

J Marcel, máxim@ representante del existencialismo cristiano, presenta en este libro una visión global de su metafísica. Sin pretender darnos un sistema —ello estaría reñido con sus convicciones más hondas acerca del método filosófico—, nos brinda una serie de movimientos que abrazan la cuestión más decisiva de Wda la filosofía: la que se refiere al ser, realidad vital en la que cada uno de nosotros está comprometido y que nos envuelve ln su misteriosa presencia. ■ Con mucho acierto Marcel des- onfía de las presentaciones sis- emáticas; prefiere partir de si- zaciones inmediatas y concretas, balizar ejemplos cotidianos, discutir la significacibn de palabras suales, criticar los prejuicios más rraigados en nuestro espíritu, y fií, sin querer forzar la entrada al recinto ontológico —ninguna violencia vale en este mundo de gratuitos rendimientos—. va des- pojando al lector de los velos in- térioeres que impiden la directa Visión de la realidad.

*El misterio del ser se compone de dos partes. En la primera, el autor arriba a una luminosa caracterización de la existencia humana, o, como él dice, "mi . v, vida". En la segunda nos interna en las profundidades de la Onto- logía, guiándonos con ejemplos que permiten acceder intelectual- lente a las cosas esenciales a . través de una lectura cuya aten- ición no queda sin recompensa: Marcel sabe despertar en el lector predispuesto una rigurosa y sutil capacidad de intuición de realidades que, por estar en el fondo de nuestra alma, la mirada habitual no suele percibir.*

DE FILOSOFIA

GABRIEL MARCEL

# EL MISTERIO DEL SER

*TRADUCCIÓN DE MARÍA EUGENIA VALENTÍ*

EDITORIAL SUDAMERICANA BUENOS  
AIRES  
IMPRESO EN LA ARGENTINA

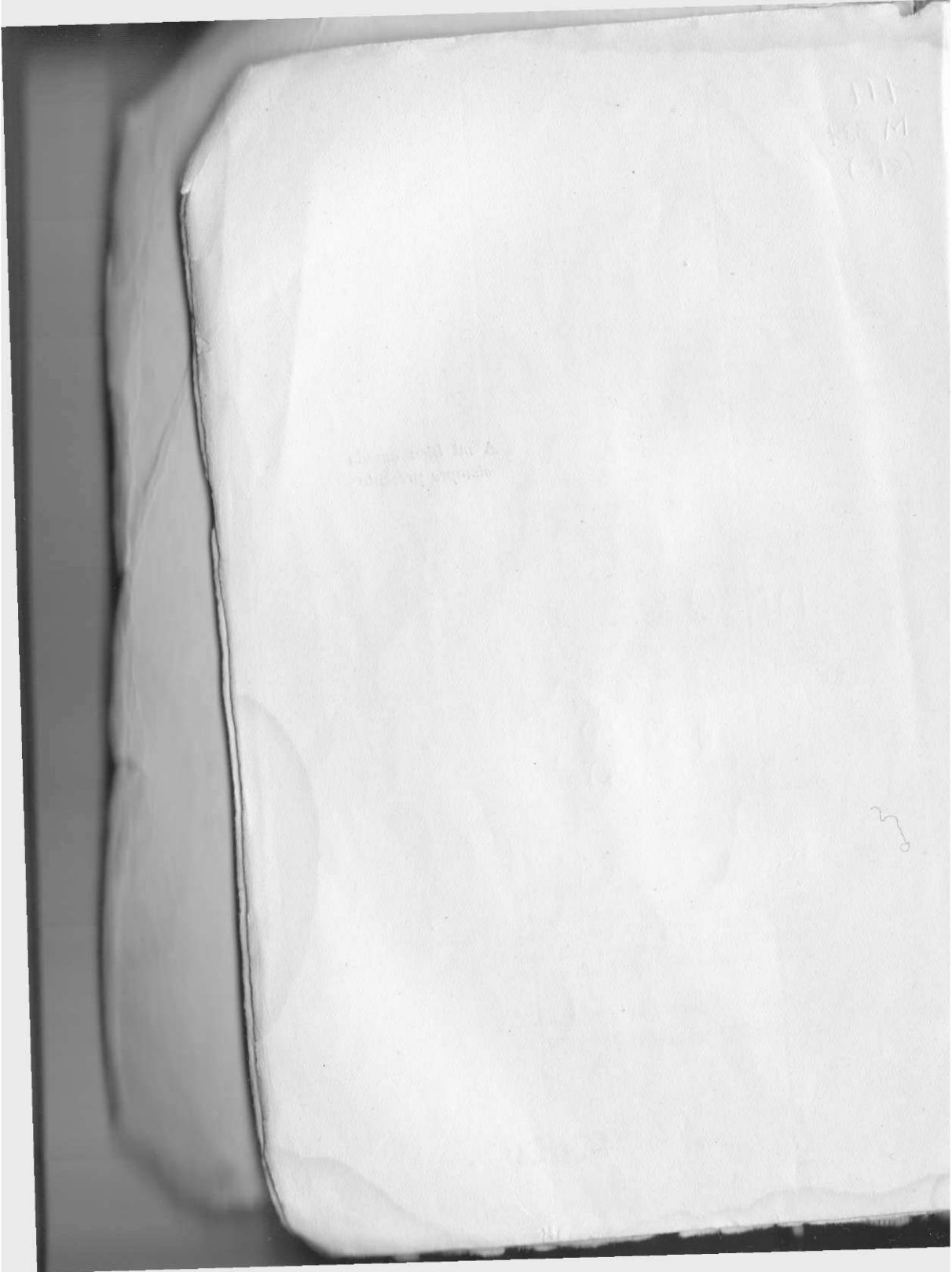
*Queda hecho el depósito que previene la ley. Copyright 1953, Editorial Sudamericana Sociedad Anónima, calle Alsina 500, Buenos Aires.*

TÍTULO DEL ORIGINAL EN FRANCÉS: "LE  
MISTERE DE L'ÉTRE"

UA  
M 33yj  
(e1  
%)

*A mi bien amada siempre  
presente*

4762<sub>0</sub>

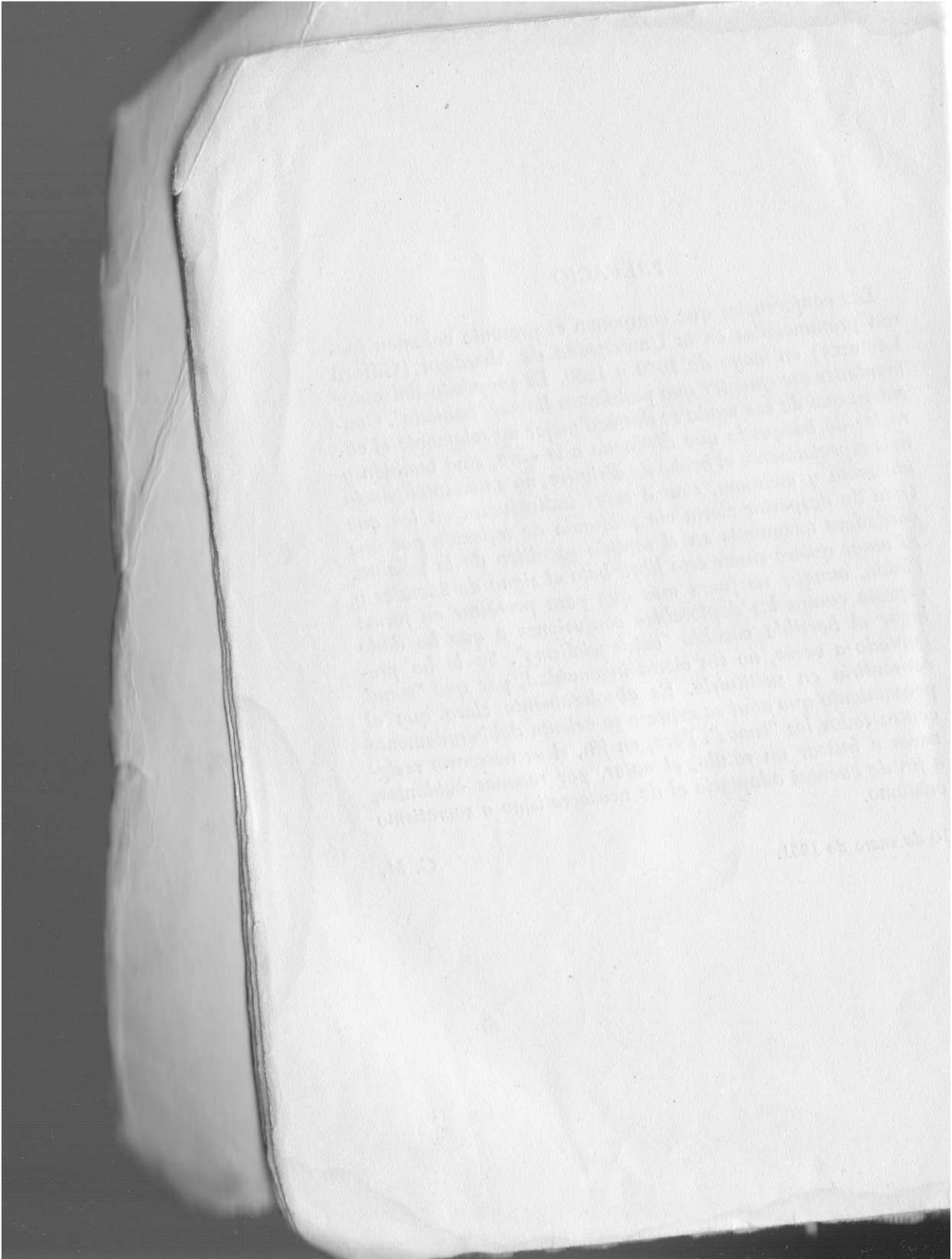


## PREFACIO

*Las conferencias que componen el presente volumen fueron pronunciadas en la Universidad de Aberdeen (Gifford Lectures) en mayo de 1949 y 1950. Es propósito del autor mantener ese carácter que podríamos llamar "hablado". Considera que de ese modo se destaca mejor no solamente el carácter de búsqueda que distingue a la obra, sino también y más especialmente el hecho de dirigirse, no a una inteligencia abstracta y anónima, sino a seres individuales en los que trata de despertar cierta vía profunda de reflexión por una verdadera anamnesis en el sentido socrático de la palabra. El autor quiere situar este libro bajo el signo de Sócrates y Platón, aunque no fuera más que para protestar en forma expresa contra las deplorables confusiones a que ha dado lugar el horrible vocablo "existencialismo". Se le ha preguntado a veces, no sin cierta ingenuidad, por qué "ismo" consentiría en sustituirlo. Es absolutamente claro que el pensamiento que aquí se expresa se orienta deliberadamente contra todos los "ismos". Pero, en fin, si es necesario resignarse a buscar un rótulo, el autor, por razones evidentes, a fin de cuentas adoptaría el de neosocratismo o socratismo cristiano.*

G. M.

10 de enero de 1951.



PARTE I  
REFLEXIÓN Y MISTERIO





## PRIMERA LECCIÓN

### INTRODUCCIÓN

Ante todo, quiero expresar mi agradecimiento a la Universidad de Aberdeen por la designación de que he sido objeto. No sin cierto sentimiento de reverencia me apresto a hacer escuchar mi voz después de la de tantos pensadores de diferentes nacionalidades que han honrado, todos, a la Filosofía. Ciertamente, necesito también sobreponerme a una especie de desaliento previo: ¡qué vana pretensión!, ¿no es cierto?, ¡querer exponer una doctrina después de tantas doctrinas! Por poco que reflexione, aun el pensador más convencido no deja de albergar en el fondo de sí mismo a un escéptico para quien la Historia de la Filosofía se presenta a veces como una serie de blancos que se le ofrecen a su puntería. En verdad, no es más que una tentación, y la Filosofía en cuanto tal debe precisamente resistirla; una tentación como el suicidio para el hombre en general: de hecho, es también un suicidio.

Por otra parte, la verdad es que no me propongo de ninguna manera presentar un sistema que sería precisamente mi sistema, y en el curso de estas lecciones exponer no solamente sus caracteres esenciales, sino destacar sus ventajas con respecto al de Bergson o Whitehead, por ejemplo, para no citar más que a dos de mis ilustres predecesores. No carecía de motivos mi resolución primera de titular estas lecciones "Investigación sobre la esencia de la realidad espiritual". Un término como investigación es para mí de aquellos que designan más adecuadamente la marcha esencial de la Filosofía. Y ésta será, pienso, siempre más heurística que demostrativa, hablando con propiedad. Agregue-

INTRODUCCIÓN: 15  
 mos, si queréis, que en Filosofía aquel que expone en su encadenamiento dialéctico o sistemático las verdades que acaba de descubrir, se arriesga a alterar muy profundamente el carácter de esas mismas verdades.

Además, no disimularé que cuando me informaron que había sido designado por la Universidad de Aberdeen para las *Gifford Lectures* en 1949 y 1950, sentí de inmediato una verdadera angustia. Era para mí realmente un problema personal —y un problema muy grave— el que se me presentaba. En efecto, ¿no se pedía algo que desde hace mucho tiempo había resuelto no hacer? ¿No era incitarme a presentar en forma sistemática todo aquello que para mí —lo repito— ha permanecido siempre y esencialmente en el plano de la búsqueda?

Pero al mismo tiempo no podía dejar de considerar esta designación como un llamado, y durante toda mi vida he procedido siempre con la seguridad de que a todo llamado, por inesperado que fuese, debía responder en la medida de mis aptitudes y de mis fuerzas, sobre todo cuando ese llamado partía de quien manifiestamente poseía las mismas exigencias a las que yo, por mi parte, siempre he tratado de hacer justicia. Esto no se aplica, desde luego, a las demandas formuladas por periodistas y mujeres de mundo a partir del momento en que uno alcanza cierta notoriedad. Pienso, por ejemplo, en alguien que hace unos meses me pidió que expresara en una o dos frases el sentido esencial de mi pensamiento filosófico. Era sencillamente absurdo, sin otra respuesta posible que el encogerse de hombros. Pero esta vez tuve de inmediato el sentimiento de no poder declinar una proposición semejante sin hacerme culpable de una traición que, desde mi propio punto de vista, debería considerarse injustificable.

Sólo me resultaba claro que debía responder a ese llamado respetando el carácter específico de un desarrollo que ha sido siempre el mío. ¿No era precisamente por él que se me había hecho tal propuesta? Después de conocer mis escritos, nadie podría esperar de mí la exposición deductiva de un conjunto de verdades racionalmente encadenadas. Por tanto, debía prepararme para responder a cierta expectación sin obligarme a

extender mi pensamiento en el lecho de Procusto de determinado dogmatismo, sin tener en cuenta de manera alguna las modas que pudiesen prevalecer en determinadas escuelas filosóficas, como el hegelianismo o el tomismo, por ejemplo. Si podía y debía aceptar esta propuesta es porque en el fondo se me pedía justamente que fuera y siguiera siendo yo mismo, cosa que, por otra parte, es mucho más difícil de lo que comúnmente se cree, puesto que existe la tentación permanente de introducir en las lagunas de la experiencia o el pensar personales desarrollos tomados de tal o cual doctrina preexistente. Sería pura presunción no suponer que es muy probable que esta debilidad se pueda descubrir algunas veces en el curso de estas lecciones.

En consecuencia, mi tarea, vuelvo a repetirlo, no será exponer un sistema filosófico susceptible de llamarse mar- celismo —tal palabra tiene para mí un sonido casi burlesco—, sino más bien retomar mi obra total bajo una nueva luz, mostrando sus articulaciones y señalando sobre todo su orientación general. Y ahora os pido permiso para usar una comparación — esto ocurrirá más de una vez, pues comparto la creencia que profesaba Henri Bergson sobre el valor de ciertas imágenes que podríamos llamar estructurales. La que en este momento se me impone es la de un camino. Todo ocurre, me parece, como si hasta este momento hubiese seguido ciertas pistas en un país que se me presentaba casi totalmente inexplorado y ahora me pidierais que construyese un camino en lugar de los rastros discontinuos o, lo que al final sería lo mismo, que reconstruyese una especie de itinerario.

Esta metáfora provoca objeciones de dos clases.

Quizá podría observarse, primero, que el camino implica espacio y que una investigación metafísica debe prescindir

de él. Se puede responder sencillamente que, si se admite la objeción, se terminaría por desacreditar toda forma de pensamiento discursivo en este dominio, ya que es evidente que el discurso supone cierta marcha. Además, luego tendremos ocasión de reconocer la existencia, y hacer valer los derechos, de cierta espacialidad vivida que puede muy bien coexistir con el espíritu mismo.

Pero la objeción podría presentarse también en otra forma, que presenta el peligro de parecer mucho más concluyente. Re(‘ instruir un camino donde sólo hay rastros, ¿no significa proponerse de antemano el fin al cual se espera llegar y situarlo con toda precisión? La imagen subyacente sería, por ejemplo, una gruta, una mina o un santuario previamente señalados; en suma, se trataría de indicar el camino a todos aquellos que por una razón u otra tienen interés en contemplar el lugar, sin duda para utilizar sus riquezas. ¿Pero esto no supone un resultado previamente adquirido? ¿No es desconocer lo que hay de específico en una investigación filosófica en cuanto tal? Esta cuestión nos obliga, por lo menos, a considerar más de cerca la noción misma de resultado.

Pensemos en un químico que haya descubierto y perfeccionado cierto producto para extraer y obtener un cuerpo que antes sólo podía procurarse de una manera mucho más difícil y costosa. Es evidente que aquí el resultado de la invención presentará una existencia separada, o por lo menos tenemos derecho de considerarla así. Si necesito ese cuerpo —supongamos que se trate de un producto farmacéutico— iré a la farmacia a comprarlo, y no tengo ninguna necesidad de saber que me lo puedo procurar tan fácilmente gracias al invento del químico en cuestión. En la esfera puramente práctica, que es la mía en tanto comprador y consumidor, quizá no tendré nunca ocasión de conocer este invento, salvo que, por una razón u otra, por ejemplo la destrucción de la fábrica, este procedimiento no pueda aplicarse. El farmacéutico me dirá entonces que falta el producto, o que no tiene la calidad o el precio habituales. Pero reconozcamos que en circunstancias normales el procedimiento permanece ignorado, excepto para los especialistas o para aquellos que estudian como si

fueran a convertirse en especialistas. Encontramos aquí un ejemplo particularmente sencillo de lo que puede ser un resultado susceptible de separarse de los medios por los cuales ha sido obtenido. Se podrían mencionar muchos otros: no es necesario que el resultado presente un aspecto estrictamente material. Pensemos, por ejemplo, en una previsión astronómica que recogemos, que hacemos nuestra, sin preocuparnos mucho de los cálculos extremadamente complicados que la fundan; sabemos, por otra parte, que nuestros conocimientos matemáticos serían insuficientes para permitirnos rehacerlos mentalmente.

Puede agregarse que, vista la extrema complicación técnica del mundo en que vivimos, estamos condenados a aceptar por acuerdo mutuo un número cada vez mayor de resultados adquiridos por una serie de largas investigaciones o de cálculos minuciosos cuyo detalle se nos escapa.

Podemos afirmar en principio que en una investigación como la nuestra no caben resultados de este género. Además, entre la búsqueda misma y su acabamiento existe un lazo que no puede romperse sin que el acabamiento pierda toda realidad. Y desde luego será necesario, por otra parte, preguntarse qué sentido tendrá aquí este término.

Se puede llegar a las mismas conclusiones por otra vía, es decir, elucidando la noción misma de búsqueda filosófica. Así como el técnico en general posee una noción, o una prenoción, de lo que busca, lo característico de la investigación filosófica es que quien la persigue no puede tener el equivalente de esa prenoción. Quizá no sería inexacto decir que parte a la ventura; no olvido que esto a veces también ha ocurrido a los hombres de ciencia, pero finalizada la investigación científica aparece retrospectivamente como tendiendo hacia un fin estrictamente especificable. Veremos cada vez con mayor claridad por qué no puede ocurrir así en la investigación filosófica.

Por otra parte, el técnico —y podríamos decir también el científico, puesto que la diferencia entre uno y otro casi desaparece en este punto— se presenta a la reflexión ejecutando operaciones mentales y materiales que cualquier otro podría hacer en su lugar,

y cuyo desarrollo, por tanto, puede esquematizarse en términos universales. No tenemos en cuenta aquí los tanteos inseparables del período de descubrimiento: esos tanteos están destinados a olvidarse, como se suprimen al final los rodeos inútiles que realiza un turista novicio para llegar a un punto en un país que aún no le es familiar.

La grandeza y el límite de la invención consisten precisamente en el hecho de que por su propia naturaleza está destinada a perderse en el anonimato. Más tarde parecerá, si no fortuito, por lo menos contingente el hecho de que sea un individuo y no otro el que haya hecho tal o cual descubrimiento. Esta visión retrospectiva es probablemente ilusoria en parte, pero esta ilusión misma es inseparable del propósito general de la investigación científica. Desde el punto de vista de la técnica considerada en su desarrollo no se toman en cuenta las condiciones concretas en que ha podido producirse la invención, el fondo personal y quizá trágico sobre el cual se destaca: de todo eso hace abstracción sencilla e inevitablemente.

Pero, del mismo modo, nada de esto puede ser verdadero para el tipo de investigación que se presentará en el curso de estas lecciones, y es esencial ver exactamente por qué. ¿Cómo es posible una investigación sin la preconocimiento de lo que se busca? Será necesario efectuar aquí cierta discriminación. La preconocimiento que ahora se excluye implica un cierto hacer: cómo proceder para que este hacer que es actualmente impracticable, o por lo menos que sólo puede efectuarse en condiciones precarias y defectuosas, se haga posible de manera que pueda satisfacer ciertas exigencias preestablecidas (exigencias de sencillez, economía, etc.).

Agreguemos aun en la línea de lo que acabamos de decir, que este hacer debe ser tal que pueda realizarlo, si no cualquiera, al menos todo el que se encuentre en determinadas condiciones objetivamente precisables, por ejemplo utilizando cierto instrumento necesario.

Pero sin duda no es suficiente decir que .un, resultado de esta naturaleza no puede prejuzgarse cuando se emprende una investigación metafísica; es necesario añadir que tal investigación

excluyeren principio ese género de posibilidad. Agreguemos, por otra parte, que la falta de aptitud metafísica en el común de los hombres, particularmente en la época en que vivimos, está ligada a la imposibilidad de concebir un resultado que no sea de este orden, es decir, que no pueda traducirse en un lenguaje semejante.

Para ver esto más claramente es necesario que nos esforcemos en definir con mayor precisión el punto de partida del otro tipo de investigación que es justamente el nuestro. En alguna parte he escrito que la inquietud metafísica puede compararse al estado de un hombre afiebrado que busca una posición. ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué significa la palabra "posición"? No nos dejemos detener demasiado por el carácter espacial de la imagen evocada. Por otra parte, podemos referirnos, a título de imagen auxiliar, a esas disonancias que el oído no puede soportar y que hay que resolver superándolas. Veamos si la idea de resolución puede sernos de alguna utilidad-

; la resolución es el pasaje

Podría decirse en general que  
de una situación en la que nos

encontramos incómodos a

otra situación diferente en la que podemos expandirnos. No sin motivo introduzco aquí la idea de situación, que está llamada a ocupar un lugar importante en estas lecciones. Sólo más tarde podremos elucidar íntegramente su significado. Por el momento contentémonos con decir que es aquello en que yo estoy implicado: en cualquier forma que se conciba ese "yo", es manifiesto que la situación no sólo lo afecta desde fuera, sino que también lo califica interiormente. Pero antes tendremos que investigar si en esta búsqueda la oposición corriente entre fuera y dentro no tiende a perder sentido. Lo que quiero indicar ahora es que una búsqueda como ésta debe considerarse como el conjunto de movimientos por medio de los cuales puedo pasar de una situación fundamentalmente discordante —en la que llegaré a decir que estoy en guerra conmigo mismo— a una situación diferente en la que cierta expectación se cumple.

Todo esto es aún muy vago, pero desde luego suscita cuestiones que pueden parecer embarazosas, y que en suma gravitan alrededor de ese yo indeterminado al que he tenido que referirme. La cuestión esencial podría plantearse de la manera siguiente: la investigación que emprendemos, ¿no corre el riesgo de reducirse a la sucesión de etapas a través de las cuales yo mismo, en cuanto individuo particular, intento acceder desde un estado que implica sufrimiento a otro que no solamente no lo implica, sino que puede ir acompañado de cierto gozo? Pero, ¿qué es lo que garantiza que ese desarrollo pueda tener un valor más que subjetivo? Y sin embargo, a fin de cuentas, ¿no es ese valor más que subjetivo lo único que puede conferir a una cadena de pensamientos lo que yo llamaría dignidad filosófica? En otros términos, ¿hay algún medio para darse cuenta si ese yo indeterminado puede o no pretender la inmortalidad?

A este respecto, las indicaciones precedentes podrían despertar cierta inquietud. ¿No parecían reservar el privilegio de la universalidad a los hombres de ciencia, aun a los técnicos, que realizan una serie de operaciones susceptibles de efectuarse por cualquier otro colocado en las mismas condiciones y utilizando un equipo semejante?

La respuesta a esta cuestión sólo aparecerá claramente de manera progresiva y por el movimiento mismo de la reflexión. Sin embargo es necesario indicar desde ahora, para apaciguar temores de suyo muy comprensibles, en qué dirección deberá buscarse la respuesta.

Digamos de paso que es necesario rechazar la especie de alternativa planteada entre un individuo librado a sus propios estados e incapaz de superarlos y un pensamiento general —lo que los alemanes designan con el nombre de *Denken iiberhaupt*— que se ejercería en una especie de absoluto tal que podría reivindicar para sus propios movimientos una validez universal. Entre esos términos antitéticos será necesario intercalar un tipo de pensamiento intermedio. Las investigaciones que siguen le servirán de ilustración. Señalemos de inmediato que fuera de la Filosofía encontramos también ejemplos incontestables. No hay más que



pensar en lo que llamamos, con un término demasiado vago, la comprensión de una obra de arte. Más valdría hablar de apreciación, pero cuidando de eliminar de esa palabra toda referencia a un *pretium*, a un precio. Sería una ilusión y hasta un absurdo aceptar como un principio que la *Misa Solemnis* o cualquier gran obra pictórica se dirige a cualquiera. Por el contrario, hay que reconocer con toda sinceridad que existen infinidad de seres a quienes estas obras no dicen nada, y no es menos cierto que la emoción auténticamente sentida en presencia de esas obras sobrepasa infinitamente los límites de lo que llamamos "conciencia individual". Tratemos de explicarnos: cuando escucho o contemplo una obra maestra tengo, hablando con toda propiedad, una revelación que no se deja reducir a la satisfacción que siento; y uno de los objetos secundarios de estas investigaciones será tratar de aclarar en algo lo que debemos entender por esta revelación. Por otra parte, es un hecho que, por razones que se nos escapan —¿podemos hablar aquí de razones?—, esta revelación parece haber sido rehusada a seres con los cuales en otros puntos no tengo ninguna dificultad para comunicarme. Aun cuando ponga en juego todos los recursos de mi saber, digamos hasta mis facultades educativas, no llegaré a provocar en el otro ese impacto de admiración que ha tenido lugar en mí. Ocurre como si el otro fuera literalmente refractario, o como si cierta gracia no se ejerciera sobre él.

La existencia de esta disparidad absoluta tiende a constituir una especie de escándalo en un mundo cada vez más sometido no solamente a la ley, sino a las exigencias del número, donde existe el hábito de pensar estadísticamente; es decir que en el fondo admite que aquello que no ha obtenido un amplio consenso no debe tomarse en consideración, que, en suma, no cuenta. Es evidente que en las partes del mundo que aún no están sometidas a un régimen totalitario, esta extraña lógica no ha desarrollado todavía todas sus consecuencias: se abandona al llegar a los dominios del arte, pero, ¿por cuánto tiempo? Podemos preguntarnos si en este dominio, como en tantos otros, los países totalitarios, con su forma brutal de excluir al artista no conformista, no se limitan a extraer las

conclusiones de aquellas premisas que admite cualquiera que acepte criterios estadísticos en el planteamiento de los problemas humanos.

Quizás el papel de la libre reflexión sea, por el contrario, el de oponerse a esta tendencia y atacar las premisas mismas. No es esa nuestra tarea: nos hemos limitado a comprobar que hay sectores de la experiencia humana en los que no puede aceptarse cierta concepción literal y simplista de la universalidad. Existen todavía numerosos países donde la idea de una encuesta en materia artística o religiosa sería recibida con estallidos de risa. Entendámonos bien: puede ser útil que existan Institutos Gallup para estudiar las preferencias o las opiniones sustentadas en una época determinada y en un país dado, pero son muchos los que se negarían a aceptar que esas preferencias o esas opiniones deban ser leyes en semejantes dominios. Y es precisamente ese *non sequitor* lo que nos importa. Por otra parte, sería muy conveniente proceder a un análisis cuidadoso de lo que es susceptible de encuesta. Llegaríamos entonces a preguntarnos si, fuera de las cuestiones a las que la gente puede responder con un sí o un no, no hay otras infinitamente más vitales que, literalmente, no pueden cobrar cuerpo para la conciencia común; y son éstas, precisamente, las más importantes, las que se plantean en primer lugar al filósofo. Desde luego, las palabras "en primer lugar" no deben tomarse en sentido cronológico. El filósofo comienza forzosamente por plantearse cuestiones comunes, y sólo a costa de un esfuerzo de reflexión que constituye una verdadera ascética se eleva del primer tipo de problemas al segundo. Pero esta es una manera muy burda de presentar las cosas. Un ejemplo mostrará mucho mejor lo que quiero decir. La pregunta ¿cree usted en Dios? es de las que más comúnmente se cree poder contestar con un sí o con un no. Pero un análisis más profundo permitiría descubrir el carácter puramente ilusorio de estas respuestas. Hay multitud de gente que se imagina creer en Dios cuando en realidad se limita a servir a un ídolo al que cualquier teología decente negaría el nombre de Dios; y a la inversa, hay muchos otros que se creen ateos porque conciben a Dios como el ídolo que rechazan, y en realidad revelan en sus actos,

por encima de las opiniones que profesan, una creencia religiosa totalmente inarticulada. De manera que la respuesta a la pregunta ¿cree usted en Dios? debería ser en la gran mayoría de los casos: no sé si creo o no en Dios, y, por otra parte, no estoy seguro de lo que es creer en Dios. Notemos la diferencia entre estas fórmulas y las del agnosticismo corriente en el siglo xix: no sé si Dios existe.

Desde este punto de vista podríamos llegar a definir la Filosofía como el planteamiento de las verdaderas cuestiones. Pero aun así suscita una dificultad. He dicho las verdaderas cuestiones. Verdaderas, ¿para quién? O, de otra manera: ¿es posible dar un copleniilp<sup>a</sup> ese adjetivo sin ninguna referencia a un quién?

De hecho, abordamos aquí uno de los problemas que deberán ocuparnos más largamente en esta primera serie de conferencias. Es imposible decir algo sobre la esencia de la vida espiritual si antes no se ha llegado a aclarar lo que debe entenderse por verdad, o al menos a reconocer si es una noción susceptible de ser definida de manera unívoca.

Sin embargo, me parece que todas estas consideraciones no nos permiten hasta ahora discernir claramente el objeto de estas búsquedas. Hice alusión a un plano que en cierto modo es intermedio entre el yo subjetivo y el pensamiento en general. El ejemplo artístico en que me he apoyado no permite todavía ver con claridad en qué consiste ese plano, y la alusión siguiente a las creencias religiosas parece hundirnos en una oscuridad más profunda. Habrá que hacer un llamado a un público de *connaisseurs*, para emplear una palabra comúnmente admitida en el dominio artístico. Conviene que nos detengamos unos instantes. La idea de *con- naisseur* parece inseparable de cierto tacto o, más exactamente, de un cierto refinamiento sensorial, que se observa particularmente en el *gourmet*; pensemos, por ejemplo, en el perito que distingue, no sólo entre el vino de procedencias muy cercanas, sino en los distintos años de una misma procedencia, matices que escapan a un paladar inexperto. Resulta demasiado evidente que no hay que colocarse en este punto de vista para definir las cualidades requeridas para comprender y aun asumir —es decir, prolongar interiormente— las investigaciones que seguirán. Me

inclinaría a decir que deberán distinguirse menos por un cierto tipo de aptitud que por un determinado nivel de exigencia y de criterio. Nos preguntaremos largamente sobre la naturaleza de la reflexión y su alcance metafísico. Pero desde luego podemos indicar que habrá que desconfiar, no digamos de las palabras mismas, sino de las imágenes que su empleo provoca. Sin entrar ahora en el g. tabl^ma terriblemente difícil de la naturaleza esencial del lenguaje, debemos recordar que con mucha frecuencia .se forman nudos —de buena gana diría coágulos, en el sentido fisiológico de la palabra— que constituyen obstáculos para el curso del pensamiento, que es ante todo circulación. Estos coágulos se deben al hecho de que las palabras se cargan de pasión y se convierten en tabú. El pensamiento que se atreviera a atacarlas sería considerado, si no sacrilego, al menos fraudulento, o algo peor.

Esto es hoy particularmente notable en el dominio político, y el término "democracia" es, a no dudarlo, uno de los que bloquean en forma más fastidiosa el pensamiento. Esto se traduce concretamente en el hecho de que, si se pone en cuestión la noción de democracia, uno se expone a ser tratado de fascista, como si el fascismo no fuera una democracia que ha tomado las cosas al revés. Pero sería inexcusable dejarse dominar por el temor de ser encasillado; si realmente nos anima la intención cuya naturaleza trato de precisar, el temor desaparece o al menos no se toma en consideración. Por tanto, parece a primera vista que será necesario cierto coraje, un valor del pensamiento, un valor del espíritu, que la experiencia nos obliga a comprobar como infinitamente menos corriente que el valor físico — y sería importante preguntarnos por qué es así. Mientras tanto, debe serme totalmente indiferente si oigo que me tratan de fascista, sabiendo que esa acusación reposa en un simple error, y aun cuando en el fondo implique que hay en el espíritu de mi adversario algo que se asemeja al fascismo que pretende descubrir en mí, lo cual explica su equivocación.

Todo esto no es más que un ejemplo; pero en esta primera lección me propongo multiplicar las referencias a diversos órdenes para señalar el alcance extremadamente general de las investigaciones que siguen.

¿En qué\_ consiste exactamente esta exigencia, esta negación a dejarse bloquear? Creo que es la intención filosófica tomada en toda su pureza; en realidad no puede separarse de lo que solemos llamar "libertad". Pero esta palabra, como lo veremos más tarde, es de aquellas cuyo ^aoJ^nido^ es muy necesario elucidar cuidadosamente, y que se usan en la forma más desconsiderada e indiscreta en nuestra época. Digamos simplemente que si el pensamiento filosófico es el pensamiento libre, en primer lugar es porque no quiere dejarse influir por ningún prejuicio. La noción de prejuicio debe tomarse aquí en su extensión máxima. El pensamiento filosófico no sólo debe liberarse de los prejuicios sociales,

políticos y religiosos, sino de un conjunto de prejuicios que parecen coexistir con él como si los segregara. No vacilaré en decir que el idealismo, tal como se enseñó durante mucho tiempo en Alemania y luego en vuestro país y en el mío, reposa en gran parte en prejuicios de esta clase, y es manifiesto que resulta sumamente difícil al pensamiento liberarse de ellos. Empleando una comparación trivial diría de buen grado que por momentos da la impresión de que librando esta lucha se despoja de su propia piel y se transforma en una especie de carne sangrante y sin protección. Aun esta metáfora es insuficiente. Quizá podría decirse que desde el punto de vista ético la Filosofía debe sentir el temor de traicionar a su propia naturaleza, mostrarse infiel a sus propias exigencias, y asumir a causa de ello la existencia impura, contradictoria, caída y renegada, sin ninguna compensación visible. Recuerdo muy bien los períodos de angustia que atravesé hace más de treinta años cuando en una oscuridad casi completa luchaba contra mí mismo, en nombre de algo que sentía como un agujijón, sin que pudiera atribuirle todavía un rostro.

Volveremos largamente sobre esta exigencia misteriosa, puesto que precisamente a ella pretendo satisfacer en el curso de estas lecciones, y, por el contrario, corre el riesgo de parecer desprovista de contenido a quien no la siente en el fondo de sí mismo. Agregaré ahora que esta exigencia no es en el fondo

muy diferente de la buena voluntad como se la evoca en la expresión evangélica.

Sería vano tratar de disimular que la noción de Jionbre ele buena».voluntad, en nuestros días, Tía perdido gran parte de su c]»i£ü¿cla, y aun de sus ¿¿sonancias armónicas. Y sin' embargo nada es más necesario restaurar en el mundo actual^ Que la fórmula evangélica signifique "Paz a los hombres de buena voluntad" o "Paz por los hombres de buena voluntad" —como podría pensarse—, de todas maneras afirma la conexión entre la buena voluntad y la paz, conexión que debe subrayarse. Quizá sólo en la paz, o, lo que es lo mismo,

en las condiciones que la aseguran, es posible encontrar el contenido que especifica la voluntad como buena. Aunque sin duda la palabra contenido no conviene exactamente aquí. Pienso que más bien se trata de cierto modo de afirmación de la voluntad, e, inversamente, podemos creer que a una voluntad que al afirmarse contribuye a la guerra, la debemos considerar mala en los corazones y no en lo que llamamos "hechos". Por tanto, podría hablarse de "pacíficos" como de "hombres de buena voluntad". Hay que precisar y elaborar estas nociones, y me atrevo a esperar que nuestras pesquisas no serán inútiles si permiten contribuir de alguna manera a esta elucidación.

Pero la oposición a que hemos llegado, para que nos permita determinar a quién está realmente destinado este trabajo, exige además un ahondamiento. Veremos en la próxima lección cómo se define en relación a una cierta concepción del mundo.

#### SEGUNDA LECCIÓN

### EL MUNDO EN CRISIS

Antes de penetrar más profundamente me parece necesario volver sobre las objeciones que no habrán dejado de presentarse en el espíritu de muchos oyentes.

¿No es extraño, y en cierto modo escandaloso, declarar de antemano que una investigación ante todo teórica sólo puede interesar a cierta categoría de espíritus, a los espíritus orientados de cierta manera? ¿No implica esto una perversión de la noción misma de

verdad? La idea común y normal de lo verdadero, ¿no lleva implícita una referencia a cada uno y a cualquiera? ¿No es extremadamente peligroso disociar así verdad y validez universal? O, dicho más exactamente: al practicar esta distinción, ¿no se tiende a sustituir la verdad por algo que puede presentar un valor pragmático, ético o quizá estético, pero que no merecería llamarse verdadero?

Más tarde nos interrogaremos largamente sobre la noción de verdad; pero aún no hemos llegado al punto en que esta investigación podría intentarse con utilidad. Sencillamente, debemos esforzarnos por destacar —poner al desnudo— el postulado implícito en la objeción y preguntarnos por su validez. En efecto, supone una prenoción, o aun un esquema anticipado, de las relaciones entre el sujeto y la verdad, que habrá que reconocer.

Todo permite creer que a pesar del inmenso trabajo de reflexión crítica efectuado en el curso de los últimos siglos, y aun desde mucho tiempo atrás, todavía estamos dominados por la idea de una extracción de la verdad, en el sentido en que se habla de la extracción de un metal, por ejemplo. Admitimos espontáneamente que existen procedimientos universales de extracción; en el fondo creemos en una técnica universal, y confusamente nos parece que si nos apartamos de ese camino, de la idea de ese camino, corremos el riesgo de perdernos en fina especie de *no marís land*<sup>1</sup>, donde la diferencia entre error y verdad, sueño y realidad, tiende a borrarse por completo. Por tanto, debemos atacar directamente la noción de una posible extracción de la verdad, para mostrar que se funda en un burdo error. Conviene sobre todo rechazar la idea según la cual hay que elegir entre una verdad auténtica, que sería extraída, y una pretendida verdad, verdad engañosa que, por el contrario, sería fabricada. La opción que se nos presenta, notémoslo bien, alude a dos operaciones de tipo material, y *prima facie* todas las razones hacen pensar que el sutil trabajo que significa la búsqueda de la verdad no puede asimilarse a las manipulaciones que se ejercen sobre las cosas. Cualquiera que sea la definición de la verdad a que lleguemos, podemos afirmar desde ahora que no es una cosa y que nada de lo que conviene a las cosas podría convenirle.

Observemos además que la noción de enseñanza, o más exactamente la manera de imaginar la enseñanza, desempeña aquí un papel funesto. Recordemos a Mr. Grandgrind en *Hard Times* de Dickens. No importa que sea tratado como un recipiente susceptible de contener la verdad extraída antes de venderse o repartirse; sólo se comprueba que los recipientes son de valor desigual: los hay frágiles, porosos, etcétera. No creo exagerar al decir que el sistema pedagógico, aun en los países que se creen más adelantados, en el fondo implica todavía algo semejante a esta grosera y ridícula representación. Sería interesante preguntarse en qué condiciones esta ilusión de una verdad-cosa, o simplemente verdad-contenido, se presenta naturalmente al espíritu. Es

<sup>1</sup> Dejamos en inglés esta y otras expresiones del autor, que a veces las introduce entre paréntesis al lado del original francés. Recuérdese que estas conferencias fueron pensadas en primer término para un público inglés. (*N. del T.*)

manifiesto que el papel del lenguaje es aquí capital. Tomemos como ejemplo un profesor de historia que enseña fechas a sus alumnos. Estas fechas se repetirán exactamente y aun en fórmulas destinadas al aprendizaje de memoria. La imagen del recipiente se ofrece al espíritu, pero en verdad hay otra que surge con más naturalidad aun: es la del disco. Tales metáforas cesan, por el contrario, de ser utilizables si, habiendo expuesto una idea a un alumno, le pido, para asegurarme de que la ha comprendido, que la exponga a su vez, pero en otros términos y con otros ejemplos. Esta idea puede aparecer todavía como cierto contenido, pero ahora puramente inteligible y no reductible a una determinada expresión definida y particular. En la medida en que concentro mi atención en esta irreductibilidad me coloco en situación de superar la idea de verdad-cosa y reconocer la imposibilidad de representar en forma material los procedimientos por medio de los cuales puedo concebir la verdad y afirmarla como tal.

Pero desde ahora podemos aceptar en principio —aunque más tarde volvamos sobre este importante punto—, por una parte, que toda técnica es asimilable a una manipulación, si no de cosas, por lo menos de elementos susceptibles en ^ ciertos aspectos de asimilarse a las cosas; por otra, que la referencia a



*cualquier persona* está ligada, aunque con ciertas reservas, a la idea de una técnica así concebida. He dicho "N con ciertas reservas porque toda manipulación, aun la más \ sencilla, exige un mínimo de aptitudes sin el cual sería impracticable. Siempre recuerdo que en un examen de física que pedía como trabajo práctico la determinación experimental de no sé qué sencilla fórmula de electricidad —las leyes de la electrólisis, quizá— me encontré absolutamente incapaz de atar los hilos, aunque no pasara la corriente. Tuve que reducirme a escribir: no puedo atar los hilos, la corriente no pasa, pero si pasara se produciría tal fenómeno y se podría observar que... etc. Mi propia falta de habilidad me parecía, y debía parecer a mi examinador, algo puramente contingente: en principio se mantiene como verdadero el hecho de que quien pueda atar los hilos, etcétera...

Pero inversamente diremos que a medida que la inteligencia más trasciende los límites de una actividad propiamente técnica, menos puede intervenir la referencia a cualquier persona, hasta el límite de que no tiene sentido afirmar que un trabajo de reflexión superior lo puede realizar cualquiera. Por otra parte existe, y sobre ello volveremos quizá más tarde, un carácter negativo común a la reflexión y a la negación. Podemos decir, como lo indiqué más arriba, que un trabajo semejante implica no sólo aptitudes sino exigencias que no son absolutamente comunes; y como lo sugerí al final de la primera lección, veremos que en el mundo en que hoy vivimos estas exigencias son desconocidas casi sistemáticamente; en realidad hasta son desacreditadas. Es verdad que nuestro mundo actual se organiza contra ellas, se les opone en la medida en que los técnicos se emancipan radicalmente de los fines a los que de un modo natural debían subordinarse, reivindicando para sí un valor o una realidad autónomas.

"¿Tú no tienes algunas veces la impresión de que vivimos. .. si a esto se puede llamar vivir... en un mundo destrozado? Sí, destrozado, como un reloj destrozado. El resorte no funciona. Aparentemente, nada ha cambiado. Todo está en su lugar. Pero si se acerca el reloj al oído no se oye nada. ¿Comprendes? El mundo, eso que llamamos mundo, el mundo de los hombres... debía tener antes un corazón, pero pareciera que ese corazón ha dejado de latir."

La heroína de una de mis piezas se expresa en esta forma. No será la única vez que en el curso de estas lecciones citaré textos tomados de mis obras de teatro, pues en ellas mi pensamiento se encuentra en estado naciente y como en su hontanar original. Espero que más tarde os haré comprender por qué es así, y cómo el modo de expresión dramática se ine impuso conjugado con la reflexión propiamente dicha. La joven que pronuncia las frases que cité no es en absoluto lo que solemos llamar una intelectual; es una mujer de mundo, elegante, espiritual, adulada por sus amigos, pero la agitación en que parece complacerse encierra una pena, una angustia, y es esta angustia la que aflora en ese momento.

¿Un mundo destrozado? ¿Podemos hacer nuestras esas palabras? ¿No nos dejamos engañar por un mito al imaginar un tiempo en que el mundo tenía corazón? Debemos tener mucho cuidado. A no dudarlo, sería temerario que pretendiéramos evocar una época histórica en que la unidad del mundo haya sido directamente accesible a todos los hombres. Pero el hecho de que algunos de nosotros podamos experimentar con tanta intensidad esta división, muestra que es posible que guardemos en nuestro interior, si no necesariamente el recuerdo, al menos la nostalgia de semejante unidad. Importa comprender cómo ese sentimiento de división es tanto más fuerte cuando asistimos en apariencia a la unificación creciente de nuestro mundo, es decir, de la tierra. Algunos asignan gran importancia a esta unificación y creen ver en ella la gestación de una conciencia más alta, a la que llaman conciencia planetaria. En el curso de estas lecciones volveremos más tarde a considerar esta posibilidad y finalmente a pronunciarnos sobre la esperanza que lleva implícita. Por el momento nos preguntaremos tan sólo en qué consiste exactamente la angustia que sienten personajes como Chris- tiane en el *Monde Cassé*. Y, ante todo, ¿tenemos el derecho de atribuir a esta experiencia un carácter de generalidad?

Una primera observación se presenta de inmediato al espíritu: vivimos en un mundo en guerra consigo mismo, y ese estado de guerra ha ido tan lejos que amenaza terminar en algo que es imposible no considerar como un verdadero suicidio. Nunca se insistirá demasiado en el hecho de que el suicidio, que hasta ahora se presentaba solamente como una posibilidad individual —que parecía

inseparable de la condición individual—, aparece hoy ligado a la condición del mundo humano en su totalidad. Por cierto que algunos se inclinarán a considerar que esta -nueva posibilidad es el precio de un sorprendente progreso. ¿No ha logrado el mundo el tremendo poder de destruirse a sí mismo en la medida en que ha llegado a un tipo de unidad y totalidad antes desconocido? Hay aquí una conexión sobre la cual puede resultar interesante concentrar nuestra atención. Sin preguntarnos ahora directamente por las condiciones de la posibilidad del suicidio y su significación, debemos reconocer que implica un tipo de unidad profundamente vicioso, y creo que no basta decir que es una unidad mezclada de diversidad, ya que el término mismo de mezcla es completamente insatisfactorio. La *mixis* es un modo determinado de unidad que traiciona en cierta medida las exigencias a las que debe responder. Todo esto nos permite comprobar, como lo veremos en forma cada vez más clara, que la idea de unidad es profundamente ambigua, y que, sin duda, no es posible admitir pura y simplemente con los escolásticos que lo uno y el bien pueden convertirse uno en el otro. Tenemos el derecho de pensar que la unidad que hace posible —es decir, enteramente concebible— la autodestrucción de nuestro mundo, no puede menos que ser mala, y no es difícil descubrir en qué consiste su maldad. Está ligada a la existencia de una voluntad de poder que se presenta bajo aspectos inconciliables que afectan caracteres ideológicos opuestos. No puedo menos que recomendar la lectura de la notable obra que Raymond Aron ha consagrado al Gran Cisma, aunque desde el punto de vista filosófico tenemos la obligación de plantearnos problemas que escapen a la perspectiva de un escritor político.

La cuestión fundamental es saber si es un hecho contingente y en sí evitable que la voluntad de poder presente ese carácter discordante, o si, por el contrario, es una necesidad que forma parte de su esencia. Habrá que proceder, no sólo a un análisis de las ideas, sino a reflexionar a la luz de la historia —cuya enseñanza es aquí decisiva— sobre el encadenamiento fatal de las situaciones, y en particular sobre el destino inevitable de las coaliciones, que cuando se realizan con fines de conquista están inevitablemente destinadas a disolverse y a transformarse en antagonismos. Es posible imaginar, por desgracia, que un conquistador único tenga los medios que de hecho tornan

impracticable toda rebelión u oposición, y que un régimen fundado en el servilismo y en el terror a priori parezca que puede durar indefinidamente. Pero es evidente que aquí se trata de un estado de guerra, y quizá el más odioso que sea dado imaginar. Por otra parte, si no nos engañamos con puras ficciones abstractas, vemos que no es posible tratar al vencedor como una unión indisoluble; siempre se trata de un grupo en cuyo seno se produce el mismo tipo de ruptura que en las coaliciones, de manera que, en otra forma aun más aparente, al fin de cuentas la voluntad de poder triunfante siempre concluye en la guerra. Otra posibilidad que no debe pasarse en silencio es la de un mundo mecanizado, desapasionado, en el que el esclavo dejara de sentirse esclavo —y quizá de sentirse cualquier cosa—, donde los amos llegaran a ser perfectamente insensibles, y no sintieran ni siquiera la codicia o la ambición, resortes actuales de toda conquista. Es importante señalar que esta hipótesis no es totalmente absurda; en el fondo es la que está presente cuando uno se imagina la sociedad humana como un hormiguero. Casi añadiría que esta posibilidad se sitúa en la prolongación de ciertos hechos que actualmente experimentamos. En el mundo actual hay sectores en que el automatismo se aplica no solamente a ciertas técnicas determinadas, sino también a lo que antes se llamaba vida interior, y que ahora se convierte en la vida más exteriorizada posible.

