterotopía” y “heterocronía”, que designan la yuxtaposición de espacios y tiempos entre sí incompatibles, pero complementarios (virtuales y no obstante reales, como en los espejos y en la sucesión de las escenas teatrales y cinematográficas) y que, desde otro punto espacial o temporal, remiten a un lugar y a un tiempo presentes. En esta óptica, el espejo (dispositivo utilizado de modo diverso al idealismo ficteano y vuelto así compatible con el modelo del centro de gravedad) es, precisamente, por un lado, una utopía, un lugar sin lugar, dado que “me veo allí donde no estoy, en un espacio irreal que se abre virtualmente tras la superficie”; por otro, en cambio, funciona “como una heterotopía en el sentido de que restituye el puesto que ocupo en el momento en el que me miro en el espejo, un puesto absolutamente real, conectado a todo el espacio que lo circunda, y al mismo tiempo absolutamente irreal, porque, para ser percibido, debe pasar de ese punto virtual que está allí abajo”.⁴⁸⁷

significado no situable o exedente respecto de la capacidad de inmediata recepción por parte de la conciencia, *cf.* Bodei, R., *Le logiche del delirio. Ragione, affetti, follia, op. cit.*, pp. 14-17. Como ha observado Starobinski, sería mejor hablar de “antagonistas” de la conciencia, más bien que de la ya debilitada y polisémica noción de inconsciente (a menos que se aclare exactamente su sentido). El inconsciente es ya “una ballena encallada en la orilla, rodeada de miles de curiosos” (Starobinski, J., *La coscienza e i suoi antagonisti*, © Jean Starobinski, trad. it. Milano, 2000, *Avvertenza dell'autore*, p. 9.

⁴⁸⁷ Uso el término provisoriamente en el sentido de M. Foucault, “Eterotopías”, en *Architecture. Mouvement. Continuité*, n. 5 (octubre 1984), trad. it. *Eterotopie*, en *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*. 3, Milano, 1998, pp. 310-311 [una versión en parte diversa con el título de *Des espaces autres* apareció primero en *DE*, IV, 752-762]). Otro ejemplo de heterotopía (y de heterocronía) dado por

También a la entidad personal le puede ser atribuido un carácter heterotópico (y heterocrónico). En efecto, ésta no representa un simple espejismo, no es lacanianamente una fugitiva ilusión apta para desmentir la certeza cartesiana del *cogito (je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas)*.⁴⁸⁸ Sin embargo, no se reduce a algo concreto, tangiblemente real, como cuerpo, cerebro o red neuronal. En cuanto conciencia que dura, no es ni mero epifenómeno del cuerpo y del cerebro ni algo que pueda existir por sí. Parafraseando a Merleau-Ponty, la sonrisa es indudablemente una contracción de músculos, pero si la reducimos al mero dato fisiológico, anulamos todos sus significados afectivos y sociales. Pero éstos a su vez no existen aisladamente, no representan una sonrisa sin el cuerpo, como la del gato de Cheshire en *Alicia en el País de las Maravillas*. Por tanto, no debe reducirse el yo, la conciencia, la identidad personal y la individualidad a funciones cerebrales o corporales en general, aun cuando se reconozca que no existirían sin ella. Sin embargo, tampoco deben separarse los aspectos universales de la conciencia, del yo y de la identidad personal, del ser concreto de lo que está más acá del espejo, la objetividad de la subjetividad. Se trata de diferentes niveles de descripción de fenómenos concomitantes que –en la actual fase de la investigación– es difícil articular en un único discurso fructífero y convincente.⁴⁸⁹

Foucault es el de los cementerios, que constituyen la unión/ separación simbólica de la ciudad de los vivos y de la de los muertos, «la “otra ciudad” en la que cada familia posee su negra morada» el lugar “profundamente heterotópico, ya que empieza con la extraña heterocronía de que es para un individuo la pérdida de la vida, y la casi eternidad en que no cesa de disolverse y de anularse” (*ibid.*, pp. 313-314). Véase también Fadini, U., *Sviluppo tecnologico e identità personale. Linee di antropologia della tecnica*, Bari, 2000, pp. 200-202

⁴⁸⁸ Lacan, J., *Écrits*, Paris, 1966, p. 517, trad. it. *Scritti*, Torino, 1974, vol. II, p. 511.

⁴⁸⁹ Entre las tentativas recientes y más interesantes de afrontar la cuestión (al menos en el plano de la “conciencia fenoménica” y de los *qualia*), vale la pena recordar a Edelman, G. M., *Neronal Darwinism*, New York, 1987, trad. it. *Darwinismo neuronale. La teoria della selezione dei gruppi neurali*, Torino 1995; *Bright Air, Brilliant Fire: On the matter of the Mind*, New York, 1992; G. M. Edelman - G. Tononi, *A Universe of Consciousness. How Matter Becomes Imagination*, © Gerald M. Edelman, M. D., PhD y Giulio Tononi, M. D., PhD 2000, trad. it. *Un universo di*

La identidad es –simultáneamente y bajo forma de antagonismo colaborativo, de *nec tecum, nec sine te*– conciencia y cerebro, yo y carne, universalidad e individualidad, Nosotros y Yo, algo que está fuera del mundo y algo que está en el mundo. Todos los elementos de estas parejas coexisten en su recíproca disyunción y en su ineludible relación de complementariedad, de cóncavo y convexo. Sin la imagen virtual de cada uno proyectado en el espacio y en el tiempo de la memoria colectiva y de la historia de todos, sin la entronización en el *ubique et semper* del pensamiento anónimo o del lenguaje público, sin el sintonizarse en la longitud de onda propia de la conciencia humana en general, sin el punto de vista del Nosotros, y sin la escisión y la recomposición del yo a través de la reflexión, ninguno podría conocerse y situarse a sí mismo, considerarse como individuo que se encuentra, en primera persona siempre y exclusivamente en el centro de un cambiante horizonte de sentido, experimentado como indudablemente propio. A la inversa, sin el cuerpo real del individuo determinado e irrepetible en el *hic et nunc*, sin las vivencias directamente atribuidas a “este individuo”, sin la “conciencia fenoménica” con sus aspectos subjetivos y cualitativos (los *qualia*), sin el *cogito pré-réflexif*, todo reflejo virtual sería impensable. Por tanto, la identidad personal aparece, sea de manera refleja y universalizada como una entre tantas en el tiempo y en el espacio de la sociedad en el mundo, sea de manera inmediata, en el tiempo real y el espacio corpóreo del individuo, en el *tactus intimus* en una relación de unidad-oposición que permite a cada cual localizarse en la rueda de su propia vida (mediante mecanismos a *feed-back*, intercambios simbólicos y ajustes complementarios de perspectivas, gramaticalmente expresados con los términos “yo”, “tú”, “nosotros”, “ellos”, “aquí”, “en otra parte”, “dentro”, “fuera”, “ahora”, “después” y otros similares).

Ya Hegel había comprendido que el yo no constituye un *prius* absoluto, ya que presupone tanto el proceso de su génesis –expuesto en la *Fenomenología*–, como el “espíritu”, interpretado más tarde como “trabajo universal del género humano” o el pensamiento visto como “patrimonio común” (*Gemeingut*) de toda

la humanidad. Así, por ejemplo, para pensar el yo es necesario el pensamiento, pero para pensar el pensamiento es necesario, a su vez, el yo. Sólo cuando el yo se da cuenta de su carácter universal puede –casi “heterotópicamente”– disolver la paradoja de su doble dimensión: “Pero el Yo es esta unidad que, *ante todo* es pura y se refiere a sí misma, y esto no de modo inmediato, sino al hacer abstracción de toda determinación y contenido y volver a la libertad de la ilimitada igualdad consigo misma. Así es *universalidad*; unidad que sólo por aquel comportamiento *negativo*, que aparece como el abstraer, es unidad consigo misma y contiene así resuelto en sí todo ser determinado. *En segundo lugar*, el yo como negatividad que se refiere a sí misma, es también de inmediato *particularidad, absoluto ser determinado*, que se contrapone a otro y lo excluye: es *personalidad individual*.”⁴⁹⁰

También Pirandello había intuido a su modo que el yo –o la identidad personal– es una paradójica construcción instintiva, un “espontáneo artificio interior” (U, 206). A causa de que pasa generalmente inadvertido, parecido en esto al latir del corazón o al ritmo de la respiración, a menudo nos olvidamos de estar dotado de él. Percibimos –diría Sartre– sólo nuestro “sabor *insípido*”, que nos acompaña a cada instante, en cuanto *cogito pré-reflexif* (dicho en la terminología de Bertrand Russell: advertimos siempre con nosotros la discreta presencia de un *acquaintance*, de una persona conocida). Se trata de un oscuro sentimiento vital, cenestésico, ligado al cuerpo cuya naturaleza intermitente había constatado Ribot, pero que ya en la antigüedad había sido filosóficamente descubierto por Aristipo en forma de “contacto interno” (*tactus intimus* según la traducción ciceroniana).⁴⁹¹ Sólo cuando nos contemplamos como si estu-

coscienza. Come la materia diventa immaginazione, Torino, 2000 y Tagliagambe, S., *Il sogno di Dostoevskij. Come la mente emerge dal cervello*, op. cit. Con un enfoque diferente, más “reduccionista”, pero pleno de ideas y sugerencias interesantes, el volumen de Dennett, D. C., *Darwin's dangerous idea. Evolution and the meanings of life*, op. cit.

⁴⁹⁰ WdL, 17 = II, 257 y, para el contexto, Bodei, R., “Il desiderio e la lotta”, Introducción a A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Torino, 1991, pp. VII-XXIX; *Le prix de la liberté*, Paris, 1995.

⁴⁹¹ Cfr. Cicerón, *Academica*, II, 24. Para Sartre, que ha acuñado la expresión *cogito-préreflexif*, cfr. EN, 16 = 18: “La reflexión no tiene por tanto

viéramos fuera de nosotros mismos, nos damos cuenta de lo que somos. En términos míticos, nos sentimos como debieron sentirse, según la Biblia, Adán y Eva tras haber cometido el pecado original: “Entonces los ojos de ambos se abrieron y conocieron que estaban desnudos” (*Génesis*, 3, 7). En términos filosóficos, como aquel individuo descrito por Sartre mientras está enteramente absorbido por cuanto ve y se ve repentinamente constreñido a cobrar conciencia de sí por la mirada de los otros (que lo sorprende acaso en situaciones embarazosas, inclinado a mirar furtivamente una escena por “el ojo de una cerradura”, *cfr. EN*, 328-339). Con un repentino cambio de perspectiva, de la inmersión irreflexiva en el mundo y del abandonarse simplemente a vivir, cada uno vuelve a sí, incrédulo a veces al constatar lo que es («viendote muy otro en el espejo dirás: –“¿Qué alma tengo hoy, ya que no fue así de niño, y porqué a este corazón no vuelve el rostro intacto?”») ⁴⁹².