Pero debemos observar al mismo tiempo que en el mundo que suponemos —y no está demostrado que pueda existir realmente— no se puede hablar más de voluntad de poder, o al menos esta expresión tiende a perder toda significación psicológica precisa y a convertirse como en Nietzsche en una entidad metafísica indistinta. El pensamiento se pierde entonces en la idea más o menos ficticia de una naturaleza considerada como puro dinamismo. Citaré un texto característico de la gran obra de Nietzsche titulada: *La voluntad de dominio*, que, a decir verdad, no es más que un conjunto de fragmentos:

"¿Y sabéis qué es para mí el mundo? ¿Tendré que mostrároslo en mi espejo? Este mundo es un prodigio de fuerza, sin principio ni fin; una dimensión fija y bronceada de fuerza, que no se hace más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que se transforma como un todo invariablemente grande; es una cosa sin gastos ni pérdidas, pero también sin incremento, encerrada dentro de la nada como su límite;

no es cosa que se desvanezca ni que se gaste; no es infinitamente extenso, sino que está inserto como fuerza, como juego de fuerzas y ondas de fuerzas; que es al mismo tiempo uno y múltiple; que se acumula aquí y al mismo tiempo disminuye allí; un mar de fuerzas corrientes que se agitan en sí mismas, que se transforman eternamente, que corren eternamente; un mundo que tiene innumerables años de retorno, en flujo perpetuo de sus formas, que se desarrollan desde las más simples a las más complicadas; un mundo de lo más tranquilo, frío, rígido, que pasa a lo que es más ardiente, salvaje, contradictorio, y luego de la abundancia torna de nuevo a la sencillez, del juego de las contradicciones torna al gusto de la armonía y se afirma a sí mismo aun en esta igualdad de sus días y de sus años, y se bendice a sí mismo como algo que debe tornar eternamente como un devenir que no conoce la saciedad, ni el disgusto, ni el cansancio... ¿Queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? ¿Y una luz para vosotros, oh desconocidos, oh fuertes, oh impávidos, oh 'hombres de media noche'? ¡Este nombre es la Voluntad de dominio', y nada más!"<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cf. *La Volonté de Puissance*, trad. H. Albert, tomo III, 385. (Citamos por la traducción española de *La Voluntad de Dominio*, 1067. En *Obras Completas* de Nietzsche, tomo IX. Aguilar, Madrid, 1932. [N. del T.]

¿A quién se dirige Nietzsche sino a los Amos cuya aparición anuncia? Estos amos seguramente están lejos de asemejarse a los dictadores que hemos conocido, que conocemos aún. O más bien, como lo ha mostrado Gustave Thibon en un hermoso libro consagrado a Nietzsche<sup>2</sup>, hay una confusión entre dos categorías realmente irreductibles. Además se deja hipnotizar por cierto lenguaje puramente lírico, el personaje que hubiera querido ser y con el que es incapaz de identificarse efectivamente. Y este deseo, totalmente personal, basta para alterar grandemente su filosofía de la historia. Pero hay algo que mantiene su valor y su alcance en esta especie de mirada cósmica que acabo de evocar, y por ello quise leer esa página. Siempre será verdad que en un mundo destrozado el espíritu difícilmente puede sustraerse al vértigo de un dinamismo absoluto, del que casi diríamos que es *self-contained*, en el sentido de que no tiende hacia nada que lo domine, si no fuese más bien esencialmente un escape

puro e inasible. Además, si la realidad fuera verdaderamente como Nietzsche la describe, no vemos cómo podría dar origen a un pensamiento capaz de concebirla y de enunciar sus caracteres. Como ocurre invariablemente cuando cierto realismo con su lógica brutal y desenfrenada va más allá de todo límite, reaparece la exigencia idealista y lo reduce a polvo. El mundo de la Voluntad de Poder, que sería fácil descubrir como trasfondo metafísico —aún indistinto— de todo pensamiento contemporáneo que rechaza el teísmo y particularmente el teísmo cristiano, ese mundo no puede conciliarse con la intención fundamental que anima toda búsqueda de lo inteligible y lo verdadero. Más exactamente: cuando se intenta la conciliación hay un esfuerzo sistemático, como en Nietzsche, para quitar valor a lo inteligible y verdadero; pero así se destruye a sí misma, puesto que en cuanto Filosofía no puede menos que pretender que se la reconozca como verdadera.

<sup>2</sup> Cf. *Nietzsche, o el declinar del espíritu*, traducción española publicada por Desclée, de Brouwer. Buenos Aires, 1951. (*N. del T.*)

Estas observaciones generales muestran cómo el mundo actual es en verdad un mundo destrozado. Sin embargo, no bastan para mostrar hasta dónde llega su desgarramiento. La verdad es que, por una extraña paradoja que no dejará de ocuparnos, en nuestro mundo cada vez más colectivizado toda comunidad real parece cada vez más inconcebible. Gustave Thibon, a quien cité a propósito de Nietzsche, tiene razón en decir que los procesos de atomización y colectivización, lejos de excluirse, como podría pensar una lógica superficial, marchan paralelamente y no son más que dos aspectos inseparables de una misma desvitalización.

En general, y con un lenguaje más sencillo, diré que vivimos en un mundo donde la palabra *con* está perdiendo sentido. La misma idea podría expresarse diciendo que la intimidad es cada vez más irrealizable y que, por otra parte, está desacreditada. Me refiero aquí a uno de los temas centrales de este trabajo, pero me limitaré por ahora a tratarlo desde el punto de vista de la descripción superficial de los hechos.

Partiendo del hecho general de la socialización creciente de la vida, puede verse cómo se realiza la pérdida de la intimidad. ¿En qué consiste, en efecto, esta socialización? En que cada uno de nosotros

cada vez más es tratado como un agente cuyo comportamiento debe contribuir al desarrollo de cierta totalidad, a la vez lejana y omnipresente, digamos aun tiránica. Esto supone un registro, una matrícula, que no tiene lugar de una vez para siempre como la del recién nacido en la alcaldía, sino que se continúa a lo largo de toda la vida. En países como los nuestros, donde el régimen totalitario no es más que una amenaza, la matriculación continua presenta todavía lagunas, pero nada es más fácil que imaginarla coextensiva a la vida misma del individuo. Es lo que ocurre en los países sometidos a una dictadura policial. Además es muy fácil mostrar —aun a riesgo de parecer demasiado paradójico a ciertos espíritus poco reflexivos— que la dictadura policial es un límite hacia el cual tiende casi inevitablemente toda burocracia que ha llegado a cierto grado de poder, y esto por muchos motivos en cuyo detalle no puedo entrar. Es esencial observar que corremos el riesgo de confundirnos con nuestra propia ficha; y hay que precaverse del verdadero carácter de esta identificación. No se trata sólo de reconocer de hecho —lo que es evidente— que los poderes humanos, demasiado humanos, que controlan mi vida, no me distinguen de la entidad cuyas particularidades están consignadas en algunas hojas de papel, sino que esta extraña identificación no deja de repercutir en la conciencia que estoy obligado a tener de mí mismo; y esta repercusión interna es lo que debemos considerar. ¿En qué se convierte en sí y para sí un ser que es utilizado de este modo? Quizá se podría hablar aquí de desnudez social, y preguntarse qué clase de vergüenza es capaz de suscitar en los que son condenados a ella.

A decir verdad, no me parece que sea posible la menor comparación entre esta desnudez social y la desnudez física con el pudor que se acompaña normalmente en el hombre y sobre la que el pensador ruso Soloviev ha presentado puntos de vista tan originales y profundos. En cambio sería importante compararla con el estado en que se encuentra quien se cree expuesto a los ojos de un Dios omnisciente y omnipresente. Esta comparación es tanto más justificable cuanto que el Estado-Moloc de los países totalitarios tiende a conferirse a sí mismo, en una analogía caricaturesca, las prerrogativas divinas. Sólo el hecho esencial falla, y esta deficiencia fundamental es el origen de los males que sufre toda sociedad que tiende a negarse a sí misma,

colocándose bajo el control del Estado-Moloc. El punto común entre los dos tipos de desnudez, ante el Estado y ante Dios, es sin duda el temor. Pero en presencia de un verdadero Dios, es decir, de un Dios que no se reduce a un ídolo bárbaro, el temor presenta un carácter reverencial, va unido al sentimiento de lo sagrado, y lo sagrado sólo puede serlo en y por la adoración. En el otro caso una verdadera adoración es imposible evidentemente, salvo que se dirija a la persona del jefe, y entonces es puro fanatismo. Basta recordar lo que fué el culto histérico que tuvo por objeto a un Hitler, para ver lo que esta palabra significa y la inmensa tentación que involucra. Pero entre el Estado-Moloc y tales individualidades la relación es incierta, inestable, amenazadora, aunque más no sea por la envidia o el odio que esos personajes no pueden dejar de inspirar a otros que, o bien pretenden esa situación para ellos mismos, o en todo caso no pueden soportar sin impaciencia, sin furor, que otros la gocen. Es evidente que el fichaje universal al que he aludido, únicamente puede realizarse en el seno de una burocracia anónima, que no puede inspirar otro sentimiento que el de un vago temor, que me invade personalmente cada vez que debo tratar un asunto con un funcionario anónimo que se confunde con su propia función. La idea de la máquina o del mecanismo se me impone entonces necesariamente, y es importante observar que esta máquina no puede ser objeto de contemplación, simplemente se siente su presencia; si se la contemplara sería posible cierta admiración a pesar de todo. En tanto que administrado, que contribuyente, por ejemplo, su contacto sólo despierta en mí sentimientos negativos. Estos sentimientos no cambian de naturaleza ni de signo si tengo la suerte de pasar al otro lado y convertirme en uno de los privilegiados que poseen una partícula del misterioso poder. Por eso es perfectamente natural que en los países sometidos a semejante régimen la tendencia a la funcionarización se haya generalizado, es decir, el abandono de las actividades concretas y creadoras en favor de las tareas abstractas, despersonalizadas, no creadoras, y aun —podría mostrarlo fácilmente— *opuestas* a toda creación posible.

Suponiendo —lo que, por otra parte, no es cierto— que en semejante mundo tienda a imponerse cierto tipo de igualdad, siempre será una nivelación por lo más bajo, justamente en el nivel donde toda



creación fracasa. Pero esta igualdad —y quizá toda igualdad—, aunque en mi país se haya creído lo contrario durante mucho tiempo, es, en última instancia, rigurosamente incompatible con cualquier clase de fraternidad; responde a exigencias absolutamente distintas y su sede se encuentra en otra región del ser humano. Esto podría mostrarse de muchas maneras. En particular es fácil ver que toda fraternidad implica la idea de un padre, y no puede separarse de la referencia a un Ser trascendente que me ha creado, que nos ha creado a ti y a mí. Pero aquí es donde aparece precisamente la laguna central a la que me refería al hablar del Estado-Moloc. En ningún caso es posible tratar a este Estado como creador o como padre, aunque se esfuerza, aun antes de llegar a la faz propiamente totalitaria, en crear inconscientemente este equívoco. A lo sumo aparece como prebendador, es decir, como detentador de todos los favores que tratamos de arrancarle por cualquier procedimiento, aun por simple extorsión. Y si puede compararse a un dios, será el dios de los cultos degradados, sobre el cual el hechicero trata de ejercer su poder.

Pero a partir del momento en que el lazo fraternal propiamente dicho se rompe para dar lugar al resentimiento o, en el mejor de los casos, a cierto acuerdo sobre reivindicaciones subordinadas a fines precisos y materiales, tiende a producirse inevitablemente un estado de atomización. Todo esto, naturalmente, no debe tomarse al pie de la letra como un estado de cosas que ya se hubiera producido. Es innegable que en los diferentes países, y aun en las diferentes regiones de un mismo país, en todas partes donde haya hombres, subsisten elementos de vitalidad persistente. Usando una imagen histológica que parece casi necesaria en estos dominios, diré que hay tejidos resistentes a esta clase de infección, mejor sería decir "de canceración". Pero importa ver que se trata de la tendencia general de las sociedades que solemos llamar civilizadas. Por tanto, no es verdad exclusivamente para los estados que gravitan alrededor del comunismo soviético. Mostraremos, en realidad ya se ha hecho —pienso especialmente en las notables obras de Arnaud Dandieu y de Robert Aron—, que el gran capitalismo^ expone a un peligro análogo a los estados que controla. En todo caso no es la oposición comunistas-anticomunistas la que puede instruirnos. Sin duda tendré

ocasión de volver sobre este tema al final de las conferencias, cuando trate de extraer las conclusiones concretas de estas pesquisas.

Pero tal vez se me dirá que todavía no se ve con exactitud en qué sentido puede decirse que éste es un mundo destrozado, ya que yo mismo he reconocido que está en vías de unificación, agregando, por otra parte, que probablemente se trate de una unificación de mala ley. Me parece que debo responder que antes de alcanzar un grado de automatización del que no tenemos ninguna experiencia directa, y que sólo puede concebirse abstractamente, parece imposible que el hombre se reduzca a esa expresión fichada de sí mismo con la que se pretende confundirlo.

Observemos que si —como es cierto— tiende a producirse una funesta alianza entre las técnicas científicas y los poderes de estatificación, las condiciones reales en las que un ser viene al mundo y se desarrolla están, a pesar de todo, substraídas al control de esta extraña coalición. Sin embargo, ciertas experiencias que se realizan actualmente en los laboratorios nos hacen temer que esa relativa impunidad sea de corta duración. Pero podemos afirmar con toda certeza que hay en el ser humano tal como lo conocemos algo que se rebela contra esta especie de violación o desgarramiento de que es víctima, y esta dilaceración es suficiente para que tengamos el derecho de afirmar que el mundo en que vivimos es un mundo destrozado. Y eso no es todo. El mundo se abandona progresivamente al poder de las palabras, de palabras casi totalmente vaciadas de contenido auténtico. Términos como "libertad", "persona", "democracia", se emplean en forma brutal y se convierten en *slogans* en un mundo en el que siempre tienden a perder su significación auténtica. Y es difícil resistir a la impresión que producen, ya que, justamente porque las realidades que esas palabras

deberían designar están en trance de desaparecer, son objeto de una inflación semejante a la que se produce en el plano monetario. Pareciera que entre los signos del lenguaje y los signos monetarios existe en realidad una conexión, por otra parte más fácil de presentir en conjunto que de reparar en detalle.

Pero justamente aquí aparece con la mayor claridad y del modo más irrecusable el desplazamiento del mundo que trato de mostrar en esta

lección; la desvalorización de las palabras y de la moneda corresponden a la desaparición general de la confianza, del crédito, en el sentido más amplio del término.

Hay todavía, sin embargo, una cuestión que debemos examinar, y que puede plantearse desde un punto de vista estrictamente religioso: quien esté persuadido del dogma de la Caída, ¿no debe admitir por lo mismo que este mundo, en efecto, está destrozado? En otros términos, ¿no lo está *esencialmente* y no históricamente, como parece que lo hemos dicho al fundarnos sobre la observación de ciertos hechos contemporáneos? Hablar de un mundo destrozado, ¿no implica que hubo épocas en las cuales el mundo estaba intacto, lo que es contrario a las enseñanzas de la Iglesia, y también a toda verosimilitud histórica?

Responderé que, sin duda, este destrozamiento no puede considerarse como algo que se ha producido en los últimos años, ni siquiera en los últimos siglos, en un mundo originariamente indiviso. Esto no sólo sería contrario, vuelvo a repetirlo, a toda verosimilitud histórica, sino también indefendible desde el punto de vista metafísico. Pues en ese caso estaríamos forzados a admitir alguna incomprensible acción externa que se hubiera ejercido sobre el mundo; es mucho más claro que éste debía contener en sí mismo la posibilidad de su destrucción. Pero lo que podemos asegurar, sin contradecir los datos de la historia y los principios metafísicos evidentes, es que esta destrucción del mundo se ha vuelto mucho más visible de lo que podía serlo para un filósofo del siglo XVII, por ejemplo, que sólo la reconocía en el plano teológico, o en ciertos casos muy raros, como en Pascal, tras un análisis psicológico y moral que anticipaba un pensamiento muy posterior. El optimismo que debía prevalecer en la mayor parte de los pensadores no cristianos del siglo XVIII es suficiente para mostrar cómo este sentimiento de vivir en un mundo destrozado estaba, en suma, muy poco difundido; y aun aquellos que como Rousseau insistían sobre la existencia de un *accroc*, no vacilaban en afirmar que este desgarramiento podía solucionarse gracias a cierta conjunción de la razón y el sentimiento. Es manifiesto que esta creencia en una solución de los asuntos humanos subsistió hasta el siglo XIX en diversas escuelas racionalistas, y aun hoy no ha desaparecido totalmente. Después de todo, el marxismo en su punto de partida

puede considerarse como una forma de optimismo, aunque el obscurecimiento general del horizonte histórico hace cada vez menos perceptible el elemento optimista. Por otra parte aparece cada vez con mayor claridad que no hay en el marxismo absolutamente nada que permita disipar la inquietud metafísica fundamental. Todo lo que puede esperarse es que la adormezca, como se adormece un dolor. Nada me impide imaginar una técnica que desempeñará el papel de analgésico para la inquietud metafísica, asimilada a un trastorno neuro-psíquico que se combate con la medicación apropiada. Así para los marxistas en general el problema de la muerte no debe plantearse, o por lo menos no debe presentar un carácter angustioso para el ser que ha llegado a integrar la comunidad. Pero la integración así concebida corre el riesgo, como lo veremos al hablar de la libertad, de reducirse a un puro y simple automatismo.

¿Por qué nos hemos detenido tanto tiempo en consideraciones que corrían peligro de aparecer a primera vista extrañas a una investigación metafísica como ésta? Simplemente porque era necesario definir las condiciones que parecen más desfavorables para esta búsqueda. Tan desfavorables, que cuando se realizan plenamente esta investigación pierde todo sentido y aun se hace impracticable. Quizá no sea inútil insistir un poco más sobre este punto.

El mundo que acabo de evocar, y en el que tiende a convertirse el nuestro —que es ya el nuestro en cuanto se expone a la autodestrucción—, reposa íntegramente en un inmenso rechazo, cuya naturaleza trataremos de profundizar largamente, pero que aparece en primer término como un rehusarse a reflexionar y al mismo tiempo a imaginar, pues entre reflexión e imaginación hay un lazo mucho más estrecho de lo que comúnmente se admite.

Si imagináramos los males sin precedentes que entrañaría un nuevo conflicto, lo evitaríamos. Que no se me diga que esta falta de reflexión e imaginación sólo afecta a un grupo de individuos responsables: esos individuos no significan nada sin los millones de hombres que les acuerdan una confianza ciega. Ese defecto está ligado a la incapacidad de extraer conclusiones de los acontecimientos ocurridos desde hace medio siglo. ¿No es increíble que haya hombres que tomen la iniciativa de una nueva guerra cuando aún no se han levantado las

ruinas amontonadas por la precedente, y cuando los acontecimientos han mostrado de una manera tan perentoria que la guerra no compensa? ¿Se dirá que tales observaciones son propias de un periodista y poco dignas de un filósofo calificado? Temo que esto no sea más que la expresión de un error que ha pesado gravemente sobre la idea de la Filosofía durante mucho tiempo, y que ha contribuido a su esterilidad. El error consiste en imaginar que la Filosofía no debe preocuparse por el curso de los acontecimientos puesto que su papel es legislar en lo intemporal y considerar los hechos contemporáneos con la misma indiferencia desdeñosa que en general testimonia un hombre ante la agitación de un hormiguero. Podría creerse que el hegelianismo y el marxismo modificaron sensiblemente las perspectivas desde este punto de" vista. Esto es verdad sólo hasta cierto punto, al menos para los representantes actuales de estas doctrinas. Un marxista ortodoxo acepta sin crítica seria la audaz extrapolación de su maestro al universalizar las condiciones que le revelaba el análisis de la situación social de su tiempo en los países afectados por la revolución industrial. Agreguemos que para criticar la sociedad parte de la idea imprecisa y psicológicamente vacía de una sociedad sin clases. A este respecto no sería exagerado decir que se coloca en la peor especie de intemporal, en lo intemporal histórico, y esto es lo que le permite decidir si tal acontecimiento o tal institución es o no conforme a lo que él llama el sentido de la historia. Pienso, por el contrario, que una filosofía digna de ese nombre debe tomar una situación concreta determinada para captar sus implicaciones, sin dejar de reconocer la multiplicidad casi imprevisible de combinaciones a que pueden dar lugar los factores que su análisis ha descubierto.

Se puede decir, en general, que el hecho de no querer reflexionar, que es origen de un número tan grande de males contemporáneos, está ligado a los compromisos que el deseo, y especialmente el temor, producen en los hombres; y en este punto es muy claro que las grandes doctrinas in- telectualistas, y en particular el spinozismo, encuentran en el presente dolorosas confirmaciones. Al deseo y al temor habría que agregar la vanidad en todas sus formas; pienso sobre todo en la vanidad de los especialistas, de los pretendidos expertos. Esto es verdad por ejemplo en el orden pedagógico, por lo menos en

Francia; pero con seguridad no exclusivamente en Francia. He dicho muchas veces que si cometiéramos la imprudencia de preguntarnos qué es lo que quedará de alguna manera en el espíritu de los niños después de una enseñanza tan penosa, es decir, el resultado positivo del esfuerzo que se les ha exigido, el sistema entero caería hecho pedazos, pues es absolutamente cierto que para la mayor parte de las materias el resultado es nulo. Los que tienen la responsabilidad de los programas carecen de la sabiduría elemental del industrial que, antes de emprender un negocio, investiga los gastos y los probables beneficios, y si entre las dos cifras puede haber proporción satisfactoria. Con mucho cuidado se evita plantear una cuestión semejante, indigna de empresa tan noble. Pero eso no es más que satisfacerse con palabras. Se abusa simplemente del hecho de que un derroche en este dominio es infinitamente menos visible, menos precisable con facilidad, que en una empresa industrial. De allí un despilfarro de tiempo, de fuerza y de salud cuyas consecuencias son incalculables.

En las conferencias próximas partiremos de esta doble observación: que nada es más necesario que reflexionar, pero que la reflexión no es un procedimiento como los otros; en realidad no es un procedimiento puesto que permite considerar cualquier procedimiento. Convendrá, pues, ponernos en claro sobre la naturaleza misma de la reflexión, o dicho más exactamente: será necesario que la reflexión se haga transparente a sí misma. Sin embargo, podría ocurrir que este proceso de esclarecimiento no pueda llegar a los límites; es posible —como luego veremos— que la reflexión, al interrogarse por su propia esencia, llegue a reconocer que se apoya inevitablemente en algo que no es ella misma, y que de allí proviene su fuerza.

#### TERCERA LECCIÓN

### LA EXIGENCIA DE TRASCENDENCIA

Esa especie de exploración circular que hasta ahora hemos realizado sólo nos aclara en forma muy imperfecta el sentido y la naturaleza de la investigación emprendida. En realidad hemos visto sobre todo lo que esta investigación no es, y cuáles son las condiciones que amenazan paralizar su desenvolvimiento. Por tanto, es necesario que tratemos de discernir más directamente lo que es, y en primer término en qué consiste esa exigencia a la que

he aludido tantas veces, y que constituye algo así como su resorte interno.

#### REFLEXIÓN Y MISTERIO

De buen grado diría que es esencialmente una exigencia de trascendencia. Por desgracia se ha abusado tanto de este término en los últimos tiempos —en la filosofía alemana contemporánea y en los pensadores franceses inspirados por ella—, que es necesario proceder a una discriminación previa. Estableceré en principio que trascender no significa simplemente sobrepasar, ya que puede haber modos de sobrepasar a los que no conviene de ninguna manera el término "trascendencia". Esto es verdadero sobre todo para lo espacial, es decir, para avanzar por una superficie que se extiende más allá de ciertos límites comúnmente aceptados. Pero se puede decir lo mismo de lo temporal, y en particular del "proyecto" que ocupa un lugar tan importante en el pensamiento de Sartre. Nos encontramos aquí con una especie de ampliación, si no ilegítima, al menos engañosa, del sentido de las palabras. Me parece infinitamente preferible tener presente la oposición tradicional entre inmanencia y trascendencia, tal como se presenta en los tratados de Metafísica y Teología. La objeción —como hemos visto— se basa en el hecho de usar en este dominio categorías que parecen exclusivamente espaciales. Pero en realidad las determinaciones de alto y bajo aparecen de todas maneras como fundamentales, como ligadas a nuestro modo de existencia en tanto que somos seres encarnados. Conviene asignar un lugar importante a las investigaciones que realizaron separadamente Minkowski y Robert Desoille, investigaciones que, en ambos casos, se fundan en observaciones psiquiátricas, pero en niveles de reflexión muy diferentes, pues Minkowski posee una formación filosófica y fenomenológica que a Desoille le falta.

Pienso, pues, que no debe descartarse la objeción, sino más bien que hay que aceptarla y transformarla en argumento positivo. Podría resultar aclaratorio un análisis de la inevitable ambigüedad que acompaña a la palabra "cielo". Hemos conocido en Francia racionalistas que gastaron muchas palabras irónicas para sacar a luz el origen precopernicano de la idea teológica de cielo e insistieron larga y pesadamente en lo absurdo de mantener las

nociones tradicionales de un *alto* y *bajo* absolutos en un mundo iluminado por la física matemática. Pero, cosa extraña, debemos preguntarnos si no son los racionalistas en realidad quienes en esta ocasión se mostraban extremadamente ingenuos, puesto que no parecen comprender que existen categorías de lo vivido que ningún descubrimiento científico puede sustituir, aunque sea de Einstein. Sólo podrían transformarse efectivamente si las condiciones concretas de nuestra inserción en el mundo se modificaran, y no es probable que esto ocurra. Para comprender lo que está en cuestión es necesario atender a experiencias tan sencillas como las actitudes humanas que corresponden a emociones contrarias. Empleo a propósito el término vago de "correspondencia" para no introducir la idea discutible de una relación propiamente causal. Pensemos por ejemplo en las realidades precisas y concretas que traducen palabras como *abbatement* en francés o *dejection* en inglés; la referencia al espacio vivido es evidente, y sólo por un esfuerzo antinatural —que, por otra parte, sería estéril— podría hacerse abstracción de él. Hay aquí un encadenamiento de notas cuya plena significación aparecerá sólo más tarde.

Vamos, pues, a preguntarnos ahora en qué consiste justamente la exigencia de trascendencia. Pienso que debemos intentar ante todo situarla en relación con la vida tal como es vivida, y no definirla en el éter enrarecido del pensamiento puro. Mi marcha consistirá invariablemente, como ya lo habréis observado, en remontarme de la vida al pensamiento para luego descender del pensamiento a la vida tratando de iluminarla. Creo que sería una empresa desesperada la pretensión de establecerse, de una vez por todas, en el pensamiento puro. Más exactamente: esta tentativa sólo es lícita en ciertas disciplinas especializadas, particularmente, desde luego, en las ciencias matemáticas; aunque es una cuestión discutida y extrañamente difícil saber si aun el matemático puro puede desarrollar sus especulaciones en un mundo totalmente separado de la experiencia, es decir, de la vida. Volveremos más tarde a preguntarnos por la relación precisa entre vida y



experiencia, y a tratar de disipar la confusión que subsiste sobre este punto en ciertas regiones del pensamiento filosófico.

Notemos en primer lugar que la exigencia de trascendencia se presenta ante todo —se experimenta primordialmente— como insatisfacción. Pero a la recíproca, no parece que haya derecho de decir que toda insatisfacción implique aspiración a la trascendencia. Conviene, por tanto, ser aquí lo más concreto posible, es decir, dramatizar. Con esto quiero decir imaginar, con la mayor precisión que se pueda, tal situación o tal tipo de situación en que el yo se encuentre implicado. Debe tomarse el pronombre personal *yo* en su máxima extensión. Pues no se trata solamente de la individualidad finita que soy, sino de toda individualidad con la cual pueda llegar a simpatizar tan vivamente que consiga figurarme hasta su comportamiento interior. No tengo ninguna dificultad, por ejemplo, en ponerme en el lugar de alguien que sufre porque tiene que llevar una vida estrecha, incómoda, reduciendo sus gastos al mínimo, y que aspira a una existencia más fácil y más amplia; evoquemos el caso de una joven que para obtener las satisfacciones de que se cree desposeída contrae matrimonio por dinero. Notemos que quizá se libera de ciertos prejuicios morales y religiosos y en ese sentido puede decirse que los deja atrás. Pero tenemos la impresión bien definida de que es imposible decir en este caso que ella cede a una exigencia de trascendencia. Esto basta para justificar la distinción que hice al comenzar la lección. Podemos imaginar ahora otro caso muy diferente: la insatisfacción de aquel que por el contrario lleva una vida fácil, materialmente colmada, pero que aspira a romper con esa existencia para comprometerse en alguna aventura espiritual. Evidentemente habría que proceder a un análisis preciso de esos dos tipos de insatisfacciones: el primero está ligado a la idea o, más exactamente, a la imagen de un cierto número de bienes a los cuales pareciera que tengo derecho y de los que, sin embargo, me veo privado. Por otra parte me parece que no hay que poner el acento sobre la idea de posesión en su sentido propio. Diría en general que aquel que sufre por su pobreza sin duda aspira ante todo a una libertad de movimiento que le es rehusada. Cualquiera

cosa que quiera hacer lo enfrenta con el problema de los medios y siempre tiene que renunciar. Sería injusto suponer que la joven que se casa por dinero está necesariamente dominada por la avaricia, que ama el dinero por sí mismo. Quizá es un ser generoso que sufre al no poder ayudar a los que ama. De esta manera es posible concebir una jerarquía de satisfacciones, algunas bajas y vulgares, otras altamente espirituales. Notemos de paso que la oposición entre lo alto y lo bajo reaparece aquí inevitablemente. Esas satisfacciones jerárquicas presentan sin embargo un rasgo común. Todas se relacionan

por el hecho de poseer cierto poder que no me pertenece fundamentalmente, un poder que en rigor no se confunde con mi yo. La insatisfacción significa, por tanto, la falta de algo que es exterior a mí, aunque me lo pueda hacer por consecuencia hacerlo mío. No introducimos aquí ninguna determinación ética: no nos hemos preguntado si el hecho de casarse por dinero equivale a venderse y si entraña una culpa. Nos movemos únicamente en el plano de la descripción. Parece, por consiguiente, que el primer tipo de insatisfacción cesa desde el momento en que obtengo la ayuda exterior que me asegura la libertad de movimiento que necesitaba. Pero, lo que es extraño, parece que la otra insatisfacción se dirige contra este tipo de satisfacción. Todo ocurre —sobre esto volveremos más tarde— como si esta libertad de movimiento que se nos acuerda se revelara insignificante y desprovista de valor. Quizá justamente porque el principio no reside en mí sino fuera de mí. Es como si otro llamado surgiera dentro de mí, un llamado que se orienta hacia adentro. Desde luego, el ejemplo de la santidad es el primero que se presenta al espíritu. Pero no es el único; podemos pensar también en el artista creador. Podemos reflexionar sobre el cansancio que se apodera de quien ha leído demasiados libros, escuchado demasiados conciertos, visitado demasiados museos. Si hay suficiente vida en él, este cansancio tenderá a transformarse en deseo de crear. Ciertamente nada garantiza a priori que este llamado será escuchado. No depende de mí el crear, aun cuando aspire a la creación. En otros

términos: sería culpable de una simplificación indefendible si admitiera que la primera insatisfacción está ligada a la ausencia de algo que depende de mí, pero que, en cuanto a la segunda, de mí depende su cumplimiento. La verdad es infinitamente más sutil y complicada, y aquí no podemos utilizar sin más la famosa distinción estoica.

Volveremos sobre este punto posteriormente cuando tratemos de discernir en qué sentido el hombre tiene derecho a considerarse libre, pero desde ahora podemos ver que el hecho de realizar su vocación, por alta que sea, y aun cuanto más alta sea, no puede reducirse a un simple decreto del querer. Por el contrario, todas las razones permiten presumir que este cumplimiento implica la cooperación de multitud de condiciones sobre las cuales el sujeto no tiene influencia directa. Esto es de la mayor importancia y muestra que el problema de la vocación es esencialmente metafísico, y que su solución trasciende toda psicología. Y no es un azar que aparezca aquí el verbo trascender. Estamos en el eje de esa trascendencia que hemos tratado de definir en la primera parte de la lección. ¿No podría decirse que crear es siempre crear por encima de sí? ¿No es precisamente en este dominio que la expresión *por encima* cobra valor específico? Es verdad que el gran novelista valdense Ramus, en el que hay que reconocer un pensador profundo, parece decir precisamente lo contrario en sus Recuerdos de Strawinsky. No sé por qué, dice, me recordaba la frase de Nietzsche: "Amo a aquel que quiere crear por encima de sí mismo y perece. El que yo amaba, por el contrario, era el que creaba por debajo de sí y no perece." Hay aquí una confusión, la misma en que cae Jean Wahl cuando distingue trascendencia y trasdescendencia. Lo que Ramus quiere decir, y lo afirma muchas veces, por ejemplo en su *Salutation Paysanne*, es que únicamente se hace poesía con lo antipoético, que sólo se injerta en lo salvaje, o aun que es necesario partir de la realidad más familiar y burda, considerada en su espesor y en su densidad primitivas. Es muy probable que tenga razón al pensar de ese modo. Pero no hay motivo válido para rehusar cierto carácter de trascendencia a esa realidad, a condición de insistir sobre un reparo

que es de la mayor importancia. No tiene sentido tratar a la trascendencia como un predicado que corresponde a una realidad determinada y no a otra. La referencia al hombre es, por el contrario, fundamental; y hay que agregar que es una referencia no abstractamente pensada, sino íntimamente vivida; en este caso vivida en el seno de la conciencia del poeta o del artista. Esto suscita una dificultad que no podemos eludir. Desde el momento en que la trascendencia se evoca en relación al hombre, ¿no se la niega como trascendente, y de alguna manera se la absorbe en la experiencia, es decir que en el fondo se transforma en inmanente? Pero entonces, ¿qué ocurre con la exigencia de la trascendencia propiamente dicha?

Procedamos como conviene siempre en estos casos, es decir, reflexivamente, preguntándonos si la objeción no supone un postulado o una imagen implícita que convendría destruir. Lo que está en cuestión es la idea misma de experiencia; tenemos la injustificable tendencia a imaginarla como una especie de elemento dado, más o menos informe, algo así como un mar cuyas costas estarían ocultas por una espesa niebla, y como si lo trascendente fuera una nube destinada a perderse allí; pero basta reflexionar sobre lo que es la experiencia para comprender que esta forma de imaginarla es torpe e inadecuada. Es necesario ir mucho más lejos y esta observación general domina en cierto sentido todas nuestras búsquedas ulteriores. Nunca se criticará demasiado la idea de una representación posible de la experiencia como tal. La experiencia no es un objeto, y tomo aquí —como lo haré siempre— la palabra objeto en su sentido etimológico que es el de *Gegenstand*, una cosa que está colocada ante mí, frente a mí. Conviene preguntarse si esta confusa representación no está implícita al hablar —a la manera de un kantismo interpretado literalmente— de lo que está fuera de la experiencia, de lo que está más allá de los límites de la experiencia. En último análisis esto 110 significa nada, puesto que la determinación *fuera de* es empírica, está dentro de la experiencia.

Estas sencillas observaciones llevan a una conclusión importante que no debemos perder de vista en la segunda parte de estas lecciones, cuando abordemos temas más metafísicos. No solo

"trascendente" no puede querer decir trascendente a la experiencia, sino que por el contrario debe haber una experiencia de lo trascendente como tal, y la palabra sólo tiene sentido en estas condiciones. Desde luego, no queremos disimular que esta afirmación puede parecer a primera vista contradictoria. Pero esto se debe a que de la experiencia tendemos a formarnos una idea muy restringida. Un ejemplo típico, tomado en sentido estricto, sería el de un sabor. La experiencia, que aparece ligada a la presencia de algo en mí y para mí, se interpreta como el acto de replegarse sobre ese algo. Pero es evidente que ese repliegue no es inseparable de la experiencia en cuanto tal, y que en otros casos "tener experiencia de" es "tender hacia", por ejemplo cuando tratamos de percibir distintamente un ruido lejano en la noche. Hasta ahora no he tomado más que experiencias sensibles. Pero sabemos muy bien que la experiencia excede infinitamente el dominio de los sentidos externos, y es evidente, en lo que llamamos vida interior, que la experiencia puede traducirse en actitudes opuestas.

Por otra parte no olvido que en el lenguaje fenomenológico contemporáneo la palabra "trascendencia" se toma en una acepción mucho más amplia que lo que nosotros hemos hecho hasta ahora, ya que todo objeto en cuanto tal es calificado de trascendente. Sin embargo, como ya dije, prefiero volver a la acepción tradicional, aunque ahondándola más de lo acostumbrado. Reconozcamos además que es muy difícil en asuntos semejantes encontrar un lenguaje adecuado. Decir que lo trascendente es inmanente a la experiencia, es a pesar de todo persistir en la objetivación, e imaginar un espacio del cual sería una dimensión. Sólo podemos evitar estas confusiones teniendo siempre presente y poniendo el acento sobre el sentido espiritual. Por cierto que no es posible dejar de recurrir a los símbolos, pero es necesario que esos símbolos sean reconocidos como tales y que no influyan nunca sobre las ideas que tratamos de elucidar.

Por eso, lo repito, la exigencia de trascendencia no debe interpretarse en ningún caso como la necesidad de superar toda experiencia, pues más allá de toda experiencia no hay nada que

se deje, no digo pensar, ni siquiera presentir. Sería más correcto decir que la cuestión consiste en substituir ciertos modos de experiencia por otros. Aquí tenemos que luchar contra cierta representación deformante que consiste en tratar los modos de experiencia como espacios separados por tabiques. Pero basta recordar un ejemplo preciso y concreto para liberarse de esta representación. Pensemos —si os parece bien— en la transformación interior que puede producirse en el seno de una relación personal. Por ejemplo un marido que comenzó por considerar a su mujer en relación a sí mismo, a los goces sensuales que podía darle, o simplemente a los servicios que le prestaba como criada sin sueldo. Supongamos que llegue a descubrir que esta mujer tiene una realidad y valor propios, y que insensiblemente comience a tratarla como existente en sí: llegará a ser capaz de sacrificar por ella un gusto o un proyecto que antes parecía tener una importancia incondicionada. Estamos ante un cambio en el modo de experiencia que ilustra directamente mi pensamiento. Este cambio afecta el centro; digamos más bien que el pensamiento substituye un centro por otro; y desde luego la palabra pensamiento no es muy exacta, puesto que se trata de la actitud misma del ser considerada en su totalidad, y en tanto toma cuerpo en sus actos. Espero que este ejemplo permitirá vislumbrar qué dirección hay que seguir para dar sentido a la frase, de suyo obscura, "experiencia de trascendencia".

Podrá objetarse, sin embargo, que ese término tomado en su significación metafísica designa esencialmente una alteridad y aun una alteridad absoluta, y se preguntará cómo es posible concebir una experiencia de la alteridad en cuanto tal. Lo otro en tanto que otro, ¿no cae por definición fuera de mi experiencia? Ahora debemos preguntarnos si esta objeción no oculta una idea preconcebida que tenemos que descubrir para poder criticarla. Se trata de la concepción, yo diría más bien de la imagen, que nos hacemos de la experiencia. El punto es tan importante que conviene insistir.

La filosofía del siglo xix en gran medida estuvo dominada por un prejuicio que adquirió arbitrariamente la dignidad de un principio. Consistía en admitir que toda experiencia se reduce en última instancia al hecho de que un sujeto experimenta sus propios estados interiores. Notemos que aquí se produce en forma paradójica una conjunción u osmosis entre una filosofía de origen sensualista y un idealismo de esencia muy diferente.

La primera, en tanto permanecía fiel a su inspiración primitiva, no podía menos que rehusar al sujeto en cuanto tal toda realidad autónoma; en esta perspectiva me parece que puede decirse que el sujeto estaba constituido por sus propios actos, o al menos por algo que era una especie de prolongación abstracta e incierta de ellos. Es todo lo contrario para el idealismo, en el cual el sujeto pensante posee una existencia indubitable, y hasta una verdadera prioridad. Es decir que aparece como el supuesto absoluto de cualquier experiencia. Estaríamos por decir que, al contrario, es la situación metafísica de los estados de conciencia la que aparece incierta. Recordemos, además, todas las dificultades que suscita en la doctrina kantiana la relación entre la conciencia trascendental y la conciencia psicológica. ¿Cómo puede ser el *Ich denke* un *Ich fühle* o un *Ich erlebe*? Desde luego, no es cuestión de establecer entre el yo pensante y el yo que siente una dualidad como la que existe entre las cosas, afirmando que el uno no es el otro. Esta afirmación por lo demás vendría a *cosificar* el sujeto. Para evitar este escollo acaso se hable de las diferentes funciones de uno y otro. Pero con este punto de vista, ¿no corremos el riesgo de desnaturalizar la realidad viviente de la experiencia? Es una grave cuestión, sobre la cual volveremos, saber si el sentir puede asimilarse a una función o si, por el contrario, toda función no lo presupone como anterior y distinto de sí mismo.

Este conjunto de dificultades no puede menos que conducirnos a reflexionar y poner en cuestión la noción misma de estado de conciencia. Es importante ver con claridad el significado de esta cuestión.

La noción de estado, tomada en general, es inevitable cuando se trata de un cuerpo sometido a modificaciones de toda índole,

relacionadas con su naturaleza física. No quiero suscitar ahora el difícil problema metafísico de saber cuál es exactamente la relación de ese cuerpo considerado en sí mismo y sus modificaciones, o, más exactamente, si las palabras "considerado en sí mismo" tienen algún sentido preciso. Esta cuestión no será pertinente por el momento. Pero es indudable que no podemos evitar la idea de estado al designar las modificaciones sufridas por un cuerpo sometido a la acción de agentes exteriores. Cuando hablamos de estados de conciencia ¿no será que tratamos a la conciencia, sin darnos cuenta, como una especie de cuerpo incorpóreo que sufriría así una serie de modificaciones? Entendámonos bien: en tanto yo mismo soy un cuerpo —más tarde volveremos largamente sobre esta proposición tan ambigua— es claro que paso por una infinidad de estados sucesivos. En tanto que soy un cuerpo, pero no en tanto que soy una conciencia. Pero en fin, cualquiera que sea la naturaleza última de la conciencia es evidente que no puede considerarse como un cuerpo, aun incorpóreo. En este punto Descartes tenía razón y con él todo el idealismo que se deriva de su pensamiento. La conciencia es esencialmente lo contrario de un cuerpo, de una cosa cualquiera que sea, y en esas condiciones podemos pensar que la expresión estado de conciencia implica una verdadera contradicción.

Sería tentador resolver el problema en sentido spinozista, formulando la observación siguiente: ¿no podría decirse que lo que llamamos estado de conciencia es el estado de un cuerpo en un momento dado, en tanto que es representado? ¿Qué significa "representado" aquí sino algo semejante a visto en un espejo? La conciencia no sería más que la forma en que el cuerpo se mira a sí mismo. Pero esto suscita innumerables e insolubles dificultades, la más grave de las cuales es, sin duda, la que se refiere a las palabras "sí mismo". Implica en efecto una permanencia que sólo puede existir en idea y que es imposible atribuir al cuerpo en cuanto tal. Pareciera que lo propio del cuerpo, en razón de su mutabilidad, es carecer de sí mismo. Es *selfless* por definición. Pero esto no es todo: debemos desconfiar de la tendencia que nos lleva a colocarnos fuera de la conciencia para imaginarla —en este caso como



espejo—, puesto que justamente lo propio de la conciencia consiste en que no puede considerarse desde fuera. Lo que creemos contemplar desde fuera no es la conciencia y quizá no es nada. Por tanto conviene rechazar ahora la concepción según la cual los pretendidos estados de conciencia serían simplemente estados corporales que se miran a sí mismos o que se convierten en objetos para sí. Este rechazo entraña consecuencias considerables; no es difícil ver que conduce a rechazar el paralelismo psicofísico. Pienso por otra parte que la crítica de Bergson no ha sido jamás refutada.

Llegamos, pues, a una conclusión negativa, pero de la mayor importancia: no es posible reducir la experiencia al hecho de que el sujeto experimente sus propios estados. Más bien conviene seguir aquí el camino señalado por la fenomenología husserliana. Admitiré en principio para todo lo que sigue que la conciencia es siempre conciencia de algo distinto de sí. Lo que llamamos conciencia de sí es un acto derivado cuya esencia es incierta; veremos más tarde lo difícil que es llegar a discernir directamente lo que entendemos por sí. Notemos por ahora que no puedo conocerme, y ni siquiera hacer el esfuerzo de conocerme, sin ir más allá de ese yo dado que pretendo conocer, y ese pasaje aparece como característico de la conciencia, lo cual basta para hacer justicia a la idea de una conciencia espejo. Quizá deba pensarse que el epifenomenismo —es decir, la idea de una conciencia-revestimiento— ha penetrado mucho más lejos que el materialismo propiamente dicho, y ello, a no dudarlo, debido al acento que la ciencia y la técnica han puesto sobre una realidad que sería puro objeto y a la que se atribuye, aunque falsamente, una verdadera consistencia interna.

Pero desde el momento en que comprendemos realmente que la conciencia es siempre conciencia de algo que no es ella misma se supera la tentación y, al mismo tiempo, el escollo con que tropezaba la idea de trascendencia pierde su fuerza. Es importante advertir que debemos cuidarnos de todas las metáforas incorporadas al lenguaje y que asimilan el hecho de tener conciencia, o aun de comprender, a un modo de apoderarse de algo. Verbos como "captar" y "aprehender", son a

este respecto muy significativos. Y en realidad no es por un simple azar desdichado que recurrimos a ellos espontáneamente. No podemos prohibir la práctica de tales transposiciones, pero no debemos engañarnos: es necesario que reconozcamos sus límites, fuera de los cuales son ilegítimas y carecen de sentido.

Hasta diría de una manera general que cuanto más nos aproximamos a la intelección propiamente dicha, más metáforas centradas en el acto de apoderarse de algo se vuelven inutilizables. Se puede admitir que convienen aproximadamente a todo lo que participa todavía del hábito. Contraer un hábito es, si se quiere, tomar alguna cosa, puesto que es una adquisición; pero descubrir una relación inteligible, de carácter matemático por ejemplo, cuya verdad eterna se reconoce de pronto, no es de ninguna manera apoderarse de algo sino ser iluminado; en otros términos: si acceder repentinamente a una realidad que se nos revela. Conviene, sin embargo, admitir la imposibilidad en que nos encontramos de disociar radicalmente adquisición e iluminación, pues la iluminación para transmitirse inevitablemente debe convertirse en lenguaje, y a partir del momento en que se inserta en una frase corre el riesgo de obscurecerse y participar del penoso destino de la frase que se repite mecánicamente, sin que el que la pronuncia reconozca su sentido. Agreguemos que no siempre se trata de una transmisión a otro, sino también puede ser del yo a sí mismo. Siempre se corre peligro de que la expresión endurecida y transmisible substituya a la iluminación y la reemplace. Esto es verdad en todos los dominios cuando algo se revela, por ejemplo una obra de arte, un paisaje, etc. Ocurre como si la experiencia inicial, tan viva, sólo pudiera sobrevivir a condición de degradarse hasta cierto punto, transformarse en su propio simulacro; pero este simulacro que no debía ser más que su *locum tenens* (*on sufferance*) amenaza siempre con liberarse del modo de existencia subalterna que le corresponde y pretender una independencia a la cual no tiene derecho. El grave peligro a que se expone el pensamiento es partir del simulacro como de algo existente, en lugar de referirse en todos los casos a la

presencia invisible y cada vez menos sentida que ese simulacro debe recordarnos como su única justificación. Esta advertencia es muy general y vale para las investigaciones más diferentes. Expondré un ejemplo que anticipa lo que veremos a continuación.

Supongamos una persona a quien conocemos detalladamente: hemos vivido con ella, la hemos visto en circunstancias muy diversas. Pero puede ocurrirnos que al hablar de ella, respondiendo a ciertas preguntas, hagamos un juicio muy simplificado, aplicándole algunos adjetivos de valor general que no han sido hechos a su medida. Así se forma en nosotros lo que yo llamo un simulacro. Pues puede ocurrir paradójicamente que ese simulacro llegue a obstruir o a oscurecer la idea infinitamente más concreta que nos habíamos formado de esa persona, idea en sí misma intransmisible y que en realidad no podemos comunicar ni siquiera a nosotros mismos, y puede suceder que el simulacro termine por alterar nuestra actitud y hasta nuestro comportamiento con respecto al otro. Quizá aparezca más tarde alguna circunstancia que nos permita superar el obstáculo que, sin darnos cuenta, habíamos colocado en nuestro camino.

Pero desgraciadamente tenemos derecho a pensar que muchas filosofías del pasado —antes de Bergson, que ha sido un libertador en este dominio y cuya acción bienhechora nunca se reconocerá suficientemente— se han constituido a partir, no de la experiencia, sino de una limitación de la experiencia que había tomado su nombre. No hay tarea más importante para un filósofo digno de ese nombre que restituir a la experiencia el lugar ocupado por sus malos substitutos.

Pero, se preguntará, ¿cuál es la relación, si hay alguna, entre la exigencia de trascendencia propiamente dicha y esta preocupación? Responderíamos negativamente, pero, ¿por qué? Porque se plantea según un modo vicioso de filosofar, imaginando que la trascendencia es en suma la dirección siguiendo la cual uno se aleja de la experiencia. Pero lo que hemos dicho en la primera parte de la lección nos ha preparado para comprender que esto es falso, y presupone justamente una idea de la trascendencia que la traiciona.