Gracias a la acción combinada de tres paradigmas, presentados aquí sumaria y provisoriamente, es posible renunciar, por un lado, a la reducción de la conciencia a mero *cogito pré-reflexif* y, por otro, a su clausura en la jaula de la “reflexión”, en el sentido de la teoría atribuida al primer Fichte y al idealismo alemán en general. La reciente disputa entre quienes privile-

ningún privilegio respecto de la conciencia reflexiva: no es la primera que revela la conciencia a sí misma. Por el contrario, es la conciencia no reflexiva la que hace posible la reflexión; hay un cogito pre-reflexivo que hace posible el cogito cartesiano”. Para la *acquaintance*, *cfr.* Russell, B., *The Problem of Philosophy* [1912], London-New York-Toronto, 1957, pp. 49 y ss. Para Ribot y la tradición ligada a la cenestesia, véase antes, pp. 127-129 y Starobinski, J., *Breve storia della coscienza del corpo*, *op. cit.* Para algunos aspectos de estas temáticas en Maine de Biran, *cfr.* Piazza, M., *Il governo di sé. Tempo, corpo e scrittura in Maine de Biran*, Milano, 2001.

⁴⁹² Horacio, *Carmina*, IV, 10, 7-9, trad. it. de E. Mandruzzato, Orazio, *Odi ed epodi*, Milano, 1985, p. 385 [“*Dices: “heu” quotiens te in speculo videris alterum: / “Quae mihi mens est hodie, cur eadem non puero fuit, / vel cur his animis incolumes non redeunt genae?”*”]. En términos más prosaicos, Valéry ha expresado así este mismo sentimiento de extrañeza que a veces lo embarga al mirarse a sí mismo: “Miro mi rostro, mis propiedades y todo lo demás, como una vaca mira a un tren” (C, VIII, 880 = CE, I, 94 y *cfr.* Magrelli, V., *Vedere vedersi. Modelli e circuiti visivi nell’opera di Valéry*, Torino, 2002, pp. 153-154).

gían la autoconciencia en cuanto retorno conciente a sí misma, por su desdoblamiento entre observador y observado, y quienes en cambio sostienen la existencia de un “cogito tácito”⁴⁹³, se resolvería gracias a un *switch* gestáltico, similar a aquel por el cual, en una figura ambigua como el cáliz de Rubin, se puede ver un vaso blanco sobre fondo negro o, a la inversa, dos rostros negros sobre un fondo blanco, pero no se pueden captar simultáneamente dos configuraciones (como sugiere Valéry, tal operación de captar alternativamente aspectos complementarios exige “el empleo sistemático del Yo como Él” o la contraposición metódica del Ego al “Antego”, *cfr.* C, IX, 139; XXI, 72 = *Œ*, I, 847). El yo se capta, continúa Valéry sólo en cuanto se duplica y, en este *dédoublement* se hace conciencia incapaz de fijarse en la pura unidad de lo idéntico: “Yo soy lo Mismo en cuanto soy Dos” (C, VIII, 594).⁴⁹⁴ Manteniendo gestálticamen-

⁴⁹³ De la constatación por la que, para que tenga lugar el acto de reflexión, es necesario presuponer ya un yo, si bien opaco e impenetrable, que sirva de base al crecimiento exponencial de la reflexión, parte Dieter Henrich, en referencia a Hölderlin (*cfr.* Henrich, D., *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken [1794-1795]*, Stuttgart 1992, pp. 622 y ss.; *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, 1993, pp. 59 y ss.). Pero algunas soluciones están presentes ya en *Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie in Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für H.-G. Gadamer zum 70. Geburtstag*, Tübingen, 1970, pp. 270 y ss. Véanse Hölderlin, F., *Urtheil und Seyn*, en *Grosse Stuttgarter Hölderlin Ausgabe*, edición a cargo de Beissner, F., Stuttgart 1943 y ss., vol. IV, pp. 216-217 y Düsing, K., “C’è un circolo nell’autocoscienza? Uno schizzo delle posizioni paradigmatiche e dei modelli di autocoscienza da Kant a Heidegger”, en *Teoria*, XII [1992], pp. 3-29); *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002, pp. 111-140. Entre los más agudos defensores de la identidad pre-reflexiva se debe incluir hoy a Manfred Frank (*cfr.* Frank, M., *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart, 1991, pp. 9-49 y *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt a. M., 1986). Pero véase Düsing, K., *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, *op. cit.*, pp. 33-34, el cual, para superar el obstáculo de la circularidad, propone un articulado e interesante modelo de “auto-conciencia asimétrica”.

⁴⁹⁴ “Frente al espejo [...] me identifico conmigo mismo identificándome con otro, y me descubro otro observando mi yo” (Tortonese, P., *L’anti-Narcisse: considérations sur quelques miroirs fantastiques*, en AA. VV.,

te en tensión la complementariedad de las miradas, nada nos impide, sin embargo –excepto en casos patológicos–, experimentar nuestra vida como un todo que tiene una historia “metafórica”, atormentada y sincopada, reflexivamente reconstruible de manera bastante coherente gracias a categorías universales, pero firmemente anclada en la existencia de un cuerpo que –a diferencia de todos los otros– experimento como exclusivamente mío y en variantes individuales, inarticuladas e inexpressadas del *cogito* (pre-reflexivo), *sum*.

Dado que una identidad personal madura es difícil de conseguir, ya que se trata de un bien aleatorio y lábil, cada uno experimenta oscuramente el irrefutable *fluir* (en apariencia automático, pero que es fruto de un prolongado ejercicio) de los propios flujos de conciencia, distraídamente seguidos por esa instancia de monitoreo en *stand by* llamada “yo”, pronta a intervenir –si es alertada– en forma reflexiva cuando las situaciones lo requieran. ¿Cómo explicar de otro modo el retorno a nosotros mismos tras haber experimentado la alteridad del sueño o los vacíos de conciencia? ¿Cómo ignorar que hay por lo regular cierta fisiológica continuidad de la experiencia significativa, labor incesante e inconsciente de búsqueda y de reencuentro de un centro de gravedad, de un *ubi consistam*, que redistribuye, a menudo por *default*, percepciones, pensamientos, recuerdos y afectos en torno a un punto central y móvil capaz de trasponer las cesuras del olvido, de modo que, por lo común, sabemos que somos los mismos de ayer y esperamos reconocernos también mañana como los mismos de hoy?

Es sólo cuando perdemos el sentido de la evidencia natural, cuando se debilita el *tactus intimus*, cuando –como en ciertos personajes pirandellianos– nos observamos vivir exclusivamente desde el exterior, que terminamos por interrogarnos sobre lo

Autoscopie. Représentation et identité dans l'art et la littérature, edición a cargo de J. Kempf y P. Tortonese, en *Annales de l'Université de Savoie*, n. 24 (1998), p. 144. Sobre las cuestiones subrayadas por la autoscopia en Valéry, véase el profundo y conmovedor análisis de Magrelli, V., *Vedere vedersi. Modelli e circuiti visivi nell'opera di Valéry*, *op. cit.* Y, en particular, esta anotación de Valéry: “El que se ve en el espejo, se asombra de ser *este* –este individuo– condenado a tal forma y a tal rostro –él, que se creía universal” (C, XIX, 254 = CE, II, 1338).

que nos parecía obvio y nos separamos de la inmediata adhesión a la centralidad del yo. Este fenómeno se hace más comprensible si pensamos por analogía en el fluctuar de los astronautas en el espacio cósmico. A nivel de sentido común, estábamos habituados a creer que la fuerza de gravedad poseía una validez absoluta y necesaria tal como para mantener con los pies en la tierra incluso a los habitantes de las antípodas, sin sospechar que su ausencia, aun no negándola, diese lugar a la levitación de los cuerpos.⁴⁹⁵ De manera similar, cuando reflexionamos, cuando nos espiamos de modo heterotópico, terminamos por liberarnos mentalmente de esa “fuerza de gravedad” psíquica que nos aferraba inmediata e indisolublemente a nuestro yo, a nuestra historia: nos contemplamos entonces a nosotros mismos desde un punto de vista no situable, impersonal, anónimo, el único, sin embargo, que nos coloca en nuestro lugar y nos individualiza ubicándonos en un campo de tensiones entre la universalidad del pensamiento y la particularidad de cada yo determinado.⁴⁹⁶ Como en un arco voltaico, se forman dos polos, “positivo” y “negativo”, vinculados por una corriente, pero en relación de tensión y de recíproca exclusión. Por tanto, el “cogito tácito” continúa existiendo, pero es periódica-

⁴⁹⁵ Para el ejemplo, *cfr.* Blankenburg, W., *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*, Stuttgart, 1971, trad. it. *La perdita dell'evidenza naturale*, Milano, 1998, *Prefazione dell'autore all'edizione italiana*, p. 171.

⁴⁹⁶ En un contexto diferente y sin la tensión entre las dos dimensiones, algo análogo es sostenido por Thomas Nagel, *cfr.* Nagel, T., *The View from Nowhere*, New York-Oxford, 1986, trad. esp. *Una visión de ningún lugar*; Fondo de Cultura Económica, México, 1996. Desde puntos de vistas como éstos, captamos mejor también el valor de las afirmaciones clásicas sobre el sentido del destino personal como entrecruzamiento de condiciones anónimas y necesarias del cosmos y especificidades de la llegada al mundo y del desarrollo de la vida del individuo. Véase, por ejemplo, lo que sostiene Plotino: “Y los lotes, ¿qué significan? Pues que las almas se encarnaron cuando el universo se hallaba en el momento mismo en que entraron en el cuerpo, y que entraron en tal cuerpo, y que nacieron de tales padres y en tales sitios y, en general, como dijimos, las circunstancias externas. Pero que todas las cosas están conjuntadas y como entretreídas así en cada cosa particular como en el conjunto, está significado por medio de una de las referidas Parcas. Láquesis significa los lotes. Y será Átropo quien imponga como forzosa la plena coincidencia de estas cosas.” (Plotino, *Enn*, II, 3, 15 = 398-399).

mente redimensionado por el cogito reflejo, por el espejo heterotópico, que contrapone a su especificidad espacial y temporal la imagen del yo como producto de anónimos *moules sociaux* y de técnicas generales de construcción del Yo (prácticas de subjetivización que se inician para cada uno desde la primera infancia).

Poniéndonos nuevamente en la óptica inicial de “los dos niveles” (*cfr. supra* pp. 51-79), se comprende ahora mejor cómo es que, a partir de Locke, el interés por la identidad personal, por la labor de construcción conciente de sí mismos, se concreta en filosofías y pedagogías dirigidas a crear individuos jurídica y moralmente independientes, relativamente aislados y protegidos de los influjos externos que querrían condicionar su autonomía, capaz de alcanzar una cierta autosuficiencia porque son habituados desde que son niños a cultivar el ideal del dominio de sí.⁴⁹⁷ Pero se entiende también cómo es que, al poner en evidencia estos aspectos, se ocultan los elementos pre-individuales y automáticos ligados a la dimensión del cuerpo y por la legítima pretensión de defenderse de las tentaciones absolutistas y por temor del relativismo se menosprecian la importancia del estado y de las instituciones en el forjamiento de la conciencia y la importancia de la historia para su condicionamiento. Análogamente, se puede ahora entender mejor cómo es que, a partir

⁴⁹⁷ Esto vale, sobre todo, para los Estados Unidos, patria de elección del individualismo, primero, y del narcisismo, luego, *cfr.* Bellah, R. N. *et alii*, *Habits of the hearth. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley and Los Angeles, 1985, trad. it. *Le abitudini del cuore*, Roma, 1996, pp. 84, 115. Y *cfr. ibid.*, p. 188: “John Locke es la figura clave y una de las que más han influenciado la cultura americana. La esencia de las posiciones de Locke es un individualismo casi ontológico. El individuo primero viene de la sociedad, que comienza a vivir sólo a través del contrato de individuos que buscan maximizar sus intereses personales”. Para una profundización de algunos puntos, *cfr.* Pangle, Th. L., *The spirit of modern republicanism: the moral vision of the American founders and the philosophy of Locke*, Chicago 1988 y Urbinati, N., *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Roma, 1997. Para el aspecto pedagógico, véase Locke, J., “Some Thoughts Concerning Education”, en *Educational Writings*, edición a cargo de J. L. Axtell, Cambridge 1968, trad. it. *Pensieri sull’educazione*, Firenze, 1974.

de Schopenhauer, el abandono del principio de individuación conduce al dominio de potencias anónimas, al descrédito de la conciencia y de la vida del individuo o a proyectos ascéticos de convertirse en “ninguno”. En cuanto márgenes extremos de una banda de oscilaciones colocada entre la afirmación absoluta y la absoluta negación del *principium individuationis*, ambas posiciones presentan un lado teórico de legitimidad, si bien precisamente cada una excluye la pretensión de la otra de absolutizarse. Sólo determinándolas con el nivel de manera heterotópica, manteniéndolas en in-componible tensión, se puede concebir alternativamente su conflictiva co-implicación y abrir un espacio de pensamiento despejado y no híbrido, dentro del cual plantear los problemas de manera diferente.