Veamos en qué consiste esta articulación. Nunca se insistirá demasiado en un hecho que el empirismo tradicional no ha visto: el de que la experiencia no constituye nada semejante a un bloque. Podría decirse que comporta grados de saturación extremadamente variables. Empleo a disgusto esta expresión fisicoquímica, y quisiera buscar otras para evitar que el espíritu se fije en una comparación forzosamente inadecuada. Podría decirse, por ejemplo, que la experiencia es desigualmente pura, que es raro que se presente destilada, y entonces se piensa en el agua. Ahora bien, me pregunto si la exigencia de trascendencia no coincide en el fondo con la aspiración hacia un modo de experiencia cada vez más puro. Desde luego, las metáforas usadas parecen orientarse en sentido recíprocamente inverso. Pero justamente esta oposición, ligada a la materialidad, desaparece en el nivel espiritual. Basta desmaterializar —si se puede emplear este término— la comparación inicial, para ver cómo puede coincidir con la segunda. Supongamos, por ejemplo, que se trate no de un cuerpo pesado como la sal, sino de radiaciones; podemos imaginar un agua a la vez muy pura y muy radiactiva; y, sin duda, la noción misma de radiactividad pertenece todavía al mundo material. Imaginemos ahora, de una manera todavía muy vaga, algo que sería una esencia inteligible, y podremos concebir cómo la experiencia más cargada de elementos imponderables es también la más pura. Más tarde recordaremos esta conexión cuando tratemos de elucidar lo que es la esencia, y sobre todo la forma en que no se la debe considerar jamás.

Pero aun con la idea de saturación será difícil comprender cómo pueden encararse aquí dos modos de saturación inversos. Una experiencia puede estar saturada de prejuicios, pero esto quiere decir que los prejuicios que la obstruyen no le permiten ser plenamente experiencia. Muchas veces, por ejemplo cuando viajamos por un país extranjero, ocurre esto: no sabemos liberarnos de cierto número de ideas preconcebidas que llevamos con nosotros sin darnos cuenta, una especie de cristales deformantes a través de los cuales miramos todo lo que se nos presenta. El otro tipo de saturación es precisamente lo contrario; retomando una

vieja idea griega diríamos que el ojo se transforma en luz para ir hacia adelante con la luz; y no solamente el ojo; la inteligencia se hace ardor puro y pura receptividad, las dos cosas a la vez. Si ponemos el acento exclusivamente sobre el ardor, no vemos cómo puede comprender; pero inversamente, si insistimos sobre la receptividad —como tantas veces se ha hecho— nos dejamos engañar por la grosera imagen material ya señalada: nos persuadimos falsamente que comprender es recibir cierto contenido. La inteligencia en ningún caso puede asimilarse a un contenido; de ello nos convenceremos en la próxima clase al tratar de profundizar lo que debemos entender por verdad.

CUARTA LECCIÓN

#### LA VERDAD COMO VALOR.

##### EL MEDIO INTELIGIBLE

En esta lección, consagrada íntegramente a aquello a que aludimos al hablar de verdad, tendré que referirme a *Von Wesen der Wahrheit* de Martin Heidegger. Lo haré, sin embargo, con muchas precauciones. La terminología, en gran parte nueva, que adopta la filosofía alemana, no puede menos que suscitar graves temores. Notaré de paso que al forjar palabras nuevas el filósofo muchas veces es víctima de una ilusión: la impresión insólita que acompaña al vocablo impide reconocer que el pensamiento no lo es. En el origen de la creación de tales palabras a menudo está presente el choque que el filósofo sintió al redescubrir por su cuenta algo que ya había sido descubierto mucho antes. Este redescubrir no es un descubrimiento.

Por mi parte, en tanto sea posible, trataré de usar únicamente palabras sencillas, salvo una o dos excepciones. Pero entre el lenguaje relativamente corriente que he usado hasta ahora y el del filósofo alemán, las relaciones no pueden determinarse sin un margen de incertidumbre, aun a pesar del notable trabajo de aclaración realizado por el filósofo belga Alphonse de Waelhens en su traducción del opúsculo aparecido el año pasado en Lovaina.

Uno de mis alumnos me hacía observar no hace mucho tiempo que se encuentran en mi obra dramática más elementos para la elaboración de una doctrina de la verdad que en mis escritos especulativos. Al reflexionar sobre esta observación me pareció fundamentalmente exacta. ¿Se trata de una simple casualidad? Es evidente que no. ¿No será sencillamente la confirmación indirecta de lo que dijimos al respecto, o sea que cuando se habla de la verdad —o de Dios— corremos el riesgo de hablar de algo que no es la verdad sino su simulacro? Volvemos a encontrarnos con el término que tanto nos ocupó en la lección anterior. En ese caso habría que pensar que la verdad sólo puede ser objeto de alusión. El papel del drama en cierto nivel sería el de colocarnos en una situación determinada en que la verdad se nos aparece más allá de toda definición posible. Veamos si la reflexión tiende o no a confirmar estas ojeadas preliminares.

Para aclarar esta búsqueda insistamos sobre el hecho de que lo que importa es elucidar lo que queremos decir cuando declaramos, por ejemplo, que nos guía el amor a la verdad, o que alguien se ha sacrificado por la verdad. Es evidente, a primera vista, que una fórmula tradicional como *veritas est adequatio rei et intellectus* —cualquiera que sea su valor teórico, sobre el cual no nos pronunciamos— no es susceptible de aclararlas. Esto basta para mostrar al menos que la idea de verdad es fundamentalmente ambigua. Por el momento sólo consideraremos la verdad como valor; únicamente en este sentido puede convertirse en algo que está en juego.

Partiré de un ejemplo muy sencillo, y a mi juicio muy instructivo. Desde muy temprano se nos enseña que no hay que confundir la verdad con nuestros deseos. Un gran doctor de la Iglesia llegó a declarar que esto sería una pura perversión del espíritu. Pero ante todo, ¿qué diferencia hay entre lo que es verdadero y lo que *es* simplemente? ¿No es evidente que lo que es verdadero no puede ser distinto de lo que es? Por tanto, desde cierto punto de vista la diferencia no existe. Pero sólo desde cierto punto de vista, precisamente en la perspectiva de un pensamiento que se dirige a la vez hacia el objeto y la acción posible, es decir en

la línea del pensamiento técnico. ¿Cuál sería, pues, la otra perspectiva en la que a pesar de todo debe mantenerse alguna diferencia? ¿Dónde recae su acento? Citaré un importante texto de Bradley en sus *Essays on Truth and Reality* (p. 116-117); nos preguntaremos luego si arroja alguna luz sobre nuestro problema:

"Truth is the whole Universe realizing itself in one aspect. This way of realization is one-sided, and it is a way not in the end satisfying even its own demands but felt itself to be incomplete. On the other hand the completion of truth itself is seen to lead to an all-inclusive reality, which reality is not outside truth. For it is the whole Universe which, immanent throughout, realizes and seeks itself in truth. This is the end to which it leads and points and without which it is not satisfied. And those aspects in which truth for itself is defective, are precisely those which make the difference between truth and reality."

En otros términos, la verdad se distingue de la realidad en la medida en que es sólo un aspecto, en que es unilateral, mientras que la realidad es por esencia omnicom- prensiva.

Pero, por razones que irán aclarándose progresivamente, no haré intervenir en el problema que nos ocupa esta idea de una realidad omnicompreensiva, pues si bien domina todo el pensamiento de Bradley, temo que no esté libre de críticas. En efecto, conviene tener en cuenta que incluir es una operación que sólo puede cumplirse en el interior de un sistema o de una totalidad relativa que desborda al elemento que se trata de incluir. Más exactamente diré que es una operación sólo practicable por un pensar en movimiento. Aunque el sistema inclusivo esté *provisionalmente* afectado por la marca de lo *definitivo*, por oposición a la totalidad subordinada, al grupo o al elemento que se quiere incluir, queda por demostrar —y quizá sea indemostrable— que tenemos derecho de pasar el límite, y que un acto de inclusión es posible o concebible cuando el pensar en movimiento, el pensamiento discursivo en suma, ha sido superado y nos encontramos más allá de todo desarrollo.

Es preferible proceder de manera mucho más modesta, según el método fenomenológico, y preguntarnos qué es lo que tenemos en cuenta al establecer una diferencia entre ser y ser verdadero.

Una solución que se presenta espontáneamente al espíritu y que ha sido adoptada por numerosos filósofos consiste en afirmar que la verdad se refiere exclusivamente al juicio. Un juicio es verdadero o falso; en cambio no puede hablarse de verdad o falsedad a propósito de una sensación o un sentimiento que parecen ser lo que son, independientemente de todo juicio.

Esta distinción, sin embargo, requiere muchas más garantías de lo que comúnmente se cree. Establecer, como acabo de hacerlo, la identidad de la sensación y del sentimiento, ¿no es olvidar su verdadera naturaleza? O más exactamente —pues si tienen una naturaleza estaríamos obligados a afirmar su identidad—, es desconocer el hecho de que no tienen naturaleza, de que no son en absoluto inmovilizables por el pensamiento, y sólo puede afirmarse una naturaleza cuando esta detención se cumple realmente. En este caso coincidimos con la opinión platónica. Sin embargo subsiste una grave dificultad. Tomando un ejemplo elemental: el hecho de que pueda reconocerse inmediatamente una sensación, un sabor por ejemplo, parece atestiguar la presencia de cierta identidad; por otra parte, es un hecho al que puedo referirme. Diré por ejemplo que me agrada o desagrada el gusto de la frambuesa o el olor del alquitrán. Y la identidad del sabor o el olor se comprueba por el hecho de que gustados o aspirados con un intervalo de años bastan para transportarme a un lejano pasado que es esencialmente mío. Cuando mi interlocutor y yo discutimos sobre el sabor de las frambuesas que a él no le gustan y a mí sí, todo lo que puedo decir es que la discusión tiene sentido, aunque no pueda afirmar con seguridad que hablamos de la misma sensación. El problema se torna más oscuro por el hecho de que no podemos llegar a discriminar con exactitud entre el núcleo de la sensación y el cortejo de resonancias armónicas de carácter afectivo que lo envuelve y que es inevitablemente diferente en los distintos individuos porque sus experiencias son también diferentes. Así en mi caso el gusto de la frambuesa puede ir unido al recuerdo de



paseos por las espesuras de los Vosgos con seres queridos, mientras que en otra persona estará asociado al recuerdo de una propiedad en los alrededores de París donde pasó sus vacaciones de niño bajo el cuidado de un abuelo irascible. Por tanto tenemos derecho de hacer esta discriminación, y la idea de un núcleo de la sensación conserva su legitimidad teórica. No es exacto, por consiguiente, decir que la sensación o el sentimiento son refractarios a toda inmovilización y que el pensamiento no puede estudiarlos sin transformarlos en algo que participa de la naturaleza de los objetos en cuanto tales.

A partir del momento en que se admite la existencia de un núcleo de la sensación o del sentimiento, debemos admitir igualmente cierta concordancia entre los otros y yo alrededor de este núcleo, concordancia que quizá no sea más que una coincidencia, y que no podemos asegurar que exista en todos los casos. Conocí a alguien para quien la frambuesa no tenía absolutamente ningún sabor, prueba de que puede existir en este dominio algo equivalente a la ceguera. Por otra parte esto es verdad para todos los registros sensoriales. Mucha gente es incapaz de distinguir entre un gran *cru* y el vino más ordinario. Evidentemente sería absurdo concluir por eso que la distinción es ilusoria. Cometeríamos un paralogismo extrayendo de semejantes efectos conclusiones nihilistas, o aun en el sentido estricto de la palabra, relativistas. En todos los dominios el *connaisseur* existe, sus dotes son reales y no pueden negarse sin caer en el absurdo. Agreguemos que el que no lo es no está capacitado para negar las cualidades que hacen al *connaisseur*; por el contrario, debe reconocer sus limitaciones, saber que está cerrado para ciertas realidades. He dicho realidades, ¿hubiera podido decir verdades? Después de un rodeo volvemos al problema inicial. Podría objetarse que no es más que un simple caso de definición. Pero en realidad es una cuestión de la mayor importancia, se adopte o no tal palabra, cuando existe una diferencia real es necesario que sea reconocida y sancionada por el lenguaje. Quien no es *connaisseur* está en la verdad cuando se reconoce como tal, en el error cuando no lo admite. Sería absurdo decir que no está en la realidad, puesto que en ningún caso puede

estar fuera de ella. Quizá lo que corresponda a su naturaleza, si es un fatuo, es no reconocer su incompetencia. Estar en la verdad no puede significar aquí estar de acuerdo consigo mismo, a menos que se dé a esta expresión un significado no psicológico, y así llegamos a un camino que ya anteriormente habíamos vislumbrado. Lo que en él se alude no es una determinada experiencia positiva. Al contrario, el hecho de estar en la verdad no es incompatible con una completa desnudez, con una deficiencia; pienso, por ejemplo, en un sordo que, en lugar de querer participar a toda costa de la vida social, es decir, rechazar el comportamiento correspondiente a su sordera, vive las consecuencias de su enfermedad. ¿Qué otra cosa puede decirse sino que no se encierra, que no corre las cortinas, para protegerse de la luz? Pero, ¿qué es esta luz? ¿De dónde emana? ¿Puede ayudarnos esta comparación para alcanzar la esencia de lo que llamamos verdad? Observemos, en primer lugar, que es más que una metáfora, y que si lo fuera al menos sería una metáfora constitutiva y no auxiliar, como las otras imágenes utilizadas anteriormente, que abandoné con rapidez porque hubieran sido un obstáculo en la marcha del pensamiento después de haberlo facilitado por un instante. La verdad puede deslumbrar y herir como la luz cuando se la mira de frente, y aquel que la ignora por su propia voluntad se ciega deliberadamente, etc.

Es obvia la necesidad de un análisis. Por supuesto no tendría sentido imaginar en forma groseramente realista que los hechos tomados en sí mismos despiden una luz que sería la verdad. El error más grande de los empiristas fué no reconocer cuán confusa es la noción de hecho; podemos considerar como hecho lo que es pura ausencia, por ejemplo la imposibilidad de experimentar algo. Pero es hora de buscar otra forma de ilustrar este pensamiento; los ejemplos utilizados durante mucho tiempo corren el riesgo de volverse rancios a la larga.

Imaginemos a alguien que ha decidido profesar en una orden religiosa, hacerse monje, pero que nunca vió con claridad las condiciones en que tomó esta decisión. Está en vísperas de pronunciar los votos definitivos, todavía hay tiempo de renunciar al proyecto. Debe preguntarse si su vocación es auténtica, si en

verdad siente haber sido llamado por Dios para servirlo. Pero no se atreve a formularse directamente la pregunta pues teme la respuesta. En realidad tomó esta decisión a causa de decepciones puramente terrenas: quizá porque lo engañó la mujer que amaba, porque fracasó en un examen difícil, quizá porque ve oscuramente la forma de obtener así la consideración de su familia que lo juzgaba incapaz de llegar a nada. Pero evidentemente todo esto no tiene nada que ver con una vocación. Por eso antes de realizar un acto irreparable sería necesario que se abriese ante la luz. Encontramos de nuevo la misma cuestión: ¿qué es la luz? ¿De dónde emana? Ninguno de los datos que acabo de enumerar puede considerarse como una fuente de luz. ¿En qué condiciones llegarían a serlo?

Antes de ir más lejos observemos que la mayor parte de los seres humanos tantean durante toda su vida entre los datos de su propia existencia como si buscaran un camino en una habitación oscura. Hay algo trágico en esta condición que únicamente puede soportarse porque la vida se desarrolla en una especie de penumbra. Ocurre como si el aparato visual se hubiera adaptado finalmente a esa semi- oscuridad; no es exactamente la falsedad vital como el caso que presenta Ibsen en *El pato salvaje*; es un estado de no visión, que, por otra parte, tampoco es una inconsciencia absoluta. En realidad podríamos decir que la atención no se concentra en los datos de la existencia; esos mismos datos parecen hacer que la atención se dirija hacia otra cosa; y este "hacer que" es como el resorte secreto que hace soportable la vida. En otras palabras: pareciera que todos segregamos una especie de cubierta protectora en cuyo interior nuestra vida prosigue.

Pero expresarse en esta forma es postular la existencia de una luz que nos llegaría desde fuera y que pudiéramos interceptar. Sin embargo, hemos visto claramente que esta idea es absurda. Habrá que ver ahora en qué consiste exactamente este absurdo. »

Me parece que en primer lugar consiste en tratar lo que llamamos hechos como si estuvieran *fuera de mí*, en el sentido en que un cuerpo material es exterior a mi cuerpo y está colocado a una distancia mensurable de aquél. Debemos considerar de

inmediato esta idea de exterioridad. Sin vacilar debe afirmarse que la consistencia del hecho, cualquiera que sea, sólo puede serle conferida por el sujeto. Por tanto, podemos suponer que si un hecho o un conjunto de datos poseen el extraño poder de irradiación de que hablé, lo han tomado del sujeto, aunque éste no lo posea intrínsecamente, lo que a su vez es absurdo. Pareciera que caemos en una confusión insoluble. ¿Cómo en tanto sujeto puedo negarme a una luz que, como acabamos de verlo, no emana de los hechos, sino que yo mismo doy a los hechos el extraño poder de resplandecer? Si es así hay que admitir que lo que llamamos hecho es sólo un elemento neutro, inerte, y que todo ocurre entre el yo y yo mismo. Una vez más debemos reconocer la ambigüedad del término "yo mismo", su fundamental no identidad; el yo que confiere lo que llamaría *poder reverberante* a los hechos no parece que pueda identificarse con el yo que rehusa dejarse penetrar por él.

Una vez más cuidemos de no dejarnos engañar por las palabras. Hablar de no coincidencia no significa admitir que haya dos yoes. Como ya lo hice notar, esto sólo podría ocurrir si nos considerásemos como objetos; si pudiéramos, en consecuencia, tratar lo que está en cuestión como elementos designables y numerables: esto, aquello. Pero evidentemente es imposible. Una vez más debemos distinguir entre diferencia y dualidad, y reaccionar contra el lenguaje que, aplicándose especialmente a objetos, tiende a confundir una con la otra.

Para mayor claridad podríamos tomar de nuevo el ejemplo del novicio. Si quisiéramos tratarlo adecuadamente tendríamos que imitar al novelista; sólo éste podría conferir los matices necesarios a los hechos enumerados esquemáticamente. Pero al mismo tiempo habría que presentar el medio en que vivió el personaje, el tipo particular de presión que se ejerció sobre él. Esta es la condición para comprender por qué un fracaso o una decepción sentimental, que quizá en otras circunstancias hubieran sido meros incidentes apenas dignos de mención, toman esta vez una importancia trágica. ¿Cómo podemos aplicar lo que abstractamente hemos dicho de la no exterioridad del acto? Es evidente que un acto únicamente tiene valor por la referencia al núcleo viviente que es la

persona. He hablado de referencia pues la palabra representación que se encuentra en la filosofía idealista no es la más adecuada. Nuestro personaje probablemente padeció realidades que no era capaz de representarse; sin embargo, quedaron incorporadas a su vida. Se trata de una especie de incorporación desmaterializada, comparable a las que suscitan las alusiones y reminiscencias que un poeta introduce en su obra: pensad en las que intervienen en un poema como el *Waste Land* de T. S. Eliot.

El problema, o la objeción, que probablemente surgirá, podría formularse diciendo que he convertido a mi novicio en un personaje de novela. ¿No es únicamente en las obras de imaginación donde aparece esa especie de totalidad cuyos elementos se refieren a un determinado centro de vida? Mi respuesta es que el papel del novelista consiste exclusivamente en ponernos en condiciones de aprehender más distintamente esta unidad que preexiste a la novela y la hace posible. Nos comunica algo que las condiciones ordinarias de la experiencia nos condenan a rozar solamente. El novelista no inventa este tipo de unidad, y es tanto más grande cuando nos da la impresión de que no la fabrica. Recordaré las palabras de Charles Du Bois a propósito de *La guerra y la paz* de Tolstoi: "Así hablaría la vida si pudiera hablar." En cuanto a mí, no vacilaré en afirmar que en las creaciones novelescas es donde mejor podemos vislumbrar la singular relación que precede y fundamenta lo que he llamado "el poder reverberador" de los hechos.

Podría decirse simplemente que ese poder supone cierta estructura, por otra parte inacabada —esencialmente inacabada—, pues se edifica sobre bases espacio-temporales. Esta estructura desborda la conciencia directa que el sujeto puede tener de ella, aunque, como luego veremos detenidamente, no es, y no puede ser, monádica. Reconoceremos las afinidades íntimas que existen entre esa estructura y el cuerpo en el sentido habitual de la palabra, en tanto que es para el sujeto "este cuerpo", "mi cuerpo". El problema de la verdad debe plantearse a partir de esta estructura. Si pudiéramos abstraer totalmente la estructura en cuestión —lo que es imposible—, la palabra verdad perdería de inmediato todo

significado. Hemos llegado a un punto central en nuestra investigación, y quizá no sea inútil retomar ahora la idea tradicional de la relación entre juicio y verdad para examinarla a la luz de las explicaciones que preceden.

Observemos que desde esta perspectiva podemos considerar al hecho como un rasgo de la estructura; está integrado en ella, y sólo por esa razón puede tornarse luminoso, siempre que —como hemos visto— el sujeto se disponga de tal manera que pueda recibir la luz. Tuve ocasión de mostrar cómo puede confundirnos el empleo del verbo "recibir". Las dificultades que se agregan a la noción de verdad en gran parte se deben a la confusión en que nos encontramos al tratar de definir este hecho esencial. Digamos en general que la oposición corriente entre actividad y pasividad pierde aquí gran parte de su sentido; estamos en una dimensión en que estas categorías deben superarse.

Una vez más tomaré un ejemplo que nos permitirá discernir exactamente dónde se sitúa el juicio. Supongamos unas personas que después de haberse hecho ilusiones durante mucho tiempo con su hijo tienen que reconocer que éste es anormal. En cada caso particular se esforzaron por encontrar las explicaciones que les permitiesen persistir en la creencia de que es "como los otros". Pero llega un momento en que deben hacer frente a esta dolorosa verdad. La expresión "hacer frente" es extraordinariamente significativa, e importa extraer todas sus implicaciones. Es evidente que hay algo que puede considerarse como actividad; así hablamos del coraje de hacer frente; a nadie se le ocurrirá pensar que el coraje no es activo, aun, desde luego, cuando se trata del valor de soportar. Donde hay pura pasividad no puede haber coraje en absoluto. Pero, al mismo tiempo —y en eso consiste precisamente la paradoja—, el coraje está ligado a un "no poder hacer otra cosa", que, tomado aisladamente, parece una pura y simple obligación. Los padres en el ejemplo que he citado están en la obligación de... No olvidemos que la obligación siempre puede (iludirse en cierto grado. Recordad a *Rose Deepro* en la bella novela de Sheila Kaye-Smith, rehusando hasta el fin admitir que su hijo es un idiota, porque en ese caso estaría obligada a enviarlo a un asilo. Llevando

las cosas al límite, me preguntaría —pero esto es algo que únicamente los psiquiatras nos pueden aclarar— si lo que llamamos locura no es en ciertos casos una huida ante la necesidad.

La verdad es que siempre debe reconocerse una obligación y que este reconocimiento es un acto. Por otra parte mi acto de esta naturaleza sólo puede ser espontáneo. Es necesario, podría decirse, que los hechos ejerzan sobre el sujeto una presión sorda que lo lleve —diría— a reconocer que debe reconocer...

Hay, pues, un encadenamiento recíproco extremadamente sutil que se produce cada vez que nos encontramos en presencia de una verdad mortificante. Desde luego, no pretendo que toda verdad sea mortificante; pero, para el análisis, nos interesa sobre todo fijar nuestra atención en verdades de esta clase, quizá porque en ellas es más difícil comprender cómo la verdad puede ser amada.

Aquí se impone una observación: después de haber evitado durante mucho tiempo una verdad penosa experimento un verdadero alivio al encararme con ella; ¿a qué se debe este alivio sino al hecho de poner fin a una lucha angustiada y sin esperanzas? ¿Qué es, en realidad, esa lucha? Recordemos lo que dije anteriormente. No puede ser una lucha contra los hechos, pues el hecho carece de existencia y poder propios; tiene que ser, entonces, una lucha consigo mismo. Nos encontramos con la ambigüedad tantas veces señalada: el yo del deseo debatiéndose contra lo que llamaría el espíritu de verdad.

¿Pero *quién* experimenta ese alivio, esa liberación? ¿Podemos concebir a ese espíritu de verdad como susceptible de sentir alegrías y penas? Por otra parte, ¿no sería contradictorio que el yo del deseo que de la lucha ha salido vencido extraiga de su derrota esa extraña satisfacción? Por tanto, ¿tendremos que introducir un tercer término, un sujeto que no sería ni el yo del deseo ni el espíritu de verdad? Pero, ¿cómo no reconocer que esta disociación, esta enumeración, es artificial, y que no hacemos más que aislar, transformándolos en entidades distintas, los momentos de una misma vida, que es precisamente la del sujeto? Lo que hacemos, exorcizando imágenes falaces, es comprender, a la luz de la verdad, que puedo rechazar la tentación permanente de concebir o

representar la realidad, tal como quisiera que fuese. A la luz de la verdad, en presencia de la verdad, todo ocurre —aunque pueda parecer obscuro— como si esa verdad tuviera el poder de estimular, como si fuera capaz de purificarme, como el viento del mar o el aire cargado de oxígeno que se respira en los bosques. Pero estas comparaciones son una débil ayuda. Sigue en pie la cuestión esencial que domina toda esta oscura y difícil búsqueda: ¿tiene la verdad una substancia que le sea propia? ¿Tenemos, en realidad, derecho de considerarla, como podría deducirse de estas últimas metáforas, como un poder distinto que se nos entregara a cambio del acto difícil y meritorio por el cual nos abrimos a ella? Es claro que si fuera así sería mucho más fácil de comprender cómo es posible amarla, y aun sacrificarse por ella. Pero, ¿no significa caer en una especie de mitología concebirla en esta forma, cuando nuestras anteriores investigaciones sobre la estructura nos han preparado para formarnos una idea muy distinta, estrictamente inmanente?

Sin embargo, este es el momento de recordar lo que he dicho sobre la imposibilidad de aceptar la oposición inmanencia-trascendencia en su forma elemental. En consecuencia, quizá no haya contradicción absoluta entre los dos aspectos que se confrontan.

Heidegger, en el opúsculo aludido al comienzo de esta clase, ha subrayado la importancia de la apertura para una teoría de la verdad. Los traductores de lengua francesa han llegado a forjar el término *apéritif* para traducir el vocablo alemán *Offenständigkeit*. Se trata, en suma, para el filósofo alemán, de encontrar el fundamento de la posibilidad de adecuación que constituye el juicio verdadero en cuanto tal. Tenemos una pieza de metal: la describo correctamente diciendo su forma, su color, su valor en el mercado. Mi enunciado es exacto. Lo que Heidegger pretende definir es justamente el sentido de la palabra exactitud. En tanto es adecuado, el juicio instauro con respecto a la cosa la relación particular que se expresa por: tal... como. La esencia de esta relación es lo que él llama "apresentación".



"Apresentar" es "dejar surgir ante nosotros la cosa en tanto que tal objeto, de manera que el juicio se deje conducir por la cosa y la exprese como se presenta. La condición de toda 'apresentación' es que quien se encuentre implicado en ella esté en el seno de una luz, en la cual cualquier cosa que aparezca se hace manifiesta. La cosa debe recorrer y atravesar un dominio abierto para encontrarse con nosotros". El acuerdo fundamental entre estas opiniones y las que expuse precedentemente, es evidente. Sólo nos resta saber si estas explicaciones bastan, si nos colocan en condiciones de pronunciarnos sobre la posibilidad de tratar a la verdad como si fuera una potencia efectiva. Hemos sido muy prudentes en este punto, a causa del peligro —tantas veces señalado— de crear, partiendo del lenguaje, entidades ficticias. Es claro que a partir del hecho, que suponemos cierto, del amor a la verdad, sentimos tentación de hipostasiarla, creando, por ejemplo, un lazo entre el amor a la verdad y el amor a Dios. Hay en todo esto un fondo teológico que amenaza entrar en acción, aun cuando no lo queramos expresamente o no tengamos conciencia distinta de ello, y ante el cual debemos mostrarnos profundamente desconfiados. No digo que después de un largo rodeo no volvamos a encontrarlo. Pero de hecho, ¿no sería imprudente atribuir al amor a la verdad de un hombre de ciencia un carácter propiamente religioso?

Por una parte me parece que el hombre de ciencia en cuanto tal —dejando de lado la excepción posible del matemático— postula la identidad entre el ser y lo verdadero. Para él se trata de descubrir lo que es, la constitución de la materia, por ejemplo. Pero, por otro lado, ese amor a la verdad que lo anima, ¿es un amor al ser? ¿El amor al ser no tiene siempre un carácter reverencial? ¿No es amor a lo creado como expresión velada de la presencia del creador? Pienso que sería arbitrario atribuir a todos los hombres de ciencia una disposición de este tipo; en ese caso habría que afirmar que existe, aunque no sea consciente, y la mayor parte de las veces en oposición a la creencia o al descreimiento que se profesa. Me parece que a sus ojos el amor a la verdad se reduce a un interés apasionado por la búsqueda, y quizá a la confianza sin límites en la

utilidad social de la investigación. Supongamos ahora —lo que desgraciadamente es muy posible en nuestro mundo— que el hombre de ciencia sea obligado por el Estado o el Partido a renegar de ciertas conclusiones a que llega en su investigación; supongamos que él se niegue, corriendo peligro de ser deportado a un campo de concentración. ¿Cuál será en realidad el móvil de este acto heroico? He aquí en los términos más concretos el problema que no ha dejado de preocuparnos, tanto más difícil de resolver cuanto que verosímilmente existe en la estructura mental del hombre de ciencia en cuanto tal (es decir, no en cuanto filósofo, o creyente) algo que le impide plantearse un problema semejante; la reflexión en el sentido que nosotros le damos le es fundamentalmente extraña. Corremos el riesgo, nosotros los filósofos, de introducir en la solución algo extraño a su pensamiento, en la forma como éste se presenta a sí mismo.

El sabio rehusa renegar de sus conclusiones. Pero, ¿cómo entender esto? Un espíritu superficial diría que se trata simplemente de una cuestión de amor propio, hasta de orgullo; al retractarse daría la impresión de que se humilla. Pero es una interpretación falsa, que quizá sólo traduce la propia experiencia. Para el hombre de ciencia no se trata de su propia persona, sino de la verdad, cuyo intérprete pretende ser, aun en el sentido de dar testimonio. Sería un falso testigo prestándose a esta abjuración. Queremos aclarar justamente la naturaleza de esta traición. Traicionar la verdad, ¿sería traicionar a alguien?; ¿la verdad es alguien? ¿Es asimilable a alguien? Se habla de pecados contra la luz, pero, ¿qué sentido tiene esto fuera del plano religioso que, una vez, más, no puede intervenir aquí?

¿No podríamos retomar una de las ideas más profundas de Royce, y decir que aquel que está comprometido en la investigación de la verdad participa de cierta comunidad ideal? Se convierte en miembro de una ciudad que no está edificada sobre piedras y que el espíritu cimenta. Traiciona a esta ciudad aquel que reniega por interés o por temor de las conclusiones a que ha llegado sirviendo lealmente a la verdad.

Me parece que esta solución no debe descartarse; sin duda, podría obtener la adhesión de muchos espíritus poco inclinados a la metafísica. Creo, a pesar de todo, que sólo se encuentra a medio camino de la verdad. La idea de esta ciudad ideal sólo marca una especie de alto, o, si se quiere, de etapa, en un arduo camino que debe conducirnos mucho más lejos. Pues subsiste la cuestión de saber cómo es posible esa ciudad y cuál es su fundamento. La característica de esta ciudad, ¿no es la de organizarse alrededor de la verdad y en relación a ella? Entonces estamos en el mismo problema. Quizá sólo a condición de penetrar más allá de las palabras y las imágenes esta idea de una ciudad ideal podría encaminarnos hacia una concepción más distinta que las anteriores.

En efecto, ¿qué debemos entender por ciudad ideal? Hagamos abstracción de todo lo que constituye una ciudad material. Subsiste la idea de un lugar donde se cohabita y se realizan transacciones de todo orden. Cuando hablamos de transacciones siempre las imaginamos de naturaleza sensible: entrego algunos billetes y recibo un objeto de precio determinado. Pero hay otras de naturaleza mucho más sutil. Cuando voy a un museo llevo cierto número de nociones o de experiencias previas que me permiten comprender, más exactamente, apreciar, obras de arte que de otra manera quizá me hubieran dejado indiferente. Se me objetará, a buen seguro, que en realidad no hay intercambio, ya que no doy nada a la obra de arte. Esto es verdad únicamente desde un punto de vista groseramente material. Hay un sentido más profundo que nos permite decir que la obra se enriquece con la admiración que despierta y de hecho sufre un verdadero crecimiento. Este misterioso fenómeno que, desde luego, no puede dejar ninguna huella sensible, revela, en cierta medida, la ciudad ideal. Anotemos que la ciudad, cuando merece ese nombre y no es una yuxtaposición informe de construcciones, desempeña la función de museo, nutre espiritualmente a los que habitan en ella y, al mismo tiempo, el amor inteligente de éstos contribuye a acrecentar aquello que podíamos llamar su substancia interior.

Veamos ahora si estas sencillas observaciones pueden proyectar alguna luz sobre la ciudad ideal y sus relaciones con la verdad.

Como de costumbre, nos inclinamos a representarla físicamente. Así como una ciudad de piedra y madera está dispuesta para recibir la luz, de la misma manera nos imaginamos a la ciudad ideal construida de tal forma que pueda recibir la luz de una verdad exterior a ella misma. Pero las relaciones son idénticas: la ciudad de piedra y madera parece existir por sí sin que la luz intervenga en su constitución; en cambio la ciudad ideal, como la vislumbramos, deriva justamente de la existencia de esta luz que es la verdad. Todo esto, que sólo podemos entender de una manera abstracta y general, basta para mostrarnos que una representación objetiva de la ciudad ideal es imposible. Lo mejor será evocar simplemente un diálogo en el que los interlocutores hacen completa abstracción de sus personas, pues basta la complacencia en sí mismo para que la conversación se degrade. El alma de tales conversaciones es la alegría de comunicarse, no necesariamente la de coincidir; y justamente esta distinción entre comunicación y coincidencia es muy significativa. Ocurre como si los que escalan una misma montaña tuvieran la posibilidad de estar en contacto, por radio o televisión, de manera que a cada instante conocieran los movimientos respectivos.

Pero hay algo paradójico en esta situación, puesto que la verdad aparece como el final de un proceso y al mismo tiempo el impulso que lleva hacia él, lo que equivale a decir que está más allá y detrás de los que marchan, o más profundamente, que esta oposición espacial no tiene aquí ninguna realidad.

Todo esto, ¿significa un progreso en el descubrimiento de lo que es la verdad? La reflexión sobre lo que he llamado la ciudad ideal, o simplemente sobre el diálogo, nos obliga a reconocer, me parece, que cuando hablamos de la verdad nos arriesgamos demasiado —precisamente porque hablamos de ella— a colocarnos en la situación más desfavorable para captar lo que es. Observad que en los ejemplos —que desempeñaron un papel tan importante en esta lección— siempre tuve cuidado de colocarme en una corriente, sin preguntarme precisamente en qué consistía, cuáles eran sus

caracteres; por ejemplo: si es continua, como parece admitirlo Bergson, que en este punto parece sobrepasar en mucho los datos empíricos. La palabra "corriente" en sí no me satisface del todo. En suma, quiero decir que he considerado al pensamiento comprometido en cierta tarea, sin preguntarme cómo esta tarea le ha sido propuesta. Vuelvo a repetir que <sup>el medio inteligible</sup> me parece inadmisibles aislar un juicio e investigar qué es la verdad en relación a ese juicio. Hemos llegado —más tarde iremos más lejos aun— a asignar cada vez mayor importancia a la idea de cierto *intercourse*, de un intercambio que puede realizarse entre lo que yo llamo personalidades distintas o bien en el interior de ia misma personalidad. Todo esto se aclarará más tarde, cuando definamos la intersubjetividad en lo que tiene de específico. Estamos preparados para vislumbrar que ese *intercourse* se desarrolla en lo que quisiera llamar medio inteligible. Sería un error tratar de materializar de alguna manera ese medio, si bien, tal como somos, la tentación existirá siempre. Esta noción de medio inteligible, aunque pueda parecernos oscura en estos momentos, ¿no nos permitiría dar un contenido a la expresión "estar en la verdad", que utilicé al comienzo de la lección? Además, ¿no podríamos concebir que lo que llamamos amor a la verdad es una alegría misteriosa de moverse en ese medio, alegría, por otra parte, precaria y amenazada? Y si nuestro acceso a ese medio se realiza en condiciones difíciles, a las que nunca se atenderá demasiado, en realidad no podemos decir que pertenecemos a él nativamente o por naturaleza.

79

#### QUINTA LECCIÓN

#### REFLEXIÓN PRIMARIA Y REFLEXIÓN SEGUNDA. LA

#### REFERENCIA EXISTENCIAL

Puede parecer extraño que haya introducido las difíciles y complicadas consideraciones que ocuparon la lección anterior antes de abordar las cuestiones que trataremos ahora. Pero me pareció que un examen de lo que entendemos por verdad debía preceder a todo lo demás. Toda nuestra investigación deberá desarrollarse en

el medio inteligible, cuya naturaleza es tan difícil de definir porque no es sólo lugar de encuentro sino —como lo veremos cada vez con mayor claridad— comunicación y voluntad de comunicar. Puede objetarse que debe ser así para todo pensamiento digno de ese nombre. Sin duda; pero el carácter distintivo del pensamiento filosófico tal como lo concibo —al igual que muchos otros— consiste en que no sólo se despliega hacia el objeto cuya naturaleza pretende descubrir, sino que al mismo tiempo escucha un canto que surge de sí mismo a medida que cumple su tarea. Como ya lo vimos, es anterior a toda reflexión, y sin duda este es el momento de ahondar en su naturaleza.

Partiré de ejemplos muy sencillos para mostrar cómo la reflexión arraiga en la vida corriente.

Introduzco la mano en el bolsillo para sacar el reloj. Compruebo que no lo encuentro. Ahora bien, debería estar allí. Normalmente mi reloj *está* en el bolsillo. Experimento un ligero choque. Se ha producido una ruptura en la cadena de mis actos habituales (entre el acto de meter la mano en el bolsillo y el de sacar el reloj). La ruptura parece insólita;

es un alerta a mi atención, tanto más cuanto que siento apego por mi reloj. Surge la idea de la pérdida de este objeto precioso, y esta idea es además una inquietud. Pedimos ayuda a la reflexión. Guardémonos, por otra parte, de caer en los errores de una psicología superada que aislaba las facultades entre sí. Es claro, en el ejemplo elegido y en otros análogos, que la reflexión no es distinta a la atención misma en tanto se despliega en relación a esta ruptura. Reflexionar es preguntarme cómo ha podido producirse la ruptura. Pero no cabe aquí un pensamiento puramente abstracto que, como tal, no podría llevarnos a ningún resultado. Es necesario que remonte el curso del tiempo hasta recordar un momento en que el reloj estaba en mi poder. Me acuerdo de haber mirado la hora después del desayuno; en ese momento, pues, todo estaba en orden. Es necesario que haya ocurrido algo entre esos dos límites. Una comparación se impone: la del plomero que busca un escape. Por casualidad, ¿no estará roto mi saco? Lo inspecciono y compruebo que no lo está. Continúo, pues, mi trabajo de reme-

moración. Si llego a acordarme que hace un momento lo dejé sobre una mesa, iré a ver si continúa en ese lugar. En efecto, lo encuentro. La reflexión ha cumplido su tarea, el problema está resuelto. Observamos, aun en este ejemplo de una sencillez casi infantil, que si hice el esfuerzo es porque algo real, precioso, estaba en juego, La-reflexiórr-se ejerce únicamente a propósito de lo que vale la pena. Por otnTparte, notemos que se trata de un acto personal; ninguna otra persona podía estar en mi lugar. La reflexión se articula con algo vivido, y es muy importante conocer la naturaleza de esta articulación. Es necesario que la vida encuentre cierto obstáculo. Surge la comparación siguiente: un viajero que andaba a pie llega a orillas de un río cuyo puente ha sido arrastrado por la inundación. No tiene más recurso que llamar a alguien para que lo haga pasar. Este sería el oficio de la reflexión en el ejemplo anterior.

Pero todo esto puede transportarse, por ejemplo, al plano de la vida interior. En el curso de una conversación con un amigo me he dejado arrastrar hasta el extremo de decir una verdadera mentira. En este momento estoy solo, soy dueño de mí, compruebo la mentira. ¿Cómo ha sido posible? Estoy muy sorprendido pues hasta el presente me consideré hombre veraz. Pero, ¿qué importancia debo asignar a esta mentira? ¿Concluiré que no soy el hombre que creía? Y además, ¿cuál debe ser mi actitud con respecto a este acto? ¿Debo ir a decirle a mi amigo que se trata de una mentira, o por el contrario haré el ridículo confesándola? Quizá deba aceptar como un castigo que se ría de mí.

Como en el ejemplo precedente, se ha producido una ruptura; esto quiere decir que no puedo continuar como si nada hubiera ocurrido; se ha producido algo que requiere un cierto reajuste de mi parte.

He aquí un tercer ejemplo que nos permitirá acceder con mayor facilidad al plano filosófico. Estoy desilusionado por la conducta de alguien a quien amo. Tengo que revisar mi juicio sobre este amigo. Parece que debo reconocer que no es como yo lo creía. Pero puede ser que mi reflexión no se detenga allí. Un recuerdo aparece en mi memoria, el recuerdo de un acto que cometí hace mucho tiempo, y entonces me interrogo: ¿ese acto era en realidad muy diferente del

que ahora me inclino a juzgar con tanta severidad? Pero entonces, ¿qué derecho tengo para juzgar al otro? He aquí que mi reflexión me pone a mí mismo en cuestión. Consideremos este segundo acto. Ya no puedo continuar como si nada hubiera ocurrido. ¿Qué se ha producido? Un recuerdo, luego una confrontación entre yo mismo y aquel a quien juzgaba tan severamente. Pero, ¿qué significa aquí yo mismo? He llegado a preguntarme lo que valgo. Antes era algo tácito, espontáneamente me consideraba calificado para emitir un juicio y eventualmente una condenación. Pero esto no es exacto, yo no me consideraba... Obraba, o lo que es lo mismo, hablaba, como si lo fuera. He aquí la conclusión, al menos por el momento. Esto me crea una situación angustiosa y, sin embargo, experimento una liberación —la misma a que me referí en la clase anterior—, como si hubiera derribado una barrera.

Pero ahora se me impone una doble e importante comprobación: por una parte me comunico más ampliamente conmigo mismo, puesto que pongo en relación al yo que en otros tiempos cometió esa acción con el yo satisfecho que no vacilaba en juzgar; pero por otra parte, y esto no es una simple coincidencia, me siento capaz de entrar en comunicación mucho más íntima con mi amigo, ahora que no hay entre nosotros la barra que separa al juez del acusado.

Tenemos aquí una ilustración que me parece evidente de ese *intercourse* de que hablaba el otro día, y debemos recordarla más tarde cuando abordemos el tema de la intersubjetividad propiamente dicha.

Pero, mientras tanto, se imponen otras observaciones sobre la relación entre reflexión y vida. Cierta filosofía de las esencias, de origen romántico, las opone voluntariamente, y nos hace observar que tal oposición es de carácter térmico. La reflexión, porque es crítica, debe ser fría; aparece únicamente para frenar la vida; la congela. Tomemos un ejemplo concreto.

Un hombre, dejándose llevar, ha dicho a una joven frases imprudentes. Fué en un baile; estaba mareado por la atmósfera, por la música; ella era de una belleza desacostumbrada. Al volver a su casa siente que ha pasado la embriaguez; la reflexión aparece puramente crítica. ¿A dónde podría conducir esa aventura? No está



en situación que le permita volver a casarse; si lo hiciera estaría condenado a llevar una existencia estrecha e incómoda. ¿Qué sería del amor en circunstancias tan sórdidas?, etc. Es evidente que la reflexión se presenta como una ducha fría. Pero sería imprudente generalizar; y aun en este ejemplo habría que preguntarse cuál es el verdadero lazo entre vida y reflexión. Creo que debemos estar en guardia contra cierta interpretación corriente que parece tratar a la vida como pura espontaneidad.

Diré, por otra parte, que la noción de espontaneidad no me parece filosóficamente clara. Se sitúa en los confines mal iluminados donde la Psicología y la Biología tienden a confundirse. El joven filósofo español Julián Marías, en su notable *Introducción a la Filosofía*, presenta una observación que se revela aquí muy preciosa. Nota que el verbo "vivir" presenta un sentido preciso y claramente formulable cuando se trata de un tiburón o una oveja. En ese caso significa respirar gracias a tal órgano y no tal otro, alimentarse de cierta manera, etc. Pero en el hombre cesa de presentar una significación tan bien limitada; lo que quiere decir que para el hombre vivir no es algo que pueda reducirse al conjunto de sus funciones, aunque las presuponga. Así, un prisionero que no ve el término de su cautiverio, aun cuando continúe alimentándose, respirando, etc., puede decir sin exageración que esa no es vida. Lo mismo podrá decir una madre: no vivo mientras mi hijo está a bordo de un avión. Esto bastaría para mostrar que toda vida humana está centrada en algo que varía en grado sumo: puede ser una persona amada, de modo que cuando ese ser desaparece la vida se reduce a una apariencia caricaturesca de sí misma; puede ser una ocupación favorita: la caza para unos, el juego para otros; también para otros una búsqueda o una creación. Cada uno de nosotros sin duda puede y debe preguntarse, como uno de mis personajes: ¿de qué vives tú? Se trata no sólo del fin hacia el cual nuestra vida se ordena, sino más bien del combustible mental que nos permite continuar. Sabemos demasiado que hay seres desesperados que languidecen y se consumen como lámparas sin aceite.

Pero desde este punto de vista la vida deja de aparecer como pura y simple espontaneidad, y al mismo tiempo no puede considerarse que la reflexión se oponga a la vida. Por el contrario, me parece esencial comprender que ella misma es también vida, que es un cierto modo de vida, o más profundamente, una forma mediante la cual la vida pasa de un nivel a otro. Es exactamente lo que observamos en uno de los últimos ejemplos citados. Es necesario ver que la reflexión se presenta en formas muy diferentes, y que una conversión puede ser un modo de reflexión. Tomad por ejemplo el héroe de *Resurrección*, de León Tolstoi, o aun Raskolnikov, de *Crimen y castigo*. Por tanto, la reflexión parecerá extraña o contraria a la vida, únicamente si ésta se reduce a su expresión animal. Pero en ese caso la reflexión se torna ininteligible, y es imposible concebir por qué milagro se injerta en la vida.

Por lo demás, llegaríamos a conclusiones análogas en lo que respecta a las relaciones entre reflexión y experiencia. Esto coincide con lo que dijimos anteriormente. Si me imagino la experiencia como un registro pasivo de todas las impresiones, no puedo llegar a comprender cómo puede agregársele la reflexión. Por el contrario, si la consideramos en su complejidad, en lo que tiene de activo y aun de dialéctico, comprenderemos que no puede dejar de convertirse en reflexión y que tenemos el derecho de decir que es más reflexiva en cuanto es más plenamente experiencia. Pero es necesario dar un paso más y comprender que la reflexión misma puede presentarse en diferentes niveles: hay una reflexión primaria y otra que llamaré segunda; esta última estuvo muchas veces presente en el curso de estas lecciones, y me atrevo a creer que aparecerá cada vez más como el instrumento por excelencia del pensamiento filosófico. Mientras la reflexión primaria tiende a disolver la unidad que se le presenta, la reflexión segunda es esencialmente recuperadora, es la que reconquista. ¿Cómo es posible esta reconquista? Es lo que trataremos de mostrar con un ejemplo, a la vez general y privilegiado, sobre el cual debemos ahora concentrar nuestra atención. Veremos de inmediato que más que un ejemplo es una verdadera vía de acceso a un dominio, el más próximo de todos, pero que por una especie de fatalidad —por

otra parte perfectamente explicable— el pensamiento moderno ha contribuido a que se aleje de nosotros, al punto de hacerlo cada vez más problemático y obligarnos seriamente a poner en duda su existencia. Me refiero a ese yo, a la realidad del yo mismo que hemos encontrado tantas veces, pero siempre para señalar su turbadora ambigüedad.

Abordaremos ahora una cuestión que implica todas las demás: la que me planteo cuando me pregunto por lo que soy, y aun más profundamente cuando me interrogo sobre el sentido de la pregunta.

Aunque en semejante contexto esta observación pueda parecer ridícula y casi burlesca, es interesante recordar cuántas veces en el mundo actual estamos obligados a llenar fórmulas que tratan de establecer lo que se llama nuestra identidad personal. La multiplicación de esos formularios es un hecho muy significativo, cuya razón habría que buscar. Digamos simplemente que está ligada a la burocratización, de la que ya hemos hablado, y cuya nefasta significación metafísica nuestros contemporáneos están lejos de reconocer, a pesar de Kafka y de los que han meditado su obra. Me parece imposible no experimentar, al llenar esas fórmulas, un sentimiento profundo de absurdo, semejante al que experimentaríamos, supongo, si nos disfrazáramos, no para asistir a un baile, sino para cumplir nuestras tareas cotidianas. Ese sentimiento de absurdo lo traduciría afirmando: no tengo ninguna conciencia de ser lo que designan esas diferentes menciones: hijo de... nacido en... que ejerce tal profesión. Sin embargo, todo es rigurosamente exacto. Mentiría al modificar tal o cual mención, y me expondría además a serias dificultades. Si es un juego, estoy obligado a jugar. Lo notable es que un conjunto cualquiera de datos semejantes en el mismo orden me produciría sin duda los mismos sentimientos, salvo, quizá, en el instante de pura creación, en que me confiero una identidad elegida por mí. Pero aun esta identidad inventada al cabo de algún tiempo me produciría el mismo sentimiento de singularidad repugnante. Se convertiría en un desecho que tendría que arrastrar detrás de mí. En suma, protesto contra la existencia misma de ese desecho; yo no soy eso. Un psiquiatra, sin duda, no

dejaría de observarme gravemente que por este camino se puede ir muy lejos, a la mitomanía, o quizá a la locura pura y simple. Pero de esta observación sólo se pueden sacar consecuencias pragmáticas que no interesan aquí. Sólo advertiré que el sentimiento a que me refiero puede ser completamente extraño a mucha gente. ¿Por qué motivos? ¿Diremos simplemente porque está desprovisto de toda fantasía? Creo que se puede ir más lejos y decir que la falta de este sentimiento está ligada a una deficiencia total del poder de crear. Luego comprenderemos mejor sus razones.

Imaginemos ahora la estupefacción del empleado que después de preguntarme si soy el señor tal, me oyera responder: seguramente que no. Concluiría fatalmente, o que estoy loco, o que circulo con una identidad falsa. Nunca llegaría a sospechar la verdad: que él y yo usamos la palabra "ser" en sentidos distintos. Por tanto, haré muy bien manteniéndome en los límites, seguramente muy estrechos, en que funciona su espíritu, y siendo fiel a sus categorías, por rudimentarias que me parezcan.

En cambio, nada me impide colocarme ante la extraña dualidad que parece implicar ese sentimiento y preguntarme directamente: si no me satisfago a mí mismo al decir que soy tal, hijo de tal, domiciliado en tal lugar, ¿cuál es la existencia que revela esta insatisfacción? En verdad, ¿qué soy?

Observemos que la pregunta del empleado se dirige a alguien, a alguien en particular, que se presenta como un número de orden. Es como si me hubieran dicho: declare la identidad del 98, y yo (?) me hubiera encargado de responder por él, como si él fuera un analfabeto o un sordo. Pero yo, el que respondo por el número 98, ¿qué soy? En verdad, lo que complica todo es que no soy algún otro. Si fuera otro, la pregunta se repetiría idéntica. Parece, por consiguiente, que hay un sentido en el que no soy alguien en particular. A partir del momento en que reflexiono, comienzo a aparecer como no-alguien, ligado en condiciones fundamentalmente oscuras a alguien en particular sobre el que me interrogan y no soy libre de responder lo que me plazca.

Tales son las primeras conclusiones a que llegamos. Aunque más tarde las superemos, iluminan un aspecto de la situación que no puede dejarse de lado.

Sólo en la medida en que me afirmo como no siendo alguien en particular puedo reconocerme como alguien en particular y, además, reconocer que existen algunos otros. Aunque el idealismo de tendencia solipsista no haya querido comprenderlo, en tanto soy alguien en particular no tengo realmente ningún privilegio ontológico en relación a otros "alguien". Además es evidente que soy "alguien" en relación y en oposición a otros; y esto nos permite resolver *a priori* y sin ninguna dificultad un problema que los filósofos del pasado habían complicado sin razón.

Pero, en cambio, lo que subsiste como una paradoja es el hecho central de que aparezco a la vez como alguien y no alguien. Tenemos que ahondarla. ¿Podemos estudiar más de cerca esa experiencia del yo como no siendo alguien? ¿Se le puede asignar algún sentido positivo? Parece que consistiera en reconocer que las determinaciones positivas del yo en tanto es alguien en particular presentan cierto carácter contingente, pero, ¿con respecto a qué? ¿Puedo decir sin faltar a la verdad que me capto al mismo tiempo como espíritu universal? A pesar de algunos testimonios como el diario de Federico Amiel, me parece que sería arriesgado pretenderlo. Esta realidad misteriosa en relación a la cual capto esas determinaciones como contingentes no es un objeto para mí, o bien habría que decir que es un objeto completamente velado, lo que es contradictorio, puesto que un objeto es tal a condición de estar descubierto, por lo menos parcialmente. Diré, pues, que se experimentan y se reconocen esas relaciones como contingentes en relación a mí mismo en tanto que sujeto. Pero, ¿basta introducir la palabra "sujeto" para resolver las dificultades? ¿En qué sentido puedo comprenderme como sujeto sin convertirme en objeto? Pero no nos detengamos en complicaciones que en el fondo sólo se deben a la influencia de la gramática sobre el pensamiento, puesto que el acusativo nos parece ligado al objeto, a la objetivación. Una de las debilidades más graves de la Filosofía hasta nuestra época ha sido la de simplificar exageradamente —como ya lo hemos dicho, y

como lo veremos con mayor precisión— las relaciones que me unen a mí mismo, y no ver que esas relaciones pueden variar al infinito: puedo comportarme conmigo como amo, amigo, adversario, etc. Pero tratarme íntimamente significa conocerme como sujeto. El sentimiento, siempre tan intenso —no sólo en los místicos cristianos, sino en Marco Aurelio, por ejemplo—, de cierta realidad sagrada dentro de sí, no puede separarse de la aprehensión del yo como sujeto.

Y sin embargo, si llevamos nuestro análisis un poco más lejos no podremos evitar un hecho desconcertante. De ese yo que se experimenta y reconoce como si no fuera nadie en particular, ¿puedo decir en rigor que existe? Desde luego se responderá que es ante todo cuestión de definición. Sin embargo, debo tener en cuenta casos infinitamente numerosos en los que no vacilo en decir —sin exponerme a desmentido— que alguien o alguna cosa existe. La cuestión es saber si admitiendo "existir" en su uso corriente (con independencia de toda elaboración intelectual) podemos decir que esa realidad velada existe también. La respuesta no me parece dudosa, y es negativa. En el sentido usual de la palabra existir —sentido que tendremos que explicitar—, esta realidad considerada en sí misma no existe. Lo que, por otra parte, no quiere decir que sea imaginaria, puesto que no tenemos derecho de suponer *a priori* que entre lo existente y lo imaginario existe una relación tal que deba ser una de las dos cosas.

Necesitamos preguntarnos, antes de toda definición, si hay alguna característica de la existencia, o, más exactamente, una existencia característica que podamos designar. Por esto entiendo concretamente una existencia tal que si la negara, toda existencia, cualquiera que fuese, se volvería impensable para mí. Advirtamos que es una investigación fenomenológica y no ontológica. Es decir, que no me pregunto si en el orden del ser hay un existente absoluto que no podría ser otro que Dios, que confiere la existencia —una existencia derivada— a todo lo que procede de él. Parto de mí yo en cuanto pronuncio juicios de existencia, y-me pregunto si hay un sentido con referencia al cual esos juicios pueden disponerse y organizarse. Ahora bien, este existencial indudable no puede ser

otro que yo en tanto estoy seguro de existir. Pero tenemos que precisar con mayor cuidado, pues corremos peligro de tropezar con un escepticismo que puede presentar dos formas: integral y mitigado.

El escepticismo integral consistiría en decir: no estoy seguro de que algo exista, cualquier cosa que sea. Pero afirmar "puede ser que nada exista" es presuponer invariablemente cierta idea vaga, no explicitada, de lo que es la existencia, y preguntarse si algo de lo que experimentamos presenta ése tipo de existencia, para concluir que no se está seguro de ello. La cuestión planteada en términos tan vagos carece de alcance metafísico, y desde el punto de vista fenomenológico, que ahora adoptamos, no tiene sentido. Desde esta perspectiva sólo nos interesa considerar el hecho de que hay para nosotros existencias y no existencias, e interrogarnos sobre la significación que atribuimos a esta diferencia, sin preguntarnos si esta existencia es o no absoluta, o si esas dos palabras pueden conciliarse. Todo esto podrá intervenir más tarde, pero en otro dominio. El escepticismo relativo o mitigado consistiría en decir: puede ser que yo, que me pregunto por la existencia, no exista. Pero aquí tropezamos con lo que llamo el existente indubitable. Recordemos que hay que proceder con cautela. Si en la pregunta ¿existo yo? el término *yo* se toma aisladamente, como algo determinado y luego se busca si la existencia corresponde o no a ese "algo", la pregunta no tiene respuesta, ni siquiera negativa. Pero esto simplemente probaría que la cuestión está mal planteada, que es viciosa; y sin duda lo es, por dos razones: porque "yo" no puede ser tratado como "eso"; "yo" es sin duda la negación de "eso", cualquiera que sea; y también porque la existencia no es predicado, como Kant lo estableció de una vez por todas en la *Crítica*.

Si podemos tratar al "yo existo" como existencial indubitable, es a condición de tomarlo como una unidad que no puede descomponerse. Es necesario ahondar más, pues fatalmente surgirá la discusión sobre la naturaleza de este puro inmediato. En particular, nos inclinaremos a decir que ese inmediato es esencialmente sensible, y ciertos modernos estarían dispuestos a

sustituir el cogito cartesiano por la fórmula *sentio ergo sum*. En verdad, sería fácil mostrar que el cambio es sólo aparente, pues desde el momento en que interviene alguna cosa a modo de diferencia (implicada en la palabra *ergo*) hay pensamiento; el "yo siento" recubre un "yo pienso", o bien es un "yo pienso" no manifestado e indistinto. Pero la afirmación "existo" es de otro orden, está al margen de toda inferencia. Es lo que se expresa con un matiz afectivo muy particular en las líneas que comienzan la *Tete tfOr*, de Claudel:

*Me voici,  
Imbécile, ignorant,  
Homme nouveau devant les choses inconnues, Et je tourne  
la face vers l'Année et l'arche pluvieuse, J'ai plein mon  
coeur d'ennui,  
Je ne sais rien et je ne peux rien. Que diré?, que faire? A quoi  
emploierai-je ees mains qui pendent?, ees pieds Qui  
m'emménent comme les songes? <sup>1</sup>*

Estamos ante la existencia en toda su desnudez. Prefiero evocarla en el niño pequeño que aparece con los ojos brillantes y parece exclamar: "¡Heme aquí! ¡Qué suerte!" Como escribí en una obra anterior: "Cuando digo 'existo'... contemplo oscuramente el hecho de que no soy sólo para mí, sino que me manifiesto, habría que decir que *soy* manifiesto. El prefijo '*ex* en existir' es de la mayor importancia. 'Existo' quiere decir 'puedo hacerme conocer o reconocer por los otros, o por mí afectando una alteridad ficticia.'" (*Du Refus á l'Invocation*, pág. 27.) Podrían surgir dificultades al advertir diferencias entre el hecho de existir y el de decir "yo existo". Quizá el verbo "decir" es ambiguo. Para disipar esta ambigüedad añadiré que el existente

---

<sup>1</sup> "Heme aquí, / imbecil, ignorante, / hombre nuevo ante las cosas desconocidas. / Vuelvo mi faz hacia el Año y el arca de las lluvias. / Tengo el corazón pleno de tristeza. / No sé nada, no puedo nada. ¿Qué decir? ¿Qué hacer? / ¿En qué emplearé esas manos que cuelgan?, ¿esos pies / que me llevan como en sueños?"



como indubitable se presenta unido a una conciencia exclamativa de sí: se traduce en el niño pequeño —y quizá también en los animales— por gritos y estremecimientos. Toma en el adulto, desde luego, formas más atemperadas; en él ese dato inmediato está recubierto por el hábito y por todas las superestructuras de una vida burocratizada. Tendemos a convertirnos en burócratas, y no solamente en nuestro comportamiento exterior, sino en las relaciones con nosotros mismos, lo que significa que entre nosotros y la existencia interponemos pantallas cada vez más gruesas.

Si es así, habrá que afirmar categóricamente que no pueden separarse en la realidad la existencia y la conciencia exclamativa de existir; la disociación desnaturaliza los términos del problema. Separada de esta conciencia exclamativa, la existencia tiende a convertirse en su propio cadáver, que ninguna filosofía podrá resucitar. Advirtamos la solidez de esta existencia, de este indubitable. Si, como lo creo, estamos en presencia de un dato central, tenemos que reconocer que no es de ninguna manera transparente. Nada se parece menos al yo trascendental, que ya en cierto modo en Kant, y más aun en sus continuadores, se establece en el corazón de la Filosofía. Esta no transparencia está implicada en lo que dijimos anteriormente, en el hecho de que me afirmo como siendo para mí y para otro; y esta afirmación es inseparable de un nuevo dato que debemos considerar: mi cuerpo. Mi cuerpo, en tanto mío, en tanto que desposeído del índice en sí tan misterioso que representa aquí el pronombre posesivo.

Notemos con qué claridad aparece el papel de lo que yo llamo "reflexión segunda", es decir, la reflexión recuperadora. La reflexión primaria tiende a romper el frágil lazo significado por la palabra "mío". Ese cuerpo al que llamo "mi cuerpo" no es un cuerpo entre otros. Está investido para mí de cierto privilegio, cualquiera que sea. No es suficiente decir que esto es objetivamente verdadero: es además la condición de toda objetividad, el fundamento de todo conocimiento científico (la Anatomía, la Fisiología y todas las disciplinas coinciden). La reflexión primaria tiende a desinteresarse radicalmente del hecho de que ese cuerpo es mío, recuerda que

tiene exactamente las mismas propiedades, está sujeto a las mismas leyes, destinado a la misma destrucción que los otros cuerpos. Hablando objetivamente, por esencia, carece de privilegios, y aunque espontánea e ingenuamente tiendo a ilusionarme atribuyéndome una inmunidad misteriosa, la experiencia disipa muy pronto esta ilusión, y la reflexión primaria me obliga a reconocer que debe ser así.

Desde luego, nada de esto será rechazado por la reflexión segunda. Pero se traducirá aquí rehusando considerar como punto final la relación que se establece entre mi cuerpo tratado como un cuerpo cualquiera y el yo que soy, porque precisamente toma como punto de apoyo —o como trampolín^ la Indistinción existencial que hemos tratado, no de definir, pues es previa a toda reflexión, sino de aludir o evocar.

Es fácil ver cómo el dualismo alma-cuerpo, tal como se presentaba en Descartes, revela la reflexión primaria, aunque el mismo Descartes, en un pasaje particularmente oscuro, habla de la unión del alma y el cuerpo como una tercera sustancia. Pero no me propongo referirme a tal o cual doctrina filosófica conocida, sino examinar en forma directa ese dato no transparente que constituye mi cuerpo, en tanto que mío, antes de la separación efectuada por la reflexión primaria.

¿Cómo procederá la reflexión segunda? Evidentemente puede ejercerse sobre los datos de la reflexión primaria para restaurar una especie de unidad con los elementos separados. Pero aun en este esfuerzo de unificación, es reflexión primaria en cuanto permanece prisionera de las oposiciones que antes había instituido, en lugar de poner en cuestión su validez última.

Todo se aclara en la perspectiva siguiente: si nos mantenemos dentro de los cuadros de una lógica tradicional, fiel a la distinción secular entre sujeto y predicado, tendremos que considerar que el alma y el cuerpo son dos cosas distintas entre las cuales debe existir una relación determinada, susceptible de expresarse abstractamente, o bien como si el cuerpo fuera una cosa y lo que llamamos impropriamente alma su predicado, o bien a la inversa. Las razones que militan contra estas dos últimas interpretaciones

han sido expuestas muchas veces y son demasiado evidentes para que volvamos sobre ellas. Además, están implicadas en todas estas investigaciones. Queda un dualismo que puede tomar formas muy diferentes: un paralelismo al estilo de Spinoza, o una doctrina de la interacción. Pero en ambos casos se trata al cuerpo y al espíritu como si fueran cosas; traducidos al plano del discurso se transforman en términos que se supone estrictamente definidos y relacionados en forma determinada. Quiero mostrar que si se reflexiona sobre lo que llamo mi cuerpo, y que no puedo llamar de otra manera, hay que rechazar ese postulado, y las consecuencias de este rechazo presentan una importancia capital.

Observemos en primer lugar que decir "mi cuerpo" es negar la interpretación paralelista, puesto que es colocar entre el yo, cualquiera que sea su significación exacta, y mi cuerpo cierta intimidad que no tendría cabida en el esquema paralelista. Se me responderá quizá que la creencia en esta intimidad puede ser una ilusión que el filósofo tendrá que disipar. Pero recordemos una vez más que procedemos de una manera estrictamente fenomenológica, es decir, buscando despejar todas las implicaciones de la experiencia. Desde este punto de vista, se trata de saber dónde se coloca la filosofía que tiene la pretensión de disipar esta creencia ilusoria. Sólo podría triunfar haciendo abstracción de su propia experiencia, pero en ese caso podríamos pensar que sustituye esta experiencia por esquemas abstractos, y que, en suma, lejos de sobrepasarla, es anterior a ella. Todo lo que puedo considerar es que mi experiencia implica para mí la posibilidad de comportarme de maneras a la vez muy precisas y muy variadas con respecto a mi cuerpo: puedo prestarme a sus caprichos; puedo, por el contrario, tratar de dominarlo. Puede ser mi tirano, pero también puedo convertirlo en mi esclavo. Se necesitarían prodigios de acrobacia sofística para hacer entrar estas comprobaciones en los cuadros paralelistas. Y al punto en que hemos llegado, no veo ningún motivo serio para hacerlo. En cambio, cada una de esas experiencias implica en su base este dato opaco: mi cuerpo.

Debemos ver ahora si el análisis del poseer en general nos ayuda a aclararlo. y<sup>6</sup>-

¿Mi cuerpo es mío, en el sentido en que diría, por ejemplo, que mi perro me pertenece? Notemos de antemano que la cuestión del origen carece de interés. Mi perro es mío, lo mismo si lo he encontrado vagando miserablemente por las calles que si lo he comprado a un vendedor. Puedo declarar que es mío si nadie lo reclama, pero no es más que una condición negativa. Para que sea verdaderamente mío, y no sólo en forma nominal, es necesario que haya entre nosotros cierto tipo de relación: que habite en mi casa, o, al menos, que viva en condiciones concretamente determinadas por mí; si, por ejemplo, lo pongo en pensión en casa de un criado o en una granja, en uno u otro caso lo mantengo directamente o no: me hago cargo de su sostenimiento. Esto implica cierta reciprocidad. El perro es mío si me reconoce, si me obedece, si es capaz de testimoniarme un sentimiento que puede interpretarse como afecto o al menos como temor. Me pondría en ridículo si continuara llamando "mi perro" a un animal que me ignora por completo, que no me hace ningún caso, y esa burla sería muy significativa, pues está ligada a la idea muy concreta de lo que debería ser ese perro para mí, para que tenga el derecho de decir "es mío".

Si ahora tratamos de conocer qué relación puede haber entre ese modo de posesión y el lazo que constituye mi cuerpo, en tanto mío, llegamos a comprobar que la analogía va muy lejos. Hay ante todo la pretensión indiscutida de reivindicar mi cuerpo para mí — creo que es el título de una novela muy mala aparecida hace algunos años: "Mi cuerpo es mío". Esta pretensión fracasa únicamente si subsiste la esclavitud, puesto que el amo decreta que el cuerpo del esclavo le pertenece porque lo ha comprado, o por cualquier otra razón relativa a esa circunstancia histórica. Pero hay que agregar que aun cuando la esclavitud es un hecho, el esclavo no deja de sentirlo oscuramente como un hecho esencialmente injustificable, como incompatible con cierto derecho profundamente impreso en su naturaleza; y diría que un ser que ha perdido hasta la conciencia oscura de esta violación no es un ser humano. Pero este es un sentimiento límite absolutamente imposible de alcanzar mientras

exista la vida, es decir que aun el esclavo no puede evitar el sentimiento de que su cuerpo es suyo.

Otra analogía se funda en el papel que desempeña el sostenimiento. Cuando digo "mi cuerpo", considero la necesidad de proveer a su subsistencia. Aquí también hay una situación límite, un límite superior esta vez, el que implica el ascetismo en su grado más alto; pero aquí también salimos en realidad de la vida, solamente que salimos hacia lo alto; desde luego, convendría pensar en el yogui más que en el anacoreta. Este doble límite, esta doble posibilidad es muy característica de nuestra situación o de nuestra condición, y no debemos perderla de vista.

Lo que dije de la obediencia del perro se aplica también a mi unión con el cuerpo, que es mío en la medida que puedo controlarlo. La limitación es interior: si a consecuencia de una enfermedad pierdo todo control sobre mi cuerpo, deja de ser mío, por la profunda razón de que no soy yo mismo. Pero quizá en el otro extremo también el yogui deja de ser un yo para sí mismo por razones inversas, porque el control que ejerce sobre su cuerpo es absoluto, mientras que en la zona media que llamamos vida normal, siempre es parcial, siempre amenazado.

Una vez admitida esta semejanza, conviene interpretarla, llamando previamente la atención sobre lo que tiene de espiciosa. Mi perro, como todo objeto que me pertenezca, se presenta como distinto del ser espacio-temporal que soy, como exterior a él. Literalmente hablando, no son parte de ese ser, aunque luego de una larga convivencia pueda crearse un lazo especial y misterioso, algo semejante al acercamiento, bastante preciso, de lo que llamaremos más tarde intersubjetividad.

Pero la cuestión esencial es aquí la de tener. Creo que no es difícil ver que el lazo que me une al cuerpo es en realidad el modelo, no expresado pero sentido, con el que se relaciona toda posesión, por ejemplo la del perro; pero no es verdad que ese lazo pueda definirse como una forma de posesión. En otros términos, es un camino literalmente paralógico el que he seguido al pensar mi relación con el cuerpo a partir de la relación con mi perro. La verdad es más bien que en el interior de toda posesión, de cualquier

modo de posesión, hay una especie de núcleo sentido, y ese núcleo no es otra cosa que la experiencia —irreductible a términos intelectuales— del lazo por el cual el cuerpo es mío.

Esto podría aclararse observando que el pensamiento no puede reducir jamás el yo de la posesión a un yo desmaterializado. Es imposible concebir cómo un ego desmaterializado podría tener la pretensión y la inquietud de poseer, y justamente la pretensión y la inquietud están implicadas en toda posesión.

En segundo lugar —esta nota prolonga y aclara la precedente— mis posesiones, en cuanto me apego a ellas, se presentan como anexiones o complementos de mi cuerpo. Esto se hace perfectamente claro cuando por una razón u otra el lazo entre mis posesiones y yo se rompe, o se siente amenazado. Experimento entonces una especie de dislocación comparable a la que siento cuando mi integridad física está comprometida. Palabras tales como desgarrar o arrancar, empleadas corrientemente a propósito de estos sentimientos, son particularmente significativas.

Una vez más diré que tener, en el sentido preciso de la palabra, debe pensarse en analogía con la unidad *sui generis* que constituye mi cuerpo en tanto mío. Sin duda, en el caso de la posesión externa la unidad es imperfecta; el objeto que poseo puede perderse, ser robado, deteriorarse, y yo, poseedor desposeído, subsisto. Pero esta pérdida me afecta, y tanto más cuanto mayor es el sentimiento de posesión. La tragedia de todo tener consiste en el esfuerzo desesperado por identificarse con alguna cosa que sin embargo no es, y no puede ser, idéntica al ser que la posee. Esto es particularmente visible cuando se trata de poseer a una persona, que por el hecho de serlo repugna a dejarse poseer. Este es el sentido de *L'École des Femmes*, de nuestro Moliere, que es para mí una de las obras imperecederas del teatro de todos los tiempos. En la última parte de la *Recherche du Temps Perdu*, la tentativa desesperada de Marcel para secuestrar a Albertina, y para asegurarse interiormente de ella, es otra ilustración de la misma tragedia.

Pero justamente lo característico y excepcional de la relación de mi cuerpo es que no puede afirmarse esa independencia de la cosa poseída con respecto a la entidad que la posee. Mi experiencia se

estructura de tal manera que no tengo medio directo de saber qué llegaré a ser una vez que ese lazo, ese *vinculum*, se haya roto por lo que llamo "muerte". Por el momento reconozcamos que mi existencia, en tanto ser encarnado, envuelve un interrogante que, en el plano del objeto, no parece tener respuesta.

Para explorar mejor esta situación, la abordaremos por otra vía, y, naturalmente, siempre será la reflexión segunda la que vendrá en nuestra ayuda.

No puedo evitar la tentación de concebir mi cuerpo como si fuera esencialmente mi instrumento, en el sentido más amplio, o como un órgano que me permite actuar en el mundo e insertarme en él. Pero esta interpretación probablemente deba superarse. La filosofía bergsoniana implica en cierto sentido una relación semejante. Pero conviene que procedamos en la forma en que lo hicimos al analizar el tener, es decir, preguntándonos qué implicaciones posee la noción de instrumento y cómo podemos concebir cualquier acción instrumental.

Es evidente que todo instrumento es un medio para extender, desarrollar y reforzar un poder preexistente que posee aquel que usa el instrumento. Esto es cierto aun para el útil más sencillo, como un cuchillo o una pala. Pero también lo es para los aparatos ópticos más complicados que sólo pueden actuar a partir del poder de la vista, prolongándolo. Pero estos poderes son lo que podríamos llamar características activas de un cuerpo orgánico. Aun se puede añadir que, considerados en su verdad, es decir, dinámicamente, en su funcionamiento, el cuerpo consiste en ese conjunto de poderes. Es un conjunto; la palabra "suma" no traduciría exactamente el género de totalidad de que aquí se trata. Más valdría decir que cada uno de los poderes no es más que la especificación de esa unidad. Cuando digo esa unidad, considero a ese cuerpo como determinado aparato de fines múltiples, que contemplo desde afuera. Pero recordemos que no nos preguntamos por ese cuerpo, sino por *mi cuerpo*. Y en esta perspectiva todo se modifica.

Mi cuerpo es mío en tanto no lo contemplo, en tanto no coloco entre él y yo un intervalo, en tanto no es objeto para mí, sino que yo

soy mi cuerpo. El sentido del verbo "ser" nos parece aquí oscuro, como si fuera esencialmente negativo. Decir que soy mi cuerpo es suprimir ese intervalo que, por el contrario, restablezco cuando digo que mi cuerpo es mi instrumento. Advirtamos que si planteo la relación instrumental me obligo, inevitablemente, a una regresión infinita. Si, como hemos visto, un instrumento es aquello que prolonga un poder del cuerpo, es imposible tratar al cuerpo como instrumento sin imaginar otro cuerpo, mental, astral o como quiera llamarse, que utiliza al cuerpo físico como instrumento. Pero también ese cuerpo mental, astral, etc., es un cuerpo; entonces la cuestión comienza de nuevo, y así indefinidamente. Sólo hay un modo de evitar la regresión: decir que ese cuerpo que ficticiamente puedo concebir según los instrumentos que prolongan su acción, en tanto que es mi cuerpo no es un instrumento. Decir "mi cuerpo" es una cierta forma de decir "yo mismo", es colocarme en una situación de independencia de toda relación instrumental.

Pero procedamos con cautela. Hay una manera de concebir, o más bien de imaginar, esta identidad entre mi cuerpo y yo, que se reduciría a un materialismo burdo e insano. No tendría sentido declararme idéntico al cuerpo que los otros ven, que los otros pueden tocar, y que para mí es otro, en tanto que puedo asimilarlo a cualquier otro, en una palabra: el cuerpo-objeto. Sólo es legítimo decir "soy mi cuerpo" cuando se reconoce que el cuerpo no es asimilable a un objeto, o a una cosa. Mientras mantengo con él cierto tipo de relación (esta palabra no es perfectamente adecuada) que no se deja objetivar, puedo afirmarme como idéntico a mi cuerpo, y aun la palabra "objetividad" es inadecuada, por cuanto es aplicable a un mundo de cosas y de abstracciones que la encarnación trasciende inevitablemente. Empleo la palabra "encarnación" exclusivamente en el sentido que designa la situación de un ser ligado esencialmente y no accidentalmente a *su* cuerpo. En mi primer *Journal Méta-physique* usé las palabras "mediación simpática" para designar esta comunicación no instrumental. No puedo decir que esta expresión me satisfaga enteramente, pero aun ahora, después de un cuarto de siglo, me parece la menos defectuosa. Para aclarar su significado conviene recordar que mi cuerpo,



en tanto mío, se me presenta primariamente como sentido; yo no soy mi cuerpo sino en tanto soy un ser que siente. Parece, pues, que desde este punto de vista mi cuerpo tiene una prioridad absoluta con respecto a todo lo que puedo sentir. Pero, en rigor, ¿puedo sentir otra cosa? ¿Y sentir otra cosa no sería sentirme otra cosa, de manera que siempre estaría sólo en presencia de modificaciones de ese mismo sentir?

Pero esto no es todo: podría preguntarse si no estoy obligado a utilizar mi cuerpo para sentir mi cuerpo, que sería a la vez el que siente y lo sentido. Observemos que en este planteamiento vuelve a introducirse subrepticamente la relación instrumental. Se postula el sentir como una función que sólo puede realizarse a través de cierto aparato que sería mi cuerpo, y de ese modo vuelvo a caer en todas las contradicciones que conocemos. ¿No deberíamos concluir, por tanto, que sentir no es en realidad una función, que no hay un instrumento para sentir, y que la expresión "mediación simpática" designa justamente esa no instrumentalidad del sentir?

Todo esto nos obliga a preguntarnos por la naturaleza esencial del sentir, esto es, criticar su representación corriente, previa a toda reflexión filosófica.

## SEXTA LECCIÓN

### EL SENTIR COMO MODO DE LA PARTICIPACIÓN

Comenzaré por recordar las condiciones en las que habíamos llegado a plantear el problema de la naturaleza de lo sensible.

Partimos de la cuestión ¿qué soy yo?, que nos llevó a inquirir por la relación entre mi ser, como mi modo de existencia, y lo que llamo "mi cuerpo". Traté de mostrar a propósito de la posesión y la relación instrumental que, cuando se trata de imaginar una relación exterior entre mi cuerpo y yo, invariablemente se llega a una contradicción que se traduce por la regresión al infinito. Esto me condujo negativamente a afirmar que soy mi cuerpo. Pero vimos también que esa fórmula es ambigua y que no debemos tomarla en el sentido que le daría cualquier materialismo. Soy mi cuerpo en tanto significa un tipo de realidad esencialmente misterioso que no se deja reducir a las determinaciones que presenta como objeto, por completas que sean. Recordemos el sentido preciso que doy a la palabra objeto. El cuerpo es objeto en cuanto se puede conocer científicamente, también porque se presta a un conjunto de técnicas que van de la higiene a la cirugía. Por otra parte, es evidente, aunque no haya juzgado necesario decirlo en la lección anterior, que mi condición de ser encarnado implica la posibilidad de considerar a mi cuerpo de la misma manera en que considero a los otros cuerpos. Y es esencial que sea así. Esto se vincula además con lo que dijimos en la cuarta lección sobre la verdad y el medio inteligible en que los espíritus se comunican con los otros espíritus y consigo mismos.

Es imposible insistir sobre lo que hay de específico en mi cuerpo en tanto mío sin poner el acento en el sentir como tal. Esta es una prerrogativa que me pertenece exclusivamente. Significa que el sentir está ligado indisolublemente al hecho de que ese cuerpo sea mi cuerpo y no un cuerpo entre otros. En el curso de un paseo con un amigo declaro que estoy cansado; mi amigo me considera escépticamente, pues no siente ninguna fatiga. Respondo con cierta vivacidad que no está en mi piel y por tanto no puede saber lo que

yo experimento. Conviene en ello, pero siempre tendrá el recurso de decir que doy demasiada importancia a mis sensaciones, y que si él las tuviera haría abstracción de ellas. Es demasiado evidente que una discusión en este terreno es imposible. Por mi parte podría contestar que nadie puede experimentar mis sensaciones, pues en ese caso ya no serían las mismas, y por tanto su afirmación no tiene sentido.

Pero esto nos coloca ante una situación difícil, que generalmente se elude. Se trata de saber qué es el sentir y cómo es posible.

Ya hemos visto que cuando trato de comprender lo que significa "sentir mi cuerpo" tropiezo con una dificultad, pues el cuerpo aparece como la condición instrumental de un sentir que se refiere a él mismo, a menos que se admita, que el sentir no se deja instrumentalizar, que no es reductible a una función ejercida por medio de cierto aparato.

Para lograr mayor claridad interroguémonos sobre la sensación en general y preguntémosnos cómo es posible. Retomaré casi exactamente los mismos argumentos que expuse en otro tiempo en mi primer *Journal Métaphysique* y en el artículo *Existence et Objectivité*, que es su expresión más elaborada.

En tanto nos atenemos a los datos de la reflexión primaria no podemos evitar que la sensación aparezca como algo emitido por una fuente desconocida, aunque situada en el espacio, y captada por lo que llamamos sujeto, pero un sujeto pensado objetivamente, es decir, como un aparato de constitución material. En otros términos: asimilamos la sensación a un mensaje. Es difícil —casi imposible— para el espíritu que se mantiene en los límites de la reflexión primaria, no admitir que la sensación emitida en un lugar X, es decir, en cualquier parte, se transmita en condiciones que quizá no puedan especificarse, pero que la Física representa de una manera tangible, y que finalmente es recibida y transcrita por el sujeto que siente. Transcrita en el registro sensorial que le es propio. Inevitablemente llegamos a considerar que el sentir es un modo de comunicación entre dos estaciones, y como en la telepatía, sobre la que volveremos más tarde, la imagen del telégrafo sin hilos desempeña un papel importante. Observemos que se puede

concebir o imaginar la comunicación en esta forma, se adhiera o no a un sistema pampsiquista, como el de Fechner, por ejemplo. Los unos admitirán que sólo una de las estaciones puede considerarse de esta manera, o aun que la otra lo es únicamente al ser aprehendida en la comunicación. Otros —en número mucho menor, es verdad— creen que la emisora posee una conciencia, aunque tenue y difusa, del mensaje que nos dirige. El ejemplo más subjetivo sería quizá el de un olor, un perfume. Entre el jardín de donde provienen los efluvios y mi organismo hay algo que se desplaza, algo que me es transmitido y que el físico considera como una simple vibración. Para el pampsiquismo hay en el comienzo del desplazamiento una realidad en esencia comparable a la conciencia, quizá un confuso goce de existir.

Pero lo que ambos admiten, sin preguntarse cómo es posible, es que esta vibración, cualquiera sea su origen, una vez llegada a destino se transcribe en lenguaje olfativo. Ahora bien, esto es lo único que importa en una investigación semejante. Las conjeturas —en el fondo inverificables— sobre el origen son de carácter hiperfenomenológico. Sólo desde el punto de vista estrictamente metafísico podemos pronunciarnos en favor o en contra de la hipótesis pampsiquista. Esto, por otra parte, no interesa ahora, y si existe una presencia de la flor en sí misma, quizá sólo , pueda revelarse en una intuición de esencia poética. Por el contrario, es importante preguntarse si tiene algún sentido imaginar la transcripción o retranscripción de ese pretendido mensaje en términos o en lenguaje sensorial, cualquiera que sea su origen.

Debemos proceder con respecto a la idea de traducción o transcripción exactamente del modo en que lo hicimos para la idea de instrumento; y, naturalmente, llegaremos a conclusiones simétricas.

¿Qué significa traducir? Por definición, consiste en sustituir cierto conjunto de datos por otro al menos parcialmente distinto. Pero debemos tener en cuenta que, para que haya traducción es necesario que ambos, aunque heterogéneos, sean objetos, es decir, propuestos al espíritu. Es el caso de la traducción de un texto a otra

lengua, o del desciframiento de un criptograma. En ambos es necesario un código, que puede ser un simple diccionario.

Pero precisamente en el caso que nos ocupa no puede existir nada semejante. Para que pueda ejercitarse mi actividad de traductor es necesario que haya un dato previo; pero el hecho presensorial que debo traducir al lenguaje sensorial según la hipótesis considerada, justamente no puede dárseos de ninguna manera. Si no nos damos cuenta a primera vista, es porque estamos fascinados por la representación física, y confundimos la vibración comunicada a nuestro organismo y el hecho de darse a un sujeto. En el fondo, materializamos la misteriosa relación encerrada en la palabra *dato*. Insistiendo un poco más nos encontramos ante un dilema: o bien debemos reconocer que el fenómeno físico no me es dado de ninguna forma, a pesar de las modificaciones que pueda ejercer sobre mi organismo en tanto se lo considera como puro objeto, y es evidentemente imposible que ese hecho no dado pueda convertirse en dato sensorial; o bien se tratará de colmar el abismo recurriendo a la hipótesis de sensaciones inconscientes, Pero esto no es más que un expediente insostenible ante la reflexión: o se retrocede ante la dificultad, o bien se busca cómo es posible una sensación inconsciente, y si se la concibe como un mensaje el problema recomienza. Si por el contrario se declara que es primaria, es decir, irreductible, y por' consecuencia no puede considerarse como un mensaje, entonces la interpretación general se derrumba. Si el problema parece resuelto se debe a un sencillo artificio, que consiste en tomar como punto de partida algo que en realidad no se sabe lo que es: la sensación inconsciente.

¿Existe algún medio de salir de esta especie de laberinto? La reflexión segunda dirá que el postulado inicial es dudoso, y que la sensación en cuanto tal no puede asimilarse a un mensaje por la razón fundamental de que todo mensaje supone una sensación en su base, exactamente como un instrumento cualquiera supone mi cuerpo como preexistente.

Veamos si podemos sacar una idea menos estrictamente negativa de las conclusiones a que nos condujo toda esta discusión, recordando siempre que se trata en definitiva de ver qué respuesta

puede darse a la cuestión inicial: ¿qué soy? Y al mismo tiempo saber qué quiero decir exactamente cuando me hago la pregunta.

Toda transmisión o toda acción instrumental debe considerarse como un determinado tipo de mediación. Entiendo por mediación la operación que consiste en alcanzar cierto fin utilizando términos intermediarios, pasando por...

Desde el punto de vista del pensamiento —como ya lo vió Hegel con una fuerza y una claridad incomparables— todo inmediato se presenta como mediatizable al infinito. Y eso es verdad ante todo para las determinaciones constitutivas de la experiencia inmediata en tanto son *aquí* y *ahora*. *Aquí es* un lugar determinado del espacio que se toma por definición de la red infinita de determinaciones espaciales. *Ahora* es un momento del tiempo que mantiene una unión rigurosa con otros momentos del tiempo. Esto no implica que esas determinaciones espaciales y temporales puedan formar un todo exhaustivo, lo que para mí no tiene-ningún significado. Lo que simplemente reconocemos es que el privilegio que se asigna a *aquí* y *ahora* no tiene ninguna justificación desde el punto de vista del pensamiento en cuanto tal.

Pero desde el momento en que interviene mi cuerpo, en tanto mío, o el sentir que le es inseparable, se descubre una perspectiva muy diferente, debemos reconocer la necesidad de hacer intervenir lo que llamaría un inmediato no mediatizable que está en la raíz misma de la existencia. Es necesario que la reflexión ilumine esta difícil idea para tornarla un poco más distinta. Será el único medio de superar las dificultades con que hemos tropezado en el curso de las investigaciones anteriores.

Observemos que estamos ahora mejor situados para dar un contenido a lo que afirmábamos anteriormente con respecto al *yo existo* considerado como referencia de la existencia en general. La dificultad consistirá en considerar ese *yo existo* como una especie de núcleo, de certeza subjetiva, lo que a pesar de todo no nos permitirá salir de los límites del idealismo, puesto que quedaría la cuestión de saber si a esta conciencia subjetiva de existir le corresponde realmente una existencia. Pero esto no ocurre desde el momento en que superamos la idea de la sensación-mensaje.

Es necesario ver, en efecto, que el solipsismo subsiste al menos como amenaza en tanto nos obstinamos en admitir que sentir es transcribir, puesto que la naturaleza —inclusive la existencia— del puesto transmisor sigue siendo dudosa. No sucede lo mismo en el terreno en que nos hemos colocado, y esto es lo que quisiera mostrar en la forma más clara posible.

Estamos en la situación de un hombre que descubre que la llave con que pensaba abrir una puerta no se introduce en la cerradura. Tenemos que ensayar otra llave, es decir, traducir el sentir a otro lenguaje, a un lenguaje no instrumentalista. Notemos que el término "interpretación" es también ambiguo. Un ruido desacostumbrado me despierta en la noche. Mi imaginación alerta emite de inmediato la interpretación más alarmante: ¿no será un ladrón que ha entrado en la casa? Pero bruscamente recuerdo que otras personas que habitan conmigo me dijeron que volverían muy tarde. De inmediato me tranquilizo; la sensación insólita ha sido interpretada, hasta, diría, resuelta. En tanto soy un ser activo cuya actividad se ejerce sobre objetos bien definidos que ocupan un lugar determinado y quizá claramente designable, es evidente que este es el tipo de interpretación que realizo en mi vida cotidiana. Quizá hubiera buscado mi revólver para afrontar al ladrón, o simplemente telefoneado a la policía, pero felizmente estas desagradables eventualidades quedan excluidas. No me resta más que volver a dormirme.

Pero la interpretación de que aquí se trata no es solamente distinta, sino aun opuesta. Se refiere al hecho mismo de que haya podido estar alerta, por otra parte sin objeto. ¿Cómo es posible? Mientras nos limitemos a lo descriptible podemos ensayar una explicación física de este tipo: como soy un aparato físico extremadamente sensible he sufrido un sacudimiento, como podría ocurrir, por ejemplo, con un vidrio. Pero cuando hablo de ese aparato no hablo de mí, y nada puede hacer que él y yo coincidamos. Debemos recurrir a lo que llamo un inmediato existencial, es decir, a algo que *soy*. Quizá pudiéramos decir, para aclarar al menos negativamente un punto difícil, que no se trata de nada que pudiera considerarse como contenido de conciencia; todo

contenido da lugar a mediaciones, y sólo puede serlo por estas mediaciones. Volveré más tarde sobre este inmediato no mediatizable. Anticipando lo que diremos en la lección novena, creo útil advertir que todo se aclara recurriendo a lo que designo con la expresión "conciencia exclamativa de existir", pues en la exclamación hay algo que va más allá de todo contenido.

En estas condiciones la llave que utilizaré será la idea de participación, cuya importancia aparece ya en todas mis primeras investigaciones, anteriores a la primera guerra mundial, y que tiene un lugar tan importante en los trabajos de Louis Lavelle. Sin embargo, nos encontramos de inmediato con una dificultad, puesto que esta idea no debe concebirse en términos objetivos. Como otras veces, debemos construir una especie de escala. El límite estaría dado por lo objetivo, por lo que puede poseerse. Por ejemplo: se presenta una torta y reclamo mi parte, que es esencialmente objetiva; constituye cierta porción de algo que está ante mí, que puede ser pesado, medido, que se presta a una serie de manipulaciones, y que sólo existe bajo esta condición. Agreguemos que si pido mi parte es verosímilmente para comerla —quizá no en ese momento, y entonces la guardaré—, o bien para dársela a otro. Pero hay otros casos donde el sentido mismo de la palabra "consumición" no es tan preciso. Por ejemplo, si reclamo mi parte en una colección de cuadros, "consumir" no quiere decir otra cosa que mirar. Si tengo alma de especulador, guardaré los cuadros hasta que pueda desprenderme de ellos en condiciones ventajosas, cuando haya aumentado su valor comercial. Quizá no seré yo sino mi hijo quien pueda efectuar una operación fructuosa. Mi propia participación reviste en este caso un carácter puramente ideal, puesto que dejo que esos cuadros permanezcan en depósito en una casa que no me pertenece. En todos los casos, aun en el ejemplo así modificado, subsiste el carácter objetivo: participación significa participación. Pero puede no ser así. Basta pensar en lo que significa participar en una ceremonia. Hay que distinguir grados. En general esta participación significa contarse en el número de los asistentes, pero también puede tener un carácter ideal. Puedo, por ejemplo, desde mi lecho de enfermo asociarme por la plegaria a una



ceremonia, digamos, para precisar, a una acción de gracias por el término de una calamidad, una guerra o una epidemia.

¿Qué se me da objetivamente en un caso semejante? Muy poca cosa, es verdad, quizá nada más que el anuncio en la prensa o en la radio que tal ceremonia tendrá lugar en una iglesia. El impedimento creado por la enfermedad me parece contingente, y, a fin de cuentas, como si no existiese. ¿Qué puede significar para Él el lugar en que estoy, puesto que por razones independientes a mi voluntad no pude asistir? Desde luego, rehusarme a realizar cierto esfuerzo penoso presentaría, por el contrario, una significación determinada, tendría un alcance negativo.

Podemos suprimir aun el elemento objetivo que significa la noticia en la prensa o en la radio. En realidad no es necesario que yo sepa que en tal o cual iglesia se celebra tal oficio. Y por otra parte esta ceremonia de acción de gracias, después de todo no es más que una expresión particular de un acto de adoración al que puedo asociarme por la plegaria en cualquier momento. Llegamos así a concebir un acto de participación que no supone ningún dato objetivo. Observemos también que cualquier cuestión numérica desaparece. No solamente no puede interesar saber cuántos participamos en un acto de adoración —aunque la cuestión subsista cuando se trata de una ceremonia en una iglesia en la que participa un número determinado de personas—, sino que no estoy seguro de que tenga un sentido preciso, o siquiera sentido. Realmente pierde su significación en la medida en que llegamos a confundirnos en un mismo amor. He hablado de confundirnos, quiere decir que ya no estoy solo, y que me siento extraordinariamente fortificado por el hecho de que seamos una multitud dirigiéndose a Aquel que adoramos.

He insistido en el ejemplo porque me parecía que podía dejarnos entrever lo que es una participación no objetiva. Habría que insistir también en el valor de la no objetividad como condición real de la participación misma.

Se me observará, sin duda, que esta participación no objetiva supone una idea de la que depende. Aunque esta idea sea indistinta y no se especifiquen sus atributos metafísicos, no puede

negarse. Yo diría que la participación sólo emerge a favor de una idea que no es otra cosa que el principio de esta misma emergencia. ¿Pero no podría concebirse una participación que me atrevería a llamar "inmersa", sobre la cual puede volverse la reflexión a partir de modos de participación superiores, es decir aquellos iluminados por el pensamiento? Se trata precisamente de saber si la existencia misma del yo participa en testimonio la realidad de esta participación inmersa. Este es el punto sobre el cual concentraremos nuestra atención.

Aquí, como otras veces, pareciera que el pensamiento se encuentra con cierta representación que le cierra el camino, pero nos engañaríamos con una comparación tomada del mundo material si supusiéramos que el pensamiento puede liberarse de sus tentaciones con la misma sencillez con que se hace saltar una piedra cuando se quiere abrir un pasaje. La situación es infinitamente más complicada porque esta representación no es algo exterior al pensamiento —una especie de cuerpo extraño—, sino que emana de él, de manera que para rechazarla el pensamiento tiene que transformarse a sí mismo. Ya vimos que la Reflexión segunda no es más que una especie de transformación interior. La necesitaremos si queremos comprender la participación. Estamos obsesionados por la forma visible de la participación, sin darnos cuenta de que esta forma no es esencial, que lo que importa es cierta disposición interior, no representable. Para comprenderlo bastaría que nos imagináramos lo que puede significar para el hombre el deseo de tomar parte en una tarea, en una empresa, y que no pensáramos en un objetivo que se deja más o menos asimilar a una torta cortada en pedazos. Es cierto que psicológicamente siempre será posible despreciar o disminuir el deseo de participación. Se dirá, por ejemplo, que deseo ante todo la consideración de los demás, y que no la conseguiré si permanezco de brazos cruzados mientras los demás trabajan. Pero en realidad sólo se hace retroceder la dificultad, pues podría preguntarse por qué esa consideración tiene algún valor ante mis ojos. Sería muy burdo decir que cuenta para mí por las ventajas materiales que espero sacar de ella. Puede ocurrir que pedir una participación

signifique exponerse no sólo al sufrimiento sino a la muerte, y en el caso de no ser creyente, sin ninguna esperanza de retribución celeste. Observemos que hay circunstancias históricas, como las que conocimos en la guerra anterior, en que esa voluntad de participación puede ejercerse en contra de la corriente de un medio social dado. Puede afirmarse en general que la experiencia humana más irrecusable se torna ininteligible si no concedemos un lugar importante, y quizá central, a la voluntad de participación. Pero, y esto es lo que importa ahora, la voluntad misma sólo es posible metafísica- mente en base a un determinado consenso que por definición sólo puede sentirse y que muy difícilmente toma forma intelectual.

Cuando se trata de ciertas empresas humanas como la guerra o la revolución es posible intelectualizar el consenso; esta intelectualización se opera en los llamamientos, en las exhortaciones, en los folletos de propaganda. Pero es verosímil que no sea más que un aspecto particular de una realidad mucho más vasta que, sin duda, va más allá del orden de las relaciones intersubjetivas; para comprenderlo sería suficiente pensar en el lazo increíblemente fuerte que une el campesino a su tierra. Nada sería más inexacto que atribuir a ese lazo un carácter exclusivamente utilitario. Estamos más allá de la utilidad, más allá del provecho. Nos damos cuenta de ello al evocar la desgraciada condición del campesino que ha vendido su tierra para vivir en la ciudad con sus hijos, aunque éstos le testimonien afecto. Materialmente, sin duda ese hombre vive mejor que antes; pero no puede adaptarse, sufre una especie de herida incurable. El tema ha sido tratado muchas veces por los novelistas, señaladamente por Charles Louis-Philippe en *Le Père Perdrix*.

Podemos pensar que profundizando en la naturaleza de este lazo que une al campesino a la tierra, o al marino al mar, por ejemplo, estaremos en mejores condiciones para comprender lo que debe entenderse por participación, y ver, al mismo tiempo, en qué consiste la naturaleza específica del sentir.

Quisiera decir en esta ocasión que el método, en una filosofía concreta como ésta, implica el ejemplo, no como un simple recurso

auxiliar sino como procedimiento esencial. El ejemplo no sólo ilustra una idea perfectamente constituida. La idea es una especie de semilla que debemos plantar en el terreno favorable del ejemplo para saber verdaderamente lo que es; de antemano no podría predecirse su desarrollo.