Una vez que se declara como no plausible la fundación vertical de la identidad personal sobre el sustrato del alma-sustancia y que se constata la inviabilidad del camino que se dirige a su fundación horizontal (lineal o circular, a la manera de Locke, de Hume o de Fichte), ya no es más necesario encolumnarse a favor de soluciones que proponen cancelar el papel del yo o poner en penitencia a este *insupportable enfant gâté*: de la voz schopenhaueriana que retumba en una esfera hueca de vidrio al “insalvable” yo de Mach, del musiliano “hueco” que debe ser llenado a la heideggeriana salida de la inautenticidad anónima del Se (*Man*) por medio de un “llamado” (*Ruf*), también él anónimo, gracias al cual la conciencia despierta el “sí-Mismo” del individuo.⁴⁹⁸ No estamos obligados, en consecuencia, a abandonar teóricamente el *principium individuationis* (a condición de que se lo conciba como proyecto de construcción en su hacerse y no como sustancia), corriendo moralmente el riesgo de que semejante operación reabra el camino al desprecio de la vida y de la conciencia del individuo en ventaja exclusiva de la especie, de la raza, del cuer-

⁴⁹⁸ Cfr. Heidegger, M., *SZ*, I, II, 2, § 57, p. 414 = 295: «La llamada precisamente no es ni puede ser jamás planificada, preparada ni ejecutada en forma voluntaria *por nosotros mismos*. “Algo” llama [*es*] *ruft*] inesperadamente e incluso en contra de la voluntad. Por otra parte, sin lugar a dudas, la llamada no viene de algún otro que esté conmigo en el mundo. La llamada procede *de mí* y, sin embargo, *de más allá* de mí». Significativamente, esta voz inarticulada no pertenece a un ser que sea su “poseedor”.

po, de las fuerzas económicas, del inconsciente o de cualquier Nosotros-Moloch.⁴⁹⁹ El uso de los dos niveles y del modelo heterotópico-heterocrónico no implica en absoluto, en términos teóricos y éticos, que se esté eximido de tomar posición y que haya que contentarse como Pilatos de oscilar entre dos alternativas complementarias. Por el contrario, cuanto más se da cuenta la conciencia individual de los poderes anónimos y colectivos que la han plasmado, cuanto más se orienta en el mundo de las fuerzas que, aunque signándola, la trascienden, tanto más se amplía su potencial, radio de inteligencia y de acción. Sólo aprovechando en ventaja propia tal espacio intermedio de remisiones entre el Yo y el Nosotros, puede el Yo de cada uno salir tanto de la soledad de la conciencia puramente auto-referencial como del ensimismamiento en un Nosotros que lo fagocita; sólo así puede encontrar el camino propio entre tantos, volver más aguda su capacidad crítica y asumir responsabilidades precisas; sólo así puede desarrollar ulteriormente los procesos de individuación y diferenciación evolutiva que –en principio– no se detienen jamás en el curso de la existencia.

⁴⁹⁹ También los herederos de tradiciones revolucionarias “duras” parecen hoy identificar a los protagonistas del futuro en personajes ligados a un Nosotros solidario pero autónomo: en el “voluntario” o en el “franciscano”, exponentes de una multitud que busca –a la manera de Spinoza y del joven Hegel– reapropiarse de la vida negada por un poder reticular y sin centro. Véase Revelli, M., *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, op. cit. y cfr. Hardt, M. - Negri, A., *Empire*, op. cit., pp. 381-382: “Hay una antigua leyenda que podría iluminar la vida futura de la militancia comunista: la leyenda de San Francisco de Asís. Veamos cuál fue su empresa. Para denunciar y a la pobreza de la multitud, adoptó su condición común y descubrió allí el poder ontológico de una nueva sociedad. El militante comunista hace lo mismo en el momento en que identifica en la condición común de la multitud su enorme riqueza. En oposición al capitalismo naciente, Francisco rechazaba cualquier disciplina instrumental, y a la mortificación de la carne (en la pobreza y en el orden constituido) contraponía una vida jubilosa que comprendía a todas las criaturas y a toda la naturaleza: los animales, la hermana luna, el hermano sol, los pájaros en el campo, los hombres explotados y los pobres, todos juntos contra la voluntad de poder y la corrupción. Aparece también compartido por Hart y Negri la necesidad de crear “dispositivos creadores” y de producir “comunidad” en un mundo dominado por poderes extendidos que ignoran las exigencias de la “multitud”.

Parafraseando a De Saussure, cada uno se realiza a sí mismo valorando la herencia común recibida (el *langage* y la *langue*) para ser luego capaz de promover la inconfundible individualidad de la *parole*, el único instrumento para prolongar e innovar la vida del elemento universal de las lenguas y de las instituciones. En consecuencia, se es tanto más libre y creativo cuanto más capaz se es de atender a depósitos colectivos de sentido, de interpretar, aprender y enriquecer los códigos y las reglas, de reelaborar y explicitar las posibilidades aún no expresadas. Tras un oportuno (y prolongado) aprendizaje, haría falta saber operar a la manera de los protagonistas del arte del siglo XX que se alejaron de la tradición hasta repudiarla, precisamente porque la habían asimilado a fondo y conocían las reglas a ser violadas o integradas. Haciéndose cada vez más conscientes del lado de universalidad que está en nosotros (incluso en términos físicos, en cuanto representantes de una especie animal) y de los múltiples *moules* históricos y sociales que nos han formado, nuestra peculiar individualidad, la única que puede asumir activamente este papel, se expande y se articula. Escapa así a lo que parece ser un destino impuesto y que en parte no es otra cosa que el resultado de nuestra inercia estática, de nuestra incapacidad de auto-subversión. Incluso si de hecho, sin el auxilio de mitos, ninguno llega a cargar el peso del *ego fatum* nietzscheano, es amplia la gama de estados de libertad comprendidos entre la absoluta pasividad y la pretensión de poder escapar a los condicionamientos objetivos, así como es grande el espectro entre subordinación a la necesidad y autonomía, en la que cada uno puede situarse y moverse. De este modo se evita tanto la unilateralidad de los teóricos de la tradición y del comunitarismo (que exaltan los lazos pre-constituidos del Nosotros a expensas de la posible libertad del individuo), como la de los *liberals* (que consideran a menudo al individuo en términos ontológicos, como algo que pre-existe a la historia y a la sociedad y que posee características y derechos de origen esencialmente “natural”). Se está frente a responsabilidades y elecciones que dependen en última instancia sólo de nosotros.

Cierto: los condicionamientos existen y deben ser comprendidos y reconstruidos según una lógica y una historia en condi-

cional, basada en el “si... entonces” (“si existe la situación X, entonces mi actuar puede extenderse hasta Y”; “si sucede esto, entonces podrá suceder también aquello”). El principio de realidad debe ser honrado y tenido debidamente en cuenta contra el primado de una conciencia vacía y rancia, no suficientemente oxigenada por el contacto con el mundo, el único capaz de sustraerla a la inercia. Indudablemente, los contextos son importantes y sin su acción se corre el riesgo de no hacer pie en el curso de los eventos. Pero esto no basta. Es necesario reintroducir en nuestra razón práctica y en nuestra conducta efectiva objetivos *ab-solutos*, o sea, —en un sentido no retórico— desligados de una dependencia directa y mecánica de los contextos y las circunstancias, como por ejemplo la persecución a pesar de todo obstáculo de los derechos y dignidad de todo hombre. A la par de una lógica preparatoria en condicional, sobre todo en momento de actuar, es necesario practicar una ética en incondicional; a la par de las leyes necesarias que heterotópicamente nos sitúan en una dimensión de lo calculable, el individuo debe introducir en el mundo el *novum* incalculable, pero inutilizable, de su actual autónomo, dando una respuesta a los contextos de partida que no está contenida en los contextos mismos. A la inversa, tal “ley individual” *sui generis* del actuar, precisamente porque es capaz de absorber el sentido de los condicionamientos y encontrar soluciones específicas, termina por alimentar la universalidad de las normas de conducta y refuerza al mismo tiempo la propagación de los derechos (que no pertenecen a una presunta naturaleza humana, sino que deben ser queridos o contruidos para reducir los sufrimientos y las desdichas de los hombres, para sustraerlos de la angustia y de la miseria material y espiritual, para permitirles gozar de la existencia en su brevedad e incertidumbre; por esto tales derechos son tanto más preciosos cuanto más frágiles y calumniados son.

Ahora que se ha vencido la garantía de una historia que marcha automática e inevitablemente hacia el reino de la libertad o la sociedad sin clases, no se puede abandonar al azar, sin embargo el curso de los eventos, despersonalizando y dejando a la deriva a los individuos y a los grupos organizados. Sobre todo, ante el perfilarse de los desastres anunciados, es necesario que

cada uno imprima una orientación y una dirección a la vida personal y colectiva, que se abra un camino entre la necesidad y la libertad, entre la calculabilidad y la incalculabilidad, confrontando constantemente el tribunal de su conciencia con el tribunal del mundo, conociendo la despiadada dureza de este último sin renunciar a las fundadas esperanzas del primero, manteniendo las energías de una interioridad que no sufra las enfermedades del intercambio con lo real y el anclaje en una realidad que no se vuelva impermeable a los esfuerzos de la razón por comprenderla y de la praxis por modificarla. Si parece poco, ¿hay soluciones mejores?

Los largos veranos de las Hespérides

En este libro he analizado y reconstruido algunos de los modelos influyentes que caracterizaron a la cultura europea entre el s. XIX y XX, pensándolos implícitamente sobre el fondo de un triple régimen temporal: el tiempo “casi inmóvil” del ambiente físico (y, agregaría, de la formación de nuestro código genético); el “lentamente ritmado” de las instituciones, de la vida de los pueblos y de los grupos; y finalmente el de la historia *événementielle* de los individuos, caracterizado por “oscilaciones breves, rápidas, nerviosas”.⁵⁰⁰ Manteniendo una relación tácita con el primer y el tercer nivel de temporalidad, normalmente me situé en el segundo, el de la duración de las instituciones y de las ideas, de las cuales constituye una expresión incluso la filosofía. En el interior de esta zona intermedia entre el tiempo inmemorial del desarrollo de nuestra corteza cerebral o de nuestro ADN (que precede largamente a los procesos de hominización) y el tiempo corto concedido a los individuos, el arco

⁵⁰⁰ Cfr. Braudel, F., *La Méditerranée à l'époque de Philippe II*, Paris, 1949 y, sobre la posibilidad de los individuos modernos de experimentar –junto a los poderes de los condicionamientos por parte de “fuerzas formidables”– la presencia “de las fallas, de las juntas mal hechas” a través de las cuales hacer pasar la propia libertad, cfr. Mari, G., *I vocabolari di Braudel. Lo spazio come verità della storia*, Napoli, 2001, pp. 135 y 136.

de la historia y los sectores de espacio geográfico examinados constituyen sólo una etapa en la genealogía de los modelos de identidad personal y en el alternarse de los moldes y las técnicas que lo informan.⁵⁰¹

Los exponentes de las generaciones que en Europa y en Occidente han sido plasmados por los moldes más antiguos y las técnicas más violentas que han elaborado, adoptado, sufrido o contrastado su fuerza, han desaparecido casi todos: de la mayor parte no quedan más que huesos y cenizas; de los raros sobrevivientes, recuerdos desleídos (las generaciones se suceden y caen, según la melancólica comparación homérica, como las hojas de los árboles). Estos modelos representan para nosotros muy poca cosa, se dirá, frente a la única perspectiva que cuenta: la nuestra, de individuos vivos e interesados en el porvenir. Poca cosa, en apariencia, si se los observa desde lo alto de los proustianos “zancos” del tiempo que, prolongándose cada año, terminan por distanciarnos vertiginosamente de lo acaecido. Poca cosa, ciertamente, si no fuera que nos conciernen directamente y que las formas de conciencia y los esquemas trabajosamente construidos para dar sentido a la vida de los individuos y a su mundo no desaparecen fácilmente. Al igual que la lengua o las ideas, tienen una vida más larga que los individuos; continúan fermentando y actuando imperceptiblemente en el “tiempo casi inmóvil” de la especie y en el tiempo “lentamente ritmado” de las instituciones (familiares, escolares, políticas o culturales); inervan las normas, los estilos de vida, las lógicas de poder y los ideales (éticos, jurídicos, políticos, religiosos, estéticos); no se consuman de golpe, no permanecen para siempre sellados dentro de limitadas zonas del planeta; no desaparecen en el curso de algunas generaciones, en cuanto constituyen el *humus* necesario para la formación de cada individuo y para el despuntar de lo nuevo. Nos gustaría, quizás, compartir las expectativas casi mesiánicas de Hegel y considerar también a la

⁵⁰¹ Aun cuando –al tratar de la citología de Virchow, de la fisiología de Taine y de la psicopatología de Ribot o Pirandello– la referencia sea a fenómenos de larguísima duración, como el desarrollo de los organismos multicelulares, el atavismo, la regresión al instinto o la génesis de la corteza cerebral.

nuestra como “una época de gestación”, de cuyo seno saldrá de imprevisto la época sucesiva, semejante a un niño que, con “un salto cualitativo”, interrumpe a la primera respiración su lento crecimiento interior (*Phän.*, 14 = 8-9). Sin duda, se perfilan en el horizonte nuevos experimentos de humanidad y de “post-humanidad”, en cuyos individuos genéticamente modificados, pluritrasplantados, provistos de prótesis que potenciarán sus funciones y prestaciones naturales, romperán las barreras que separan la materia viviente de las máquinas, se volverán una amalgama de lo orgánico y de lo inorgánico y superarán las fronteras mentales (y hasta las físicas) que dividen los sexos y a los hombres de los otros animales.⁵⁰² No nos es dado saber cuáles serán los resultados de semejantes metamorfosis ni, paralelamente, del problemático encuentro entre culturas hasta ahora separadas a nivel mundial (como decía Keynes “lo inevitable no sucede jamás, lo inesperado, siempre”). Sin embargo, cada uno deberá descubrir en términos weberianos cuál es el “demonio que tiene los hilos de su vida”,⁵⁰³ reconstruyendo conciente y responsablemente la trama de los lazos sociales, políticos e históricos de los que ha emergido y que han contribuido a convertirlo en quien es, para orientar así su ulterior camino y decidir cuáles son las formas de la “vida buena” para él. Cada uno

⁵⁰² Cfr., para estas perspectivas, Stock, G., *The merging of Human and Machines into a Global Superorganism*, New York, 1993; Haraway, D., *Simians, Cyborg, and Women: The Reinvention of Nature*, New York, 1991, trad. it. *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Milano, 1995; *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan_Meets_OncoMouse: Feminism and Tecnoscience*, trad. it. *Testimone_Modesta@Femaleman_Incontra_Oncotopo. Femminismo e tecnoscienza*, Milano, 2000; Dery, M., *Escape Velocity. Cyberculture at the End of the Century*, New York, 1996, trad. it. *Velocità di fuga. Cyberculture a fine millennio*, Milano, 1997; Olson, E. T., *The Human Animal. Personal Identity without Psychology*, New York, 1997, trad. it. *L'animale umano. Identità e continuità biologica*, Milano, 1999; Hailes, K. N., *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetic, Literature, and Information*, Chicago-London, 1999 y Marchesini, R., *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, 2002.

⁵⁰³ Cfr. Weber, M., WB en PB/WB, 43 y, para el amplio uso de metáforas ligadas al tejido, Rigotti, F., *Il filo del pensiero. Tessere, scrivere, pensare*, Bologna, 2002.

deberá “descolonizar” y hacer fructificar el terreno de libertad que ha quedado abandonado y sin cultivar por efecto de la pretensión de desautorizar la conciencia individual de su autonomía y responsabilidad a favor de poderes colectivos y anónimos –económicos, fisiológicos o psíquicos– considerados ineluctables incluso porque actuarían por completo a sus espaldas.

Será necesario esperar todavía para asistir a la consolidación de otras formas de individualidad, de identidad y de conciencia, que existen en germen en cuanto que cada nuevo mundo es precedida por mensajeros, pero necesita de la acción de los hombres para volverse real. Madurarán ciertamente no como prolongación según líneas ya trazadas de nuestro presente en el futuro imaginado, sino con cadencias “lentamente ritmadas” o con vuelcos y curvas imprevistos y de todos modos, de manera presumiblemente diferente de nuestras proyecciones, esperanzas y temores. Surgirán a través de otros conflictos e hibridaciones, opacidades y asperezas, pero en el fondo, esta eventual larga maduración podría revelarse como ventajosa, tanto para la humanidad como para los individuos ya que

Ninguna vida es esférica
 Salvo las más pequeñas,
 Que brillan
 Y se apagan pronto.
 Las grandes maduran lentas,
 Y tarde penden de la rama.
 Los veranos de las Hespérides
 Son largos.⁵⁰⁴

⁵⁰⁴ Dickinson, E., *The Complete Poems*, London, 1975, n. 1067, p. 485, trad. it. *Tutte le poesie*, a cura di M. Bulgheroni, Milano, 1997, p. 1115.

INDICE DE NOMBRES

A

Abbagnano, N. 11
Abel, G. 181
Abensour, M. 35
Ables, B. S. 463
Accarino, B. 319
Accornero, A. 470
Ackerknecht, E. H. 86
Adam, Ch. 35
Adolphe, L. 374
Adorno, Th. W. 33, 37, 78, 152, 167,
415, 441, 448, 450
Agamben, G. 400
Albers, B. 82
Allen, W. Sh. 439
Althaus, H. 178
Althusser, L. 448, 481
Alvaro, C. 41, 247
Amendola, G. 389
Améry, J. 173
Anders, G. 322, 323, 367, 400
Andersson, G. 243
Ander Ch. 153, 154, 181
Andolfi, F. 45
Andreoli, A. 248
Angus, I. 427
Antiseri, D. 11
Apfelbaum, E. 349
Arquímides, 21
Arendt, H. 13, 33, 390, 421, 423, 424,
478
Aristipo 495
Aristóteles 34, 96, 165, 208, 221, 388,
441, 449, 508
Armstrong, D. M. 53
Arnim, J. V. 191
Assmann 449
Assoun, P. L. 78, 196
Augusto, O. 443
Avanzini, G. 118
Axtell, J. J. 500
Ayers, M. 53
Azam, E. 125, 158

B

Babini, V. P. 113, 222
Babinski, J. E. E. 117
Bacon, F. 145, 209
Badaloni, N. 369
Badoglio, P. 435
Baer, K. E. von 83, 343
Bailey, P. 115
Baillarger, J. 93
Baillot, A. 112
Bain, A. 110, 131, 139, 146
Baker, J. R. 88
Balbo, I. 395
Balbo, L. 456
Baldi, G. 203, 250, 363
Balducci, E. 431
Balfour Stewart, E. 192
Balibar, É. 53, 56, 57
Barber, K. 53
Barbera, S. 68, 95, 201
Bàrberi Squarotti, G. 280
Barbina, A. 254
Barilli, R. 243
Barreau, H. 83
Barrès, M. 34, 359-363, 392, 393
Barrow, S. 340
Barrucand, D. 126, 349
Barthélemy-Madaule, M. 232
Basso, L. 389
Bataille, G. 307
Battini, M. 360, 379
Baudelaire, Ch. 231
Bauman, Z. 459, 466
Baune, C. 122
Bayerl, L. 169
Bayertz, K. 386
Behrs, J. 78
Beauchesne, H. 126
Beaude, J. 35
Becchereti, E. 292
Beck, U. 301, 483
Beckett, S. 215
Becquemont, D. 83
Beethoven, L. van 180

- Béhar, S. 224
 Beier, A. 64
 Beissner, F. 497
 Bellah, R. N. 489, 500
 Bellingeri, A. 68
 Belloc, S. 87
 Bem, S. 349
 Benedetti, G. 490
 Bénichou, C. 111, 383, 385
 Bennett, J. 53, 463
 Benveniste, E. 312
 Bercherie, P. 93, 104, 115, 128
 Berding, H. 368
 Berezin, M. 397
 Berger, B. 125, 420, 448, 456, 458, 459, 467
 Bergson, H. 34, 93, 103, 105, 110, 113, 132, 148, 212, 215-222, 230, 232, 233, 240, 241, 269, 310, 325, 350, 373, 399
 Berman, E. 463
 Bernard, C. 85, 121-123, 144
 Bernheim, H. 125, 146
 Berni, S. 151
 Berry, W. 223
 Bertrand, A. 129
 Bertrand, F. L. 117, 128
 Betzler, M. 480
 Biagiotti, T. 47
 Bianco, F. 297
 Bianchi, M. 456
 Biasin, G. P. 251
 Bibesco, princesa, C. 333
 Bichat, X. 73, 112
 Binet, A. 10, 24, 35, 87-89, 93, 95, 104, 109-111, 117-119, 128, 132, 141, 144, 147, 221, 243-246, 251
 Binswanger, L. 222
 Biondi, G. 184, 197, 199
 Bissel, Ch. 119
 Blackmore, C. 480
 Blanc, G. 403
 Blanco, J. 463
 Blankenburg, W. 499
 Blanqui, L. A. 35, 182, 191
 Blarenberghe, H. van 241
 Bleuler, E. 143
 Bliss, E. L. 462
 Bloch, E. 395
 Blondel, C. 150, 224
 Blumenberg, H. 60, 174, 309, 478
 Boccardi, D. 85
 Bock, G. 386
 Böcklin, A. 44, 311, 312
 Bodei, R. 73, 86, 124, 135, 163, 169, 174, 199, 212, 213, 316, 324, 339, 395, 411, 413, 436, 451, 474, 481, 490, 492, 495
 Boecio, S. 54, 232
 Boegner, K. 83
 Boehm, G. 297
 Boella, L. 311
 Bohrer, K. H. 232
 Böhringer, H. 309
 Bolton, M. B. 53
 Bollati, G. 396
 Boncinelli, E. 82
 Bongiovanni Bertini, M. 241
 Bonnet, H. 233
 Borch-Jakobsen, M. 462
 Borgese, G. A. 443
 Borie, J. 101
 Bossi, M. 83
 Bottai, G. 423, 436
 Bouazis, Ch. 224
 Boucquey, É. 235
 Bouissy, Y. 261, 263
 Boulanger, G. 335, 337
 Bourdeau, J. 380
 Bourdelau, J. 112
 Bourget, P. 95, 137, 204, 362, 386
 Bowler, P. 179
 Boyd Higgins, M. 401
 Boyer, Ph. 238
 Braid, J. 126
 Braude, S. E. 462
 Braudel, F. 505
 Braun, B. G. 463
 Brecht, B. 450
 Brenan, A. A. 480
 Brès, Y. 119
 Briquet, P. 114
 Broch, H. 35, 442, 443
 Brugnolo, S. 342
 Buchdal, G. 82
 Büchner, P. 445
 Buffon, G. L. L. 384
 Bulgheroni, M. 508
 Buonarroti, M., *véase* Miguel Ángel Buonarroti