Llegamos así, en forma progresiva, a comprender una participación real que no se deja sin embargo traducir al lenguaje objetivo. Es evidente que la tierra que atrae apasionadamente al campesino no es algo de lo cual en verdad puede hablarse. Podemos decir que está más allá de lo que se ve, que está ligada a su ser, no sólo a su acción sino también a sus fatigas. La oposición es radical entre la tierra así experimentada como presencia y el paisaje para el *di-lettante* que lo contempla y que extrae de su repertorio algunos adjetivos para caracterizarlo. Por el contrario, podríamos hablar de otra forma de participación con respecto al artista, especialmente el pintor, en la medida en que es un creador auténtico, y quizá más tarde tengamos ocasión de "insistir en la relación íntima que existe entre creación y participación. Creo que es importante hacer notar que la participación está más allá de la oposición tradicional entre actividad y pasividad, es decir que podemos considerarla activa o pasiva según el punto de vista en que nos coloquemos. Probablemente esto es verdadero en todos los casos, salvo quizá en los que están en el límite, cuando "participar" significa simplemente recibir una parte, un fragmento de un todo dado. Pero es imposible participar con todo nuestro ser en una empresa, o aun una aventura sin experimentar en cierta medida el sentimiento de ser arrastrado; y esta es quizá la condición indispensable que permite al hombre resistir una fatiga en la que sucumbiría si estuviera solo.

Todas estas observaciones se aplican retrospectivamente a lo que dijimos sobre el sentir. Contra lo admitido durante tanto tiempo por el empirismo materialista, sentir no es padecer; es únicamente recibir, pero con la condición expresa de restituir a esta palabra el valor positivo que generalmente se le niega. Tuve ocasión de hacer notar que quizá Kant sea el culpable de la confusión que resulta de aceptar sin crítica la idea de que la receptividad es pasiva. Única-

mente lo es en el caso límite que el empirismo del siglo XVIII gustaba tomar como ejemplo: el de la cera que recibe una impresión. Considerado atentamente, el recibir aparece como algo distinto. "Postularé en principio —escribí en otro lugar (*Du Refus á l'Invocation*, p. 120)— que no puede hablarse de recepción y por consiguiente de receptividad más que en función de cierta realidad o de cierto orden preestablecido. Se recibe en una habitación, en una casa, más precisamente en un jardín, nunca en un terreno indeterminado, en una selva." En el mismo texto insistía sobre el valor metafísico preciso de la expresión "en lo de" [*chez*].<sup>1</sup> "Hay un en lo de' [*chez*] sólo en relación a un yo' [soi] que puede ser el de otro y entiendo por yo' [soi] alguien que dice, al menos se piensa que puede decir yo' [*moi*], que se considera o puede ser considerado como un yo' [*moi*]. Además es esencial que ese yo' [soi] experimente como propio cierto dominio." Nos encontramos de nuevo con lo que dije la última vez a propósito del tener, o, más exactamente, de su raíz sentida.

Pero justamente no podemos concebir la participación sino a condición de poner el acento en ese "yo" [soi], en el "en lo de" (*chez soi, Bei-sich-sein*), que, notémoslo bien, no

<sup>1</sup> Como no siempre es posible mostrar en español el parentesco lingüístico de las expresiones usadas en francés (*chez soi, moi*, etc.), dejamos a éstas entre corchetes. (*N. del T.*) es un *para sí*. Por otra parte, si recibir es recibir "en lo de uno" [*chez soi*] es en cierto modo acoger, y por tanto es un acto. El término que alude a la posibilidad de responder [*responsivité*] es el que traduce de una manera menos inexacta la actividad de que se trata; se opone a la inercia interior que es insensibilidad o apatía.

Pero, ¿es posible remontarse a la fuerza elemental del responder? Creo necesario declarar categóricamente que esta regresión es impracticable y que toda tentativa de deducción está condenada de antemano.

Pero entonces, ¿no nos encontramos en presencia de una dualidad irreductible entre lo que no siente ni responde y aquello que, por el contrario, participa en cierto grado, por débil que sea, del inmenso acuerdo que es la existencia? La heterogeneidad radical que existe entre ambos parece referirse menos a su modo de

realidad que a la forma en que se presentan ante nosotros. La experiencia no puede decidir lo que es en sí aquello que ante nosotros aparece privado de la capacidad de sentir. Aquí inevitablemente debemos limitarnos a las categorías no trascendidas de actividad y pasividad. Lo que no siente se nos presenta a veces como obstáculo, otras como trampolín, y en última instancia estos dos aspectos son complementarios. La montaña que aplasta es también la que puedo trepar. Basta reflexionar sobre las condiciones de inserción de un ser determinado en lo que llamamos, en términos generales, "el mundo" para volver a encontrar la participación tal como me he esforzado por definirla. Aquí la dificultad proviene de que siempre pensamos en lo representado, y la ciencia por definición no puede superar este límite. Ni siquiera una embriología que hubiera alcanzado una perfección que hoy no podemos imaginar, podría aclararnos el problema que estamos tratando. En efecto, no podría hacer otra cosa que describir cómo se complica progresivamente cierta estructura en apariencia elemental. Por otra parte, no hay que subestimar la utilidad del *film* que permite unir en una síntesis un proceso desarrollado en una determinada duración. Pero lo que contemplamos no es más que la manifestación de un dinamismo interior que no puede captarse por medios semejantes. Este espectáculo implica una doble incitación: una se dirige al hombre de ciencia, al técnico, en quienes despierta la ambición de reproducir lo que tienen ante sus ojos, es decir, fabricar lo que llamamos vida; la otra se dirige al artista que, lejos de sentirse fascinado por el proceso preparatorio que atrae la atención del técnico o del biólogo, se interesa por la forma realizada, y reconoce en lo profundo de sí mismo la posibilidad de darle vida, de recrearla con los colores o el cincel. No parece que estas dos incitaciones puedan reducirse a una sola. En realidad, son inversas: una de ellas, la del artista, sólo es posible en el terreno de la participación; la otra, por el contrario, implica en cierta forma su negación, es la consumación de un intento que desde el punto de vista religioso —digamos más exactamente, desde la perspectiva de una visión del mundo como sagrado— se considera un

sacrilegio. Sin duda la idea clave es aquí la de las condiciones. El técnico en su laboratorio pretende reconstruir el conjunto de condiciones que una vez reunidas no podrán menos que dar lugar al fenómeno que se procura reproducir. En otros términos: tiene la pretensión de desencadenar un proceso fatal, desconociendo sistemáticamente el inmenso trabajo de pensamiento, de búsqueda metódica que hizo posible esta fabricación. Por una contradicción singular, consigue convencerse a sí mismo —y trata de convencer a los demás— de que ha llegado a colocarse en el verdadero origen, y quiere mostrar cómo todo se hace solo en la realidad sin que sea necesaria la intervención de ninguna potencia creadora. Su técnica se dirige contra toda creencia en esta intervención y la *hijbris* reside precisamente en esta especie de intención apologética al revés. Pero, en el artista no puede existir nada semejante^ para él las nociones de condición, origen, y condición original no tienen significado, porque el problema de saber cómo los seres han llegado a ser lo que son no le interesa en el fondo. Y justamente en esta medida, aparentemente negativa, se coloca en el terreno de la participación, que, por el contrario, se abandona en cuanto se quiere encontrar un origen, reconstituir una génesis.

En otra ocasión insistí sobre la necesidad de distinguir entre el hombre espectador y el hombre participante, pero debo confesar que esta distinción ha perdido para mí gran parte de su valor. Por lo menos, me resulta clara su insuficiencia', puesto que la idea de espectador es en sí misma ambigua. El espectador asiste, dominado por cierta curiosidad que no tiene nada de angustiosa, puesto que sabe muy bien que no está implicado en lo que ocurre en la escena; por más sangriento que sea el desarrollo de la tragedia, tiene la seguridad de que podrá salir tranquilamente del teatro, tomar el ómnibus y volver a su casa para beber su té, no sin haber sacudido con el polvo las emociones que el espectáculo le hizo experimentar. Esta es una actitud general, que por otra parte no es exclusiva del espectador de teatro. La guerra de 1914-1918 significaba muy poco para muchos en los países neutrales; asistían a la guerra como a un *match* o a una corrida de toros. Distinguiendo entre el *homo spectans* y el *homo particeps*, quería justamente poner el acento en el

hecho en que en un caso hay un comprometerse, y en el otro no. Me equivocaba al no tener en cuenta que la contemplación es de esencia muy distinta, y, en el punto a que hemos llegado, se hace necesario buscar en qué consiste esta diferencia.

Actualmente creo que el espectador, en el sentido corriente de la palabra, participa sin participar, experimenta emociones superficialmente análogas a las de los seres que están realmente comprometidos en la acción, pero sabe que esas emociones no tienen consecuencias para él. En otros términos, hay cierta simulación que sólo es eficaz en tanto es imperfectamente consciente de sí. Es esta la simulación que los adversarios del teatro, como Tolstoi en sus últimos escritos, quieren condenar. Por el contrario, es totalmente extraña a la contemplación propiamente dicha; y quizá porque estamos tan contaminados por el teatro y el cinematógrafo por una parte, y la técnica por otra, la contemplación se ha transformado para nosotros en algo tan completamente extraño que difícilmente llegamos a vislumbrar lo que pueda ser. Pero es imposible no preguntarse al mismo tiempo si esta desaparición casi completa no está ligada a ciertos males terribles que sufre la humanidad contemporánea; y podría ocurrir que el descubrimiento de esta conexión sea uno de los resultados principales de estas lecciones y de las que seguirán. Sin ir todavía al fondo de la cuestión, no debemos dejar de ver que la contemplación mantiene con el tiempo o la duración un vínculo muy diferente a la implicada en la actitud del simple espectador. La contemplación excluye fundamentalmente la curiosidad, lo que significa que no tiende hacia el futuro. Todo ocurre como si las oposiciones temporales siempre relativas a la acción perdieran aquí su significado o en todo caso su valor. El tiempo de la contemplación no puede ser otro que el presente. Pero lo que todavía no podemos presentir, antes de un análisis profundo, es que la contemplación sólo es posible para un ser firmemente arraigado en la realidad. Por el contrario es inconcebible para el que flota sobre la superficie de lo real, o para emplear otra imagen, que se desliza sobre esta superficie; es el caso del *amateur* o del *dilettante*. Ahora podemos adivinar que el ascetismo, que en todas las épocas y religiones se ha



juzgado necesario para alcanzar la contemplación, constituye en realidad una serie de prácticas, algunas de las cuales aparecen como simples procedimientos que permiten al alma reforzar sus asideros en la realidad.

Podemos concluir, por tanto, que en la medida en que la contemplación no se reduce a la actitud del espectador —y que, en el fondo, le es contraria—, no puede dejar de considerarse como una de las formas más íntimas de participación. Y por otra parte el verdadero artista, ya se llame Ver Meer, Corot u Hokusai, es esencialmente un contemplativo, es el menos espectador y el más participante, pero en él la contemplación toma cuerpo en obras visibles. Quizá más tarde nos preguntaremos si en el santo no toma cuerpo en obras invisibles que son los frutos mismos de la santidad.

Lo que torna más complicada y oscura toda esta investigación es el hecho de que el técnico como tal no puede asimilarse ni al espectador —lo que es evidente— ni, me parece, al creador propiamente dicho. En otros términos la noción tradicional del *homo faber* acaso recubra una ambigüedad cuyo principio habría que descubrir. Nos encontraríamos con algo no muy distinto a la distinción bergsoniana entre inteligencia e instinto. Por mi parte me cuidaré de oponerlos como lo hizo Bergson, y de dejarme llevar por conjeturas aventuradas sobre la naturaleza del instinto animal. Me parece necesario y posible seguir la línea de esta investigación exclusivamente en el seno del pensamiento, es decir del conocimiento humano.

#### SÉPTIMA LECCIÓN

#### EL SER EN SITUACIÓN

En el curso de la última lección reconocimos, por una parte, que debe considerarse el sentir como un modo de participación, y, por otra, que la participación excede considerablemente los límites del sentir. Conviene que insistamos sobre esto a fin de discernir con mayor claridad qué tipo de respuesta —me guardaré muy bien de emplear la palabra solución— corresponde a la pregunta ¿qué soy? o ¿quién soy?

Sin duda nos será útil volver al tema de la contemplación. La contemplación resulta inteligible sólo si se reconoce la ambigüedad que implica la mirada, el hecho de mirar. Existe un mirar íntegramente dirigido hacia la acción posible. Si avanzo por un terreno sembrado de obstáculos, miro atentamente donde pongo los pies, o sea que mi atención está en todo momento dirigida a un tipo de acción absolutamente preciso y a los puntos de apoyo que puede encontrar en los datos materiales donde se realiza. Un ejemplo intermedio ofrecen el geólogo o el botánico que en el curso de un paseo buscan un mineral determinado o una planta; observo que la expresión inglesa *looking for* es maravillosamente adecuada; la preposición *for* corresponde precisamente a esa finalidad de la mirada que se encuentra en el investigador. Dije, sin embargo, que este ejemplo era intermedio, porque aquí la búsqueda tiende hacia un conocimiento que no es una acción en el sentido corriente del término. Puede ocurrir, sin embargo, que este conocimiento tenga un carácter especializado o especializante, la misma palabra *specimen* es muy característica. ¿No podríamos afirmar que la esencia de la contemplación consiste negativamente en el hecho de que no puede en ningún caso dirigirse a un *specimen*? Esto significa que el objeto —si lo hay— no se considera en relación a una determinada clase o serie a la cual pertenece. Se contempla por sí mismo, en su unicidad; en cambio para el especialista a pesar de las apariencias la unicidad no tiene ninguna importancia. Si hay un objeto, dije, y en efecto podemos preguntarnos —y la cuestión es extremadamente importante— si en el caso en que la mirada se convierte en contemplación no hay simplemente un cambio de signo, una introversión. La contemplación no sería más que una introversión del conocimiento exterior, aun cuando habitualmente empleemos esta palabra sólo para designar el acto mediante el cual el yo concentra su atención en sí mismo.

Creo que esto se aclara si pensamos que no hay —ni puede haber— contemplación sin recogimiento. Contemplar es recogerse en presencia de algo, de tal manera que la realidad en

presencia de la cual nos recogemos penetra en el recogimiento mismo.

Es evidente que si me encontrara frente a un simple espectáculo, lo que acabo de decir no tendría sentido. Si la introversión es posible se debe a que lo que se presenta superficialmente como espectáculo es esencialmente otra cosa, y mucho más. Debemos precisar más aun. El simple espectador colocado frente a un espectáculo puede asimilarse a un aparato de óptica o a un registrador. Observemos que no hay dimensión interior ni en el espectáculo ni en el espectador. Ingenuamente podría argumentarse que el aparato de óptica implica una multitud de ruedas y resortes. Pero sería jugar con las palabras admitir que esas ruedas y resortes están en el interior del aparato; en realidad son parte de él. Ahora bien, creo necesario declarar categóricamente que la parte no es interior al todo. Esto nos muestra cuán equívoca es la noción de interioridad y la necesidad de elucidarla. Siempre estamos expuestos a asignarle una figuración imaginable que necesariamente es engañosa, cuando en realidad la interioridad corresponde en el fondo a los límites de la imaginación; está más allá de lo que la imaginación puede evocar, podríamos decir que es "transliminal".

Este es el momento de recordar lo que dijimos en la quinta lección sobre la instrumentalidad. Los instrumentos por definición están al servicio de poderes que no son en sí mismos instrumentos y que justamente por esta razón pueden ser realmente interiores. Al tratar de imaginarlos traicionamos su naturaleza, y al mismo tiempo tendemos inevitablemente a convertirlos en instrumentos. El espectador es profundamente infiel a su propia realidad cuando se piensa como un aparato de óptica; basta que reflexione un segundo sobre la emoción que puede sentir ante un espectáculo para que rechace la imagen que antes le parecía satisfactoria. Pero, precisamente en la medida en que el espectador no es simple *spectans*, el espectáculo es para él algo más que espectáculo, y sólo en este sentido puede dar lugar a la contemplación. El término participación, aunque no sea más que aproximativo, designa precisamente ese "más". A mi modo

de ver, no avanzaremos por este territorio de tal difícil exploración forjando palabras nuevas como "apresentación", sino más bien meditando sobre el uso de las preposiciones.

El espectáculo como tal está ante mí, en tanto es más que un espectáculo no sólo está ante mí, ¿diría que está en mí? El uso de la preposición "en" es muy delicado, en este caso sólo tiene valor negativo; se refiere a la no exterioridad. Pero debemos superar la oposición primaria —y en el fondo espacial— entre fuera y dentro. Mientras contemplo, cierto *coesse* se realiza entre el paisaje y yo. Sin duda, ahora podemos comprender mejor la esencia del recogimiento: ¿no es justamente el acto mediante el cual trasciendo esa oposición? Agregaré de paso que quizá nos podrían ser útiles las profundas observaciones que el pensador católico suizo Max Picard expone en un libro aparecido recientemente bajo el título de *Le Monde du Silence*. Podemos pensar que el recogimiento está ligado al acto mediante el cual el hombre logra el silencio dentro de sí, silencio que no significa una simple ausencia, sino que por el contrario tiene un valor positivo. Es una plenitud que se restablece por la reabsorción o el rechazo del lenguaje que —como Bergson lo vió con tanta profundidad— es naturalmente apto para traducir relaciones espaciales, de simple yuxtaposición, excluidas de la interioridad. Observemos que también aquí el lenguaje se traiciona a sí mismo; cuando digo que la interioridad excluye ciertas relaciones, tiendo a negarla en la misma frase en que la afirmo.

Volviendo al recogimiento propiamente dicho, debemos comprobar una primera nota que se impone y domina todas las demás: recogerse no significa abstraerse, son las actitudes interiores mismas que aquí se revelan diferentes, y quizá contrarias. Se abstrae *de*, lo que quiere decir que se retira y que por consecuencia se deja o se abandona. El recogimiento, por el contrario, es un acto mediante el cual nos dirigimos *hacia*, sin abandonar nada. Esto se aclarará de inmediato. Dijimos *hacia*, pero ¿hacia qué? Responderemos que naturalmente hacia sí mismo, puesto que recogerse ¿no significa entrar en sí mismo? Pero la ambigüedad tantas veces señalada reaparece de nuevo:

¿qué significa sí mismo? ¿A qué yo alude? Tomemos un ejemplo famoso: el emperador Augusto en el *Cinna* de Corneille. Acaba de descubrir que un hombre a quien ha protegido, a quien ha colmado de beneficios, está a la cabeza de una conspiración urdida contra él. Su primer movimiento es de cólera, de indignación, quiere vengarse del ingrato; pero hay en él algo que le impide abandonarse a esas reacciones, por otra parte tan naturales. Y en un monólogo célebre que es una de las cimas de la tragedia clásica, se recoge en sí mismo. Ese "sí mismo" no es el yo de la cólera y la venganza. En términos generales, no es el de los deseos y apetitos. Esto es verdad en todos los casos en que un ser entra efectivamente en sí. Volvemos a encontrar en forma más concreta, más personalizada, esa exigencia de trascendencia a la que consagramos una de las primeras lecciones. Pero debemos cuidarnos de disociar artificialmente, suponiendo un yo de la reflexión y el recogimiento distinto al yo del deseo y la venganza. No es posible distinguirlos como se distinguen las cosas cuando una no es la otra. Prefiero decir que son modalidades distintas de la existencia. Conviene que recordemos lo dicho sobre la reflexión y su función promotora. El término "modalidad" requiere ciertas precisiones. No se trata de modalidades predicativas, es decir, maneras de ser diferentes que pueden atribuirse a un mismo sujeto o, en el lenguaje filosófico hoy en desuso, a una misma sustancia. Nuestra búsqueda tiende a lograr una comprensión de modalidades propiamente existenciales o, si se quiere, de los diversos tonos de la existencia.

Prosigamos estudiando el ejemplo que nos proporciona el emperador de *Cinna*. Se encuentra en una situación determinada: es la víctima elegida por una conspiración tramada contra él por conjurados, dos de los cuales al menos le deben todo lo que poseen, todo lo que son, pero que pretenden suprimir en su persona al tirano que ha reducido Roma a la servidumbre. Es evidente que no se trata para Augusto de hacer abstracción de esta situación, sino, por el contrario, de volver sobre ella; en otro plano encontramos de nuevo lo que dije sobre

la contemplación como introversión del conocimiento exterior. La palabra conversión se presenta naturalmente al espíritu, pero debemos quitarle su matiz religioso. El emperador comparece ante sí mismo, no como víctima inocente de la ingratitud humana, sino como responsable en última instancia de esta situación. ¿No obró en el pasado de la misma manera que aquellos que acaban de decidir su muerte? Es decir, recogerse dentro de sí significa esencialmente en este caso colocarse en la imposibilidad de emitir sobre los culpables el simple juicio, la condenación inapelable, que parecía imponerse. Aquel que se recoge en sí mismo se enfrenta con la cuestión más grávida de sentido que puede surgir en una conciencia: ¿quién soy yo para condenar? ¿Poseo verdaderamente una calidad interior que haga lícita mi condena?

La contradicción interna con que hemos tropezado tantas veces aparece ahora en forma alarmante: entrar dentro de sí quiere decir en el fondo salir de sí, y como no es posible desdoblarse objetivamente el sí, debemos concluir que estamos en presencia de un acto de creación o de transmutación interior. Este acto, por una paradoja cuyo sentido se irá aclarando en forma progresiva, presenta esencialmente el carácter de un retorno, cuyo *después* no es simplemente idéntico a su *antes*, pues la identidad destruiría el significado de la experiencia y terminaría por negarla. El mejor ejemplo es una composición musical que, aun cuando termine en apariencia con los mismos acordes con que comenzó, no los sentimos como si fueran los mismos, puesto que están cargados de todas las vicisitudes que sufrieron y que acompañan su reconquista final.

Pero el problema de la posibilidad del recogimiento y de sus condiciones metafísicas, a partir del momento en que se plantea con toda su amplitud, comporta una búsqueda ansiosa de las relaciones que existen entre yo y mi vida. En otros términos, implica una reflexión sobre ese ser "en situación" que sólo hemos considerado en un caso particular.

El hecho mismo del recogimiento nos obliga a abandonar un postulado implícito en la mayoría de las doctrinas filosóficas

hasta nuestros días, que consiste en tratar las determinaciones circunstanciales que me constituyen en tanto sujeto empírico como contingentes en relación al sujeto abstracto que en suma se identificaría con la razón. Si así fuera el recogimiento no podría ser otra cosa que abstracción. Sería una operación contraria a la naturaleza que nos alejaría de la vida. Pero precisamente no es así; la experiencia espiritual, tomada en su más alto nivel, desmiente tal interpretación, tal reducción.

Tratar al dato circunstancial como contingente con respecto a cierto núcleo racional y trascendente es imaginarlo como una especie de hábito del cual podemos despojarnos. Pero para proceder de esa manera tengo que abstraer el dato circunstancial y colocarme frente a él. Se trata sencillamente de saber si este movimiento es ilusorio y en cierta medida engañoso. Procediendo de ese modo corro el riesgo de evadirme a "ninguna parte", que sin embargo se considera como un lugar privilegiado, especie de olimpo espiritual. Frente a un olimpo semejante debemos tomar posición con la mayor claridad posible. Lo que dije en estas lecciones de la inclusión a propósito de la idea de una experiencia omnicomprensiva es igualmente verdadero para la abstracción: no son más que operaciones relativas a ciertos fines determinados y sólo tienen sentido como etapa igualmente determinada de nuestro camino. Para llegar a tal resultado netamente determinado necesitamos proceder por abstracción, pero no debemos conferirle un valor absoluto. Puede decirse (contrariamente a la idea-espejismo de ciertas corrientes intelectualistas) que a partir del momento en que se pretende franquear los límites y proceder a una abstracción global caemos en una total falta de sentido. No hay ni puede haber abstracción global, por la profunda razón de que nuestra condición es en última instancia la de un ser itinerante que no es posible inmovilizar por completo, salvo por medio de una ficción que la reflexión filosófica debe rechazar decididamente.

Agreguemos que esta condición itinerante no es inseparable de los datos circunstanciales que la especifican. En el punto a que hemos llegado podemos afirmar que ser en situación y ser en

marcha constituyen los modos inseparables, los dos aspectos complementarios de nuestra condición.

Desde la época en que reunía los fragmentos que debían formar el primer *Journal Métaphysique*, es decir, alrededor de dos años antes de la primera guerra mundial, llegué a afirmar lo que llamaba la no contingencia del dato empírico; en ese momento se trataba especialmente de elevar una protesta contra cierto trascendentalismo.

Desde esa época reconocía claramente que la no contingencia sólo puede ser objeto de una afirmación de tipo especial, mediante la cual el sujeto se crea a sí mismo en tanto sujeto. Pero desde entonces, sin que pueda hablarse de una evolución en el sentido corriente de la palabra, he llegado a dar un contenido más concreto, más positivo, a lo que sólo era un punto de partida para el pensamiento posterior. El papel esencial de la idea de experiencia [*épreuve*] consiste precisamente en que nos permite comprender la función constitutiva del dato circunstancial. Debemos reaccionar, por tanto, contra la tentación de *realizar* indebidamente el dato circunstancial, es decir, tratarlo como un conjunto de cosas existente en sí, pues en ese caso es difícil —por no decir imposible— comprender cómo puede convertirse en experiencia [*épreuve*]. El dato circunstancial —como lo vió Sartre claramente— sólo actúa en relación con una actividad libre para la que constituye un conjunto de simulaciones o de obstáculos. Esta observación está ligada a la que hice en la lección cuarta sobre el poder reverberante de hechos que no poseen por sí mismos ninguna autoridad, ningún valor autónomo.

Creo que existe una conexión estrecha, si no una identidad, entre la interioridad y la no contingencia del dato circunstancial. Sólo puede hablarse de interioridad cuando el dato circunstancial tiene un valor positivo, es decir, cuando contribuye a su desenvolvimiento creador. Para aclarar todo esto podemos recurrir a un ejemplo tomado del dominio del arte. Ver Meer no pintó el *Paisaje de Delf* como hubiera pintado otra cosa si hubiera vivido en otro lugar; la verdad es más bien que si hubiera vivido en otro lugar no sería Ver Meer. Fué Ver Meer en



tanto pintó el *Paisaje de Delf*; no decimos *porque* pintó el *Paisaje de Delf*, pues la conjunción *porque* tiene un sentido causal que de ninguna manera corresponde en este caso. No hay en él nada que pueda reducirse a una relación de causa y efecto. Pero recordemos lo dicho sobre el espectador y el espectáculo. Si el *Paisaje de Delf* hubiera sido para Ver Meer meramente un espectáculo, si se hubiera reducido a ser un espectador, nunca hubiera podido pintarlo; en rigor tampoco hubiera sido un artista. Podríamos establecer una oposición radical entre el artista y el fotógrafo; pero también en este caso debemos proceder con cautela. En última instancia el fotógrafo no es asimilable al objetivo, al aparato que toma las vistas; en tanto posee interioridad significa un *algo más*, inefable, con respecto al aparato por perfecto que sea. Lo mismo me ocurre a mí que no soy pintor ni fotógrafo pero que puedo admirar el espectáculo que contemplo. No olvidemos que admirar es ya en cierto grado crear, puesto que es recibir activamente. Y la experiencia nos muestra de manera irrecusable que los seres incapaces de admiración son en el fondo estériles, seres agotados en quienes las fuentes de la vida se han consumido o al menos cegado. Cuando admiro un paisaje o un rostro siento que entre ese paisaje o ese rostro y yo hay algo más que una conjunción puramente fortuita. Me elevo por encima de la pura contingencia, aunque no disponga de inmediato de las categorías que me permitirían darme cuenta de esta experiencia, que no es tampoco la experiencia de la pura necesidad. Pero nada es más importante en esta perspectiva que reconocer, como lo han hecho todos los filósofos que meditaron sobre el arte —un Schelling por ejemplo—, que es absolutamente necesario trascender la oposición entre contingencia y necesidad.

Por estos sinuosos y retorcidos caminos quizá podamos llegar a una comprensión más profunda de la naturaleza del recogimiento. Escribía en 1933 en *Positions et Approches Concretas du Mystère Ontologique*: "En el seno del recogimiento tomo posición —o, más bien, me pongo en estado de tomar posición— ante mi vida. Me retiro pero no como sujeto puro de

conocimiento, pues en ese retiro llevo conmigo lo que soy y lo que quizá mi vida no es. Aparece el intervalo entre yo y mi vida. Yo no soy mi vida; y si puedo juzgarla es a condición de encontrarme en el recogimiento más allá de todo juicio posible y de toda representación." Me parece que hoy suavizaría esas fórmulas. No se puede decir simplemente: "yo no soy mi vida", como dice el personaje de uno de mis últimos dramas (*L'Émissaire*, tercer acto). "Si y no, es la única respuesta cuando estamos implicados." Habría que decir al mismo tiempo que yo soy mi vida y que no soy mi vida. Esta contradicción desaparece cuando comprendemos que podemos referirnos a la vida tal cual es, y a la vida que llevo dentro de mí, la vida que aspiro vivir, la que debería vivir para ser más plenamente yo mismo; y en ella me hundo cuando penetro en mí mismo. Una vez más debemos trascender la oposición entre necesidad y contingencia; siempre ocurre así cuando se trata de algo semejante a una vocación, y en nombre de esa vocación que se impone —no como una fatalidad sino como un llamado— puedo condenar mi vida presente.

Desde un punto de vista análogo debemos considerar al encuentro^ tema cuya importancia no fué reconocida por los filósofos hasta nuestros días.

Mientras se mantenga en el terreno de las cosas o de los simples objetos, podemos considerar al encuentro como el entrecruzamiento fortuito de dos seres. Pero solemos olvidar que sólo hay encuentro en el verdadero sentido de la palabra para seres dotados de interioridad, y que en cuanto tales son irreductibles a todo intento de figurárselos. En cambio puedo imaginar perfectamente dos bolas de billar que se entrechocan. En el dominio del encuentro existe toda una gama que va desde los más insignificantes hasta los más altamente significativos: cuanto más se acerca al límite inferior, a la insignificancia radical, más fácil es considerarlo como entrecruzamiento objetivo. En el dominio de las relaciones humanas no es más que un codearse: todas las mañanas me codeo con cientos de personas en la calle y en el subterráneo, sin que esto signifique un encuentro. Todos esos desconocidos nos parecen en el fondo

simples cuerpos que ocupan un lugar en el espacio vital en que debemos mantenernos o abrimos paso. Basta algo muy simple —algo que en realidad no es nada si se lo mira desde el punto de vista objetivo— para superar este plano; por ejemplo, el tono con que se pronuncia una expresión tan sencilla como "perdón" y la sonrisa que la acompaña; pero de pronto surge cierta claridad que no tiene nada de común con la inteligencia, pero que alumbra como un relámpago en la oscuridad, es decir, en la soledad donde avanzamos tanteando. Supongamos que días más tarde nos encontramos en casa de un tercero o en un hotel con la persona cuya sonrisa nos había iluminado; ese "volver a verla" nos parece significativo. Si se nos observa desdeñosamente que no es más que una simple coincidencia, tendremos el sentimiento muy neto, aunque injustificado, de que el que habla de ese modo no tiene acceso a una realidad que no se deja reducir al esquema elemental y válido únicamente para las cosas que designa la palabra coincidencia. Esto no quiere decir que tengamos derecho a construir una especie de explicación mitológica en base a ese encuentro, sino solamente que se sitúa en el nivel de la interioridad, es decir, del *desenvolvimiento creador*.

Al punto a que hemos llegado debe aparecer claramente la idea de que hay un desarrollo creador desde el momento en que hay vida. En otros términos, de acuerdo con Karl Jaspers, donde hay un "ser en situación". La palabra "vida" requiere una definición fenomenológica, sin referencia a los datos biológicos. La relación etimológica que existe entre vida y vivacidad, *Ufe* y *liveliness*, es muy instructiva, y sin duda convendría mostrar que lo que llamamos vida en este plano no es separable de cierto interés por la vida que, además, es esencialmente contagioso. Quien vive realmente no es sólo quien tiene gusto por la vida, sino quien contribuye a esparcirla, como a atizarla a su alrededor. Y por esta razón, más que por la obra realizada, una persona viva aparece como esencialmente creadora. Por esa vía podemos comprender mejor cómo el poder de crear está ligado a la existencia, aun cuando ésta lleve implícita la posibilidad de

decaer, transformarse en torpeza, oscura repetición, rutina mortal. Quizá estas observaciones tan simples tengan verdadero sentido ético y permitan conferir a la persona su dignidad propia, sin que haya necesidad de recurrir a un formalismo, casi siempre estéril e inclinado a desconocer lo que hay de irreductible en las situaciones y acciones humanas. Si colocamos el poder de crear en la base de la Ética, de inmediato se supera el individualismo de tendencia monádica, pues la creación sólo puede desplegarse hacia una comunidad abierta, cuya preformación, aun abstracta, es lo que hemos llamado "ciudad ideal".

Importa ante todo reconocer la íntima conexión que existe entre los diferentes momentos de la realidad espiritual. Usé la palabra "reconocer", pues el conjunto de pensamientos que trato de presentar se va edificando progresivamente sobre este reconocimiento. Conviene reflexionar algunos instantes sobre la esencia del acto de reconocer. En francés podemos usar la misma palabra *reconnaissance*, mientras en inglés parece inevitable recurrir a dos términos diferentes, como *acknowledgement* y *recognition*. También en francés puede emplearse el término *reconnaissance* para indicar las operaciones efectuadas más allá de las líneas por hombres enviados como observadores. En este caso, reconocer es ante todo tratar de reconocerse; es lo que me esfuerzo por conseguir cuando llego a una ciudad desconocida, por ejemplo. Comienzo por estar perdido; esto quiere decir que, por ejemplo, al tratar de explorar la ciudad me encuentro después de algunos minutos en el punto de partida, o que confundo calles distintas porque se asemejan. Comenzaré a reconocermé en el momento en que sepa qué caminos debo seguir para realizar mis asuntos: dar vuelta hacia la derecha, luego un poco más a la izquierda sobre una pequeña plaza.

Este trayecto se convertirá en un eje a partir del cual puedo aventurarme hacia un lado, luego al otro, y así sucesivamente. Parece claro en el ejemplo que el conjunto de operaciones por las cuales me reconozco está ligado a cierta conducta esencialmente motriz; se trata de poder ir de un punto determinado a otro de la

ciudad, no de un lugar cualquiera a otro igualmente indiferente. Hay algunos lugares interesantes como el Correo, la Municipalidad, la Catedral, el Teatro... que crean relaciones precisas, referidas siempre a mi cuerpo y a los medios de que dispone para trasladarse de un punto a otro. Existe un centro a partir del cual se crean todas las relaciones; este centro es el lugar en que habito, que por ello mantiene una relación particular con mi cuerpo. Se trata de crear connivencias —una red de connivencias— entre mi cuerpo y esos centros de interés secundario referidos a un cierto modo de acción precisa: comprar estampillas, inscribirme para obtener un documento de identidad o para el racionamiento, asistir a misa, etc.

Todo esto puede transportarse al plano psicológico y social, por ejemplo cuando resulta necesario aprender a orientarse en un medio humano. De antemano me han prevenido: se encontrará con tal persona, que se mostrará muy amable, pero no conviene descuidarse: esa persona no es segura; por el contrario, uno de sus nuevos colegas le parecerá un poco brusco, un poco desagradable, pero no es más que apariencia: oculta una gran bondad bajo ese exterior huraño. Con relación a los datos proporcionados por mi informante, deberé acomodar en tal o cual sentido mi manera de ser, que es ante todo mi manera de hablar. Puede que yo sea naturalmente confiado y me incline de inmediato a tratar como a un amigo a esa persona tan amable; ahora sé que debo desconfiar, exactamente como sé que en tal rincón sombrío de mi casa o de mi hotel hay un peldaño que no se ve y al que debo prestar atención para no caer.

Desde luego, los ejemplos podrían multiplicarse al infinito. Todos convergen hacia esta idea a la vez sencilla y muy importante de que el acto de reconocerse no es separable de la especie de familiaridad que se crea entre el medio en que ejerzo mi actividad y yo. Desde luego, estamos inclinados a formarnos una representación figurativa de este reconocimiento; creemos que en cada caso particular tengo que trazar una especie de mapa al que me refiero luego. Pero lo que cuenta no es en realidad el mapa en tanto objeto, sino el *uso* que hacemos de él.

Todos conocemos gente que no sabe interpretar un mapa, es decir, que no puede establecer una correspondencia entre el mapa y las condiciones concretas en que debe utilizarlo. Sin embargo, es esta correspondencia lo que cuenta. Hay casos en que el mapa no puede asimilarse ni siquiera a un objeto ideal, pues consiste en un conjunto de esquemas motores que se articulan entre sí. Esto es lo que ocurre en el animal, que es capaz evidentemente de orientarse aunque no sepa interpretar un mapa.

Llevemos más lejos el proceso de interiorización hasta preguntarnos qué significa reconocerse o no reconocerse en su propia vida. Uno de mis personajes, una mujer, dice a su amante (*Le Chemin de Créte*, p. 161): "Es extraño, tú, que no te reconoces en tu vida, que estás perdido como en una selva, construyes la de los otros, trazas avenidas sin pensar que haya accidentes de terreno y espesuras impenetrables." Conviene insistir en la idea de interés o de valor que apareció desde el primer momento en que hablamos de la vida y de los centros que se crean en relación a modos de actividad bien determinados. No reconocerse en la propia vida es ser víctima de la confusión. Entonces la vida es comparable a una página escrita recargada de tachaduras y llamadas. Desde luego no es más que una comparación, pero significa en concreto que mi vida está llena de tareas y quizá de pasatiempos secundarios, y que no sé discernir cuál es la importancia relativa de todas mis ocupaciones. Digo "la importancia relativa", pues es la importancia para mí y desde mi punto de vista. Lo singular del caso es que no alcanzo a situarme en mi propio punto de vista. Así me impongo, por ejemplo, una serie de tareas aburridas, sin darme cuenta de que son ficticias, y que sería más fiel a mí mismo si tuviera el valor de liberarme de ellas. Pero la expresión "fiel a mí mismo" no tiene un sentido perfectamente claro. Otra vez tropezamos con la dificultad que encontramos siempre que estamos en presencia del *yo mismo*. Pero aquí surge con toda claridad que ese yo mismo puede concebirse en forma distinta sólo tomando como punto de vista el poder de creación. El yo mismo al que debo ser fiel no es otra

cosa que un llamado lanzado desde lo más profundo de mi yo, un llamado a convertirme en aquello que literal y aparentemente no soy.

Llegamos así a discernir el lazo que une al reconocimiento con la creación. Sólo un ser activo puede reconocerse, en cualquier nivel que sea, y en la medida de su actividad, aunque ésta se ejerza dentro de límites muy estrechos y exteriormente imperceptibles. El parálítico que vive en lo alto de Montmartre o del Pincio y a quien ponen cerca de su ventana para que contemple el paisaje, puede reconocerse en lo que contempla. Su actividad subsiste como mirada investigadora. Le queda también la posibilidad de reconocerse en cuanto reflexiona. Pero si la parálisis es total (lo cual, por otra parte, es inconcebible en un ser vivo), la posibilidad de reconocerse deja de existir.

Todo este conjunto de notas nos ayudará a precisar el significado de la idea de situación que ya apareció en el curso de la lección anterior.

En realidad es difícil definir la situación en el sentido que nos interesa, porque toda definición amenaza con transformarla en un conjunto de relaciones objetivas, separada del ser que soy o de cualquier otro ser con el cual pueda identificarme por la imaginación o el sentimiento. Lo mejor es proceder aquí, como ya lo hemos hecho otras veces, por aproximaciones concretas. Por ejemplo, podemos partir, como lo hice en uno de mis libros (*Du Refus á l'Invocation*, página 161) de la idea de una casa o un hotel bien o mal situados. Digo, por ejemplo: ese hotel está mal situado. Mi afirmación se basa en la comprobación de hechos objetivos: el hotel está situado cerca de una curtiduría que despidе malos olores. Si después de un tiempo me dicen: "han vendido el hotel porque no iba nadie", explico el hecho por la mala situación. Desde luego, también puede aplicarse fuera de los límites espaciales, como cuando digo que un hombre está en buena o mala situación. En este caso también hay datos objetivos, pero se refieren a un ser que puede decir "mi situación", referir esos datos a su propia existencia vivida.

Aparece de inmediato que el ser así considerado no constituye un todo autónomo, no es *self-contained*. Por el contrario, siempre está abierto o expuesto a algo. No puede compararse a una masa compacta que no deje pasar nada; hasta se puede agregar que es permeable. Pero aquí, como otras veces, la imagen objetiva debe sufrir una especie de corrección a partir de mi existencia, de la conciencia que tengo de mí mismo como existente. No se trata de una porosidad semejante a la de un vaso, por ejemplo; más bien debemos pensar en la posibilidad de sufrir influencias, tema que no ha sido muy estudiado y que, en efecto, no parece ofrecer suficiente material a la reflexión, quizá porque estamos inclinados a imaginarlo de manera física, aunque tal representación sea evidentemente inadecuada. El hecho de ser influible está ligado en todos los casos a una falta de cohesión interna. Quien es de una sola pieza no puede recibir influencias. Por tanto debemos tratar de descubrir la naturaleza de esta "incohesión". Sin duda estamos inclinados a tratarla como simple privación. Pero sería una opinión superficial; para darnos cuenta de ello basta pensar en seres que no son otra cosa que obstinación y terquedad, en quienes la posibilidad de recibir una idea es literalmente nula. ¿No es más bien en estos seres donde existe privación? ¿Cómo podríamos considerar la obstinación y el endurecimiento como cualidades positivas? Recordemos lo que dijimos respecto de la receptividad y de la imposibilidad de tratarla como algo simplemente pasivo.

Es necesario introducir matices extremadamente delicados, pues si bien existe una relación entre la capacidad de sufrir influencias y la facultad de acoger, esta relación no puede considerarse como una pura y simple identidad. Un espíritu puede ser receptivo sin ser inconsistente; en cambio, la inconsistencia amenaza siempre al ser influible, es decir, a aquel que no tiene defensas contra las sollicitaciones que le vienen de fuera, de todo lo que le es dado encontrar en su vida. Quien se muestra capaz de acoger, por ejemplo, las ideas de otro, tiene siempre un momento en que siente la propensión de adoptarlas, hacerlas suyas; pero esta propensión probablemente está ligada a



una deficiencia intelectual. Debemos ser capaces de comprender sin adoptar, y es necesario que se mantenga esta distinción para que haya verdadera tolerancia. Nos vemos forzados a comprobar que esta idea que en el siglo XIX era respetada por los mejores espíritus, actualmente está casi olvidada. El hecho tiene muchas causas: una de ellas es el carácter trepidante y fatigoso de la existencia. No pienso únicamente en la falta de ocios, sino en la incapacidad creciente, aun para los mismos intelectuales, de realizar una obra continua, perseverante, de largo aliento. Cada uno tiene la obligación de terminar lo más rápido posible, no importa cómo, para obtener un diploma o un nombramiento. El rendimiento implica, en efecto, un coeficiente temporal. Se trata de obtener un resultado determinado con el menor gasto de tiempo. De otra manera todo se convierte en un problema, hasta la posibilidad de subsistir. Esto es de una extraordinaria gravedad y está en relación inversa con todas las condiciones requeridas por la inteligencia. La comparación burda que se me ocurre es la de alguien que siempre tiene prisa y por tanto no puede darse el lujo de probarse un traje y compra el primero que encuentra en la tienda. No es necesario insistir sobre el hecho, ya señalado por Bergson, de que la verdadera inteligencia es enemiga de todo lo hecho; podemos agregar que únicamente trabaja a la medida.

Podríamos introducir una noción capital y mal conocida que se expresa muy exactamente con el término alemán *Dis-tanz*. No estoy seguro de que la palabra *distance* en francés o inglés tenga exactamente el mismo valor y despierte las mismas resonancias armónicas. El término inglés *aloofness* podría sernos útil a condición de tomarlo en su acepción verdaderamente positiva. Se trata, en suma, de una especie de margen que el pensamiento debe preservar entre él y el objeto. En lenguaje dinámico, es el acto por el cual resiste a la tentación de tragarlo y confundirse con él. Hay mucha gente que da la impresión de arrojarse de cabeza hacia una idea o una opinión y, desde luego, cierto pragmatismo grosero alienta esta disposición, que desempeña un papel totalmente nefasto. Es absolutamente falso imaginar

que se llega a un escepticismo paralizador cuando se mantiene la necesidad de salvaguardar este margen. El espíritu crítico puede subsistir únicamente con esta condición, y la casi desaparición de este espíritu crítico está ligada sin duda con algunas de las peores calamidades que amenazan a la especie humana.

## OCTAVA LECCIÓN

## "MI VIDA"

En el curso de la lección anterior divagamos bastante; ahora debemos encarar directamente el problema que es como la tónica de estas lecciones. Se trata de la cuestión: ¿quién soy yo?, ¿quién soy yo, que me intereso por mi propio ser? No puedo evitar la referencia a una de las páginas más importantes, pero también más difíciles, de *Etre et Avoir*. Intentaré desarrollar lo que en ella es todavía demasiado denso, demasiado implícito.

Cuando me pregunto ¿quién soy yo que me interrogo por mi ser?, en el fondo obedezco a una segunda intención; en realidad quiero decir: ¿estoy calificado para responder a la pregunta? ¿No debo temer, precisamente porque la respuesta surgirá de mí, que no sea válida? Este temor supone una especie de postulado; admito que si hay una respuesta no puede provenir de mí, sino de otro. No se trata simplemente de un momento abstracto de la dialéctica: todos hemos tenido el sentimiento de encontrarnos en una especie de laberinto; entonces pensamos en otro, en el amigo más próximo, el compañero más fiel, para que nos ayude a salir, en suma, a reconocernos. "Tú, que me conoces mejor de lo que yo me conozco a mí mismo, puedes decirme si en realidad soy un egoísta, un ser sin corazón, etcétera..." Una dificultad aparece de inmediato: el otro, a quien creo capaz de ayudarme, ha sido elegido por mí, y por tanto soy yo quien decide que posee las condiciones necesarias para arrojar luz sobre mi situación. La dificultad, por tanto, reaparece: soy yo quien confiere la investidura al amigo en el cual confío para saber quién soy. Si me dirijo a él, ¿no es porque en el fondo especulo sobre su amistad hacia mí? En verdad, aunque con menos frecuencia, puede presentarse el caso inverso: en lugar de recurrir a un amigo se busca a alguien que, por el contrario, nos

hace sufrir con una apreciación despiadada. Este masoquismo no es del todo extraño, especialmente en nuestros días. Pero, en este caso como en el precedente, soy yo quien presta crédito, quien confiere a ese juez despiadado la autoridad para pronunciar sobre mí un juicio inapelable.

Estas observaciones pueden parecer sutiles; sin embargo tienen para mí una importancia capital, pues permiten comprender por qué la idea de una respuesta objetivamente válida a la cuestión ¿quién soy yo?, o, en otros términos, ¿qué es lo que valgo?, encierra una contradicción. Se trata de un problema humanamente insoluble, que no tiene ni puede tener respuesta cierta. Casi no es necesario observar que dirigiéndome a la sociedad o a un grupo cualquiera no tengo la menor posibilidad de éxito. Pero, después de todo, quizá valga la pena insistir sobre esta imposibilidad, a causa del prestigio, para mí totalmente ficticio, que se confiere a la sociedad en el mundo en que vivimos.

Desde el momento en que el individuo se adhiere a un partido o una secta —y poco importa que sea una u otra—, concede a ese partido o a esa secta el derecho absoluto de resolver por su cuenta. Pero debemos admitir que en la secta subsiste después de todo cierta referencia a Dios. Consideremos, pues, especialmente al partido, que en nuestros días tiene una fuerza tiránica que no hubiera podido imaginarse en siglos anteriores. Si me adhiero a un partido, es normal que le reconozca el derecho de decidir si estoy o no en su línea. Pero esto, que es claro en abstracto, amenaza complicarse demasiado en la práctica. Si se trata de un régimen dictatorial, si el partido no es más que una emanación de la voluntad del jefe, todo es muy sencillo; debemos reconocer que un individuo en casos semejantes hace entrega de su autonomía en favor de otro individuo; es fanatismo en sentido estricto. Notemos que aun en este caso límite los elementos de confusión reaparecen necesariamente, pues el jefe se presenta como poseedor del poder que la comunidad le ha delegado, de suerte que siempre tendré el recurso de decirme que no es como un favor personal, sino en beneficio de la comunidad que renuncio a mí mismo. Pero sabemos

cuán falaz es en realidad esta idea de delegación; sería esencial hacerle justicia de una vez por todas.

Si ese jefe único no existe, estamos en la oscuridad más profunda, puesto que aun cuando se distinga una mayoría en el seno del partido, es muy difícil, a menos de proceder a un acto de fe totalmente arbitrario, pretender que esa mayoría es infalible; al contrario, puede ser la minoría, o aun un simple individuo el que se muestre clarividente, y esto sólo puede negarse en nombre de una aritmética de los espíritus que no resistiría el menor análisis. La ley de la mayoría es una regla groseramente pragmática, y sólo gracias a un paralogismo puede convertirse en una afirmación mística que la experiencia contradice manifiestamente. Sería interesante ver a la luz de los acontecimientos contemporáneos cómo la mayoría en las nuevas democracias trata de desacreditar y deshonorar a la minoría haciéndola pasar por culpable de traición. Es un medio cómodo, en verdad, para librarse de ella y de las dificultades insuperables que crea su existencia en el seno del partido.

Pero conviene agregar que, salvo en casos en que el individuo está totalmente fanatizado, subsiste en su conciencia cierta contradicción entre la línea de conducta que se le ha prescrito seguir ciegamente y ciertos valores que, a pesar de todo, no le parecen desdeñables. Es así —hago alusión a un caso que he conocido personalmente— como hubo quienes se retiraron del partido comunista desde el momento en que se les exigió que declarasen falso lo que sabían que era verdadero. El totalitarismo excluye en principio toda posibilidad de mantener un margen en que el individuo tendría el derecho de juzgar por sí mismo, pero hay que admitir que los hombres a que me refiero, al afiliarse al partido comunista, no tuvieron la plena conciencia del alcance incondicional e ilimitado de este compromiso.

Debemos concluir de este largo análisis —que superficialmente podría parecer una digresión— que no puedo delegar en mi partido el poder de decir qué soy y qué valgo sin hacerme culpable de una entrega total que equivale a un verdadero suicidio. Puede decirse que en este caso la pregunta ¿quién soy yo? no se resuelve

sino que se suprime, puesto que en última instancia no hay a quién dirigirla.