Burckhardt, J. 317
 Burgener, P. 384
 Bürger, P. 101
 Burke, E. 409
 Busch, H. J. 481
 Bussino, G. 254
 Butler, J. 61, 479
 Byron, G. 133

C

Cabanis, P. J. G. 112, 123
 Cabet, É. 369
 Cacciari, M. 46
 Calic, E. 414, 415, 441
 Campi, A. 395, 423
 Campioni, G. 95, 153, 154, 172, 175, 201
 Canavaggia, J. 240
 Cancrini, A. 480
 Canetti, E. 13, 35, 414, 421, 438, 441
 Canfora, L. 428
 Canguilhem, G. 82, 127
 Cantelmo, M. 251
 Canter, D. 355
 Cantoro, U. 261
 Carli, M. 397
 Carlyle, Th. 188
 Carnot, S. 331
 Carpenter, W. 146
 Carroy, J. 110, 111, 124, 126, 349
 Cartellieri, D. 331
 Carter, A. E. 84, 92
 Casablanca, E. 47
 Casey, D. M. 146
 Casini, L. 68
 Cassano, F. 445
 Castañeda, H. N. 480
 Castel, E. 109, 113, 115, 384
 Castelli, A. 203
 Castelli, B. 383
 Castle, K. 462
 Catrufulli, G. 263
 Cavallari, G. 366, 375
 Cavalli, A. 44
 Cerasi, E. 254
 Certeau, M. de 419, 465
 César, C. J. 192, 375
 Chanlaine, P. 333
 Chapelle, V. 57

Charcot, J. M. 109, 113-115, 144, 146
 Charzat, M. 376
 Chateaubriand, R. de 231
 Chejov, A. P. 385
 Chevalier, J. 41
 Chevreuel, E. 94
 Chevrillon, A. 91
 Ciacotin, S. 351
 Ciaramelli, E. 452
 Cicerón, M. T. 202, 495
 Claparède, E. 116, 117
 Claudel, P. 103, 221, 335
 Cleckley, H. M. 462
 Cochart, D. 340
 Codazzi, A. 91
 Coleman, W. 82
 Colin, R. P. 112
 Colli, G. 40
 Collina, V. 99
 Collins, S. 451
 Colm, S. C. 451
 Colón, C. 192
 Comte, A. 300
 Concilius, E. de 308
 Condillac, E. Bonnot de 91
 Condorcet, J. A. N. Caritat de 212
 Confer, W. N. 463
 Constant, B. 299, 300
 Conte, É. 386
 Copérnico, N. 292
 Copjec, J. 462
 Cormann, L. 158
 Corsinovi, G. 289
 Coser, L. A. 306, 314, 320
 Costabel, P. 35
 Costanzo, M. 42
 Courtine, J. J. 297
 Crabtree, A. 124, 462
 Cramer, K. 156
 Crawford, C. 196
 Croce, B. 201, 272, 273
 Cromwell, O. 321
 Crouzet, M. 138
 Curtius, E. R. 84

D

Dahme, H. J. 44, 45, 323
 Dal Lago, A. 308, 314

- Dal Sasso, E. 136
 Dallemagne, J. 384
 Dand, J. M. 122
 D'Anna, J. P. 261
 D'Anna, V. 307, 309
 D'Annunzio, G. 202, 203, 250, 287, 363
 Danston, L. J. 105
 Dante Alighieri 236
 Darmon, P. 100
 Daruz, N. 452
 Darwin, Ch. 88, 99, 168, 169, 174, 178, 179, 481
 Daudet, L. 172
 Davidson, D. 116, 124
 Davy, G. 87
 De Begnac, Y. 40, 404, 414, 419
 De Felice, F. 375, 399
 De Felice, R. 333, 419, 435
 De Grazia, V. 424
 De Levita, D. J. 480
 De Maistre, J. 170, 300
 De Martino, E. 116
 De Paola, G. 366
 De Sarlo, E. 100
 De Vecchi, C. M. 403
 Debon, C. 331
 Decker, H. S. 114, 124
 Dedola, R. 286
 Degani, E. 312
 Del Noce, A. 428
 Delatour, A. 45, 331
 Delay, J. 128
 Deleuze, G. 185, 186, 190, 191, 193, 196, 218, 219
 Demeney, P. 107
 Dennett, D. C. 63, 169, 495
 Derrida, J. 103, 218
 Dery, M. 507
 Descartes, R. 6, 7, 22, 35, 54, 57, 155-157, 172, 271, 432, 440, 478
 Descombes, V. 242
 Desideri, E. 45
 Despine, P. 124
 Dessoir, M. 145
 Destutt de Tracy, A. L. 123
 Di Francesco, M. 105, 480
 Di Giandomenico, M. 122
 Di Maio, M. 138
 Dickinson, E. 508
 Diderot, D. 168
 Didi-Huberman, G. 115
 Diels, H. 255
 Digeon, C. 112
 Dilthey, W. 35, 106, 195, 310, 322, 323, 480
 D'Iorio, P. 184, 192
 Djuriè, M. 192
 Dolfi, A. 279
 Donald, I. 116, 355
 Donati, C. 263
 Dong-Ho, C. 178
 Donley, J. E. 146
 Donzelli, M. 91, 119, 350
 Dostoyevski, F. M. 131, 157, 210, 320
 Drakuliè, A. 445
 Droetto, A. 47
 Droit, R. P. 77
 Droysen, J. G. 195
 Du Bois-Reymond, E. 91, 92, 131, 192
 Dubrovsky, S. 230
 Duchesneau, F. 82, 86
 Dugas, L. 106, 111, 136, 279
 Dühring, K. E. 192, 210
 Dumézil, G. 312
 Dunyach, J. F. 99
 Dupen, J. M. 384
 Durante, G. 46
 Durkheim, E. 113, 295, 300
 Düsing, K. 448, 497
 Dutt, P. 423
 D•ugašvili, I.V. *véase* Stalin

E

- Ebers, N. 301
 Eckhardt, J. *véase* Meister Eckhardt
 Edelman, G. M. 126, 349, 493
 Eichmann, K. 33, 400, 438
 Einstein, A. 443
 Elfstrom, G. 486
 Elias, N. 301, 476-478
 Ellenberger, H. 113, 115, 124
 Ellrodt, R. 158
 Elster, J. 116, 124, 125
 Emerson, R. W. 489, 500
 Empédocles 162, 255
 Engel, O. 96
 Engels, F. 380

- Enzensberger, H. M. 465
 Epicuro 179, 180
 Ermilli, M. 244
 Espinas, A. 87, 88, 110, 153, 158, 226
 Esposito, R. 474
 Esquilo 199
 Esquirol, J. É. D. 93, 98
 Essner, C. 386
 Evans, C. 96, 102
 Ey, J. 128
- F**
- Fabiani, J. L. 111
 Fadini, U. 493
 Fantini, B. 82
 Fechner, Th. G. 372
 Felice, F. 33
 Fellmann, F. 306
 Féré, Ch. 402
 Ferrara, A. 457
 Ferrari, A. 38
 Ferrarin, A. 164
 Ferraris, M. 40, 171, 190, 192
 Ferraro, P. 41
 Ferret, S. 480
 Ferri, E. 344, 345
 Ferrucci, F. 280
 Ferry, J. 343, 362
 Fest, J. C. 420
 Fichte, I. H. 36
 Fichte, J. G. 36, 61, 65, 66, 134, 135,
 164, 165, 193, 449, 457, 480, 496,
 501
 Filoramo, G. 453
 Fimiani, M. 119
 Fladenmuller, E. H. 224
 Flammarton, E. 331, 335
 Flaubert, G. 103, 179, 221
 Flew, A. 53, 55
 Fliess, W. 104
 Flores, M. 390
 Florkin, M. 82
 Flotow, P. von 309
 Flournoy, Th. 125
 Fontana, A. 114
 Fontane, Th. 314
 Fornari, M. C. 172
 Fornero, G. 11
- Forster, M. 150
 Forti, S. 390, 434
 Foucault, M. 36, 114, 116, 151, 185,
 186, 400, 407, 448, 449, 481, 492,
 493
 Fouchet, C. 122
 Fourier, Ch. 368
 Fox, Ch. 53
 Francisco, de Asís, s. 277, 284, 384, 502
 Franck, G. 342
 Frank, M. 156, 448, 449, 468, 497
 Frary, R. 210
 Freud, S. 10, 23, 36, 77, 78, 79, 91, 104,
 110, 112, 113, 115, 116, 123, 125,
 157, 196, 222, 269, 303, 350, 351,
 384, 421, 442, 443, 448, 462, 490
 Freund, M. 371, 378
 Friedlander, R. 384
 Friese, H. 449
 Frigessi, D. 99
 Frisby, D. 44, 308
 Fromm, E. 398
 Fulda, H. F. 156
 Funari, E. 124
 Furiozzi, G. B. 375
 Furnial, H. 344
 Fusillo, M. 124
 Fussell, P. 391
 Fustel de Coulanges, N. D. 359
- G**
- Gabey, A. 35
 Gadamer, H. G. 302, 448, 497
 Gadda, C. E. 427
 Galimberti, U. 56, 367, 471
 Gallini, C. 349
 Galton, F. 88, 385
 Garavini, F. 39
 García, J. J. E. 67
 Gardair, J. M. 261
 Garibaldi, G. 395
 Garin, E. 36
 Gasparini, E. 91
 Gassen, K. 44
 Gassner, R. 196
 Gauchet, M. 130, 131, 158
 Gauld, A. 137
 Gebhardt, C. I. 39, 46