Volvemos a encontrar en forma mucho más precisa la exigencia de trascendencia que nos ocupó en la tercera lección. Tratemos de comprender que si la cuestión no se suprime pura y simplemente, como acabo de mostrarlo, se convierte en un llamado dirigido más allá del círculo que forman mis semejantes, a quienes antes de toda reflexión había reconocido el derecho de juzgarme. De un salto llegamos al límite extremo del tema tratado en estas lecciones. Este llamado es supraempírico, está lanzado más allá de la experiencia hacia un tú absoluto, que es recurso supremo. Tal es la significación de una de mis obras dramáticas más importantes, sobre la que he vuelto a reflexionar en estos últimos meses, como consecuencia de su representación en Alsacia, veinticinco años después de que fuera escrita. Diré algunas palabras sobre ella, pues creo que se trata de una ilustración clara de la difícil idea a que hemos llegado como consecuencia de las reflexiones precedentes. El héroe de esta pieza es un pastor que ejerce su profesión en un barrio pobre de París. Comenzó veinte años antes en una aldea entre las montañas, y en esa época atravesó una crisis moral terrible. Cuando dudaba de sí mismo y de su vocación, su mujer le confiesa que le ha sido infiel y que la hija no es suya. Se siente arrojado a una oscuridad completa, como si el suelo huyera bajo sus pies. Sin embargo, suavemente aparece una luz: siente que debe perdonar a la mujer culpable y ayudarla a encontrar su alma. Pero al mismo tiempo este perdón le permite conquistar la confianza en sí, le restituye el sentido de su propia vocación, es la piedra angular de su nueva vida. Han pasado veinte años: el amante, con quien su mujer había roto toda relación, aparece de nuevo en su vida; está enfermo, condenado a breve plazo, y pide ver a la hija antes de morir. El pastor no se cree con derecho de rehusarle esta última y legítima satisfacción, pero su mujer se rebela contra esta mansedumbre excesiva; tiene el sentimiento de que si su marido la amara verdaderamente, humanamente, no podría soportar la presencia del hombre que lo ha traicionado. Así empieza a reconsiderar todo su pasado y a despreciar el perdón

que le ha sido otorgado y que ahora le parece un gesto profesional del pastor, que, al fin de cuentas, se ha beneficiado con él. Llega a comunicarle este sentimiento, y el pastor deja desde ese instante de reconocerse en su vida, no sabe qué pensar de su acto y, por consecuencia, de sí mismo. No entraré en los detalles del drama y de las consecuencias destructoras de esta incertidumbre, que ningún ser humano puede calmar. Al final sólo le resta dirigirse a aquel que lo conoce mejor de lo que él mismo se conoce. A través de las escenas de *Homme de Dieu* vemos surgir la pregunta, aprehenderse como insoluble y transformarse finalmente en un llamado.

Creo que conviene prever y examinar las objeciones que podrían presentarse en un plano no metafísico.

Por ejemplo, podría presentarse la dificultad siguiente: considerar que no he dejado de postular que a la pregunta ¿quién soy? puede responderse con una proposición del tipo "A es B", es decir, soy esto o aquello. Pero, después de todo, esta es una presuposición gratuita, que mostraría que mi espíritu no se ha librado de una escolástica de tipo gramatical. ¿Por qué no decir que la respuesta a la pregunta ¿qué soy yo? es mi vida, mi vida en su totalidad, sin que por esto se quiera afirmar que mi vida puede reducirse a un conjunto de afirmaciones elementales. ,

La objeción es de la mayor importancia, y conviene que la examinemos de cerca; para ello será necesario aclarar lo que queremos decir al hablar de mi vida, y tendremos que comprobar que, si bien no puede eludirse esta cuestión, por otra parte es muy difícil resolverla sin ambigüedad.

Al reflexionar sobre ella, mi vida se presenta como algo esencialmente referible ("si le contara mi vida, usted se asombraría"). Tanto es así que podemos preguntarnos si la expresión "mi vida" tiene sentido preciso haciendo abstracción de toda referencia al acto narrativo. No se trata necesariamente de un relato dirigido a otra persona. Desde luego, puedo tratar de contarme mi vida. En este caso tomo frente a ella la posición de otro que no la conoce y desearía saber lo que ha sido. Pero contar es esencialmente desarrollar. "Tomemos las cosas desde el

comienzo: primero me ocurrió esto, luego aquello. De mis primeros años sólo puedo hablar por lo que he oído; no conservo recuerdos personales, así que mi relación será la reproducción abreviada de otro relato que yo mismo he escuchado. Todo cambia desde el momento en que comienzo a recordar." Así concebida o imaginada, mi vida se presenta como una serie lineal de momentos sucesivos. Pero por otra parte no puedo proponerme el recuento de todo lo ocurrido con el detalle infinitamente monótono y fastidioso de los días vividos unos tras otros. Narrar no puede ser otra cosa que resumir, y resumir es desde cierto punto de vista lo contrario que desarrollar, es *totalizar esquemáticamente*. Si digo, por ejemplo: "Mis primeros años fueron tristes, pues a menudo me sentía enfermo", interpreto algo que quizá no se me dió en esta forma. ¿Tuve en esa época conciencia de estar triste? Es dudoso. / En el fondo la idea misma de enfermedad, lo mismo que la de salud, es extraña al niño pequeño. Es como si esparciera retrospectivamente cierta coloración sobre una trama o un tejido. Pero este color sólo aparece ahora, a la luz de lo que he conocido y vivido después. Es imposible por definición contar la vida tal como ocurrió. Contrariamente a la idea ingenua que nos forjamos, una narración no puede ser de ninguna manera una reproducción de la vida. Esto nos lleva a concluir que mi vida, en tanto que fué efectivamente vivida, en realidad está más allá de las posibilidades de mi pensamiento actual y concreto. Sólo puede reconquistarse en la forma de pequeñas parcelas irradiadas, en la actualidad fulgurante del recuerdo. Aquí nos encontramos con la experiencia central alrededor de la cual se despliega y organiza toda la obra de Proust. Alrededor de esas parcelas irradiadas el espíritu procede a un trabajo de reconstrucción. No puedo, sin engañarme, creer que mi vida es tal como la cuento. Para comprenderlo basta que reflexionemos sobre un simple viaje referido a nuestros amigos. El viaje es relatado por alguien que lo vivió hasta el fin, y que revive sus experiencias iniciales a partir de las que le siguieron y que no pueden dejar de influir sobre la idea que nos formamos de lo que fueron las primeras impresiones. A su vez, las impresiones

iniciales estaban como imantadas por la atención ansiosa de lo que seguirá.\*

Podríamos sentirnos inclinados a extraer una conclusión muy simple y muy concreta de lo que acabamos de decir, a saber: que únicamente un diario llevado día tras día podría darme la idea exacta de lo que es y lo que ha sido mi vida, algo así como el diario de Samuel Pepys, por ejemplo. Reaparecen de nuevo todas las dificultades. Supongamos que hubiera llevado un diario durante todos los días de mi vida. Este diario ocupa un lugar determinado. Diría ingenuamente: mi vida está allí. Pero, ¿qué significa esto? Debido a nuestra necesidad de figurárnoslo todo, hay algo en nosotros que se da por contento en cuanto podemos designar un objeto localizado en el espacio y decir: "he ahí". Pero en tanto objeto no es más que un conjunto de papeles ennegrecidos. Para una criada analfabeta no sería más que eso, y acaso quiera utilizarlo para encender el fuego si los diarios escasean. Cuando va a cometer ese acto irreparable, me precipito exclamando: "¡Desdichada, toda mi vida está ahí!" Es seguro que no podrá comprender qué relación hay entre mi vida y esos cuadernos. El problema de la lectura sustituye al de la narración. Me propongo releer el diario en los ocios forzados que me proporciona mi retiro. Muchas de las menciones, en realidad la mayor parte, me dejan insensible, no me dicen nada ni despiertan ningún recuerdo. Leo como si se tratara de otro, y de pronto descubro un detalle que despierta una resonancia. En otras palabras, es la partícula irradiada del comienzo. ¡Qué emoción! Pero al mismo tiempo las palabras del diario son una simple referencia a algo que justamente no se deja traducir en palabras y que es lo efectivamente vivido. Esto nos obliga a reconocer que mi vida *no está* contenida en esos mamotretos. A lo sumo puedo considerar el hecho de haber redactado ese diario como un conjunto de procedimientos laboriosamente puestos en práctica con la esperanza de obtener un día el mágico efecto que acaba de producirse. Desde luego que si soy un artista ese procedimiento es mucho más eficaz. Podemos pensar que en ese caso las menciones consignadas en mi diario producirán más a menudo esos éxtasis de la memoria que cons-



tituyen el fondo de la obra de Proust. Pero, por otra parte, y en otro sentido, el valor artístico de un texto puede contribuir a hacerlo sospechoso. Acaso al escribir se procede a una estilización de la realidad que la embellece y la desnaturaliza. Por otra parte, no escribo en mi cuaderno en el momento mismo de la experiencia, sino un poco después, y durante ese intervalo, sin querer —hasta sin tener conciencia de ello—, le doy una forma que no tenía al comienzo. Y esto no es todo: el diario que releo, con su gran cantidad de detalles, me produce una impresión caótica; pero, ¿mi vida fué ese caos? Si verdaderamente ha sido eso, no puedo decir absolutamente nada. No es más que una especie de masa de desechos, o al menos ese es el aspecto que presenta para mí. Pero al mismo tiempo estoy seguro de que no la he vivido en esa forma. ¿Llegamos a la conclusión profundamente desalentadora de que mi vida, mientras no es vivida, se transforma en su propio cadáver, algo que se le asemeja en la misma proporción que un cadáver se parece a un hermoso cuerpo en la plenitud de la vida? O, para emplear otra imagen, ¿debo pensar que no resta más de lo que queda de un fuego de artificio? ¿Cómo admitirlo? ¿No es pronunciarme en falso contra una convicción profunda? Desde luego, puedo tratar de descubrir lo que a pesar de todo permanece, algo que no se deja reducir ni al humo ni a los desechos. ¿Mi vida, en tanto puedo hablar de ella, no sería mi obra? ¿Puedo responder a la interrogación planteada diciendo: "yo soy mi obra"?

Pero nuevas decepciones nos esperan. Sin duda que en casos límites —el del artista, por ejemplo— semejante respuesta podría parecer aceptable. ¿Cézanne o Van Gogh —o, más exactamente, la vida de Cézanne o Van Gogh—, al fin de cuentas, no podrían reducirse al conjunto de obras que estos artistas nos han dejado? Pero aquí tropezamos con dificultades semejantes a las que encontramos a propósito del diario. Y ocurriría lo mismo si tomásemos el ejemplo de un novelista, como Balzac o Tolstoi, o de un filósofo como Hegel o Kant. La tentación es la misma: se reúnen las telas en una exposición o se colocan los libros en una biblioteca y se dice: aquí está Van Gogh, allá Balzac. Esto, ¿qué quiere decir? Van Gogh está aquí sólo porque sé ver, Balzac está allí únicamente

porque sé leer. Ver, leer. ¡Qué misterio! ¡Qué complicación que no podríamos imaginar encierran las operaciones que designan estas simples palabras! No nos dejemos engañar por la aparente materialidad de las cosas que tenemos ante nosotros y que podemos tocar. La obra tiene que ser contemplada, y en cierto sentido nos aleja de la vida. Esto sólo es posible gracias al acto mediante el cual la recibimos y la interpretamos. Pero esta interpretación depende en gran medida de lo que somos, y por tanto es variable. Sería ilusorio creer en la existencia de un núcleo independiente de toda interpretación, en el cual estaría literalmente contenida la obra, la vida, de Balzac o Van Gogh. Además, la obra del artista es desigual, cada uno de nosotros realiza en ella una especie de elección, puede haber en la obra elementos muy poco personales. Esta discriminación tan necesaria presenta grandes dificultades. Un creador no siempre prefiere en su obra lo que nos parece mejor, lo que la posteridad retendrá. Además, el término "posteridad" suscita tremendas cuestiones. ¿La posteridad es algo que posee una consistencia determinada? ¿Es un espíritu que puede reclamar para sí la infalibilidad? Más tarde nos preguntaremos si es posible hablar en algún sentido del juicio de la historia. Pero en el dominio mucho más restringido de la apreciación de una obra de arte, todo parece mostrar que es osado pretender que hay algo definitivo, irrevocable; es contradictorio imaginar una mentalidad absoluta, es decir, ahistórica, en cuyo nombre se emitirían juicios sobre las obras de arte, de literatura y de filosofía.

Pero *a fortiori* lo que es verdad para el artista lo será también para quien no deja tras de sí ninguna obra señalable. ¿Diremos que al menos ha cumplido ciertos actos y que su vida son esos actos? ¿Pero de qué actos se habla? ¿Fijaremos nuestra atención en el comportamiento habitual del individuo, o bien sobre sus actos excepcionales que contrastan con su comportamiento medio? ¿Cómo decidirlo? ¿Habría que limitarse a reconocer esta contradicción y decir que es el hombre mismo? De esta manera imaginaremos la contradicción como el contraste de dos colores que desentonan, que no concuerdan entre sí. Pero esta imagen no

responde absolutamente a la realidad de la vida, aun si esta vida es efectivamente contradictoria. Lo que importa saber es si la conciencia reconoce esta contradicción, si la acepta o si, por el contrario, sufre a causa de ella, si lucha por resolverla, tenga o no éxito en la lucha. Hay algo que está más allá de los actos que se insertan en la realidad objetiva; pero, ¿podemos aceptar al pie de la letra esta inserción de los actos en los hechos? Recordemos lo dicho en una lección anterior sobre la ambigüedad de la noción de hecho; la encontramos aun más acrecentada en la noción de acto.

Jean-Paul Sartre, particularmente en *Les Mains Sales*, ha mostrado muy bien la imposibilidad de reconocerse en mi acto una vez consumado; por el hecho de cumplirse, inevitablemente se torna desconocido para mí. ¿Puedo reconstruir mi estado de espíritu tal como era en el momento de actuar? Es infinitamente probable que no, pues justamente esta acción puede ser el resultado de un vértigo que por definición no puede reconstruirse.

Todo lo que acabo de decir se refiere a mi vida pasada y nos ayuda a comprender que es muy difícil precisar lo que quiero decir al hablar de mi pasado. No se reduce seguramente a la enumeración fastidiosa de mis días y mis noches; pero por otra parte caigo en la arbitrariedad, y aun es probable que me quede en meras palabras si trato de proceder a una especie de síntesis que, en suma, no sería más que un resumen esquemático. Ese resumen depende además de mis disposiciones en el momento de emprenderlo. Mi pasado no se presenta en forma idéntica cuando paso por un período de completo desaliento y cuando estoy en pleno trabajo, en pleno éxito. La coloración, en el sentido antes indicado, es distinta en ambos casos. Debemos abandonar completamente la idea de un pasado en depósito, que es una representación propia de archivistas. Hay justamente en la misteriosa esencia de la vida algo que en ningún caso y de ninguna manera puede asimilarse a los archivos, y los momentos fulgurantes en que nuestro pasado revive en parcelas irradiadas son precisamente aquellos en que hay algo que viene a liberarnos de las imágenes para bibliotecarios.

Pero en realidad el problema es infinitamente más complejo de lo que hemos visto hasta ahora. Cuando hablo de mi vida estoy todavía comprometido en mi vida; mi vida no es mi pasado. Consagrar la vida o sacrificar la vida a una tarea constituye un acto cuya naturaleza no es fácil definir, pero que se refiere con toda evidencia a una noción sensiblemente diferente de las evocadas hasta ahora.

El análisis muestra con facilidad que tengo de mí mismo como ser vivo experiencias muy desiguales, y esta desigualdad proviene del hecho de durar. Digamos en general que me capto con mayor intensidad de vida cuando tiendo hacia un fin; pero hay que distinguir cuidadosamente entre la espera ansiosa de una noticia importante o de una persona amada, y el acto mediante el cual consagro toda mi energía a la realización de alguna cosa que depende de mí, o al menos en la que participo de alguna manera. La espera propiamente dicha nos da la experiencia de la agonía más que de la vida; nos consume. Al contrario, en el segundo caso vivo plenamente; y habría que preguntar por la naturaleza de esa plenitud. Agreguemos que en los momentos en que me siento incapaz de imaginar algo, de crear, me veo a mí mismo como muerto, me arrastro, me sobrevivo. Es el estado que corresponde por excelencia al decaimiento, al que la fatiga o el dolor pueden precipitarnos. Muchos caminos pueden llevarnos allí: una actividad creadora que puede degenerar en simple rutina profesional, mi interés por las cosas o las circunstancias puede debilitarse, ante un hecho puedo experimentar sólo la abrumadora indiferencia con que sigo los episodios de un mal film. Todo me es igual; no me intereso por nada. La palabra "tedio", con su origen latino *tedium*, traduce perfectamente esta manera de sentir. Desde el momento en que se generaliza y tiñe toda mi existencia, me conduce a la desesperación.

De todo esto podemos concluir que mi vida no es independiente de cierto interés por la vida; pero la dificultad sólo retrocede: ¿cuál es el objeto de ese interés? ¿Se trata tan sólo de la prolongación de mi existencia? Es posible, en algunos casos.

Todos conocemos personas cuya atención siempre se dirige hacia su bienestar físico, su funcionamiento orgánico; pero esta limitación del campo muestra la pobreza de su vida. Todo nos indica que un ser está tanto menos vivo cuanto más ocupado, más trabado está consigo mismo. Aquí interviene una noción que me parece capital —no existe palabra en inglés o alemán para designarla—; me refiero a la disponibilidad o indisponibilidad. El ser concentrado en sí mismo es indisponible; con esto quiero significar que es incapaz de responder a los llamados de la vida, y no pienso únicamente en la ayuda que podría prestar a los desdichados. Sería incapaz de experimentar simpatía por ellos, e inclusive de imaginar su situación. Permanece encerrado en sí mismo, en la raquítica experiencia que forma en torno suyo un cascarón que no puede romper. De ello se sigue que es esencial a la vida, no sólo —lo que sería evidente— la referencia a otra cosa que no es ella misma, sino la necesidad de articularse interiormente con una realidad que le da sentido y justificación.

Sin embargo —y aquí tocamos el tema central de una filosofía de la libertad—, la estructura de la vida es tal que puede atrofiarse al punto de no interesarse más que en sí misma; dicho de otra manera, está en mi poder rechazar todo aquello que podría dilatar mi experiencia. Acabo de sustituir el término vida por el de experiencia; creo que tal sustitución es legítima. Desde cierto punto de vista, los términos vida y experiencia son equivalentes. Pero sólo desde cierto punto de vista, pues es posible dar la vida o sacrificarla, y en ese caso es evidente que tomamos la palabra "vida" en una acepción distinta de la anterior. Debemos tratar de precisar este nuevo sentido, pero aún es necesario un análisis previo.

Acaso creyéramos que puede tratarse la vida como un tener, algo que puedo gastar, como si asimilase los años que normalmente me quedan por vivir con billetes de banco que tengo aún en la billetera a mi disposición. Pero salta a la vista que la comparación es burda y puede inducirnos en error. Esos años que me restan de vida no los *tengo* de ninguna manera, digamos

únicamente que cuento con ellos. Mejor sería compararlos con un convenio de cuyo cumplimiento no estoy seguro. Sin embargo, tengo fundamentos para pensar que mi espera no será frustrada. Sacrificar mi vida sería, en suma, desligarme de lo convenido. Al rectificar esta representación se revela, sin embargo, inadecuada. El convenio es, en efecto, algo distinto de mí, puedo abandonarlo y seguir existiendo. ¿Ocurre lo mismo con mi vida? ¿Dar mi vida no es darme yo mismo? Podría observarse que ese tratado significa quizás una suma de dinero con la que contaba para ejecutar un deseo profundamente arraigado en mí, por ejemplo un viaje en el que *he puesto todo mi corazón*. Abandonar el contrato es renunciar al viaje, y por tanto proceder a una especie de amputación, pues el proyecto podría haberse convertido para mí en una verdadera razón de vivir. Será necesario que reorganice mi vida sobre otras bases, y esta es una operación muy difícil de efectuar y muy dolorosa. Si es así, hemos llegado al sacrificio en el verdadero sentido de la palabra; hemos abandonado el plano del Tener. El convenio, como un pedazo de papel, no es más que un signo, un símbolo. Lo que verdaderamente importa es el acto por el cual considero un deber proceder a una reorganización (*re-shaping*).

La verdad es que el sacrificio —pienso aquí en el verdadero sacrificio por el cual el hombre da su vida— es esencialmente creador, y se corre el riesgo de desnaturalizarlo si se reflexiona imperfectamente, es decir, en suma, si se trata de interpretarlo en términos racionales. Su esencia es no poder dar cuenta de sí mismo, y toda tentativa de intelectualizarlo es inadecuada. No se entrega la vida *para que...* de lo contrario podríamos pensar en cambios como en el mercado. Pero justamente aquí el cambio es inconcebible. El que da su vida, si tiene conciencia de darla íntegramente sin tener ninguna esperanza de existir después de la muerte, por definición no puede recibir nada; no estaría allí para recibirlo. Esto es lo que no dejará de observarle quien intente disuadirlo en nombre del sentido común. Efectivamente, desde el punto de vista del sentido común, la objeción es irrefutable. Pero el sentido común no desempeña aquí ningún papel. No hay acuerdo posible entre el héroe o el mártir, por un lado, y el sentido común

por el otro. Son dos líneas que no pueden cruzarse. El sacrificio es en sí locura; pero una reflexión más profunda —la reflexión recuperadora, de la que ya hemos hablado— permite reconocer y sancionar el valor de esta locura y comprender que si el hombre la rechaza se coloca por debajo de sí mismo. En verdad pareciera que no hay ningún término medio entre lo sobrehumano y lo subhumano.

Todas estas observaciones nos permitirán aclarar en cierta medida la misteriosa relación entre mi vida y yo. Dar mi vida parece significar darme yo mismo. ¿Significa que me confundo con mi vida? Pero observemos que dije "darme", no suprimirme. Sólo quien considere la materialidad del acto puede confundir este sacrificio con un suicidio, es decir, sólo aquel que no sea capaz de considerarlo con simpatía. En cambio, el que se sacrifica no duda de la plenitud de su realización; ve con toda claridad que en la situación en que se encuentra al sacrificarse se realiza lo que él es. Pero observemos la extraña paradoja a que hemos llegado. ¿No es absurdo decir que me realizo por el acto mismo en que me suprimo? En efecto, sería absurdo. Pero esta fórmula no corresponde a la verdad. Tenemos que distinguir cuidadosamente entre el resultado material del acto y su significación. Lo que llamo supresión corresponde únicamente al resultado material, aparente: un cadáver más en un campo de batalla, por ejemplo. Sería insensato decir que me realizo convirtiéndome en un cadáver; la realización tiene un lugar en otro plano invisible. Pienso, por ejemplo, en los héroes de nuestros ejércitos, que se sacrificaron sin ninguna esperanza de cambiar la suerte de las armas en los sombríos días de mayo y junio de 1940. Aunque sea difícil expresarlo sin caer en una retórica que todo filósofo digno de ese nombre detesta, estamos seguros de que esos hombres salvaron alguna cosa: podríamos decir "el honor", pero no es esta una noción muy clara. Además, un razonador con un poco de cinismo podría mostrar que ese pretendido honor no es más que aire, palabras huecas pronunciadas por políticos hipócritas y periodistas. Tendría mucho más sentido decir que esos hombres han muerto en paz consigo mismos, a pesar del horror de las circunstancias.

Obedecieron a un llamado surgido de lo profundo de su ser, pero sería arbitrario suponer que este llamado fué consciente en su articulación o que encontró palabras adecuadas para formularse. Sólo desde este punto de vista que no se deja traducir en palabras podemos concebir negativamente que lo que llamamos muerte en estos hombres es quizá la cima, el *akmé*, de lo que llamamos sus vidas. Parece como si se realizara una extraña transmutación entre las dos palabras y que la muerte fuera verdaderamente y en el supremo sentido la vida. Esto es enunciable únicamente a condición de trascender en forma radical las categorías biológicas.

Así volvemos a encontrarnos con una verdad capital que ya vimos al analizar el reconocimiento de sí: en última instancia no sé de qué ni para qué vivo, y, como dice uno de mis personajes, quizás esta sea la condición para seguir viviendo. Mi vida está infinitamente más allá de la conciencia que puedo tener de ella en un momento determinado, es fundamentalmente desigual a sí misma. Como dice otro de mis personajes: "mi vida es el dominio del sí y del no, en el que hay que decir a la vez que soy y no soy". Pero lo que se añade para mayor complicación y embrollo de esta situación fundamental, de suyo inextricable, es que las condiciones prácticas en que se desarrolla mi existencia me obligan a proceder a una verdadera contabilidad; pero esta contabilidad se basa en elementos cuya naturaleza última escapan al acto por el cual trato de definirlos o nombrarlos. Quizá estoy condenado en cierto sentido a trabajar sobre datos engañosos, y este es sin duda el origen de los más grandes errores que llegaré a cometer. Creo que la tarea del pensamiento filosófico más profundo consiste en investigar en qué condiciones, casi siempre desconcertantes, puede producirse una aparición, por otra parte parcial y temporaria, de la realidad que se disimula bajo esos rasgos engañosos.

Tomaré un ejemplo de una de mis piezas teatrales, del *Monde Cassé*, al que me referí al comienzo de estas lecciones. Christiane Chesnay, antes de su casamiento, había amado a un hombre que, en el momento preciso en que ella iba a confesarle su amor, le anuncia su ingreso en los benedictinos. Desde entonces nada tiene importancia para ella: la vida había perdido sentido, y no cree



hacer mal aceptando por esposo a Laurent, a quien no ama, pero que está profundamente enamorado de ella. Para aturdirse se lanza a una vida frívola y mundana. Es hermosa, inteligente; cautiva a todos los que la rodean; pero su marido, que es un ser sensible y triste, sufre en su amor propio al notar que pasa inadvertido al lado de su mujer. Poco a poco descubre que está celoso de sus éxitos y que le gustaría verla humillada y despreciada. Por una especie de caridad mal entendida, ella no vacilará en darle esta satisfacción haciéndole creer que está enamorada del músico Antonov, que no le presta atención. Pero experimenta una especie de horror al comprobar el efecto que esta mentira produce en su marido. Se siente bruscamente sola, perdida, y, por una especie de movimiento irresistible, se entrega a un joven que la quiere y al cual nunca había tomado en serio. Esto ocurre cuando se entera de la muerte del benedictino, el único ser a quien amó realmente. Quizá partirá con su amante para hundirse definitivamente en la ilusión, en el vacío. Pero en ese momento aparece la hermana del benedictino que viene a comunicarle una extraña noticia. En su celda, el joven monje, quizá en un sueño, descubrió que Christiane lo había amado, y al mismo tiempo se despierta en él el sentimiento de una responsabilidad misteriosa, de una paternidad espiritual. "En un determinado momento de su vida vió que el acto por el cual se entregaba a Dios significaba para usted la desesperación, y quizá la perdición. Y no podía ser así. Desde ese instante rogó ardientemente para que usted fuese también iluminada." Christiane, en el comienzo, no siente más que rebelión ante ese amor santificado tan diferente al que ella había buscado. Pero poco a poco se hace la luz y comienza la segunda reflexión. Al fin es consciente de la verdad profunda en que se ha debatido sin querer reconocerla. Comprende que no es su verdadera alma la que habita en su vida, sino su caricatura: una falsa caridad que le inspira únicamente mentiras. Y a la luz de esta revelación interior cambia su relación con su marido, se reconoce culpable en el fondo, pero justamente hay una comunión de los pecadores como hay una comunión de los santos, y una no puede separarse de la otra.

Por cierto, no es más que un extraño caso particular. Pero quizá es también verdadero para todo el que se encuentre en circunstancias en que nuestra existencia parece extraña a sí misma. En esta perspectiva la reflexión segunda puede presentarse como un poder de recuperación. Además, esta virtud propia de la reflexión casi nunca se manifiesta si no es gracias a la mediación de otro. Pero esta mediación es esencialmente espiritual; se ofrece, se nos propone a nosotros que tenemos que reconocerla y acogerla. Nos queda siempre la posibilidad de rehusarla; veremos que esta posibilidad de acogimiento o rechazo constituye la esencia misma de la libertad.

#### NOVENA LECCIÓN

#### EL SENTIDO DE "MI VIDA".

#### IDENTIDAD Y PROFUNDIDAD

En el curso de las dos lecciones precedentes, especialmente de la primera, hemos llegado a reconocer <^ue\_nie\_\_es imposible no sólo responder objetivamente a la pregunta ¿quién soy?, sino también imaginar una respuesta válida que pueda venir de alguien que considere mi vida desde fuera. Siguiendo este camino, insistimos sobre el hecho de que mi vida es literalmente inaprehensible; parece que se me escapara, y aun que escapara a sí misma. Sin embargo, puedo sacrificarla, o por lo menos consagrarla. Sin duda valdría la pena detenerse sobre esta idea de consagración, puesto que podemos considerar al sacrificio como la expresión límite de este acto que consiste en vivir para algo, es decir, dedicar su vida a una causa en el sentido de Royce, una idea, una investigación... Conviene que examinemos cuál es la relación recóndita que une ese acto a mi vida. ¿Podríamos considerarlo como una especie de sello que se imprime en mi vida? Es evidente que no puede ser así; la imagen de algo exterior es burda e inadecuada. ¿De dónde vendría, en efecto, este acto si emanara desde fuera? Por el contrario, desde el fondo de mi vida brota esta necesidad, esta exigencia. Nos encontramos de nuevo aquí con un poder superior, lo que ya habíamos visto

en la tercera lección, cuando reconocimos, en base a la fenomenología husserliana, que la conciencia es esencialmente conciencia de algo que no es ella misma. Puede crear alguna dificultad —cierta incertidumbre— nuestra proclividad a aceptar en principio que existe una diferencia de naturaleza entre la conciencia y la vida. Pero todo lo que dijimos, especialmente en la última lección, permite comprender que esta diferencia no puede mantenerse cuando hablo de la vida, no como un fenómeno que puede dar lugar a ciertas investigaciones de orden objetivo, sino como *mi vida*. No puedo hablar de mi vida sin preguntarme cuál es su sentido, si es que tiene sentido, y aun cuando se conteste negativamente, la idea de sentido subsiste como un supuesto. Si pudiera desarraigarla, mi vida cesaría de ser mi vida; dejaría de considerarla mía, sería la alteración absoluta, la de un esclavo que no sabe que es esclavo. Pero creemos que la alteración absoluta sólo es concebible abstractamente, pues en todo esclavo subsiste en lo profundo de su ser la oscura conciencia de un derecho violado, y, por tanto, la idea indistinta de una protesta, el sentimiento de que mi vida no debiera ser así, de que he sido frustrado. De paso haré notar la ambigüedad de la palabra *sens* en francés; en alemán se emplea en un caso el término *Bedeutung*, en el otro *Richtung*; la palabra *Sinn* tiene un valor intermedio, pero no indica nunca la orientación.

Cuando me pregunto si mi vida tiene sentido, parece que aludo a un sentido independiente de mi voluntad; más o menos explícitamente me refiero a una obra de teatro en la que desempeño un papel, y me interrogo sobre la significación posible de la acción en que debo participar. Desde este punto de vista me siento en el lugar de un actor a quien no se le ha leído la obra, o a quien no se le ha resumido antes de darle el papel que debe aprender. Se le ha dicho simplemente: a tal señal usted entrará, pronunciará tales palabras, hará tales gestos, luego saldrá. El actor tiene que suponer que esas palabras y esos gestos que para él apenas tienen algún sentido, se explicarán, sin

embargo, en la luz proyectada por el conjunto. Si la vida tiene sentido (*if there is a plot*), mi vida tendrá sentido.

En circunstancias concretas es evidente que mi situación, en tanto tengo que vivir una vida que es la mía, no coincide con lo que acabo de describir. Siguiendo con las comparaciones teatrales —que aquí son casi de rigor—, más bien parece que tuviera que improvisar y no que las respuestas y los gestos me fueran dictados de antemano. Mientras que en la *Comedia dell'arte* el actor improvisaba sobre cierto cañamazo que se le entregaba antes de la representación, en este caso parece que tuviera que improvisar el cañamazo. Es como si el director se hubiera olvidado de darme los datos necesarios para desempeñar el papel que se me ha confiado. En estas condiciones, ¿no es natural que llegue a dudar de la existencia del director? O, más exactamente, ¿no tendría razón de decir: que el director exista o no, todo ocurre para mí como si no existiera? Lo que en el fondo significa que no hay cañamazo, *there is no plot*, o, retomando la expresión inicial: mi vida no tiene sentido. Desde este punto de vista, la cuestión se plantea en los siguientes términos: ¿puedo conferir significación a mi vida, a pesar de la falta general de sentido? Esta es, en su forma más negativa, la posición existencialista contemporánea. Tenemos ya muchas razones para considerarla insostenible. ¿No dijimos al comienzo de la lección que el acto por el cual consagro mi vida a algo no puede considerarse exterior a la vida, sino que más bien aparece como su florecimiento? Sin embargo, este sería el caso de la hipótesis que acabo de formular. En efecto, es como si la vida se me diera fortuitamente, como una cartera encontrada por azar en un camino. Si tengo escrúpulos, sin duda habré tratado de encontrar a su propietario; pero mis esfuerzos han sido vanos y tengo en mi poder una suma importante: ¿qué hacer con ella? ¿En qué emplearé esa suma? En este caso la pregunta supone un sentido preciso e implica varias soluciones. Pero estas posibilidades existían en mi vida antes del descubrimiento de la cartera. En cambio no puedo comparar mi vida con un descubrimiento. Yo *no me encuentro viviendo* de la misma manera en

que me encuentro propietario de ese dinero. Mi existencia, en tanto ser viviente, es anterior al descubrimiento de mí mismo como ser vivo. Se podría decir que fatalmente me preexistió a mí mismo. Esto se opone radicalmente a la frase de Sartre tantas veces citada: la divisa del hombre es hacer, y al hacer, hacerse y no ser nada más que lo que hace. Todo lo dicho anteriormente nos obliga a pronunciarnos contra esta afirmación. "No se puede negar agresivamente —dije en mi estudio sobre las técnicas de envilecimiento— la existencia de una naturaleza, de una herencia; más profundamente: de una investidura o de una participación en la realidad que nos salva a medida que penetramos en ella."

Hemos llegado al momento de extraer todas las consecuencias de las ideas de situación y participación tal como tratamos de elucidarlas en el curso de las tres últimas lecciones. Pero quizá no sea inútil volver sobre el problema de las relaciones entre el yo y el prójimo a la luz de nuestras observaciones anteriores, sacando partido especialmente de la crítica de la idea de estados bosquejada en el curso de la tercera lección. No puedo hacer nada mejor que retomar, condensándolo, el análisis presentado en *Homo Viator*, que constituye el núcleo de una fenomenología de las relaciones entre yo y el prójimo.

Observemos ante todo que el ego aparece con una claridad y una agresividad extraordinarias en la experiencia infantil, y podría afirmarse que persiste ulteriormente en la medida en que esta experiencia sobrevive en el adulto. Pensemos en el niño que corre hacia su madre y le tiende una flor: "Mira, ¡soy yo quien la ha cortado!" La entonación y el gesto son reveladores. El niño se señala a sí mismo como objeto de admiración y gratitud ante las personas mayores. "Mira, soy yo, yo en persona, yo aquí presente, el que ha cortado la flor. No vayan a creer que es Jacobo o Lucía." Este "soy yo quien" excluye en forma expresa a los otros, a quienes, por una deplorable equivocación, podría atribuirse la hazaña. Esta misma reivindicación aparece todavía en el adulto. He citado el ejemplo del compositor aficionado que con voz desmayada acaba de cantar en un salón una melodía de

la que es autor. ¿Es de Debussy?, preguntan unos ingenuos oyentes. No, dice el compositor con falsa modestia, es mía. Entonces el yo se ofrece a la atención, a las alabanzas, a los comentarios maravillados del prójimo, que se convierte en una especie de caja de resonancia. En esos casos el yo se afirma, presente en carne y hueso, pidiendo y reclamando en tonos variados que no se quebranten sus derechos, que no se pase sobre él. Notemos que aquí es esencial la *ecceidad*, es decir, el aquí y ahora. Un aquí y ahora que tiene que defender activamente sus derechos contra otros aquí y ahora que aparecen como una amenaza. Esos derechos presentan un aspecto prejurídico; se dan como inseparables del hecho mismo de existir y, por consecuencia, de estar expuestos a una serie de golpes más o menos mortificantes. Cuando me siento en peligro de ser ignorado, herido, literalmente estoy en carne viva. Podemos evocar la situación poco envidiable del joven tímido que comienza a actuar en sociedad por primera vez. Como dice la admirable expresión inglesa, es *self-conscious* en sumo grado. Se considera blanco de las miradas, y, por añadidura, un blanco muy vulnerable. Le parece que los desconocidos que están allí sólo tienen ojos para él, ¡y qué modo de mirar! Sin duda se burlan de él, de su traje, de su corbata. Se nota que se ha cortado al afeitarse; todo el mundo comentará su torpeza, etc. Se considera librado a la lucidez malévola de los otros. Así, se preocupa mucho por sí mismo, y también está completamente hipnotizado por los otros, por la opinión de los demás. Esta tensión paradójica se traduce por el término *self-consciousness*. Por otra parte, esta tensión es precisamente contraria a lo que llamamos intersubjetividad, y conviene insistir sobre esta oposición. Un desconocido dirige la palabra a nuestro joven, que comienza por experimentar a su interlocutor como un puro *él*: ¿por qué me dirige la palabra?, ¿qué quiere?, ¿cede a una tentación desagradable? Cuidado. No nos comprometamos para nada con nuestras respuestas.

Precisamente por estar a la defensiva contra los demás, está lo menos posible *con* los otros. Puede decirse en general que la

relación *con* es intersubjetiva por excelencia y que no se aplica ni puede aplicarse en un mundo de objetos, que es un mundo de pura yuxtaposición. Retomemos nuestro ejemplo y supongamos que la conversación toma un carácter más íntimo. "Estoy muy contento de haberlo encontrado —dice el desconocido—; en otros tiempos conocí a sus padres." En ese momento se crea un lazo, sobre todo se produce un relajamiento de la tensión. La atención deja de concentrarse en la propia persona, la crispación interna desaparece. Se siente transportado más allá del aquí y el ahora al cual, si se me permite una comparación trivial, su yo se pegaba como una tira emplástica sobre una pequeña herida. Dije "transportado", y, lo que es más extraño, el desconocido lo acompaña en esa especie de viaje mágico. Están juntos en otro lugar que presenta un misterioso carácter de intimidad. Están ligados por un secreto. Aunque volveremos sobre el secreto como principio de intersubjetividad, anotemos desde ahora que hubieran podido crearse lazos de naturaleza muy diferente entre el desconocido y nuestro joven. Encuentro por casualidad un hombre que descubre que me gusta el café; puede darme un "dato" en cuanto a la posibilidad de conseguirlo en el mercado negro. No podemos decir que esto sea suficiente para crear un lazo entre nosotros: el elemento común es un gusto que no basta para aproximarnos ontológicamente, es decir, en tanto seres. Se limita a crear una especie de complicidad, de masonería, como si fuera una inclinación inconfesable. Pero si descubro que alguien ha reconocido la calidad profunda, individual, de un ser que amo tiernamente y que llevo en mi corazón, entonces puede hablarse verdaderamente de intersubjetividad. Podrían darse otros ejemplos tomados del dominio del arte o de la religión. Es claro que no puede haber una discontinuidad absoluta entre los dos tipos de ejemplos; por el contrario, hay una gradación que va desde una especie de comunión en lo inefable hasta una asociación organizada con un fin práctico y perfectamente definido. La misma relación humana puede evolucionar entre los dos casos límites: esto es evidente por ejemplo en la relación

conyugal. Existen momentos de aridez en que la mujer no es para el marido más que "esa tonta que en lugar de repasar las medias prefiere charlar con unas bobas en torno a una taza de té", y otros momentos casi místicos en que esa misma mujer es conocida y amada como un valor único, promesa de la beatitud eterna. Podría decirse que hay una jerarquía en la elección, o, más exactamente, en la invocación, desde un llamado que es una especie de repique de campana, una verdadera señal, y otro que es en realidad una plegaria. Traté de mostrar, particularmente en mi primer *Journal Métaphysique*, que en el primer tipo de ejemplo el Tú no es más que un Él tratado pragmáticamente como un Tú. Si en la calle pregunto mi camino a un desconocido, lo hago en segunda persona, pero no por eso deja de presentar para mí la función de un poste indicador. Siempre, aun en ese caso límite, un matiz de intersubjetividad auténtica puede introducirse por la virtud mágica de la entonación o la mirada. Si estoy extraviado, si es una hora tardía y corro el riesgo de perderme en una región difícil y quizá peligrosa, tengo la impresión fugaz pero irresistible de que me dirijo a un hermano deseoso de venir en mi ayuda. Lo que ocurre es que el otro se coloca en mi lugar, idealmente ocupa mi situación. No se trata simplemente de darme indicaciones como lo haría una guía o un mapa, sino de tenderme la mano a mí que estoy solo y desamparado. Es una especie de chispa espiritual que se enciende para extinguirse de inmediato, no nos volveremos a ver, pero durante un momento me siento reconfortado por la cordialidad inesperada que me ha testimoniado ese desconocido que pasaba. Estamos en el umbral de la intersubjetividad, es decir, del dominio donde la vida está afectada con el signo *con*, signo que, vuelvo a repetirlo, no puede aplicarse jamás a un objeto en cuanto tal. Desde luego, deben distinguirse una multitud de casos. Palabras como *ensemble* en francés, como *together* en inglés o *zusammen* en alemán pueden resultar enteramente engañosas, por ejemplo cuando se trata de transporte, o aun de trabajo en común. Seguramente hay casos en que el trabajo colectivo puede considerarse, al menos superficialmente, como



la suma aritmética de los trabajos efectuados por cada individuo en particular. Sin embargo, aun en este caso hay algo más, que no puede reducirse a datos numéricos. Hay al menos una suerte común, sin duda una conciencia confusa de las condiciones en que están todos sumidos indistintamente, quizá contra su voluntad. El sentimiento de una comunidad de trabajos y de sufrimientos basta para que no tengamos derecho de tratar a esos trabajadores como simples unidades que se suman. Pero hay que reconocer que en este estadio la realidad expresada por la palabra *con* es todavía muy pobre; naturalmente lo es mucho más en lo que se llama "transporte colectivo". El contenido de esa realidad se enriquece en la medida en que esos individuos llegan a conocerse individualmente y a reconocerse en la singularidad de su ser y su destino. Sólo así puede crearse entre ellos un verdadero compañerismo, como existe por ejemplo en el ejército entre los combatientes, y de un modo mucho mayor aun en los campos de prisioneros y deportados. La desdicha es como la simiente que permite la creación de estas relaciones.

Pero el término relación no debe inducirnos en error. En realidad debemos tomarlo en un sentido metalógico, en un sentido en que las palabras tienden a negarse a sí mismas como simples palabras. Se crea una unidad ante la cual un tercero, un no participante, aparece como intruso, como profano. Muchas mujeres seguramente han experimentado esta impresión tan penosa cuando su marido o su hijo se encuentran ante ellas con camaradas de combate o de cautiverio. En esta circunstancia la noción de secreto que introduje al comienzo de este análisis muestra a la vez su importancia y su ambigüedad. Quizá lo que aparece como secreto al no iniciado son ciertas bromas, ciertas alusiones, cuya clave desconoce y que fatalmente lo inquietan. Pero puede ser algo más profundo, una experiencia intransmisible y generalmente dolorosa, que no da derecho a hablar de ella a quien no haya participado carnalmente. Es el instante preciso en que lo sociológico puro, que comprende las costumbres y los ritos, arraiga en algo mucho más profundo, que nos constituye en tanto somos nosotros mismos. Hasta ahora no

he dado más que ejemplos relativamente sencillos: hubiera podido tomar de mi propio teatro otros mucho más complicados, especialmente de mi *Quatuor en ja diéze* cuya versión primitiva remonta a la primera guerra, pero que anticipa concretamente los temas de una filosofía de la intersubjetividad. Vemos allí las relaciones extremadamente complejas y en última instancia indefinibles que ligan a una mujer, a un músico con quien se casó por primera vez, y al hermano del músico con quien se casa después de divorciarse de aquél. La pieza culmina en una especie de toma de conciencia por la mujer de una unidad suprapersonal que comprende en sí a los hombres que amó sucesivamente sin llegar a distinguir si no es más que el repiejo del primero lo que amó en el segundo. Por otra parte el afecto recíproco de los hermanos ha resistido a la prueba, y la obra tiende a descubrir un orden, en el fondo musical, que si se toma como punto de vista hace que los juicios que cada uno enuncia sobre los demás parezcan precarios y destructores.

Son múltiples las conclusiones que pueden extraerse de la idea de intersubjetividad. No dudo que únicamente esta idea puede arrojar luz sobre las regiones más oscuras y más profundas de lo que impropriamente se llaman ciencias psíquicas, y que sería mejor decir investigaciones metapsíquicas. Como lo ha visto perfectamente Carrington, la telepatía es impensable si no se reconoce que hay un dominio donde las palabras "Tú-mismo" y "Yo-mismo" dejan de designar núcleos bien distintos, entre los cuales no pueden instituirse más que relaciones de tipo objetivo a partir de signos emitidos por uno u otro. La reflexión nos muestra que todo diálogo digno de ese nombre que se desarrolla en una atmósfera de verdadera intimidad no puede asimilarse a un cambio de signos entre dos emisoras. Aquí encontramos de nuevo lo que ya expusimos en una lección anterior a propósito de la sensación y de la imposibilidad de tratarla como un mensaje.

Pero tenemos que penetrar más hondo y reconocer que la intersubjetividad afecta al sujeto mismo, que lo subjetivo en su

estructura propia es ya profundamente intersubjetivo. Todo este desarrollo articula con la primera parte de la presente lección.

Tuvimos oportunidad de ver que es imposible reducir el sujeto a una pura unidad formal o a una colección de estados de conciencia. Pero las investigaciones que nos ocuparon durante una parte de la octava lección nos han preparado para comprender en forma más positiva la dirección que es necesario seguir para trascender esta oposición, o, más exactamente, el método original por cuyo intermedio la unidad y la pluralidad se conjugan en el seno del ser singular que soy yo.

Considero que nunca atenderemos demasiado estrictamente la cuestión de saber hasta qué punto y dentro de qué límites mi relación con mi propio pasado puede representarse. Cuando me encuentro con desconocidos en el subterráneo o en el ómnibus, a veces me asalta la idea de que son portadores de un pasado que es suyo. Pero, ¿qué significa "portador"? En realidad, todo el problema está allí. Desde luego, se puede adoptar el punto de vista policial. Cada uno de esos seres puede ser arrestado, conducido a una oficina donde declarará su identidad, hará conocer su domicilio, etc... Es decir que cada uno de ellos, a menos de sufrir un ataque de amnesia, posee los elementos necesarios para llenar una ficha policial a su nombre. Hay un gran número de referencias que pueden figurar en esta ficha: domicilios sucesivos, enfermedades, etc...; cada uno de esos individuos puede considerarse como un disco en el cual se suceden las respuestas a preguntas de ese tipo. Pero observemos que esto es todavía obscuro. No es exacto decir que cada individuo es un disco; podrá serlo si, como es frecuente en nuestros días, se lo somete a una serie de interrogatorios. Pero lo será en la medida en que sufre la alteración de un trato que lo deshumaniza. Todo lo que podemos decir es que en él había algo que podía convertirlo en un disco, degradarlo de esa manera. Esto significa que en principio tiene el poder de someter su propia experiencia, considerada en su totalidad, a un tratamiento que inevitablemente la desnaturaliza. Esta experiencia es lo que llamamos "su pasado", y se prestará mejor a ese tratamiento

cuanto más desligado de ella se sienta. En la medida en que la vive, le será más difícil extraer de ella determinaciones despersonalizadas que servirán de respuesta al cuestionario que debe llenar. Esta es la razón por la cual el niño, que se encuentra precisamente en el extremo del apego, es en principio incapaz de llenar esos cuestionarios. Tenemos que reconocer, por tanto, que nos adherimos en forma desigual a nuestro pasado, que *somos* desigualmente nuestro pasado, debe añadirse que esta desigualdad es relativa a nuestra situación. Como otras veces, Marcel Proust nos indica el camino. En otros términos, no puede realizarse una discriminación entre lo que soy por una parte, y por otra aquello de que puedo desligarme lo suficiente para hablar abstractamente y reducirlo a un estado de simple mención. Por el contrario, las modalidades que determinan esta discriminación varían con las fluctuaciones de nuestra experiencia. Esto basta para mostrar hasta qué punto toda representación del pasado como algo que se conserva se aparta de la realidad. Por una especie de magia puedo en cualquier momento volver a ser el niño de ocho años que se inquietaba mortalmente porque su madre tardaba en volver, e imaginaba todos los accidentes que hubieran podido ocurrirle. ¿Concluiremos que nunca dejé de ser ese niño? Encontramos de nuevo ese *si y no* inseparables del hecho de ser yo mismo. La afirmación es falsa si quiere expresar que ese niño ha continuado existiendo durante todo el tiempo, de la misma manera en que subsiste un objeto cuando no lo veo. Ese niño de ocho años que de alguna manera soy todavía, de ningún modo puede concebirse persistiendo como los objetos. Por el contrario, la aserción es exacta si se admite como en los cuentos de hadas, que dan traducciones simbólicas perfectas de este tipo de verdades, que hay modos de existencia no objetivables, con infinitas posibilidades de resurrección. Pero todo esto, por extraño que sea, no es más que la expresión muy simplificada de una realidad mucho más singular. Entre ese modo de existencia *larvada* y el estado de vigilia que es mío en tanto estoy inserto en un mundo de acción, en tanto que voy a poner una carta en el

correo y espero que se detenga el tránsito para cruzar, etc., existen una multiplicidad innumerable de presencias que se interfieren y que mantienen con el yo agente relaciones variables que sería importante clasificar con aproximación. Esto podría traducirse por la simple fórmula que dice que yo no soy solamente yo, o que en rigor no tiene ningún sentido decir que yo soy yo, pues soy también otro: soy por ejemplo el que era ayer, y desde cierto punto de vista muy profundo las palabras "el que era" pierden toda significación precisa. Una verdadera lucha por la existencia puede entablarse entre el que fui ayer, y el que intento ser, el que tengo la veleidad de ser hoy.

Pero podría preguntársenos si no es este un camino sumamente peligroso que amenaza concluir en la negación pura y simple de la identidad personal. Conviene que nos detengamos para investigar con mucho cuidado sobre lo que debemos entender por identidad personal.

Pero se impone una reflexión previa, referente a las condiciones en que puede enunciarse un juicio de identidad, puesto que, evidentemente, no tiene sentido hablar de identidad prescindiendo de los juicios de identidad. Sin embargo, tenemos que reconocer que el juicio de identidad es esencial y rigurosamente aplicable sólo en el dominio de los objetos. Pongamos un ejemplo. Pierdo un reloj; alguien lo encuentra y lo deposita en la oficina de objetos extraviados adonde he dirigido mi reclamación. El reloj que me restituyen es idéntico al que había perdido. Puedo afirmarlo no solamente porque lo reconozco, sino porque el que lo devuelve lo encontró precisamente en el lugar en que estuve sentado y donde efectivamente supongo que lo he perdido. Se puede hablar de identidad puesto que el objeto no ha sufrido ninguna alteración sensible desde el momento en que cayó desde mi bolsillo hasta que lo recupero... Sabemos muy bien que este puede ser el punto de partida de una dialéctica que yo calificaría de aporética. Ciertas modificaciones superficiales no nos impiden afirmar que la cosa que las sufre es siempre la misma, pero en cambio si esas modificaciones son de cierta extensión vacilaremos en mantener

nuestro juicio de identidad, y es evidente que no hay manera de determinar en forma objetiva y universal el punto a partir del cual la identidad no subsiste. ¿Habría que decir, como los nominalistas, que sólo subsiste el nombre como elemento idéntico o principio identificador? Esta es una solución absolutamente ficticia: la verdadera solución consiste en descubrir qué es lo que nos permite seguir usando el mismo nombre cuando la cosa idéntica parece haber desaparecido. Debemos referirnos a la noción de cualidad sentida, pero esta cualidad como tal no puede objetivarse. El mejor ejemplo proviene del mundo de la infancia. La muñeca cuya cabeza y miembros sucesivamente han sido substituidos es acaso para la niña "la misma y única muñeca", sin duda porque los elementos variables se han integrado en la unidad del sentimiento posesivo y muy próximo a la adoración que el niño experimenta por este objeto más querido que todos los demás.

Lo que complica extraordinariamente el problema en todos los casos es el hecho de que, independientemente de esta permanencia de la cualidad o el sentimiento —que en sentido estricto no podría llamarse identidad— hay la continuidad de un devenir histórico, que existe aun cuando la cualidad sentida desaparece. Vi hace dos o tres meses a un compañero de escuela que no veía desde hace cerca de cuarenta años; tenía el recuerdo de un niño de mejillas rosadas y mirada brillante; encontré un viejo señor de rostro flácido y ojos sin expresión. Nada en mí viene a confirmar que se trata de una sola y la misma persona. Todo lo que puedo decir es que tengo la certeza abstracta, teórica, que podría establecer una continuidad entre esos estados tan diferentes de un mismo cuerpo orgánico. Además tengo la seguridad de que ese hombre poseía recuerdos semejantes a los míos de la época en que frecuentábamos la misma escuela. El ejemplo es instructivo porque nos muestra que el dominio del Él y el dominio del Tú pueden diferir. Al ver a este antiguo camarada no hay nada en mí que exclame: "eres tú, pero eres tú..." La vida ejerció su acción erosiva, pero tengo la certidumbre incontestable —algunos dirían mística— de que si

debo encontrarme más allá del abismo de la muerte con los seres que realmente he amado, es decir, aquellos que han estado ligados de la manera intersubjetiva más íntima a lo que soy, los reconoceré inmediatamente como en un relámpago, y todo será como si la separación no hubiese existido. Este es un acto de fe cuyos fundamentos examinaremos en la segunda serie de estas lecciones.

Lo que primero salta a la vista en este largo análisis es la extrema complicación de lo que llamamos el problema de la identidad personal.

Entre la identidad objetiva tal como la comprobamos en el mundo de los objetos y la identidad de aquello que llamo "cualidad sentida" subsiste inevitablemente un intervalo, una puede existir sin la otra. En estas condiciones, como lo habíamos presentido, es imposible dejar de admitir el valor de cierto pluralismo interior. Pero antes de investigar su naturaleza conviene enunciar lo siguiente: en el plano del sentir, la cualidad —como ya lo reconocieron casi todos los filósofos del pasado sin discernir siempre sus implicaciones— se refiere al sujeto mismo. En ningún sentido, y eso ya lo vimos con respecto a la sensación, puede asimilarse a algo transmitido, a algo que se construye. Esto es muy importante en lo que se refiere a la identidad personal propiamente dicha, y permite comprender mejor lo que quise decir al hablar de ese pasado que soy y del cual puedo extraer momentos, casi de la misma manera en que puedo extraer una suma de dinero de una cuenta que está en su mayor parte bloqueada. Sólo que la cuenta aun bloqueada, aun cuando no pueda disponer de ella es, a pesar de todo, algo que tengo: no ocurre y no puede ocurrir lo mismo con el pasado.

Esto supone el esclarecimiento de una idea de duración que no es de ningún modo la del sentido común ni la de las filosofías que quieren reivindicarla para sí. Dejaré de lado la cuestión de saber si esta idea concuerda absolutamente con la de Bergson, aunque es cierto que entre una y otra existe al menos un estrecho parentesco.

Como invariablemente ocurre en este dominio, estamos obligados a expresarnos en términos negativos y decir que la duración *no debe ser* representada. Podemos afirmar que toda tentativa para imaginar una vida, cualquier vida, o la vida en general, según el modelo de la sucesión cinematográfica, debe abandonarse totalmente, y en rigor no se discute aquí la idea de un tiempo espacializado sino que más bien debemos insistir sobre la relación entre la vida y las imágenes. En efecto, la sucesión es esencial a las imágenes, una substituye y reemplaza continuamente a otra. Yo, como espectador, si estoy en un estado de fatiga extrema o de total abandono, las dejo pasar ante mí como la corriente de un río que contemplo desde la orilla. Pero si hay una sustancia en mi vida, o en cualquier otra vida, es imposible que se reduzca a imágenes, y por consecuencia que su estructura sea pura y simplemente la de una sucesión. Pero, podría preguntarse, ¿por qué es imposible? No se trata de una simple contradicción de orden lógico; sencillamente debemos reconocer que nuestra experiencia interna tal como la vivimos sería imposible para un ser que no fuese más que una sucesión de imágenes, y sin embargo el viejo argumento idealista mantiene toda su fuerza. Esta sucesión sólo puede serlo para una conciencia que la trasciende de alguna manera. Pero no es más que un argumento lógico; debemos ir más allá. Ningún sentimiento se deja reducir a un juego de imágenes, a pesar de todo lo que piensen los herbartianos. Lo característico de una vida vivida interiormente es ser tan difícil de filmar como de narrar. ¿Podemos transformar esta negación en una aserción positiva? Debemos proceder con cuidado porque al abandonar la idea de sucesión corremos el riesgo de volver a la representación estática de algo invariable e inmóvil. Pero no es más que una pura ilusión. En efecto, todo nos permite creer que lo que superficialmente nos parece inmóvil está en realidad cambiando, aun cuando ese cambio sea imperceptible. Esto es evidente desde el punto de vista de la ciencia positiva. Lo que no se mueve, lo que no puede moverse, son las abstracciones que tratamos como realidades o como hipóstasis. Lo abstracto como tal es



intrínsecamente refractario a la sucesión. Pero no nos engañemos con ficciones; para expresarnos rigurosamente debemos decir que sólo desde el momento en que establezco definitivamente una determinada noción, de alguna manera la sustraigo a la duración. Esta noción, sin embargo, conserva una especie de pedúnculo histórico. En efecto, se revela en condiciones históricas determinadas a un individuo consciente y dependiente en cierta medida de esas condiciones. Así por ejemplo, el descubrimiento de la geometría no hubiera sido posible para cualquier individuo en cualquier circunstancia histórica. Sólo desde el momento en que se realiza el descubrimiento los teoremas pueden enseñarse en cualquier tiempo y lugar. En principio podemos concebir ciertos tipos de sociedad donde la atención necesaria para el estudio de la geometría no se da en ningún niño, ni siquiera en ningún adulto; sin embargo esto no afecta para nada el valor de las proposiciones. En términos generales diré que cualquier verdad —eterna en cuanto verdad— puede permanecer oculta por tiempo indeterminado para un número igualmente indeterminado de individuos.

¿Qué podemos concluir de estas cuestiones tan difíciles, tan complejas, que nos preocupan desde el comienzo de la lección? Pareciera que únicamente lo abstracto escapa a la sucesión; y por otra parte vimos que la vida no se deja —sin traicionarla— imaginar como un fenómeno puramente sucesivo, puesto que no es asimilable a una sucesión de imágenes. Pareciera que tenemos que concebir como principio de vida algo emparentado con la noción misma. Pero por otra parte reconocimos que si queremos permanecer fieles a los datos de nuestra experiencia no podemos separar las nociones abstractas de lo que llamé su pedúnculo histórico. Irresistiblemente llegamos a entrever la necesidad de superar esta oposición entre lo sucesivo y lo abstracto, e introducir una categoría nueva en la que por ahora no discerniremos más que lo que llamaría "emplazamiento". Todo nos permite creer que esta categoría no es sólo espiritual sino que es característica del espíritu en lo que tiene de específico. Pero

conviene que nos mantengamos en un plano concreto, que escuchemos la experiencia más íntima. En efecto, se trata nada menos que de percibir la articulación entre verdad y vida. Podemos decir que todas nuestras investigaciones desde la lección cuarta estuvieron orientadas hacia el descubrimiento de esta articulación. Hemos procedido a una limpieza minuciosa del terreno destinada finalmente a ponerla al desnudo, en la medida en que esto es posible. Se impone la siguiente reserva: cuando hablo de poner al desnudo o descubrir sigo prisionero de categorías ópticas. Esos verbos se refieren a la posibilidad de sacar a la luz lo que hasta entonces estaba oculto. Hay un sentido profundo según el cual esta articulación no puede *mostrarse*, por la sencillísima razón de que sólo puede situarse en una dimensión que escapa a la vida y que es la profundidad misma. Así se manifiesta el sentido último de la idea de secreto que encontramos en nuestro camino. Lo que ahora comprendemos es que hay una profundidad de la historia que se descubre en todos los niveles pero particularmente en el de la vida personal en cuanto no la concebimos como traducible al film o a la narración, que en última instancia son especies de cables tendidos sobre lo que debería seguir siendo un abismo.

En un fragmento de mi *Journal Métaphysique* que todavía no ha sido recogido en libro y que data de enero de 1938, me esforcé por analizar lo que llamamos, por ejemplo, una idea profunda. La idea profunda no es pura y simplemente insólita, sobre todo si insólita quiere decir extraña. Hay paradojas insólitas que no por eso son profundas; se reconocen fácilmente por la rapidez con que se marchitan. Una idea nos parece profunda cuando desemboca en un más allá apenas vislumbrado; la imagen que viene a mi espíritu es la de uno de esos canales que separan las islas de Dalmacia en cuya desembocadura se vislumbra una abertura luminosa. Así la experiencia de lo profundo estaría ligada a una promesa cuya realización apenas puede columbrarse. Pero debo agregar que es notable que esta lejanía entrevista no se experimente como si estuviera en otro lugar: el aquí y el allá se trascienden por completo. Esa lejanía se nos

ofrece como algo interior, como un dominio nostálgicamente nuestro, exactamente como la patria perdida para un exilado. Esa patria está lejos pero se encuentra ligada a él; lo contrario ocurre con un país exótico que sueña o imagina, pero que esencialmente está en otra parte. La patria no es objeto de su imaginación, permanece carnalmente suya. Debemos por tanto concentrar nuestra atención sobre un ser que tiene la conciencia de no coincidir con el sitio en que está, es decir, con un lugar de exilio que es accidentalmente suyo, en oposición a determinado centro que sería su lugar real, pero que en las condiciones contingentes en que está sumido sólo puede evocarse como un más allá, como un hogar de nostalgia. Podríamos referirnos a las experiencias infantiles que tienen como base imaginaciones afectivas que gravitan alrededor de un refugio secreto, de escondites, de islas, etc... Sabemos muy bien cómo el psicoanálisis trata de aclarar estas experiencias; pero en último término debemos recordar que también nos propone una mitología, por ejemplo el Edén prenatal que constituye para el embrión el seno materno.

Observemos que todo esto puede transportarse a las coordenadas temporales; justamente esta transposición tiene para nosotros vivo interés. La idea profunda va lejos, quiere decir que anuncia un camino que sólo puede recorrerse en el tiempo. Es como una inmersión intuitiva en aquello que sólo puede alcanzarse por una búsqueda que se desarrolla en la duración. Sería falso tratar de interpretar la profundidad en términos de futuro. Lo que importa es ver que el porvenir no puede concebirse o representarse en esta perspectiva como una simple innovación. La novedad del futuro puede ser todo lo atrayente que se quiera, pero no es profunda en la medida en que es totalmente nueva. Pareciera que misteriosamente la dimensión de profundidad sólo interviene cuando el futuro concuerda con el pasado más lejano. Diremos, aunque pueda parecer obscuro, que el pasado y el porvenir se encuentran en el seno de la profundidad, se integran en una zona de presente, un Aquí absoluto por oposición al aquí contingente. Y esta zona

donde el antes y el ahora, lo próximo y lo lejano, tienden a confundirse, no es otra cosa que la eternidad, Esta palabra indispensable, aunque sea imposible asignarle un contenido que podamos figurarnos, aparece aquí en todo su valor. *Die Tiefe, die Ewigkeit*, decía Nietzsche, sobre quien volveré a menudo en el curso de la segunda serie de lecciones. Consideraremos ahora que la hipótesis del eterno retorno corresponde a un esfuerzo justificable por traducir a lenguaje causal esta reunión que sólo puede operarse realmente más allá del mundo de la causalidad. Creo que estas difíciles reflexiones se aclararán cuando en la segunda serie me refiera a la esperanza. Por el momento sólo se evocan en la medida en que nos permiten concebir cómo la oposición de lo sucesivo y lo abstracto puede trascenderse en el seno de un supratemporal que es la profundidad misma de los tiempos.

En realidad todo lo dicho en esta lección sobre el pasado *que yo soy* debería retomarse a la luz de la idea de profundidad, que se presenta como iluminadora aunque ella misma no pueda ser iluminada. Esa paradoja, que como veremos en la última lección es un misterio, está sin duda en la base de la única idea que podemos forjarnos de la esencia en tanto es algo más que una simple ficción utilizable para un tipo de investigaciones determinadas. Recordemos para terminar que en relación a mi infancia y a todos los seres que están unidos a ella es imposible que mi situación no sea comparable a la de un exilado, salvo cuando me abandono a razonamientos sobre un cierto número de datos objetivos con que substituyo ese todo global y sentido de mi infancia, mi pasado, mi vida. Es extraño, pero esa nostalgia de exilado no implica que mi infancia haya sido excepcionalmente feliz; salvo en casos que constituyen excepciones monstruosas, esta nostalgia está simplemente ligada al carácter irrevocable de nuestra infancia, al hecho de abrirse al mundo, a la maravillosa irresponsabilidad de aquel que es todavía objeto de solicitud y de cuidados. Pero, contrariamente a la concepción corriente de una duración irreversible, el hombre al envejecer tiene casi siempre el

sentimiento de aproximarse a la infancia, aunque crezca el número de años que lo separan de ella. Nada muestra en forma más evidente que la representación aritmética y lineal es radicalmente inadecuada que esta experiencia auténticamente vivida. Pero esto no puede ser verdad únicamente para la duración individual. No es un azar que el interés actual por las civilizaciones más alejadas en el tiempo sea tan apasionante. Sería absolutamente inexplicable si, como lo quieren algunos filósofos contemporáneos, el hombre fuera esencialmente proyecto, o pudiera definirse por los progresos técnicos y por los adelantos que esos progresos hacen posible. Se trata precisamente de una interpretación superficial aun cuando exista cada vez más en el hombre la tremenda tentación de adherir a una concepción semejante y rechazar todo lo que ella excluye.

Al comienzo de la próxima lección trataré de ilustrar y presentar en forma más concreta lo que acabo de decir, esforzándome por aclarar las singularidades que recubren esa dependencia familiar cuya verdadera naturaleza no puede ser conocida ni por el biólogo ni por el sociólogo, y que hasta ahora apenas ha llamado la atención del metafísico.

DÉCIMA LECCIÓN

### LA PRESENCIA COMO MISTERIO

Vimos en la segunda parte de la lección anterior en qué sentido parece posible superar la oposición entre lo sucesivo y lo intemporal abstracto. Para ello es necesario que me reconozca inserto no sólo en un momento históricamente localizable en la duración, sino ligado también a los que me precedieron, según modos irreductibles a un encadenamiento puramente causal. Desde este punto de vista conviene que veamos lo que he llamado "el misterio familiar", que no es más que una expresión particular del misterio del ser, al que consagraremos las lecciones de la segunda serie. Quizá parezca extraño que evoquemos un modo particular antes de tratar el misterio del ser en su conjunto. Pero no olvidemos que todo este trabajo se

176 presenta como una búsqueda que procede por aproximaciones sucesivas, y que no es una exposición didáctica donde se desarrollan consecuencias y corolarios a partir de un determinado teorema.

Observemos que la perspectiva desde la cual consideramos la realidad del hecho de pertenecer a una familia está más allá del plano sociológico. La Sociología en cuanto tal ni siquiera puede plantearse el problema que nos ocupa y que no es más que un nuevo aspecto de la doble cuestión: ¿qué soy?, ¿cómo puedo preguntarme por lo que soy?

Vivimos, en verdad, en un mundo en que la idea misma de filiación tiende a perder el contenido substancial que presentaba en otras sociedades. La filosofía de las luces, que bajo nuevas formas triunfa hoy día, pretende en realidad relegar a un oscuro plano mental, con otras tantas supersticiones, esta creencia en la realidad metafísica de la



filiación, y es importante poner al desnudo la concepción casi exclusivamente negativa que tiende a instaurar ante nuestros ojos. Creo que se define ante todo por no reconocer a la vida —al hecho de vivir— un valor que permita tratarlo como un don. La vieja expresión francesa *devoir le jour á* ya no se emplea; no basta decir que se ha convertido en una frase hecha. ¿Se considera que la idea o, más exactamente, el sentimiento que esas palabras tratan de expresar es un residuo? Hay razones fundamentales para ello; probablemente la más notable consiste en que el hecho de vivir en un mundo tan trágico, tan amenazado, se presente a muchos espíritus como una condenación. Pero, ¿una condena pronunciada por quién? ¿Y en castigo de qué falta? ¿De qué ofensa que el condenado no conoce? Pero no es todo: el acto de procrear se reduce muy a menudo a un gesto impremeditado, cumplido por un irresponsable que está muy lejos de asumir las consecuencias que tendrá ese gesto para aquel que no ha pedido nacer. Es lo que expresan precisamente las palabras "no he pedido nacer; ¿con qué derecho se me ha infligido la existencia?" Esta afirmación, que contiene una pregunta y una exclamación, está en la raíz del nihilismo contemporáneo sobre el que volveremos más tarde. Por otra parte, no dejaremos de percibir que nos encontramos de nuevo con ciertas comprobaciones que en particular hicimos en la segunda lección. Desde ese punto de vista el vínculo entre el padre y el hijo tiende a perder toda cualidad espiritual; vagamente se concibe como una oscura relación objetiva, capaz de interesar sólo al biólogo. Podríamos decir que estamos en presencia de una creciente desautorización de la paternidad, pero que la desautorización es pronunciada por el hijo. Esto implica determinada reciprocidad: es decir, cuando el hijo reniega del padre, éste inevitablemente tiende a dejar de reconocerse en aquel que lo niega.

No disimularé que en este cuadro las tintas están demasiado recargadas, y que en la mayoría de los casos esta situación se recubre con el hábito y el respeto humanos, pero aflora extrañamente en la literatura. En una obra como la de Sartre, que presenta una importancia sistemática innegable, esta situación aflora con claridad. El mundo de Sartre es un mundo donde la paternidad como valor y como realidad ha dejado realmente de existir; no sería exagerado decir que es un mundo donde el hombre puede elegirse como hijo de tal persona, y como consecuencia podrá rehusarse como hijo de esa misma persona.



Pero esto constituye una innovación absolutamente revolucionaria con respecto al conjunto de las tradiciones humanas. Es el triunfo de la impiedad en el sentido más estricto de la palabra, y no es un azar que Orestes, matador de su madre, sea el héroe de la primera pieza de Sartre.

Es muy importante preguntarse cómo, es decir, desde qué punto de vista, es posible tomar posición frente a este rechazo. Es claro que no se trata de condenarlo en nombre de ciertas reglas morales aceptadas sin discusión; si es posible una protesta, sólo podrá emitirse en nombre de cierta realidad profunda que aquí sería desconocida y estaría como cegada; y es justamente esta realidad la que he tratado de hacer manifiesta en *Homo Viator*. Esa realidad resalta esencialmente en el acto de reconocimiento cuya importancia central señalé tantas veces en el curso de estas lecciones. Es esencial al padre tener que reconocer a su hijo; y al hijo, tener que reconocer al padre. Es evidente que esto no debe tomarse en sentido jurídico. No me refiero al hecho de que un hombre pueda reconocer o no como suyo a un hijo nacido fuera de matrimonio; se trata de un modo de reconocimiento infinitamente más íntimo y más profundo, y está ligado a la acción más concreta y más vital. Un hombre que de hecho se desinteresa por su hijo se comporta como si no lo reconociera; tenemos derecho entonces de decir que no lo reconoce y que en esas condiciones fracasa la paternidad misma, por lo menos concebida en un sentido humano. En una perspectiva puramente biológica, puesto que la herencia es un hecho, es claro que puede manifestarse en el caso en que un padre no se comporta como padre. Pero justamente el término paternidad sólo tiene sentido en el orden humano; un perro no es el padre de otro perro, aun cuando en ciertas especies animales, las aves en particular, se ve delinearse algo que es como el presentimiento o el bosquejo de una paternidad auténtica, tal nos parece al menos; pero debemos confesar que la interpretación se basa siempre en analogías con la experiencia humana, y que esta experiencia es el punto de partida. Lo que acabamos de decir sobre la paternidad no es menos verdadero para la filiación, aunque en nuestra época rara vez se haya comprendido que el hijo también debe reconocer al padre. Lo que confunde es el catecismo moral surgido del Decálogo que establece como principio: "debes amar y honrar a tu padre". La reflexión nos muestra sin embargo que esta máxima tiene

únicamente sentido cuando se han realizado ciertas condiciones sociológicas estructurales. En un mundo íntegramente proletarizado, donde estas condiciones tienden a abolirse, el imperativo en cuestión pierde sentido. Por tanto no es incondicional, lo cual no quiere decir que haya casos en que se tenga derecho de no respetar a su padre, sino, más profundamente, que hay un número creciente de seres que se sienten sin padres, como *hijos de nadie* —para tomar el título de una pieza contemporánea— aun cuando quienes físicamente les hayan dado nacimiento vivan todavía.

En suma, convendría decir que la paternidad tiene límites: en uno de ellos desaparece para no dejar lugar más que a un fenómeno biológico; en el otro, al contrario, este fenómeno puede faltar sin que la esencia de la paternidad se destruya; me refiero a la adopción, y, desde luego, hay que verla más allá de las definiciones jurídicas. Puede haber adopción legal sin que se haya cumplido el acto espiritual al que no ceso de referirme, e inversamente este acto puede existir cuando por diversas razones no ha podido cumplirse una adopción legal. La expresión "acto espiritual" tiene un sentido muy fuerte; no es cuestión de un simple movimiento afectivo sino de un compromiso al que debemos permanecer fieles a pesar de los desfallecimientos sin duda inevitables. ¿Tendremos que concluir de todo esto, y en particular del hecho de la adopción, la necesidad de disociar radicalmente lo espiritual de lo biológico? Creo que sería una grave imprudencia. Por el contrario, hay que sostener que en condiciones normales esta disociación no debería ser posible, y si lo es se debe al carácter defectuoso de las estructuras orgánicas y sociales en que el individuo se encuentra encuadrado y situado. Tenemos que cuidarnos de la significación exacta que presenta aquí la palabra "normal"; no se trata de un imperativo formal cuyo fundamento no es evidente y que de alguna manera se sitúa fuera de la experiencia, sino de cierta plenitud vivida que, cuando la disociación interviene, tiende a convertirse en objeto de nostalgia para la conciencia reflexiva. Así los padres que han adoptado a un niño y que lo quieren de todo corazón lamentan, salvo casos excepcionales, que ese niño no sea orgánicamente suyo. No ocurre así, por ejemplo, si se felicitan de no exponerse al riesgo de transmitir al niño una tara hereditaria; pero es una satisfacción relativa, una satisfacción a partir de una pena, una herida, una humillación.

Puede decirse que en nuestro mundo actual esta disociación entre lo espiritual y lo biológico tiende a generalizarse; pero sería una prueba más de que este mundo está destrozado, y que solamente en un mundo destrozado pueden nacer prácticas como la inseminación artificial, por ejemplo.

Tales consideraciones presentan el riesgo de parecer extrañas a las investigaciones que hemos perseguido en el curso de estas lecciones. Creo, sin embargo, que es una simple ilusión, que consiste en última instancia en forjarse una idea descarnada del espíritu, idea contra la cual nunca he dejado de oponerme. En general, puede decirse que la dificultad contra la cual tuvimos que luchar de continuo reside justamente en el hecho de que lo espiritual parece pretender una dignidad de existencia separada, mientras que en realidad el espíritu sólo se constituye a condición de encarnarse. El ejemplo de la adopción es característico: los padres adoptivos se convierten en padres a condición de prodigar al niño los cuidados concretos más materiales y más humildes, los mismos que hubieran debido darle si lo hubiesen engendrado. En este sentido la adopción es un injerto, y no puede ser otra cosa; es admirable que sea posible, y nada nos muestra mejor los límites de una filosofía de la vida que pretendiera fundarse en consideraciones puramente biológicas.

Pero, por otra parte, nada puede darnos un sentimiento más intenso de inseguridad y extrañeza que esta situación nuestra: la de un ser situado en la articulación entre lo vital y lo espiritual. No se trata de la extrañeza que podría experimentar un observador que la comprobara desde fuera, sino que es sentida interiormente por alguien que reconoce esta situación como suya. Recordemos además —lo que resulta evidente para quien haya comprendido el significado de estas investigaciones— que la idea misma de la observación externa carece aquí de sentido. Por la naturaleza propia de esta situación sólo es posible aprehenderla desde el fondo de ella misma. Pero al mismo tiempo —recordemos las consideraciones expuestas al comienzo de estas lecciones—, en un mundo cada vez más sometido al imperio del conocimiento objetivo y de la técnica, es fatal que todo ocurra como si esa observación externa fuera realmente posible. En una perspectiva semejante las palabras mismas que aluden a la realidad espiritual corren el riesgo de perder toda significación; o, más exactamente, el dominio de la realidad

espiritual se considera como una superestructura, un revestimiento epi- fenoménico. Podría mostrarse que este es el principio de la extraña convergencia tantas veces comprobada en los hombres de ciencia, al menos en Francia, entre las consideraciones puramente biológicas por una parte y las especulaciones marxistas por otra. Aquí todo se desarrolla en el plano de una interpretación que quiere llamarse objetiva, pero que implica la eliminación previa y radical del sujeto mismo.

Sabemos, sin embargo, que la palabra "sujeto" no debe tomarse en el sentido del idealismo; no es el yo trascendental, ni siquiera la mónada leibniziana, y precisamente para ponerlo en evidencia he creído que debía insistir sobre la relación familiar y su carácter misterioso. En el punto a que hemos llegado debemos poner el acento en la difícil cuestión del misterio; toda esta primera serie de lecciones debe culminar en ella, y a partir de ella se organizará la segunda.

La expresión "misterio familiar" en el primer momento puede parecer desconcertante. ¿Será de temer acaso que introduzca un elemento de imprecisión literaria en una realidad institucional estudiada por las ciencias positivas? Pero, como hemos visto, se trata de una situación que sólo puede aprehenderse o reconocerse desde dentro y que no podría comprobarse desde fuera. Esta es la profunda razón que explica por qué el misterio familiar se torna más palpable por obra del novelista que por la del historiador. Pero no hemos dado aún a la palabra "misterio" la acepción precisa y casi técnica, la única que puede conferirle ciudadanía en el lenguaje filosófico.

Quizá la vía más directa para llegar a representarse el misterio consista en mostrar la diferencia de tono espiritual que separa al objeto de la presencia. Aquí, como siempre, conviene partir de ciertas experiencias sencillas e inmediatas, pero que hasta nuestra época los filósofos han tendido a descuidar. Podemos sentir con mucha intensidad, por ejemplo, que alguien que está en la misma habitación muy cerca de nosotros —alguien a quien vemos, oímos y podemos tocar— no está, sin embargo, presente; está infinitamente más lejos de nosotros que un ser amado a millares de leguas o que inclusive no pertenece más a este mundo. ¿Cuál es esta presencia que falta? No sería exacto decir que no podemos comunicarnos con el individuo que está a nuestro lado; no es sordo, ni ciego, ni imbecil. Está asegurada entre nosotros una cierta comunicación material, pero

únicamente material, muy semejante a la que puede establecerse entre dos estaciones distintas, una transmisora y la otra receptora. Sin embargo, falta el elemento esencial. Podría decirse que es una comunicación sin comunión, y que por eso es una comunicación irreal. El otro oye mis palabras, pero no me oye a mí mismo; hasta puedo tener la impresión extrañamente penosa de que esas palabras, tal como me las devuelve o refleja, son para mí irreconocibles. Por un fenómeno singular, el otro se interpone entre mi propia realidad y yo; me vuelvo extraño a mí mismo; no soy yo mismo cuando estoy con él. Pero, por un fenómeno inverso, puede ocurrir que el otro, cuando lo siento presente, en cierto modo me renueve interiormente; esta presencia es entonces reveladora, es decir, me hace ser plenamente lo que yo no sería sin ella. Todo esto —aunque tales experiencias presenten un carácter absolutamente irrecusable— muy difícilmente se deja traducir a un lenguaje discursivo; y podríamos preguntarnos por qué. La verdad es que el objeto está ligado a un conjunto de técnicas enseñables y por consecuencia transmisibles. Justamente, no ocurre lo mismo cuando se trata de la presencia. Sería quimérico tener la esperanza de enseñar a alguien el arte de hacerse presente. En este dominio no se puede enseñar más que a fingir. Sería como si se tratara de enseñar a una mujer el modo de poseer encanto. Es claro que la idea de una lección de encanto es contradictoria, la pretensión que implica es el colmo del absurdo. En mi *Journal Métaphysique* (23 de febrero de 1923) escribí lo siguiente a propósito del encanto:

"Me parece que un ser tiene menos encanto cuando menos gratuidad hay en su forma de conducirse, cuando su atención está más monopolizada por fines precisos, especificables. Por eso un hombre tiene en general menos encanto que una mujer o un niño. J., hablando de un niño sin encanto, dice que es demasiado preciso, y esta palabra traduce muy bien la ausencia de ese halo alrededor de los actos o las palabras.

Nada menos susceptible de adquirirse; en el fondo, hay una especie de voluntad que excluye radicalmente el encanto, aquella que implica una tensión. El encanto es cierta presencia de la persona alrededor de lo que hace o dice... Es un más allá... Por eso no tiene ningún equivalente ético. Un ser no posee encanto sino cuando está más allá de sus virtudes, si parece que ellas emanaran de una fuente lejana y desconocida. Sólo es palpable para los individuos como tales. Sería absurda una encuesta sobre

el encanto entendido como elemento publicable. La afirmación "Tal persona tiene o tuvo encanto" se destruye a sí misma. No habría nada más grotesco que insertarla en una necrología, por ejemplo."

Aunque en realidad no se pueda identificar pura y simplemente el encanto y la presencia, aparece sin duda como uno de los modos según los cuales la presencia se manifiesta. Se manifiesta para tal o cual persona, en cierta intimidad, no para cualquiera en una reunión pública. Esto es justamente lo que hace resaltar el carácter no objetivo de la presencia. Desde luego, no objetivo no significa en absoluto puramente subjetivo en el sentido más restringido de la expresión. En realidad, habría que hablar de intersubjetividad. Pero la palabra intersubjetividad puede dar lugar a equivocaciones; podría pensarse en una especie de contenido, todavía objetivo, que sería —por así decirlo— transmitido de sujeto a sujeto. Por el contrario, debemos excluir la idea misma de transmisión. Habría que decir que comunión y transmisión se oponen absolutamente; no se sitúan en la misma región del ser. O más bien, como lo veremos al abordar el misterio ontológico propiamente dicho, toda transmisión se efectúa —si se me permite la expresión— más aquí del ser.

Como ocurre siempre en tales dominios, el pensamiento debe guardarse de las trampas del discurso: cuando distingo la presencia del objeto, sin quererlo expresamente corro el riesgo, en efecto, de convertirla en una especie de objeto vaporizado que contrasta con el objeto sólido, tangible, resistente, con el que tomamos contacto en aquello que llamamos la vida real. Pero cuando decimos que la presencia no debe pensarse como objeto, ante todo queremos decir que el acto por el cual nos orientamos hacia ella es esencialmente diferente de aquel por medio del cual aprehendemos un objeto. En verdad, aquí se excluye en principio la posibilidad misma de una aprehensión, de una captación. Todo esto tiene todavía carácter negativo. Se comprenderá mejor si se reconoce que la presencia únicamente puede aceptarse (o rechazarse); pero es evidente que entre aceptar y captar, la diferencia de actitud es fundamental. Observando con cuidado se verá que no puedo aceptar algo que sea pura y simplemente un objeto, que no puedo más que *tomarlo*, o, al contrario, dejarlo donde está. Es evidente que aquí la expresión "tomar" se refiere también al trabajo de la

inteligencia, es decir, en suma, al comprender. En tanto que la presencia está más allá de la aprehensión, también en cierta manera está fuera de las posibilidades de la comprensión. La presencia sólo puede invocarse o evocarse, y la esencia de la invocación es mágica. Aunque la magia parezca a veces apuntar al objeto, únicamente se dirige a su aspecto *presencial*; más aun, su esfuerzo trata de hacerlo presente, transformarlo en presencia, aun cuando —independientemente de esta evocación— el objeto pueda reducirse a un esquema o a una pura esencia. Para captar la naturaleza de esta evocación basta comparar un inventario con un poema; una enumeración puede llegar a ser poética, pero únicamente por el efecto mágico que es susceptible de producir.

Por otra parte, es necesario reconocer que la oposición no es en realidad tan radical como aquí aparece; en efecto, podemos pensar que las palabras mismas son mágicas, pero debido a su uso pragmático ese valor mágico tiende a desaparecer; la función de la poesía consiste en restituirlo al lenguaje, pero en condiciones cada vez más herméticas.

Estas brevísimas observaciones tienen el propósito de dejar entrever lo que es una presencia que, por otra parte, sólo puede percibirse de manera intermitente (*which can only be glimpsed at*). Observemos además que aun aquellos que nos rodean sólo muy rara vez son percibidos como presentes; en tanto que nos hemos acostumbrado a ellos corren el riesgo de convertirse para nosotros en una especie de muebles. Bastará una circunstancia anormal, una enfermedad, por ejemplo, para que se destruya este aspecto habitual; esta ruptura puede bastar para hacernos comprender el carácter precario de lo que se nos ofrece como un estado de cosas definitivo. Así se crea, o puede crearse para mí, un lazo entre lo precario y lo precioso. Pero, ¿en qué condiciones es esto posible? Si nos colocamos en una perspectiva puramente objetiva, casi no se ve otra cosa en la enfermedad que un desorden de cierto aparato, pero nos damos cuenta, más allá de todo análisis preciso, que esto no traduce fielmente la realidad: no es porque la enfermedad afecta a quien la tiene y lo obliga a reaccionar de cierta manera ante esta enfermedad; es un hecho que no tiene ninguna equivalencia en el terreno objetivo. Recordemos lo dicho anteriormente a propósito del cuerpo: no es solamente un instrumento; presenta un tipo de realidad

totalmente diferente en tanto que es mi manera de ser en el mundo.

Observemos, por otra parte, que el sacerdote que acaba de visitarme y que me exhorta a considerar esta enfermedad como una prueba infligida por Dios se coloca también fuera de esta realidad turbadora y misteriosa que es la enfermedad. Como el mecanicismo, también se muestra incapaz de trascender el plano de la causalidad, y precisamente aquí esto es lo necesario, y sólo bajo esta condición puede reconocerse la presencia del misterio en ese dominio. Expresémonos de manera aun más estricta: reconocer la enfermedad como misterio es aprehenderla en tanto que presencia o modificación de la presencia. Se trata esencialmente del prójimo en cuanto está enfermo; más valdría decir que es mi prójimo que lanza un llamado hacia mí, un llamado a mostrarme compasivo o bienhechor. Mi enfermedad sólo se me hace presente cuando vivo con ella como un compañero que debo aprender a tratar de manera adecuada, o aun, en la medida en que esa misma enfermedad es mediatizada por aquellos que me cuidan y hacen para mí el oficio de tú. Si me abandono simplemente a mi enfermedad, en la absoluta torpeza o en el sufrimiento agudo, no es una enfermedad para mí; no mantengo con ella la extraña relación que a veces es una lucha, otras una amistad peligrosa, o un estado híbrido que participa de ambos.

Estas observaciones, que deberían estudiarse más detenidamente, bastan para mostrar cuán sospechosos son los discursos que dirigen a los enfermos aquellos que nunca están enfermos, las exhortaciones de los que gozan de buena salud. Literalmente no saben de qué hablan, y su fácil locuacidad tiene algo de insultante para una realidad que al menos deberían respetar.

Si insistí sobre este ejemplo es porque en la enfermedad se capta netamente la articulación de lo vital con lo espiritual, y vemos además cómo —y por qué— esta articulación no puede originar un saber. Estamos aún en el terreno de lo experimentado, con todo lo que tiene de ambiguo. Puedo sentir la tentación de ver en la enfermedad un preludio de la muerte, y en consecuencia dejarme deslizar por la pendiente, sin oponer al mal ninguna resistencia. Pero puedo considerarla también como un combate en el que debo tomar la iniciativa, y desde este punto de vista la primera actitud parecerá una traición de la que no debo en modo alguno hacerme culpable. Pero sin duda son



todavía oposiciones superficiales; puede ocurrir, después de todo, que en la primera fase de la enfermedad tenga que dar prueba de esta voluntad de resistencia, y luego, en cambio, no tenga más que abandonarme, o al menos consentir a lo inevitable y, por mi consentimiento mismo, transformar su sentido y al mismo tiempo cambiar hasta el significado de ese desenlace que no puedo modificar. Volveremos sobre este punto en la segunda serie cuando tratemos de la muerte; pero desde ahora veamos que todos los desarrollos anteriores desembocan en una interpretación que la presenta como misterio y no como un simple hecho objetivo. Juzgar de otra manera sería olvidar lo que dijimos anteriormente sobre la imposibilidad de separar lo espiritual de lo vital, sería desconocer las condiciones existenciales de nuestra pertenencia al mundo.

Todo esto no son más que aproximaciones concretas. Ahora que el terreno está preparado nos falta determinar con la mayor precisión posible en qué consiste la oposición entre problema y misterio. Me limitaré por el momento a reproducir un texto central que figura en *Être et Avoir* (páginas 169-170).

» "Un problema es algo que encuentro, que aparece íntegramente ante mí, y que por lo mismo puedo asediar y reducir, mientras que el misterio es algo en que yo mismo estoy comprometido, y que por consecuencia sólo puede pensarse como una *esfera donde la distinción de lo que está en mí y ante mí pierde su significado y su valor inicial*. Mientras que un problema auténtico puede resolverse con una técnica apropiada en función de la cual se define, un misterio trasciende por definición toda técnica concebible. Sin duda siempre es posible —lógica o psicológicamente— degradar un misterio para hacer de él un problema; pero este es un procedimiento fundamentalmente vicioso, cuya fuente quizá debería buscarse en una especie de corrupción de la inteligencia. Lo que los filósofos llaman el problema del mal' nos proporciona un ejemplo particularmente instructivo de esa degradación.

o "Debido a que un misterio, por su esencia misma, es algo reconocido o a reconocer, también puede ser desconocido o activamente negado; se reduce entonces a algo de lo cual 'he oído hablar' a los otros, pero que yo recuso porque es 'para otros', a causa del engaño que esos 'otros' sufren y que, en cuanto a mí, pretendo haber destruido. t "Debe evitarse cuidadosamente toda confusión entre el misterio y lo

incognoscible. Lo incognoscible no es, en efecto, más que un límite de lo problemático que no puede actualizarse sin contradicción. El reconocimiento del misterio es, por el contrario, un acto esencialmente positivo del espíritu, el acto positivo por excelencia, en función del cual es posible que toda positividad se defina rigurosamente. Ocurre como si tuviera una intuición sin saber inmediatamente que la posee, una intuición que no podría ser *para sí*, pero que se capta a través de los modos de experiencia en que se refleja y que ilumina por esa misma reflexión."

No me parece que sea difícil captar la significación concreta del texto para quienes hayan seguido estas lecciones. Conviene, sin embargo, insistir sobre los siguientes puntos: la oposición de problema y misterio siempre corre peligro de ser explotada en un sentido enojosamente literario, por espíritus que pierden de vista su alcance técnico. Este es uno de los aspectos más inquietantes de la Filosofía, cuyos rasgos principales he intentado mostrar. Basta compararla con las ciencias exactas, para ver en qué consiste este peligro.

El que enuncia una fórmula matemática, aun cuando no presente la demostración que le ha permitido establecerla, siempre tendría la posibilidad de hacerlo. En otra parte expresé lo mismo diciendo —en términos financieros— que nunca falta el fondo de reserva de la demostración. Ocurre lo mismo *a posteriori* para las leyes de la naturaleza. En principio siempre se pueden repetir las experiencias que inductivamente dieron origen a la ley. El filósofo existencial se expone al grave riesgo de seguir hablando de experiencias profundas que están en el punto de partida de sus afirmaciones, pero que es incapaz de renovar a voluntad. Por tanto esas afirmaciones corren el riesgo de perder sustancia, de sonar a hueco.

Y quizás ahora, próximos al término provisional de estas difíciles investigaciones, vemos precisarse uno de los caracteres esenciales del tipo de filosofía que aquí proponemos. Deberá aparecer con toda claridad que esta filosofía pertenece ante todo al orden del llamado, o, en otros términos, que no puede ni podrá jamás tomar completamente la forma de una exposición doctrinal cuyo contenido es asimilado por el lector. En esta perspectiva debe abordarse la oposición entre problema y misterio. Cuando trato un problema me esfuerzo por descubrir una solución que se transforma en bien común, que en

consecuencia cualquiera puede volver a encontrarla. Pero hemos visto ya desde las primeras lecciones que la idea de un "cualquiera", de un *who-ever*, o de un "pensamiento en general", se aplica cada vez menos a medida que penetramos en el interior de la Filosofía, es decir, cuando tratamos de abordar esa realidad espiritual que busca precisamente nuestra investigación. Y, al final de cuentas la idea de una adquisición se revela aquí inadecuada. La grandeza de la Filosofía está ligada justamente a esta imposibilidad, que constituye para la mayoría motivo de desilusión. Cuando se trata de las cosas supremas —o si se quiere "de las presencias"— no puede esperarse encontrar nada semejante a las adquisiciones de la ciencia elemental, puesto que cuanto más nos remontamos a los principios más se confunden las perspectivas. Después de todo, no podemos estar seguros de que dentro de un siglo no llegaremos a una noción de los principios matemáticos muy distinta de la que hoy prevalece. En el nivel más alto los límites entre la Filosofía y la ciencia tienden a desaparecer, y estoy persuadido de que muchos matemáticos no dejarían de reconocer que existe un misterio de las matemáticas. Pero, por debajo de ese nivel, estas palabras no tienen ningún sentido; una vez dado cierto sistema cuya validez y condiciones estructurales no se ponen en duda, es evidente que la aritmética y la geometría pueden proseguir su marcha sin detenerse ante ninguna dificultad; y el que emprende la demostración de los teoremas uno tras otro no puede menos que experimentar el sentimiento de que existe una luz de verdad igualmente distribuida sobre unos y otros. Lo que demuestra que así ocurre es el hecho de que existan máquinas de calcular cada vez más perfectas y eficaces. Sería de gran interés —pero por mi parte soy totalmente incapaz— preguntarse por las condiciones que posibilitan esas máquinas. Es evidente que esas condiciones son totalmente incompatibles con aquello que hemos *designado* con la palabra "misterio". Por otra parte haré notar que el término "designar" es impropio, pues en última instancia sólo se pueden designar objetos. Pero es inconcebible que cualquier máquina, cualquiera sea su grado de complicación, pueda librarse al esfuerzo especulativo de una reflexión que busca remontarse a las fuentes y desentrañar todas las condiciones de posibilidad: estamos más allá de toda mecanización posible, estamos en el espíritu, y aquí, desgraciadamente, el lenguaje fracasa. Decir en "el espíritu" es, en efecto, evocar no sé qué imagen indistinta de

un lugar, cuando precisamente toda localización es aquí inconcebible, a menos de hacer intervenir —lo que no carece de dificultad— la noción de espacio vivido a la que aludí al comienzo de estas lecciones.

Pero, ¿cuál es la raíz de una reflexión semejante, sino una insatisfacción fundamental? Es probable que la Filosofía no tenga otros límites que los de su propia insatisfacción. Cuando desaparece dando lugar a una especie de sentimiento de seguridad, de cómoda instalación, como es el caso de cualquier positivismo, la Filosofía misma deja de existir. ¿Se objetará que también el hombre de ciencia debe estar en guardia contra la tentación de "instalarse"? Pero hay que distinguir: es verdad para el hombre de ciencia que se erige en filósofo, no para el científico en cuanto tal, por la sencilla razón de que el científico debe ser absolutamente realista: se dirige a una verdad que debe tratar como radicalmente distinta y exterior a él. La extraña grandeza de esta tarea, de esta misión, consiste en que verdaderamente sale de sí, y la palabra *éxtasis* podría emplearse si, por un lamentable abuso, no estuviéramos habituados a ver en ella una especie de transporte lírico que es todavía un acto del *yo*. En el hombre de ciencia desaparece el *yo* tanto como podamos imaginarnos. Intenta poner orden en un mundo que casi no es para él *su* mundo, que es verdaderamente *el* mundo, y desde su punto de vista seguramente no tiene que preguntarse si es una ficción. Cuando se establece el orden en las cosas, el hombre de ciencia debe declararse satisfecho, pero ese orden sólo puede ser un orden parcial. Si interviene la teoría lo hace como hipótesis para sostener en cierto modo los resultados fragmentarios y verificables a los que se llega, si no experimentalmente, al menos referidos a una experiencia de las cosas, de los datos objetivos.

Pero el filósofo se encuentra en una situación totalmente diferente, y está en su esencia el reflexionar sobre esta situación, el tomar conciencia cada vez más amplia de ella. Ahora bien, lo que creemos poder establecer en esta primera serie, es que esta toma de conciencia no se refiere esencialmente a su objeto. Hemos tenido que poner el acento cada vez más sobre la presencia del *yo* para sí mismo o sobre la presencia del prójimo, que en la realidad no es separable. Y justamente la diferencia entre presencia y misterio nos permite discernir la articulación decisiva. Pues por una parte toda presencia es misteriosa, y por otra es más que dudoso que pueda emplearse la palabra

"misterio" cuando una presencia no es por lo menos presentida. En el curso de una conversación reciente hacía notar a título de ejemplo el carácter misterioso que se atribuye a la presencia de un ser que duerme junto a nosotros, particularmente un niño. Desde el punto de vista de la acción, en tanto que se define con referencia a una apropiación posible, ese niño dormido y totalmente desarmado aparece como *en nuestro poder*, podemos hacer de él lo que queramos. Pero en la perspectiva del misterio a la que podríamos decir que pertenece, justamente porque está desarmado, porque está a merced nuestra, es invulnerable y sagrado. Sin duda no hay índice de barbarie más característico ni más irrecusable que el que consiste en no reconocer esta invulnerabilidad. Allí está también la raíz de una metafísica de la hospitalidad. El huésped, en todas las civilizaciones de cierto tipo, que no es necesariamente cristiano, siempre se ha considerado como más sagrado cuanto más débil y desguarnecido era. Dije las civilizaciones de cierto tipo: son las que no están dominadas por las ideas de eficacia y rendimiento. Volvemos a encontrarnos con las observaciones presentadas al comienzo de estas lecciones. En la medida en que las ideas de eficacia y rendimiento afirman su primacía, se volverá incomprensible, parecerá absurda esta actitud reverencial hacia el huésped, hacia el herido, hacia el enfermo; y sabemos muy bien cuáles son actualmente los resultados prácticos de esta afirmación de absurdo.

Puede parecer que esta observación sólo tuviera valor episódico y superficial. Pero sería un error juzgar de esa manera. En efecto, vemos cómo resalta aquí de manera palpable esa articulación de la reflexión y el misterio, sobre la que se organiza esta última lección. No se trata pura y simplemente de una actitud práctica y en cierto modo ritual, cuyo origen el sociólogo pretende descubrir, y quizá el psicoanalista. Precisamente contra esta pretensión tiene que reaccionar el filósofo. Aquí está en juego lo verdaderamente esencial.