- Geffriaud Rosso, J. 235
 Gendron, P. 122
 Genil-Perrin, G. 383
 Gentile, G. 36, 46, 52, 375, 383, 385, 390, 396, 405, 406, 420, 425-436, 466
 Gentili, C. 197
 Gérard, A. 231, 335, 338
 Gergen, K. J. 449
 Gerhardt, U. 323, 465, 481
 Gerratana, F. 158
 Gervasoni, M. 369
 Ghidetti, E. 42
 Giametta, S. 182
 Giancanelli, F. 99
 Giancotti Boscherini, E. 47
 Giere, R. N. 82
 Gilles de la Tourette, G. 137
 Ginneken, J. van 344
 Gioanola, E. 243, 261
 Girard, R. 162
 Girardet, R. 335, 418
 Giudice, G. 292
 Glaeson, Ph. 480
 Glass, J. M. 462
 Gley, G. 117
 Glover, J. 173, 400, 420, 423, 438, 445
 Goebbels, J. P. 398, 399
 Goering, H. 387, 395
 Goethe, J. W. 37, 45, 96, 97, 135, 165, 172, 189, 316
 Goffman, E. 457, 467
 Goldstein, J. 137
 Goretti, C. 365
 Gorgias 255
 Gorsen, P. 310
 Gotta, S. 403
 Gould, S. J. 149
 Gozzi, C. 67
 Gracia, J. J. E. 53
 Gramsci, A. 369, 399
 Granet, M. 387
 Granier, J. 192
 Grasset, J. 100, 385
 Gray, G. G. 124, 391
 Greaves, G. B. 463
 Green, T. H. 37
 Greenfield, S. 480
 Gregor, A. J. 419
 Greif, H. J. 201
 Gremk, M. D. 122
 Griesinger, W. 129
 Grigenti, F. 73
 Grose, T. H. 37
 Grunberger, B. 451
 Gründer, G. 309
 Grunze, H. 82
 Guarnieri, P. 84, 126
 Guérin, D. 399
 Gueroult, M. 96
 Guglielminetti, M. 250
 Guillemin, B. 384
 Guillian, G. 115
 Guizot, F. 99
- ## H
- Haar, M. 158
 Haaz, I. 153
 Habermas, J. 448, 468, 481
 Hacking, I. 124, 461, 462
 Haeckel, E. H. 149
 Hailes, K. N. 507
 Halbwachs, M. 477, 478
 Hale, N. G. Jr. 146
 Halévy, D. 404
 Hall, M. 73
 Hall, Th. S. 82
 Hamilton, J. J. 129, 374
 Hamsun, K. 288
 Haraway, D. 507
 Hardenberg, F. L. von *véase* Novalis
 Hardt, M. 390, 487, 502
 Harris, R. 349
 Hart, B. 118
 Hart, J. H. 480, 502
 Hart, O. van der 114
 Hartley, D. 110
 Hartmann, E. von 91, 92, 112, 158, 376
 Hauser, Ch. 61
 Hawthorn, J. 125
 Hécaen, H. 120
 Hegel, G. W. F. 37, 96, 103, 127, 180, 213, 272, 276, 296, 370, 436, 448, 466, 494-497, 502, 506
 Heidegger, M. 37, 151, 177, 182, 183, 188, 323, 367, 428, 429, 432, 457, 470, 497, 501
 Heine, H. 132
 Helmholtz, H. von 92, 94, 131

Henke, D. 149
 Henle, J. 129
 Henrich, D. 164, 448, 480, 497
 Henrot, G. 230
 Heráclito 348, 419
 Herbart, J. F. 139
 Herder, J. G. 168, 172
 Herodes, rey 405
 Herzen, A. 130
 Hilgard, E. R. 124, 462
 Hillman, J. 402
 Hipatía 361
 Hitchcock, A. 119
 Hitler, A. 333, 386, 395, 400, 402, 414,
 415, 418, 420, 421, 425, 426, 428,
 434, 441, 443
 Hobbes, T. 58, 59, 434
 Hobsbawm, E. J. 428, 460
 Hoffmann, E. T. A. 124, 126
 Hofstadter, D. 120
 Holbein, el joven, H. 200
 Hölderlin, E. 161, 213, 497
 Holenstein, E. 156
 Hoorn, W. van 349
 Hopkins, J. 116
 Horacio Flaco, Quinto 496
 Horkheimer, M. 37, 77, 78, 152, 441
 Horn, A. 201
 Hornung, E. 490
 Horowitz, I. L. 368
 Horst, R. 114
 Horstmann, R. R. 156
 Howland, J. S. 463
 Hübscher, A. 43, 44, 68
 Hughes, A. 82
 Hume, D. 37, 61-64, 110, 169, 465,
 466, 501
 Huret, J. 112
 Husserl, E. 141, 233, 310, 469
 Huxley, A. 472
 Huxley, Th, H. 104, 105
 Huysmans, J. K. 38, 201, 202, 342, 386
 Hytier, J. 47

I

Iacono, M. A. 437
 Ibsen, H. 178, 289, 314
 Innamorati, M. 111

J

Jackson, J. H. 117, 122, 128, 130, 146
 Jacob, H. 36
 James, W. 38, 96, 105, 125, 139, 144-
 147, 266, 268, 276, 300, 325, 367,
 369, 420
 Janaway, Ch. 69, 174
 Janet, P. 10, 24, 38, 89, 93, 96, 97, 109,
 110, 113-119, 122-126, 135, 137,
 140-144, 147, 221, 222, 246, 279
 Jankélévitch, V. 219, 304
 Jaramillo-Mahut, M. 233
 Jaspers, K. 145, 181, 199, 478
 Jastrow, J. 118
 Jaus, H. R. 230, 233
 Jean Paul 172
 Jesse, E. 390
 Jesús 190, 191, 247
 Jones, E. 146, 462
 Jones, J. 463
 Jourde, P. 342
 Juan, s. 98
 Jung, C. G. 118
 Jünger, E. 38, 367, 392, 398, 412, 466,
 470

K

Kafka, F. 285, 440
 Kallen, H. M. 232
 Kamenev 402
 Kant, E. 38, 45, 61, 64, 65, 68, 75, 139,
 156, 157, 187, 296, 409, 440, 447,
 448, 477, 481, 497
 Kantorowitz, G. 44
 Kapitan, T. 480
 Karsenti, B. 348
 Kaufman, H. C. 147
 Kaufmann, W. 172
 Kellner, H. 387, 456, 459
 Kelly, A. 179
 Kemmerling, A. 155
 Kempf, J. 498
 Kenny, M. G. 462
 Keppler, C. E. 125
 Kerris, E. 113
 Kershaw, I. 426

- Keyes, D. 461
 Keynes, J. M. 507
 Kierkegaard, S. 303, 304
 Kittsteiner, H. D. 54
 Klein, M. 82
 Kleiner, E. 145
 Kleist, H. von 187
 Klem, L. 262
 Kobau, P. 40
 Koch, R. 87, 101
 Koestler, A. 423
 Köhnke, K. Ch. 45, 301
 Kohut, H. 451
 Kojève, A. 495
 Kolb, Ph. 223
 Kolbl, A. 297
 Koselleck, R. 84
 Kracauer, S. 235, 308, 411, 412, 413, 421, 422
 Kramer, M. H. 58
 Kranz, W. 255
 Krishaber, M. 106, 107
 Kroll, J. 386
 Kuklick, B. 145
- L**
- La Boétie, E. de la 13, 439
 La Fontaine, Jean de 24
 Lacan, J. 157, 448, 493
 Lacoue-Labarthe, Ph. 399
 Laforgue, J. 90, 226
 Laing, R. D. 286
 Lalande, A. 84, 87
 Lalli, N. 142
 Lamarck, J. B. de 149, 178, 220
 Lampl, H. E. 153
 Lamy, É. 333
 Landmann, M. 44, 45
 Langbehn, J. 297
 Lange, F. A. 192, 254
 Langer, W. L. 420
 Lanteri-Lara, G. 120
 Lasch, C. 452, 459, 467
 Laslett, P. 39
 Lassalle, E. 419
 Latouche, S. 488
 Laurent, A. 169, 489
 Lauretta, E. 262, 263
- Lauth, R. 36
 Lavoisier, A. L. 68
 Laycock, Th. 130, 131
 Laye, D. 343
 Le Bon, G. 12, 25, 39, 52, 110, 127, 140, 181, 212, 300, 329-339, 343-368, 388, 390, 401, 421, 443, 481
 Le Dantec, E. 82
 Le Rider, J. 204
 Lecaldano, E. 64
 Leed, E. J. 391
 Léger, E. 313
 Legrain, M. B. 384
 Lehmann, G. K. 172
 Lehrer, R. 196
 Leibniz, G. W. 39, 53, 61, 310, 440, 477
 Leitzmann, A. 157
 Lenin, N. 333, 370, 376, 431
 Lenoir, R. 110
 Léonard, J. 100, 331, 385
 Leónidas 380
 Leopardi, G. 281, 353
 Lersch, H. 393
 Lesch, J. E. 110
 Leski, E. 222
 Lessing, G. E. 18, 168
 Levaillant, M. 231
 Levi, P. 13, 286, 407, 437, 438
 Lévi-Strauss, C. 360, 448, 481
 Lichtblau, K. 323, 324
 Lichtenberg, G. Ch. 157
 Liebeschütz, H. 306
 Link-Heer, U. 232
 Lipovetsky, G. 453
 Livesly, J. 461
 Livi, E. 201, 342
 Locke, J. 7, 39, 51-61, 75, 79, 81, 101, 138, 143, 169, 175, 221, 364, 440, 447, 450, 465, 466, 479, 500, 501
 Lombroso, C. 99, 386
 Long, Th. A. 150
 Lorde, A. de 119
 Löwith, K. 192
 Lucente, G. L. 283
 Luckman, T. 467
 Luckmann, B. 458, 470
 Lucrecio, Tito Caro 141
 Ludwig, C. 131

Ludwig, E. 414
 Lugnani, L. 260
 Luhmann, N. 481
 Luis XIV, Rey de Francia 119
 Lukács, G. 324
 Lukes, S. 169, 489
 Lumière, Fratelli 347
 Luongo, M. R. 313
 Lutero, M. 77, 440
 Lutkehaus, L. 77
 Lützeler, P. M. 35
 Lynn, S. J. 462

M

Mabin, D. 230
 Macchia, G. 41, 42, 243, 251
 Mach, E. 157, 447, 448, 501
 Mackay, Ch. 339
 MacMillan, M. 116
 Macpherson, C. B. 58
 Magnan, V. 384
 Magraw, R. 340, 362
 Magrelli, V. 279, 496, 498
 Magritte, R. 237
 Mahlmann, R. 323
 Maine de Biran, F. P. 129, 134, 496
 Maingon, Ch. 342
 Maître, J. 116, 126
 Maldidier, J. 95
 Maldonado, T. 487
 Mallarmé, S. 103, 221
 Mandruzzato, E. 496
 Mangoni, L. 99, 387
 Mann, H. 86, 172
 Maquiavelo, N. 272, 421
 Marais, E. N. 88
 Marchesini, G. 254
 Marchesini, R. 507
 Marco Aurelio 39, 183
 Marcos, Evangelio de 123, 479
 Marcuse, H. 427
 Mari, G. 11, 505
 Marini, A. 45
 Marion, J. L. 54
 Marpeau, B. 330, 331, 333, 336
 Marquard, O. 480
 Marti, U. 207
 Martin, C. B. 53
 Martin, M. 145
 Marx, K. 10, 23, 36, 272, 359, 365,
 368, 370, 375, 379, 380, 381, 431
 Marzano Parisoli, M. M. 474
 Marzi, A. 118
 Massolo, A. 162
 Masson, J. M. 104
 Matteotti, G. 290
 Matteucci, N. 47
 Maupassant, G. de 144, 342, 343, 344
 Maurois, A. 263
 Maurras, Ch. 212, 375
 Maudsley, H. 129, 137, 146
 Mauss, M. 310, 348, 372
 Max, O. 146, 442
 Mayo, H. 137
 Mazgaj, P. 381
 Mazzacurati, G. 251, 282
 Mazzarello, P. 386
 Mazzolini, R. G. 86
 McIntyre, A. 422
 McIntyre, J. 64
 McLemore, D. 306
 McNeill, D. 297
 Mead, G. H. 476
 Medina Reinón, P. 443
 Megay, J. N. 232
 Meister Eckhardt, 262
 Mendel, J. G. 100
 Merleau-Ponty, M. 164, 493
 Metzinger, Th. 480
 Meyer, J. P. 47
 Meyer, J. R. 150
 Meyer, U. W. 77
 Meynert, Th. 222
 Meysenbug, M. von 111, 164
 Micale, M. 115
 Michel, J. 122
 Michelet, J. 102, 339, 359
 Migne, J. 34
 Miguel Ángel Buonarotti 180
 Milioto, S. 283
 Mill, J. Stuart 110, 138, 318, 364
 Miller, J. A. 115
 Miller, K. 126
 Milligan, W. S. 461
 Minkowski, E. 113, 141, 222
 Mitchell, J. K. 124
 Miti, G. 124
 Möbuß, S. 73

Moiso, E. 160
 Mollon, Ph. 116
 Molotov, V. M. 402
 Mongardini, C. 91
 Montaigne, M. de 39, 57, 64, 101, 165, 440, 465, 466, 477
 Montaleone, C. 64
 Monteleone, R. 417
 Montinari, M. 40, 154, 175, 181, 182
 Moreau de Tours, P. 93, 142
 Morel, B. A. 330, 384
 Morescalchi, A. 82
 Morselli, G. E. 83, 84, 118, 125, 245, 384, 421
 Mosca, G. 336
 Mosse, G. L. 395, 402
 Mossé-Bastide, M. 232
 Most, O. J. 76, 154, 192
 Motono, M. 331
 Moulinier, G. 231
 Moutier, F. 106
 Mucchi Faina, A. 345, 346, 355
 Müller-Lauter, W. 149, 163, 171, 172, 197
 Münsterberg, H. 118, 146
 Musil, R. 447, 448
 Mussolini, B. 40, 140, 289, 290, 333, 336, 375-379, 383, 385, 389, 395-407, 411-419, 422, 423, 424, 428
 Myers, F. W. H. 138
 Myoshi, M. 125

N

Nacci, M. 400, 471
 Nagel, Th. 125, 499
 Nägeli, K. W. 182, 191, 192
 Nancy, J. L. 151, 297, 432
 Nannini, S. 480
 Napoleón Bonaparte 421
 Natoli, S. 428
 Nava, G. 243
 Nedelmann, B. 314
 Negri, A. 390, 487, 502
 Negri, G. 243
 Negroni, B. 69
 Neill, Th. P. 297, 368
 Nerval, G. de 231
 Neubauer, J. 361

Newton, I. 179
 Nias, H. 91
 Niddith, P. H. 39
 Nietzsche, F. 37, 40, 41, 46, 51, 68, 76-79, 91, 95, 104, 110, 111, 123, 148-164, 167-212, 248, 251, 270, 277, 289, 314, 323-325, 353, 367, 374, 379, 380, 386, 402-404, 411, 420, 441, 442, 447, 464, 469, 481
 Nolte, E. 208
 Noonan, H. W. 55, 480
 Nordau, M. 76, 252, 386, 387, 402
 Nordmann, J. Th. 91, 94
 Nourrison, D. 331
 Novalis 96
 Nozick, R. 453
 Nussbaum, M. 485
 Nye, R. A. 330, 331, 367

O

Oakes, G. 314
 Oksenberg Rorty, A. 124
 Olmstes, E. H. 122
 Olson, E. T. 507
 O'Neill, G. 453
 Ong-Van-Kung, K. S. 155
 Orsucci, A. 82, 86, 89, 150, 210
 Ortega y Gasset, J. 415, 429
 Orwell, G. 427
 Otis, L. 82, 86
 Owen, A. R. G. 115
 Oxilia, N. 403

P

Pablo de Tarso 190
 Pagliano Ungari, G. 371
 Paine, G. 340
 Painter, G. D. 223
 Pangle, Th. L. 500
 Papparo, C. 150, 199
 Paracelso 123
 Pareto, V. 365
 Pareyson, L. 36
 Parfit, D. 41, 125, 450, 451
 Parker, G. T. 145
 Parsons, T. 445

- Pascal, B. 41, 56, 160, 251, 263, 387
 Pasqualotto, G. 187
 Passerini, L. 423
 Patrizi, G. 251
 Paulhan, E. 127
 Paulsen, E. 254
 Paulus, J. 93
 Paumen, J. 160
 Pavolini, A. 435
 Pears, D. 124
 Pedro el Grande 370
 Pelosse, V. 35
 Perfetti, E. 40
 Perrier, E. 87, 88
 Pessina, A. 219
 Pessoa, F. 285, 463
 Peters, J. Th. 58
 Petrucci, V. 329, 369
 Petrucciani, S. 33
 Piaget, J. 113, 116
 Piazza, M. 496
 Picard, E. 331
 Pick, D. 384, 386
 Picon, G. 242
 Pieper, A. 172
 Piéron, H. 116
 Pigatto, A. 136
 Píndaro 193
 Pinelli, C. 126
 Pío IX, Papa 423
 Pirandello, L. 41, 42, 51, 79, 86, 103,
 110, 118, 148, 212, 221, 243-265,
 270-293, 313, 464, 495, 506
 Pissarro, C. 94
 Pitágoras 151, 175, 191
 Platón 22, 31, 151, 164, 179, 191, 232,
 351, 466
 Platz, H. 204
 Plotino 42
 Plotino 164, 232, 499
 Poe, E. A. 124
 Poggi, G. 309
 Poggi, S. 83, 219, 232, 233, 240
 Porfirio 191
 Pothast, U. 156
 Poulet, G. 230
 Poussin, N. 200
 Poyer, G. 110
 Pozzi, R. 91, 341
 Pranteda, M. A. 195
 Preiss, H. 426
 Preuss-Lausitz, U. 445
 Prevost, C. M. 113, 115
 Prévost-Paradol, A. 96
 Prezzolini, G. 395.
 Prince, M. 42, 118, 145, 146, 147
 Prince, W. F. 147
 Prochianz, A. 122
 Proudhon, P. J. 378
 Proust, M. 42, 51, 103, 110, 148, 160,
 212, 215-224, 230-235, 238-242,
 251, 363, 394, 464
 Providenti, E. 41, 289
 Pulcini, E. 169, 454
 Pupi, A. 210
 Pupino, A. R. 287
 Putnam, G. P. 470
 Putnam, J. J. 146
- ## Q
- Quen, J. M. 114, 124
 Queneau, R. 331
 Querci, G. 275
- ## R
- Racinaro, R. 309
 Radetti, G. 46
 Radius, E. 419
 Ragionieri, E. 415
 Rahut, F. 263
 Raikov, B. 83
 Rammstedt, O. 44, 323
 Ranke, L. von 195
 Rappard, H. 349
 Rat, M. 39
 Rathenau, W. 487
 Raullet, G. 156
 Ravachol 343
 Reeb, E. 95
 Regnard, P. 114
 Reich, W. 401
 Reid, T. 61, 479
 Reijen, W. van 156
 Rembrandt, H. van Rinj 45, 297
 Renan, E. 89, 95, 201, 205, 360, 385,
 386

- Renaut, A. 489
 Restaino, F. 11
 Revault d'Allonnes, M. 455
 Revel, J. F. 223
 Revelli, M. 391, 398, 502
 Reynolds, M. 124, 209, 463
 Rhue, J. W. 462
 Ribbentrop, J. von 423
 Ribot, Th. 10, 24, 43, 87, 89, 92, 100, 104, 106, 109-115, 118-124, 127-144, 149, 153, 158, 163, 176, 194, 203, 204, 221, 223, 245, 332, 348, 367, 370, 371, 372, 385, 402, 447, 470, 481, 495, 496, 506
 Richard, J. P. 238
 Richer, P. 114
 Richter, J.P.F. véase Jean Paul
 Rifkin, J. 470
 Rigotti, E. 507
 Rimbaud, A. 103, 107, 221
 Robert, M. 117
 Rochot, B. 35
 Roda, V. 385
 Roger, J. 385
 Rogozinski, J. 156
 Rohde, E. 158
 Romano, A. 401, 428
 Roosevelt, Th. 333
 Rorty, R. 124, 458
 Rosca, D. D. 96
 Roscellino 477
 Rosenfeld, L. B. véase Kamenev
 Ross, R. 167, 462
 Rossi, L. 47, 82, 243, 343, 345, 371, 421
 Rostand, J. 83
 Roth, J. 375, 381
 Rotschuh, K. E. 82
 Rouart, J. 128
 Rougerie, J. 340
 Rouvier, C. 331, 333
 Roux, W. 149, 150, 161, 163, 219
 Rovatti, P. A. 219
 Rowan, J. 127, 462
 Royce, J. 146
 Rubin, E. 497
 Rudolph, E. 481
 Ruggenini, M. 156
 Rummo, G. 115
 Rushdie, S. 458
 Ruskin, J. 223
 Russell, B. 495, 496
 Rybczynski, W. 470
- S**
- Sachsen, S. von 37
 Sacks, O. 57
 Safranski, R. 68, 78
 Saint-Simon, C. H. de Rouvroy, conde de 170
 Saks, E. R. 57, 461
 San Agustín 34, 155, 183, 191, 192
 San Ignacio de Loyola 361
 Sand, S. 380
 Sandkühler, H. J. 481
 Sanger, J. 342
 Santosuosso, A. 385
 Santucci, A. 64
 Sarfatti, M. 395, 407, 423
 Sartre, J. P. 43, 141, 449, 495, 496
 Sasso, G. 428
 Satta, S. 288
 Saussure, F. de 14, 503
 Schama, S. 297
 Scheler, M. 210
 Schelling, T. C. 125
 Schenda, R. 347
 Schiff, M. 129, 130
 Schiller, J. 120, 122, 312
 Schipperges, H. 171
 Schirach, B. von 418
 Schlechta, K. 183
 Schlegel, F. 312
 Schleiden, M. J. 81, 82, 85
 Schluchter, W. 47, 324
 Schmidt, A. 112
 Schmuhl, H. W. 386
 Scholz, W. 77
 Schopenhauer, A. 9, 41, 43, 46, 51-53, 66-81, 110, 112, 157, 174, 182, 192, 209, 248, 280, 288, 291, 312, 313, 323, 325, 447, 450, 479, 481, 501
 Schreiber, F. R. 462
 Schrift, A. D. 206
 Schroer, M. 300
 Schulz, O. 69
 Schütz, A. 125, 469
 Schwann, Th. 81, 82, 85

- Schwarz, L. 118
 Schwerdtfeger, J. 301
 Sciascia, L. 248, 280, 286
 Sciolla, L. 458
 Scolari, E. 96
 Seëenov, I. M. 131
 Segala, M. 68, 73, 113
 Segre, S. 324
 Seguin, J. R. 347
 Semerari, F. 158, 171
 Sen, A. 485
 Sendlinger, A. 323
 Seneca, L. A. 241
 Sennett, R. 470
 Serapis 361
 Sergi, G. 384
 Serini, P. 41
 Sernicoli, E. 343
 Severino, E. 184, 254, 367, 471
 Severino, G. 156
 Shakespeare, W. 19, 437
 Shattuck, R. 230
 Shoemaker, S. 480
 Sichelman, B. 145
 Sidis, B. 44, 146, 147
 Siegel, A. 390
 Sighele, S. 343, 345, 350, 351, 398
 Signac, P. 94
 Simmel, G. 44-46, 51, 69, 71, 76,
 148, 165, 174, 212, 218, 293-297,
 300-319, 322-325, 392, 398, 456,
 465
 Simmel, Geltrude 44
 Simon, Th. 119
 Simon, W. H. 84
 Simondon, G. 465, 477
 Skrjabin, V. M. *véase* Molotov
 Sloterdijk, P. 468
 Sluga, H. 448
 Smith, A. 125, 463
 Smith, D. R. 125, 463
 Sócrates 103, 151, 162, 191, 374
 Soljenitsin, A. 13, 437
 Song, G. 77
 Sorel, G. 25, 46, 110, 140, 205, 212,
 325, 333, 363-381, 390, 413, 417,
 420, 471
 Soubirous, B. 341
 Soupault, R. 224
 Spackman, B. 402
 Spalla, E. 395
 Sparti, D. 116, 480
 Spencer, H. 83, 92, 110, 139, 141, 146,
 219, 221, 332, 345
 Spengler, O. 46, 401
 Spinoza, B. 46, 69, 96, 110, 127, 132,
 142, 163, 176, 272, 439, 477, 502
 Spitz, J. F. 58
 Spriggs, A. I. 82
 Sprinker, M. 240
 Stadelmann, R. 102
 Staël, A. L. de 339
 Stalin 402
 Stambaugh, J. 192
 Stanley, J. L. 369, 461
 Starobinski, J. 65, 129, 130, 196, 492,
 496
 Staudenmaier, L. 145
 Stearns, P. 380
 Stein, A. 333
 Steiner, G. 468
 Stelzenberg, J. 480
 Sterling, M. C. 192
 Sterne, L. 251
 Sternhell, Z. 333
 Stevenson, L. 124
 Stiegler, B. 179
 Stierle, K. H. 480
 Stirner, M. 295, 432
 Stock, G. 507
 Story, R. 145
 Straub, J. 449
 Strauss, B. 224
 Strindberg, A. 178, 385
 Strumiello, G. 191
 Strzyz, K. 452
 Suckau, É. de 101
 Sully, J. Susmann, M. 254
 Susmel, D. 40
 Sutcliffe, J. P. 463
 Swart, K. V. 84
 Swinburne, R. 480
 Sydow, E. von 84
- T**
- Tabucchi, A. 285
 Tadié, J. Y. 42
 Tagliacozzo, R. 280

- Tagliagambe, S. 131, 157, 495
 Taine, H. 10, 24, 47, 74, 77, 79, 87-110, 122, 130, 143, 144, 153, 158, 161, 205, 265, 339, 340, 341, 361, 447, 481, 506
 Tannery, P. 35
 Tarantino, G. 104, 138
 Tarde, G. 47, 300, 329, 350, 370
 Tasca, A. 419
 Taylor, Ch. 56
 Taylor, W. S. 145
 Tennant, R. C. 53
 Tetens, J. N. 61
 Theweleit, K. 398
 Thibaudet, A. 39
 Thiec, Y. J. 331
 Thiel, U. 53, 54, 55, 61
 Thiers, L. A. 339
 Thigpen, C. H. 462
 Thirard, J. 111
 Thüring, H. 196
 Tieck, L. 96
 Tison-Braun, M. 103, 221
 Tocqueville, A. de 47, 170, 209, 210, 365, 396, 446, 489
 Todesco, E. 88
 Todorov, T. 386
 Togliatti, P. 415, 418
 Tolomeo 220
 Tolstói, L. N. 76, 386
 Tomelleri, S. 162
 Tononi, G. 493
 Tort, P. 84
 Tortonese, P. 497, 498
 Toscano, M. A. 84
 Tosi, G. 203, 363
 Trannoy, A. I. 39
 Traverso, E. 390
 Trembley, A. 88
 Treves, C. 403, 404, 405
 Treviranus, L. C. 73
 Trillart, E. 126, 349
 Troiat, H. 76
 Troncon, R. 187
 Tucídides 179
 Tugendhat, E. 448
 Tully, J. 58
 Türcke, Ch. 190
 Turi, G. 428
 Turnaturi, G. 314
- U**
- Ul'ianov, V. I. véase Lenin
 Ulmi 314
 Urbinati 318, 500
- V**
- Vacher de Lapouge, G. 100, 385
 Vaihinger, H. 41
 Valéry, P. 47, 65, 103, 143, 221, 279, 333, 496-498
 Varon, E. J. 117
 Vartanian, A. 88
 Vattimo, G. 185, 200, 206
 Vené, G. F. 289
 Venturelli, A. 196
 Venzlaff, H. 443
 Verlaine, P. 84, 202
 Vermeer, J. 238
 Verne, J. 222
 Vernon, R. 374
 Vettori, G. 402
 Veyne, P. 407
 Vicentini, C. 243
 Vico, G. B. 253, 371, 372, 380
 Vidoni, F. 92
 Vigna, C. 431
 Vigorelli, A. 45
 Vincieri, P. 69
 Virchow, R. 81, 86, 89, 97, 149, 384, 506
 Virgilio Marón, P. 202, 444
 Visser, G. 172
 Vivarelli, R. 434, 435
 Vlach, C. 331
 Vogt, K. 89, 182, 191, 192
- W**
- Wallon, H. 476
 Walter, R. D. 383
 Watermann, R. 82
 Waxman, W. 64
 Weber, E. 331
 Weber, M. 14, 47, 211, 277, 300, 324, 331, 345, 408, 409, 507
 Webster, Ch. 86

Wehlte, Ch. 45, 312
 Weigel, R. G. 443
 Weindling, P. P. 86
 Weingart, P. 386
 Weinstein, L. 91
 Weismüller, C. R. 158
 Wells, H. G. 222
 Welsch, W. 449
 Welsen, P. 68
 Westfa, R. S. 82
 Widner, A. 84, 331
 Wiegand, W. 204
 Wiehl, R. 210
 Wilde, O. 124, 167, 202
 Williams, B. 480
 Williams, W. D. 181, 204
 Wiltshire, D. 84
 Winckelmann, J. 47, 211
 Winfree, J. 186
 Winter, J. 393
 Wittgenstein, L. 17, 475, 478

Wolf, Th. 118, 402
 Wolff, E. 122
 Wollheim, E. 116
 Wotling, P. 171, 179
 Wundt, W. M. 110, 348, 372

Z

Zanzanani, I. 222
 Zarka, Y. Ch. 447
 Zayed, F. 201
 Zeldin, Th. 99
 Zentner, M. 78
 Zeppi, S. 435
 Zola, É. 100, 178, 342, 343, 386, 387
 Zöllner, H. M. 159
 Zonabend, F. 360
 Zunino, P. G. 407
 Zweig, P. 451
 Zweig, S. 391

ÍNDICE

PRÓLOGO, 5

INTRODUCCIÓN, 17

El yo y el nosotros, 17
La parábola de la identidad, 22
El eco de las preguntas, 28

SIGLAS, 33

PRIMERA PARTE: ESTRATEGIAS DE INDIVIDUACIÓN

1. LOS DOS NIVELES: LOCKE Y SCHOPENHAUER, 51

Trabajar sobre sí mismo, 51
La incógnita, 60
La voz que retumba, 66
El parásito del cuerpo, 72

2. EN UN PRINCIPIO ERA EL CAOS: DE LA CITOLOGÍA A LA FILOSOFÍA, 81

Recorridos y ramificaciones, 81
Auroras boreales, 89
Alucinaciones y delirios, 94
El viaje de la vida, 101

3. EL ARCHIPIÉLAGO DE LOS YOES: LOS MÉDECINS PHILOSOPHES, 109

Tres perfiles, 109
El monarca amenazado, 119
Restauración de un orden antiguo, 127
Hacia el pasado, 136
Un paradigma persistente, 142
De orilla a orilla, 144

4. EL CENTRO DE GRAVEDAD DE NIETZSCHE, 149

Un rebaño y un pastor, 149
Cultivar los pensamientos, 157
Del espejo al centro de gravedad, 163
El delfín y el tigre, 165

El individuo fugaz, 169
La selección de los hombres, 180
La araña y el claro de luna, 197
Carbón y diamante, 203
En múltiples direcciones, 212

5. RESURGIR DE SÍ MISMOS: BERGSON Y PROUST, 215

Creciendo desde el tallo, 215
Los “yoes de recambio”, 223
Los estuches del olvido, 226
Fragmentos de eternidad, 230
Los tres árboles, 234
Pensar en figuras, 238

6. EL ESPONTÁNEO ARTIFICIO: PIRANDELLO Y LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO, 243

El pozo del alma, 243
Las trampas de la vida, 250
El cemento de la voluntad, 256
La pasión de ser otro, 262
Ejercicios de des-identificación, 273
Lacrimae rerum, 279
Piedad por la vida, 289

7. EL INDIVIDUALISMO DE LAS DIFERENCIAS: GEORG SIMMEL, 293

Combinaciones de identidades, 293
En el corazón de la periferia, 298
Los géneros del yo, 314
El espíritu en la máquina, 318

SEGUNDA PARTE: LA COLONIZACIÓN DE LAS CONCIENCIAS

8. CONDUCTORES DE ALMAS, 329

Le Bon o del elemento inmaterial que guía el mundo, 329
L'empire de soi, 332
La era de las multitudes, 339
La química del alma, 343
El principio de irrealidad, 347
El carpintero de Galilea, 351
Eclipses parciales del yo, 356
Sorel o la máquina del mito, 363
Los jardineros de la historia, 370
En camino hacia lo ignoto, 376

9. JARARQUÍA Y SACRIFICIO: MUSSOLINI Y GENTILE, 383

- Un camino en el bosque*, 383
- La comunidad de los que han de morir*, 389
- Máquinas de movilización*, 394
- En don al estado*, 401
- El sublime miembro de la grey*, 407
- Una jerarquía sin rebaño*, 412
- Creer en lo increíble*, 416
- Un paragón elíptico*, 425
- “En el fondo del Yo hay un Nosotros”*, 427
- El estado interior*, 432

10. HORIZONTES DEL YO, 437

- El misterio doloroso y gozoso de la obediencia*, 437
- De lo uniforme a lo múltiple*, 442
- El derrumbe del yo*, 446
- Reflejos en el agua*, 451
- El marketing de la identidad*, 456
- ¿Quién agitará las aguas del Aqueronte?*, 460
- El cuerpo plasmable*, 470
- El equilibrio yo-nosotros*, 474
- Ejercicios de perplejidad*, 483
- Claves teóricas*, 489
- El largo verano de las Espérides*, 505

ÍNDICE DE NOMBRES, 509

ÍNDICE, 525