Quisiera terminar definiendo esta expresión: lo *esencial*. Lo mejor será partir de la noción de importancia. Se presenta en el primer momento como relativa a cierto fin, o quizá a cierta estructura vital. Si planteo mi existencia tomando como eje cierta preocupación central, como la persecución del placer, del poder o el dinero, todo aquello que por su naturaleza favorece esta búsqueda presentará para mí una importancia positiva, y por el

contrario, todo lo que la dificulte tendrá una importancia negativa. Pero en esa perspectiva no podremos alcanzar lo que he llamado "lo esencial". Por otra parte la experiencia muestra de modo irrecusable que esas estructuras particulares pueden hundirse bruscamente ante los ojos de aquel que las había edificado con paciencia, dando lugar a otra cosa, a algo que esas estructuras no hacían más que disimular. Esa otra cosa que todavía no podemos definir y a la cual quizá no ten-

gamos acceso directo es precisamente lo esencial. Es evidente que el creyente tiene un nombre para designar esa otra cosa: dirá que es la salvación, pero este es un término que el filósofo no tiene derecho a usar prematuramente. La primera cuestión que se le presenta es la de resolver si puede o no afirmar la existencia de una recompensa absoluta. En realidad, las lecciones de la segunda serie gravitarán alrededor de esta cuestión. Podemos reconocer desde ahora que el trabajo que hemos realizado hasta aquí nos ha permitido despejar un cierto número de obstáculos en el camino que conduce a la respuesta. Sin duda esos obstáculos provienen ante todo de la disposición que nos lleva a transferir determinaciones y categorías válidas ante todo para el mundo de los objetos, a un dominio que no las admite. Hemos visto, siguiendo a Bergson, que esto se aplica no sólo a la representación del tiempo, sino a lo que Hamo mi vida y mi historia. De esa manera estamos en condiciones de reconocer lo que podría llamarse la profundidad transhistórica de la historia. Este es sin duda el mejor atajo que podemos tomar en dirección a la eternidad. Entre misterio y eternidad —como veremos cada vez más claramente— la conexión es lo más estrecha posible. Por una parte, la eternidad no puede ser sino misterio, es decir, no podemos representárnosla como algo plano o desplegado, pero por otra parte todo misterio desemboca en lo eterno. Y esto no debe tomarse en una acepción vaga y general. Esto es verdad para cada uno de nosotros; hemos visto que es verdad particularmente para nuestra raigambre familiar, es decir, para las condiciones mismas en que estamos insertos en el mundo. ¿En qué medida y con qué reservas es posible elevarse por encima de este *ser en el mundo* que es nuestra manera específica de existir? ¿En qué medida tenemos derecho de elevar nuestras miradas hacia una esfera superior a éstas? ¿Cuáles son, aparte de los datos revelados, las

198  
reflexión y mi re-  
lucos fluctuantes, titilantes, no fijas, que pueden hasta cierto punto aclarar las honduras del ser? Estos son los tremendos pro-



blemas que nos ocuparán en el curso de la segunda serie de lecciones. No me hago ilusiones, por cierto, sobre el arduo aspecto de los caminos que habremos de recorrer; ojalá pudiéramos obtener para este rudo viaje la asistencia que casi nunca se rehusa a los que están animados exclusivamente por el afán de verdad. La verdad: la primera y la última palabra, el alfa y omega. Y para no terminar estas lecciones con una cadencia demasiado optimista, diré que una sociedad se juzga a sí misma por el lugar que en ella y por sobre ella es capaz de asegurar a esa verdad, que no es una cosa, sino un espíritu.

## PARTE II FE Y

### REALIDAD

#### PRIMERA LECCIÓN

#### ¿QUÉ ES EL SER?

En el umbral de esta segunda serie, experimento la misma sensación de aturdimiento que se apodera del caminante en el momento en que llega al borde de una sima que debe descender a pico. ¿Qué es esta sima en la que tendremos que internarnos, mientras que el año pasado caminábamos por una región, ciertamente accidentada y en la que tuvimos que evitar muchos obstáculos, pero con todo a resguardo de los abismos?

Esta vez vamos a tener que interrogarnos por el ser en cuanto ser. Desde ahora será como si tuviésemos que movernos en una dimensión nueva. Sin embargo, procedamos con cautela: es evidente que esta dimensión deberá concertarse con aquella en que se situaron nuestras investigaciones precedentes. Usando el procedimiento al que tantas veces recurrí el año anterior, y que consiste en renovar lo más a menudo posible las metáforas empleadas, diré que ocurre lo mismo —hasta cierto punto— cuando interviene una voz nueva en una fuga: no basta decir que se agrega a las voces que existían anteriormente; de alguna manera transforma la coloración total del conjunto. Será necesario en lo que sigue —por otra parte, convengo en que es muy difícil— mantener presente en el espíritu a la vez la metáfora espacial y la metáfora musical para divisar más distintamente el género de transformación o renovación que esta segunda serie de conferencias tratará de instaurar.

Ahora, más aun que antes, deberemos estar continuamente en guardia contra las asechanzas del verbalismo, y aunque sea mucho más difícil en un dominio estrictamente metafísico proceder por ejemplos, por ilustraciones concretas, me



comprometo ante vosotros y ante mí mismo a llevar tan lejos como sea posible el afán por la transposición concreta —y en cierta medida dramática— que tuve en el curso de la primera serie. A decir verdad, me encuentro a este respecto en una situación muy extraña, y no me parece superfluo tratar de precisarla.

Recorriendo, después de más de treinta años, las notas inéditas que inauguraron mis investigaciones metafísicas, casi me asombra comprobar que los problemas que me ocupaban entonces son exactamente los que hoy me parecen más importantes, hasta diría los únicos que en última instancia merecen retener la atención del filósofo, pudiendo el resto, después de todo, relegarse a la condición de simple charlatanería. Iré más lejos: las soluciones —suponiendo que esta palabra sea adecuada— que esbocé en esa época, es decir, antes de la primera guerra mundial, no son fundamentalmente diferentes de las que propondré ahora. Pero al mismo tiempo, desde esa lejana época, la vida intervino con todo lo que puede aportar a un ser de dolores y alegrías, descubrimientos y decepciones, y ahora no puedo contentarme con las fórmulas demasiado abstractas que entonces me satisfacían hasta cierto punto, pues aun en esa época experimentaba en el fondo de mí mismo una invencible desconfianza con respecto a la abstracción pura y, como lo dije varias veces después, usaba de la dialéctica para liberarme de ella.

En esas condiciones, y empleando aún una comparación musical (no será la primera ni la última vez que recurriré a ellas) me inclino a decir que mi pensamiento no ha *evolucionado* en el sentido que se da habitualmente a esta palabra, sino que más bien ha procedido por un trabajo de lenta y progresiva orquestación de un cierto número de temas inicialmente dados. La palabra *dados* suscita, por otra parte cuestiones oscuras y quizá insolubles. Sería ilusorio, sin duda, imaginar, por un lado, un pensamiento ya constituido, y por otro, temas y motivos que le serían suministrados desde afuera. Sólo es posible representar las cosas de esta manera si se pierde la conciencia precisa de lo que está en cuestión. Lo cierto es que el pensamiento —entendiendo por ello, no

el pensamiento en general, sino un pensamiento concreto y personalizado— toma cuerpo en tanto que descubre las exigencias que lo calificarán. Recordaréis que el año pasado usé muy a menudo, sin duda hasta el cansancio, el término *exigencia*. Volveremos a encontrarlo en estos días: donde debimos contentarnos con hablar de exigencia de trascendencia, tendremos que escrutar la exigencia de Dios. Creo que desde ahora podríamos decir que la exigencia de Dios no es otra cosa que la exigencia de trascendencia descubriendo su auténtico rostro, mientras que antes se nos había mostrado recubierta de velos. Dije al comienzo de esta lección que íbamos a movernos en la dimensión del ser. Y ahora anuncio que trataremos de la exigencia de Dios y, más profundamente aun, de la fe en Dios; tendremos que interrogarnos sobre las condiciones que hacen posible, sin llegar a la revelación propiamente dicha, enunciar alguna afirmación sobre lo que Dios es, o al menos sobre lo que no es ni puede ser. Pero justamente tenemos que considerar —y esto es para mí uno de los objetos esenciales de nuestra investigación— la relación instituida, o más exactamente, la articulación que tendremos que descubrir entre la investigación propiamente metafísica de lo que he llamado el ser en cuanto tal y la filosofía religiosa misma. Aunque gran número de metafísicos del pasado, entre los que se cuentan los más ilustres, parecen alentarnos expresamente, no vamos a postular en principio y desde ahora que el ser, en cuanto tal, si puede pensarse —lo que no es evidente *a priori*—, se confunde necesariamente con lo que la conciencia creyente, o el alma creyente, designa con el nombre de Dios. Ahora bien, digámoslo desde ahora con la mayor claridad posible: sólo el testimonio de la conciencia creyente puede decidir lo que puede o no considerarse como Dios. Estableceré en principio —y ese postulado se aclarará ulteriormente— que no es posible para ninguna filosofía (dejemos de lado por un momento a la Teología) dar un golpe de estado instaurando como Dios algo que la conciencia creyente rehusa reconocer como tal. Habrá oportunidad, desde luego, para profundizar lo que debemos

entender por conciencia creyente utilizando ciertos resultados obtenidos en las investigaciones del año anterior.

Y, sin embargo, ¿cómo no sentir una impresión de fatiga y descorazonamiento al abordar ese santuario de la ontología tradicional que constituye el ser en cuanto ser? ¿Vamos a internarnos en las profundidades de la metafísica aristotélica, o, lo que es aun peor, en las doctrinas escolásticas que la han prolongado? Lo digo sin ambages: esa no es de ninguna manera mi intención. De otro modo, esta segunda serie de lecciones correría el riesgo de convertirse en el más decepcionante de los compendios de Historia de la Filosofía. Pero ese compendio, decepcionante o no, cualquier profesor universitario de este país o de otro está más calificado que yo para presentarlo. Aun a riesgo de parecer demasiado desenvuelto o aventurado, me propongo, dando por conocido lo esencial de esa historia, colocarme directamente frente a la cuestión "¿Qué es el ser?", y preguntarme cómo es posible conferirle un sentido inteligible para nosotros.

Dije bien *para nosotros*. No repetiré en detalle lo que ya he dicho sobre la necesidad de trascender el plano del pensamiento en general, o, mejor, en lenguaje heideggeriano, del *man*.

Más positivamente digamos que tengo que pensar no solamente para mí, sino para nosotros, es decir, para aquellos que pueden encontrarse con este pensamiento que es el mío. Hay un sentido según el cual todos somos seres históricos, es decir que venimos después de otros seres de los que hemos recibido mucho, hasta el modo con que podemos oponernos a ellos; pero también venimos *antes* que otros seres, que se encontrarán con relación a nosotros en una situación comparable a la que estamos colocados con respecto a nuestros antecesores. Pero siempre las relaciones son mucho más complejas: se alteraría su naturaleza si se pretendiera reducirlas a una serie lineal. Así, el pensamiento de un filósofo que vivió en una época lejana, digamos Platón, puede, en un recodo de nuestro camino, revitalizarse, por así decirlo, cargarse de una eficacia que no parecía presentar en un período anterior. En este sentido, y aunque pueda parecer paradójico, probablemente no será excesivo decir que puede crearse una

especie de reciprocidad entre el presente y el pasado más lejano, y esto no es más que la ilustración de una importante idea sobre la que volveremos a menudo, a saber: que en el orden espiritual la oposición entre lo próximo y lo lejano cambia de naturaleza y tiende a trascenderse.

Al insistir sobre el hecho de que cada uno de nosotros tiene que filosofar *hic et nunc* a la vez para sí mismo y para aquellos que pueden tener que cruzar su camino, ¿no corro el riesgo —podría preguntárseme— de desconocer el hecho esencial que filosofar es, ante todo, pensar *sub specie aeterni*? Pero conviene denunciar aquí la posibilidad de una grave confusión; la expresión es, en efecto, ambigua. Puede significar que cada uno debe hacer abstracción de la experiencia inevitablemente singular que es la suya, y trasladarse a una especie de estratosfera mental. Pero puede tener también un sentido muy diferente. Siempre habrá, en efecto, el derecho de preguntar si esta evasión por lo alto no es en el fondo ilusoria; a fin de cuentas no está probado, y ni siquiera es demostrable, que pueda hacer abstracción absoluta de mi experiencia, salvo, desde luego, en cuanto pretendo dedicarme al estudio de ciertos elementos abstractos de la realidad, digamos más bien de ciertas condiciones estructurales de nuestro tipo de pensamiento. Pero filosofar *sub specie aeterni* puede querer decir que, lejos de hacer tabla rasa, trato de comprender mi vida tan completamente como sea posible; y cuando empleo aquí la palabra *vida* podría usar también el término "experiencia". Llegaré así a un extraño y maravilloso descubrimiento: a medida que me elevo a una percepción verdaderamente concreta de mi propia experiencia, estoy en condiciones de acceder a una comprensión efectiva del otro, de la experiencia del otro.

Pero aquí, como ya lo hice anteriormente, tendré que referirme a la experiencia de un tipo específico de creación que es la del dramaturgo. La virtud propia de esta creación, cuando es auténtica, consiste en exorcizar el espíritu egocéntrico. Pero acaso podría preguntárseme si precisamente la comprensión concreta de sí no es siempre egocéntrica. Responderé categóricamente que no; al contrario, el egocentrismo únicamente es posible en un ser

que no es efectivamente dueño de su experiencia, que no la ha asimilado verdaderamente. Esto merece retener nuestra atención por algunos instantes, pues es importante para nuestras investigaciones posteriores.

En tanto estoy dominado por una preocupación egocéntrica, esta preocupación actúa como una barrera entre yo y otro, y por otro debemos entender aquí la vida de otro, la experiencia de otro. Pero la paradoja consiste en que al mismo tiempo me oculta de alguna manera mi propia experiencia, pues en realidad mi experiencia está en comunicación real con las otras experiencias y no puede separarse de ellas sin separarse de sí misma. En otras palabras: el egocentrismo es siempre cegador, y no hay ceguera que no sea global. Todo esto, en un primer momento, puede parecer singular, pero creo que es evidente que la experiencia confirma esta observación que parece *a priori*. Porque no piensa más que en sí, el egoísta, en el fondo, no tiene claridad sobre sí mismo, no conoce sus necesidades reales, no sabe lo que le falta, ignora que se traiciona en la medida en que concentra en sí toda su atención.

Pero la recíproca no es menos verdadera, y es justamente la que interesa para nuestras investigaciones futuras. La conciencia concreta y plena de sí no puede ser egocéntrica; por paradójico que parezca, diré que es *heterocéntrica*; en

realidad sólo a partir de otro o de los otros podemos comprendernos, y aun podría agregarse, anticipando lo que más tarde reconoceremos, que únicamente en esta perspectiva puede concebirse un legítimo amor de sí. En última instancia, tengo fundamento para acordarme algún valor en la medida en que me sé amado por los seres que amo. Sólo la mediación de otro puede fundar el amor de sí, sólo ella puede inmunizarlo contra el riesgo del egocentrismo y asegurarle esa lucidez que de otra manera se pierde infaliblemente.

¿En qué forma estas observaciones, que a primera vista no parecen relacionarse con la investigación ontológica que hemos emprendido, pueden, sin embargo, contribuir a promoverla?

Es importante, por una parte, comprender que esta búsqueda sólo puede desarrollarse a partir de una plenitud vivida; pero, por otra parte, hay que insistir en que esta plenitud vivida en ningún caso puede ser mi experiencia considerada en su aspecto privativo, en tanto es simplemente mía, sino en cuanto es un conjunto dirigido por la relación *con*, por ese *togetherness* sobre el que insistí tanto el año anterior. La intersubjetividad, a la que hemos accedido no sin esfuerzo, debe ser, en realidad, como el terreno sobre el cual vamos a establecernos para continuar nuestras investigaciones de este año. .. fT Pero una toma de posición semejante, de inmediato pone de relieve el carácter esencialmente anticartesiano de la metafísica hacia la cual vamos a tener que orientarnos. No basta decir que es una metafísica del ser: es una metafísica del *somos*, por oposición a la metafísica del *yo pienso*. Resulta instructivo hacer notar que, en nuestros días, Sartre, retomando por su cuenta un cartesianismo —decapitado, además, puesto que lo priva de su coronamiento teológico—, se condena a no captar al otro sino como una amenaza a mi libertad, o, en rigor, como una posibilidad de seducción que es difícil no interpretar en un sentido sádico o masoquista. El autor de *Huis-Clos*, al escribir que "el infierno son los otros", puso en evidencia la imposibilidad en que se encuentra —sea por razones de psicoanálisis existencial o simplemente en virtud de sus postulados metafísicos— de aprehender la *philia* o el *agápe*; a fin de cuentas, sólo le resulta accesible el dominio del *eros* con su desagradable ambigüedad o, en rigor, el de una comunidad de trabajo donde se constituyen equipos ligados por la conciencia de una tarea por realizar. Es necesario que sea así. No podría ser de otra manera, salvo que repudiara, explícitamente o no, los principios de su ontología: esa oposición radical del ser en sí que torna imposible la intersubjetividad en el sentido preciso que di a esta palabra, o, digamos, si queréis, el hecho de abrirse a otro, de acogerlo y al mismo tiempo volverse más accesible a sí mismo.

Se me preguntará si esa intersubjetividad que coloco en la base de la Ontología puede dar lugar a alguna proposición simple y distintamente formulable. ¿No hay en ella nada que pueda afectar el aspecto de un principio lógico?, ¿o es, por el contrario, una intuición inefable que en última instancia amenaza con reducirse a una simple disposición sentimental? Si no es una afirmación enunciable, ¿no será sólo un deseo que erróneamente se toma por una comprobación?

Pero esta palabra "comprobación" debe retener nuestra atención por algunos instantes. ¿Qué puedo comprobar? Un hecho, nada más que un hecho, y un hecho es algo que se me da. Pero por definición es evidente que lo que llamaré el nexo intersubjetivo no puede dárseme, puesto que de alguna manera estoy implicado en él. Quizá no sea inexacto decir que ese nexo es en realidad la condición necesaria para que algo me sea dado, al menos si se toma esta palabra en su acepción más estricta. Y si esto en cierta medida puede parecer contestable, deberá reconocerse al menos que únicamente ese nexo puede permitir que lo dado "me hable".

Ahora bien, es necesario que de alguna manera me hable para que pueda responderle. Aquí vislumbramos cuál es la posición que sin duda conviene adoptar ante las difíciles cuestiones que se nos planteaban hace unos instantes. Es evidente que el nexo intersubjetivo de ninguna manera puede comprobarse; sólo puede reconocerse. Aquí volvemos a encontrar una noción de la que ya nos hemos ocupado largamente. Ese reconocimiento seguramente debe poder traducirse en una afirmación enunciable; pero debemos andar con cuidado, pues esta afirmación presentará un carácter singular: el de ser como la raíz de toda afirmación enunciable. De buen grado diría que es la raíz misteriosa del lenguaje. Estas palabras deben tomarse al pie de la letra, y, desde luego, me refiero a la noción de misterio propuesta en la lección décima. Pero este punto es de una importancia tan grande, y al mismo tiempo —hay que confesarlo— de tal dificultad, que conviene insistir sobre él como se gira alrededor de un centro difícilmente accesible.

A primera vista pareciera que no hay más que una diferencia de perspectiva entre lo que ahora llamo nexo intersubjetivo y lo que el año pasado, a propósito de la verdad, designé con el nombre de medio inteligible. Quizá podría decirse que el medio inteligible no es más que la proyección en un plano ideal de lo que existencialmente hablando se presenta como nexo intersubjetivo. Esta aclaración es, sin embargo, muy insuficiente, y por desgracia he podido observar por mí mismo que cuando nos mantenemos en esta expresión "nexo intersubjetivo" se forma una especie de coágulo mental que interrumpe la libre circulación del pensamiento. Ahora bien, es justamente esa circulación lo que vamos a restablecer. ¿Qué buscamos exactamente? No es un hecho, ya lo dijimos, y tampoco una forma en el sentido tradicional del término; sin duda más valdría hablar de una estructura, a condición de recordar que cuando se habla de estructura habitualmente se evoca algo que se presenta como un objeto susceptible de considerarse desde fuera. Ahora bien, aquí se trata, si puede decirse, del interior de la estructura, y de un interior del que debemos reconocer que, en nuestra condición de seres finitos y por tanto ligados a un *habitat* terrestre, no nos está dado hacer corresponder un exterior. Esto contribuirá a mostrar el carácter extraño y altamente desconcertante de las bases sobre las cuales intentaremos, bien que mal, edificar los rudimentos de una metafísica. Sin duda habrá que insistir aun más, para proyectar la mayor luz posible sobre estas bases. La extrema dificultad con que tropezamos proviene de que el pensamiento, bajo la presión de doctrinas idealistas de las que le resulta muy difícil liberarse, de ordinario sólo logra apartarse de los objetos para concentrarse, ya sea en el *pienso*, o en algo que no es más que una modalidad más indistinta del mismo, *siento o vivo*, por ejemplo. Pero justamente aquí pareciera que se nos pide un esfuerzo de naturaleza muy diferente. Diría que vamos a situarnos más aquí de esa insularidad del *ego*, en el centro del elemento mismo de donde emerge y aflora esa isla. ¿Qué es, por tanto, ese elemento del cual he podido decir que era el interior de



una estructura? Y, ante todo, la pregunta "¿qué es?", ¿puede plantearse legítimamente? Debemos efectuar un análisis previo.

Si, por ejemplo, al pasear encuentro una flor que jamás había visto y me pregunto ¿qué es esta flor?, la cuestión tiene un sentido relativamente preciso. Puede ocurrir que mi compañero me informe sobre el nombre de esa flor y yo dé el problema por resuelto. Pero quizá no me contente con saber cómo se la designa habitualmente; si tengo algunas nociones de Botánica, tal vez pregunte a qué familia pertenece. Si se me responde que es una azucena, concluiré de ello que presenta caracteres comunes con otras flores que ya he visto y que soy capaz de reconocer. Hay, por tanto, una posibilidad de progreso en la respuesta a la pregunta ¿qué es esta flor? Sin embargo, vemos que aun la respuesta más científica, la que nos permite clasificar la flor, no es exhaustiva, que en cierto modo es una evasión, puesto que deja a un lado la singularidad misma de la flor. En el fondo, todo ocurre como si mi pregunta se interpretara de la manera siguiente: ¿a qué otra cosa que no sea ella misma esta flor puede reducirse? Pero entonces lo que pasa es verdaderamente paradójico, puesto que la primera respuesta, tan poco científica, que consistía en dar el nombre de la flor, satisfacía en mí, aunque racionalmente fuese como inexistente, esa exigencia que la interpretación reductora, por el contrario, tiende a engañar. Es verdad que la satisfacción proporcionada por el nombre pareciera que sólo es experimentable por una conciencia que permanece en ese estadio pre-científico y casi infantil donde el nombre se presenta formando un solo cuerpo con la cosa nombrada y cobra por ello un valor mágico. Quizá tengamos que volver más tarde sobre este importante punto.

Conviene hacer notar, puesto que quizá no siempre se percibe suficientemente, que la pregunta ¿qué es? apunta siempre a lo designable, y más profundamente que se refiere en todos los casos a un orden que implica relaciones triádicas. Retomo el ejemplo elemental sobre el cual insistí. Señalo la flor, esta flor, a mi compañero, que sé más versado que yo en Botánica, y cuento con él para que me diga qué es esa flor. Desde luego podría recurrir a

un libro de Botánica, que desempeña en ese caso el mismo papel, o aun, suponiendo que estuviera solo, a mi propio saber en la materia. En todos los casos, los tres elementos, los tres términos, subsisten. Podríamos preguntarnos si, en verdad, originariamente, y tomada en todo su candor, la interrogación se plantea en un plano diádico y no triádico, como si yo hubiera preguntado a la flor: ¿quién eres? Pero la cuestión se desnaturaliza inevitablemente; no es la flor quien me dice su nombre tomando como intérprete al botánico; llego a ver claramente que ese nombre es una convención: se ha convenido dar tal nombre a la flor que me interesa. Pero de ese modo nos evadimos de la región del ser propiamente dicho, y todo lo que aprenderemos es lo que puede decirse de la flor omitiendo justamente la singularidad de su ser, lo que ha llamado mi atención, en otras palabras: lo que me ha hablado.

Así llegamos a conclusiones que quizá resulten importantes para nuestras investigaciones ulteriores. En efecto, recordemos el punto de partida de estos últimos análisis. Nos habíamos preguntado qué es ese elemento intersubjetivo desde donde parece que el *ego* emergiera como una isla que se levanta en medio de las olas. Pero ocurre algo que merece nuestra atención: he procedido como si ese elemento pudiera designarse, en el sentido que puedo designar el mar a alguien que lo descubre por primera vez. En ese caso, no sólo puedo responder "lo que usted ve es el mar", sino que de inmediato se me presentarán algunas nociones sobre el mar, su relación con los continentes, con la superficie del globo terrestre, y así sucesivamente. Pero el elemento que está en cuestión justamente no puede designarse; diré, *grosso modo*, que escapa a la designación de esto y aquello, en verdad no es esto ni aquello. No sería inexacto decir que es un sobreentendido que permanece como sobreentendido aun cuando trato de dirigir mi pensamiento hacia él. Es seguro que casi inevitablemente trataré de figurarme ese elemento, imaginándolo por ejemplo como algo que podría llamar un medio flúido, pero en ese caso le quitaré su cualidad propia, que es la espiritual, retirándole el carácter que me permitió calificarlo

de intersubjetividad. Para evitar esos errores probablemente habrá que refugiarse en metáforas, que son más que metáforas, y que provienen del dominio de la realidad no óptica, no espectacular. Pienso en primer lugar en el mundo en que me sumerjo cuando improviso en el piano, y ese mundo es también, puedo afirmarlo con toda certeza, aquel de donde extrae sus melodías el músico creador. Es un mundo donde todo comunica, donde todo está relacionado. Pero recordemos que precedentemente hemos debido superar el plano de las relaciones puras. Lo que por lo común llamamos "relación" no es más que la figuración abstracta de lo que en el registro que ahora nos interesa debe reconocerse como comunicación viviente. Deseo —aunque no estoy totalmente seguro de que sea posible— que la continuación de nuestras investigaciones nos permita elucidar hasta cierto punto, sin intelectualizarlo indebidamente, el contenido, hasta ahora poco distinto, de estas palabras: "comunicación viviente".

Antes de concluir esta primera lección, que puede parecer muy desconcertante, quisiera intentar una respuesta a una cuestión que no puede menos que plantearse al término de estos sinuosos desarrollos. ¿Puede admitirse que, en suma, hemos llegado a identificar ser e intersubjetividad? ¿Diremos que el ser es la intersubjetividad?

De inmediato diré que no creo posible suscribir esta proposición tomada literalmente. La verdad me parece aquí mucho más sutil, y exige enunciarse en un lenguaje a la vez más riguroso y más matizado.

Lo que creo percibir —y en este dominio sin duda es preferible expresarse en un tono dubitativo— es que el pensamiento que se dirige al ser restaura al mismo tiempo a su alrededor esa presencia intersubjetiva que una filosofía de inspiración monádica comienza por exorcizar de la manera más arbitraria. Recordemos además que el universo del filósofo monadista es tal que resulta difícil concebir cómo su filosofía misma puede tener sus raíces en él. ¿No supone una especie de *background* intermonádico cuya posibilidad parece negar expresamente, al

menos en su forma más rigurosa? Quizá pueda demostrarse además que un pensamiento monádico consecuente lleva a recargar la región de lo *posible* a expensas del ser tomado en su positividad misteriosa. Estas no son más que consideraciones preliminares que deberán aclararse más tarde. Se podría decir, quizás, en un lenguaje más inmediatamente captable, que el espesor del ser se adelgaza en la medida en que el *ego* pretende atribuirse una posición central en la economía del conocimiento. Inversamente, cuanto más reconoce el *ego* que es uno entre otros, entre una infinidad de otros con los que mantiene relaciones a menudo indiscernibles, más tiende a recobrar el sentido de esta espesura.



Seamos cautos, sin embargo: si nos limitamos a decir que el *ego* es simplemente *uno* entre otros, lo atomizamos inevitablemente, lo reducimos a la condición de elemento numerable. Ahora bien, si insistí tanto en la intersubjetividad, es justamente para poner el acento sobre la presencia de una profundidad sentida, de una comunidad profundamente arraigada en lo ontológico, sin la cual los lazos reales humanos serían ininteligibles o, más exactamente, deberían considerarse exclusivamente míticos.

Así, al término de esta primera lección, concluimos que, cualesquiera sean los caracteres más precisos que podamos asignar luego a una investigación sobre el ser, es necesario reconocer en primer lugar que se desarrolla en una dimensión que no puede ser la de una reflexión solipsista, aun en el sentido más crítico; es decir, de una reflexión centrada en el yo trascendental, cualquiera sea el nombre con que se lo designe. En un lenguaje más concreto, digamos: *no me preocupo por el ser, sino en la medida en que tomo conciencia más o menos indistinta de la unidad subyacente que me une a otros seres cuya realidad presiento*. Estos seres son; a la luz de ideas que no han penetrado aún en el oscuro dominio donde tratamos de abrirnos camino, diré que son ante todo mis compañeros de ruta, o, para emplear el término inglés: *my fellow-creatures*. Esta vez la lengua inglesa nos proporciona una expresión que no tiene equivalente exacto; se necesitaría una perífrasis para mostrar su contenido a la vez humilde e inagotable.

SEGUNDA LECCIÓN

## EXISTENCIA Y SER

Quisiera hoy esforzarme por penetrar más profundamente en lo que suele llamarse el problema ontológico. Pienso que, después de lo que dijimos el año anterior, resultará muy claro que este problema es en realidad un misterio. Pero las palabras "misterio ontológico" desgraciadamente pueden degenerar con facilidad en una especie de *slogan* seudofilosófico. Aquí, como siempre, estamos expuestos al peligro de ver a las palabras, al pensamiento

mismo, marchitarse, corromperse, y es necesario un vigoroso esfuerzo de reflexión para reaccionar contra esa desagradable posibilidad. /

Como tantas veces se ha hecho notar en estos últimos tiempos, y como lo ha recordado particularmente Étienne Gilson en su libro sobre *El ser y la esencia*, debemos tener en cuenta ante todo las dificultades que residen en el vocabulario mismo. Estas dificultades no son las mismas en inglés que en francés, pero seguramente no son menores.

En francés, la palabra *être* (ser) presenta el grave inconveniente de ser anfibológica, puesto que a la vez es sustantivo y verbo. A fin de disipar este equívoco los filósofos que se inspiran en la ontología heideggeriana han tratado de introducir la palabra *étant* (ente) tomándola como sustantivo. Actualmente parece dudoso que esa palabra *étant* se vuelva de uso corriente entre los filósofos. Sin embargo, Gilson señala que un autor del siglo xvii, Scipion du Pleix, tituló el segundo libro de su metafísica: "Qu'est-ce que l'étant?" Los filósofos —dice— han dado a esta palabra *étant* el uso de un puro nombre, tomándola simple y absolutamente por 'una cosa cualquiera', con tal que sea real, verdaderamente y de hecho, como Ángel, Hombre, Metal, Piedra, etc." <sup>1</sup> Pero en francés ha prevalecido la palabra *être*, aun en ese sentido, y según Gilson debería concluirse que es el sentido verbal el que ha triunfado realmente. Pero así y todo el equívoco subsiste. Cuando en francés pregunto: "Qu'est-ce que l'être?" (¿Qué es el ser?), ¿quiero decir simplemente: "qu'est-ce qu'être?" (¿qué es ser?), es decir el hecho de ser, o, por el contrario, la palabra *être* (ser) en el fondo designa al *étant* (ente)? Tomando los términos latinos podemos preguntarnos si la investigación se dirige al *esse* o al *ens*. En inglés hay que reconocer que el equívoco es más molesto todavía: la palabra *being* corresponde exactamente al *ens* o a lo que he llamado *étant* en francés. Pero entonces se hace muy difícil, salvo por la adición de otra palabra que signifique hecho o acto, designar el *esse* propiamente dicho, y esto se debe al hecho puramente gramatical de que el participio presente desempeña en

la lengua inglesa la misma función que el infinitivo tomado substancialmente en griego o en alemán, por ejemplo.

No puedo dejar de creer que este equívoco, esta anfibología, tenga raíces profundas. Pareciera que el pensamiento trata de desviarse de esta investigación, la más metafísica de todas, que consiste en preguntar qué quiere decir "ser", o aun preguntarse por lo que hace que un ser sea.

En verdad siempre existe el recurso de pretender que si nos desviamos espontáneamente de esta búsqueda se debe a que es la más vana de todas. Pero, ¿qué quiere decir la palabra "vana" en este caso particular? ¿Hablamos de inutilidad en el sentido pragmático? Es bien claro que esta no es una consideración capaz de detener al filósofo. ¿Habría que ahondar más y decir que una especie de prohibición pesa sobre este intento que constituye una tentativa de avanzar sobre un dominio que debe permanecer inaccesible

<sup>1</sup> Utilizamos, modificándola, la traducción del P. Sesma de *El ser y la esencia* de Étienne Gilson. Desclée, de Brouwer. Buenos Aires, 1951. p. 13. (*N. del T.*) a la criatura en cuanto tal? A decir verdad, no estoy absolutamente seguro de que aquí no haya algo de cierto, pero, ¿cómo el filósofo se resolvería a admitir al comienzo de sus investigaciones una especie de letrero que dijera: *Entrada prohibida*, colocado ante su camino? ¿Cómo podría dispensarse de tratar de aclarar lo que define al ser en cuanto ser?

Es bien claro ante todo que no es un predicado ordinario; quizá no es de ninguna manera un predicado; por lo menos habría que recurrir a la idea aristotélica de los trascendentales. La reflexión filosófica más elemental basta para mostrarnos que *ser* no puede ser una propiedad, puesto que es lo que hace posible la existencia de una propiedad cualquiera, aquello sin lo cual ninguna propiedad puede concebirse. Desde luego hay que cuidarse de esa especie de esquema según el cual el ser sería de alguna manera anterior a sus propiedades. Nada es más falaz que la idea de una especie de desnudez previa del ser, que las cualidades o las propiedades vendrían ulteriormente a *vestir*. <sr

Observemos por otra parte que debe establecerse la conexión más íntima entre el ser puro y simple y el ser de la cópula, el



verbo del juicio de predicación, sin que sea necesario hacer intervenir aquí la distinción un poco anticuada entre juicios analíticos y juicios sintéticos. Si digo por ejemplo: esta piedra es pesada o esta piedra es blanca, no son más que especificaciones de la afirmación global: esta piedra *es*. Quizá hasta podría decirse que el juicio de predicación es una cierta visión de la realidad indescomponible de la piedra transportada al plano de la afirmación lógica. Recordemos además que nunca se desconfiará demasiado de los ejemplos que figuran en los tratados de Lógica, donde las proposiciones, separadas de su contexto, pierden su acento y su sentido propio, es decir todo lo que en la realidad concreta se traduce por la entonación. Si por ejemplo digo, levantando un mueble: ¡este mueble es pesado!, es una proposición exclamativa. La exclamación es parte integrante de mi decir. No quiero decir simplemente: este mueble tiene un peso, sino probablemente: este mueble pesa más de lo que creía, tengo dificultad para levantarlo. Es sumamente raro que en la vida concreta del pensamiento tenga que enunciar lo que podría llamarse una afirmación de ser; salvo quizá cuando surge un ser, cuando aparece en el mundo, podemos pensar en un nacimiento o en la terminación de una obra de arte. La afirmación cobra entonces un aspecto de saludo, como si me inclinara ante algo. Y desde luego hay otro ejemplo único sobre el que volveremos largamente; es la afirmación que se dirige al ser mismo de Dios. En cualquier forma que este pensamiento se enuncie audiblemente, es posible que yo me diga en efecto en ciertos momentos, y aun quizá constantemente si soy un místico: Dios es. Pero lo que discernimos de inmediato, y que luego veremos con mayor claridad, es que esta afirmación está más allá de todo juicio de predicación, y aun cabe preguntar en qué medida pueden tomarse por el ser mismo de Dios las visiones parciales que, por el contrario, siempre son posibles cuando se trata de una realidad particular y designable, es decir de un *esto*.

Pero, por otra parte, ¿no acabamos de emplear la palabra *ser* en el sentido de existencia, en particular cuando evocamos un nacimiento o la aparición de una obra de arte? Ahora bien, ha

llegado en estas lecciones el momento de atacar de frente esta cuestión de las relaciones del ser con la existencia que siempre me ha preocupado —podría decir: que siempre me ha turbado—, y será necesario lograr al menos posiciones desprovistas de ambigüedad; no digamos definiciones pues estamos aquí en un dominio sin duda más allá de lo definible. Observo que Gilson, al menos cuando habla de Santo Tomás de Aquino, parece no tener ningún escrúpulo en identificar el ser y el existir, puesto que traduce la fórmula: "*Ens dicitur quasi esse habens*: el ser es lo que tiene el existir". "Por eso es que, no sin razón —agrega—, lo que posee el existir (*esse habens*) toma el nombre de ser (*ens*); en efecto el término mismo de ser (*ens*) deriva de aquel que designa el acto de existir (*esse*). Como dice Santo Tomás, *hoc nomen ens... imponitur ab ipso esse*. Entendamos por estas palabras, como él mismo lo precisa en otro pasaje, que si bien el término *ens* que significa directa y principalmente la cosa (*res*), consigna siempre el acto de existir. La ontología que tenga por objeto el ser así concebido descansa, pues, primero y necesariamente, sobre la base sólida de las esencias aprehendidas por sus conceptos y formuladas por sus definiciones, pero considerará siempre en la esencia conceptualizable el acto de *esse* que no es conceptualizable, y significa el acto de juicio. Por eso sólo el juicio, que enuncia lo que es y lo que no es, alcanza finalmente la verdad de las cosas. Alcanza su verdad porque en y por las esencias alcanza los actos de existir." <sup>1</sup>

Sin tomar posición de inmediato a favor o en contra de esta concepción, me parece necesario remitirnos a lo que dije el año pasado sobre la existencia propiamente dicha. En primer lugar recordemos la distinción crucial que traté de instituir entre existencia y objetividad. Luego tenemos que preguntarnos cuál es la repercusión que puede tener esta distinción sobre la cuestión del ser tal como la abordamos ahora. "En la medida en que se pone el acento en el objeto en cuanto tal —escribí en el artículo "Existence et objectivité" que apareció en 1925 en la *Revue de Métaphysique et de Morale*—, en los caracteres que lo constituyen en tanto objeto y sobre la inteligibilidad que necesita poseer con

relación al sujeto, más nos veremos obligados por el contrario a dejar en la sombra su aspecto existencial." "Lo que deliberadamente se deja de lado es el modo según el cual el objeto está presente a quien lo considera o, lo que viene a ser lo mismo, la misteriosa potencia de afirmación de sí gracias a la cual se yergue ante el espectador. La cuestión más profunda será entonces saber cómo puede ocurrir que ese objeto no sea solamente un espectáculo <sup>1</sup> *El ser y la esencia*, p. 111-112.

inarticulado, sino que posea también el poder de afectar de mil maneras al ser mismo del que lo contempla y sufre. Esta presencia sensible de la cosa que, si no se confunde con su existencia, aparece al menos a una reflexión desprejuiciada como su manifestación, su revelación más inmediata, es lo que una filosofía dirigida a la vez hacia las ideas y los objetos tiende necesariamente a escamotear." Releyendo este texto descubro cierta hesitación, cierta vacilación: "La presencia sensible de la cosa que, si no se confunde con su existencia, aparece al menos como su revelación más inmediata." ¿Qué quiere decir esto? Pareciera que por esa reserva se mantiene una especie de distancia, de intervalo, entre algo que sería el ser de la existencia y lo que simplemente sería su aparecer. Pero confieso que hoy me repugnaría mantener esa oposición. Por el contrario me parece que pensar la existencia es en última instancia pensar en la imposibilidad de oponer aquí el ser al aparecer, y esto porque el aspecto existencial está ligado indisolublemente —posteriormente he llegado a verlo cada vez con mayor claridad— a mi condición de ser no solamente encarnado, sino itinerante, de *Homo Viator*. Lo que reconozco o saludo como existente lo reconozco al mismo tiempo como no debiendo existir un día, en el sentido en que yo mismo no existiré. Esto es particularmente claro para las cosas ligadas a la vida humana: la casa donde ha nacido tal persona no existe, ha sido demolida en una fecha determinada, en su lugar no hay más que elementos dispersos al infinito, polvo.

Pero ya esto es en realidad mucho menos sencillo de lo que parece a simple vista. El año pasado traté de mostrar que el existente, que es como el punto de referencia central al que aluden

todos los juicios de existencia que puedo enunciar, es mi cuerpo considerado no sólo en tanto cuerpo, en tanto cosa corporal, sino en tanto mío, o aun en tanto presencia sólida y globalmente experimentada, que en consecuencia no se deja reducir —al revés de los objetos en tanto puros objetos de saber— a un simple aspecto, o a una

coordinación de aspectos ligados entre sí; por consiguiente esto podría expresarse diciendo que mi cuerpo está dotado de un espesor vivido, y en cuanto las otras cosas son evocadas por mí como existentes les confiero por analogía un espesor de ese orden. Pero la complicación surge de esta especie de irreductible dualidad en virtud de la cual lo existente es a la vez una cosa y algo más que una cosa. Desde luego, esto es verdadero ante todo para mi cuerpo o para el cuerpo de otro. Para precisar, señalemos que mi cuerpo, en la medida en que está sujeto a accidentes, puede y debe ser tratado esencialmente como una cosa; es lo que ocurre, para tomar un ejemplo desgraciadamente contemporáneo, en la medida en que puede ser manipulado y maltratado por torturadores. Pero hay que agregar de inmediato que en la medida en que esos accidentes le sobrevienen, o le son infligidos esos tratamientos inhumanos, se presenta esencialmente como provisto de un centro o como siendo un centro — expresiones que no tendrían sentido si se las aplicara a una cosa que no fuera más que una cosa.

En estas condiciones el empleo de las palabras "no existir más" plantea un problema difícil; sin duda la cosa destruida, o dislocada, o pulverizada, no existe más; pero, en el sentido más profundo de la palabra, ¿ha existido alguna vez? ¿No sería fundado en cierto sentido decir que lo único susceptible de no existir más es lo pseudoexistente, es decir, la cosa que no es más que cosa, falazmente asimilada a mi cuerpo? Pero entonces, ¿cómo se plantea la cuestión para el existente tipo? ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que Napoleón o Victor Hugo no existen más? En rigor queremos decir que, si reducimos a Napoleón o Victor Hugo a cierto aparato que funcionó en una época determinada, ese aparato no funciona más, en el sentido

en que un coche fuera de uso y depositado como hierro viejo no subsiste más.

He utilizado a propósito el término aparato. Usando esta palabra nos mantenemos en el dominio de los objetos o aun de lo que he llamado las cosas. Pero ymos el año pasado



que mi cuerpo en tanto presencia no se deja reducir a mi aparato, a mi instrumento. Yo *soy* mi cuerpo, dijimos; en cambio no soy mi pala ni mi bicicleta. Pero es infinitamente dudoso que, si consideramos concretamente a Napoleón o a Victor Hugo —es decir, si no practicamos la grosera reducción apuntada—, tenga algún sentido decir que Napoleón o Victor Hugo no existen más.

La difícil y paradójica conclusión que se desprende de este análisis, cuyo carácter desconcertante no discutiré, es que la idea de existencia (y, por otra parte, ¿es una idea?) en el fondo está cargada de ambigüedad. Hasta diré que ocurre como si estuviéramos en presencia de algo que está en *una pendiente* y que tiende a deslizarse hacia abajo, pero que al mismo tiempo está como débilmente retenida, quizá por una cuerda, y que a pesar de todo somos capaces de tirar de ella, de manera que esa cosa puede *subir* la pendiente. ¿Qué significa esta comparación? Exactamente esto: espontáneamente nos inclinamos a tratar la existencia como el hecho de que una cosa esté aquí, pero que al mismo tiempo puede no estar aquí ni en ninguna parte, y por tanto, en este orden son posibles todas las vicisitudes, todos los desplazamientos, todas las destrucciones. Pero si mi atención se concentra sobre este simple hecho: yo existo, o este otro: tal ser que amo existe, la perspectiva cambia; existir ya no quiere decir sencillamente *estar aquí* o *estar en otra parte*, y probablemente quiere decir trascender en forma esencial la oposición del aquí y del otra parte.

Pero en esta perspectiva ¿no comenzamos a orientarnos en la cuestión embarazosa que se nos había planteado y que se refería a las relaciones entre el ser y la existencia? Parece que fuera justamente la ambigüedad fundamental de la existencia lo que hace tan difícil el problema. En tanto consideramos la existencia de la cosa como cosa, esta existencia está desde luego como oscurecida por la amenaza del *no existir más*; no hay que decir ciertamente que está en el no ser, lo cual no tendría sentido, sino más bien que *apenas* está en el ser; que está como en rebelión contra las exigencias que la palabra ser parece implicar; exigencias de las que tomaremos conciencia cada vez más clara. Pero si, por el contrario, subimos la pendiente, la existencia se nos aparecerá al límite de confundirse con el ser en su autenticidad. Me atrevo a esperar que todo esto se aclarará posteriormente, pero me parece que una observación marginal podría contribuir desde ahora a clarificar estos pensamientos. Pensemos en algo que, en el sentido habitual de la palabra, ya no existe: por ejemplo un jardín destruido en cuyo lugar se ha construido un edificio de seis pisos. ¿No es evidente que aun en este caso no se puede hablar del no ser en sentido radical?

Aunque parezca paradójico, desde el momento en que puedo decir de ese jardín: ya no existe, en cierto sentido *es* todavía. Se me dirá: ¿usted juega con las palabras? No es el jardín el que es todavía sino cierta imagen que ha conservado de él. Pero debemos precavernos de las confusiones que encierra el término "imagen". Tendemos siempre a representarnos la imagen como una especie de simulacro existente; pero la idea de simulacro implica que algo ha sido materialmente formado a semejanza de él. En este sentido la imagen del jardín destruido *no es* un simulacro. Sin duda es una cierta manera que tiene el jardín de subsistir. ¿En mí? También aquí debemos cuidarnos, pues nos acechan peores confusiones aun: tiendo a pensarme a mí mismo como una especie de armario o cajón donde subsistiría el simulacro. Pero me parece que todas estas figuraciones deben rechazarse a la vez.

Evocaré aquí dos de los textos más hermosos de la literatura contemporánea, es decir la *Novena Elegía de Duino*, de Rilke, y el comentario que él mismo hizo en una carta a Witold Hulewicz, fechada, parece, el 13 de noviembre de 1925 y que figura bajo el número 108 en la edición de la Insel Verlag de las *Briefe aus Muzot*: "Somos las abejas de lo invisible. Juntamos locamente la miel de lo visible para acumularla en la gran colmena de oro de lo Invisible." Cuando Rilke dice "somos" desde luego piensa en los poetas. Pero nos es lícito pensar —aunque por otra parte no sé si él mismo hubiera aceptado esta especie de extensión— que todo ser humano, en la medida en que está dotado de memoria, participa en esta función propiamente poética, es decir, en esta actividad transmutadora por la cual lo visible pasa a lo invisible.

¿Pero será justamente esta la articulación de la existencia y el ser?

Lo que por otra parte aparece aquí muy claro, en particular si se relaciona con la metáfora empleada más arriba, es que la libertad interviene justamente en la conexión del ser y la existencia. Sólo un ser libre puede resistir a esa especie de gravedad que tiende a arrastrar la existencia en dirección a la cosa, a la mortalidad inherente de la cosa. Sin duda esto no es mucho decir; sin duda esta misma resistencia define la libertad.

Esta interpretación tiene a mis ojos la gran ventaja de evitar la idea rudimentaria y hasta filosóficamente falsa según la cual la existencia podría considerarse como una modalidad del ser. Esta forma de expresarse tendría por otra parte el grave inconveniente de implicar la idea de que el ser es un género. Pero esto es totalmente insostenible. Además, si se viera en la existencia una especificación del ser, habría que admitir que la no existencia, digamos si se quiere, la ausencia, es otra especificación del ser. Pero esta sería una figuración absolutamente deformante de relaciones que en realidad son muy diferentes. La ausencia no puede aprehenderse como modo del ser más que por lo existente, en relación con su propia existencia y como desde el fondo de ella misma. Esto quiere decir que la existencia y la no existencia no pueden tratarse como términos susceptibles de ser —si puede decirse así— sinoptizados en un cuadro. Toda sinopsis implica por otra parte una exterioridad de *el que mira* en relación a *lo mirado*, que en este caso es absolutamente impensable. Sin duda todo esto podría mostrarse aun de otro modo. Si no se cae en el error de tratar al ser o a la existencia como cualidades, se corre el riesgo de llegar a pensar que la existencia es como la especificación de un acto fundamental que sería el acto de ser. Pero por esta vía las dificultades podrían acumularse al punto de volverse insolubles.

¿Podemos estar absolutamente seguros que las palabras: "acto de ser" no encierran en cierto modo una contradicción? De cualquier manera que se defina la palabra "acto", es evidente que no puedo hablar del acto de ser si renuncio a concebir algo que se asemeje a un *quien* cumpliendo ese acto; pero entonces sería necesario que ese sujeto fuese, lo que nos enviaría a un acto anterior al acto de ser. Habría pues que establecer en principio que el acto de ser es el sujeto mismo, pero creándolo de alguna manera a sí mismo. Admitamos que esté en nuestro poder pensar esta creación de sí por sí. No parece que haya ahí nada que pueda concebirse como susceptible de especificarse en diversos modos, uno de los cuales sería lo que nosotros llamamos la existencia.

Pero es tiempo, me parece, de abandonar este campo hartamente estéril de las especulaciones para referirnos, como siempre hemos tratado de hacer hasta ahora, a la existencia aprehendida concretamente. A estas alturas la cuestión que debe preocuparnos consiste en saber si de alguna manera puedo experimentar como *ente* en un sentido que no es el que puedo aprehenderme como *existente*. A primera vista la cuestión parece oscura. Creo que puede aclararse un poco si se pone el acento sobre la etimología del verbo *existir*, es decir, sobre el hecho de que existir es emerger, surgir. Pero es claro que si puedo erguirme en cierto modo para hacerme más distinto a los demás, también puedo volverme hacia el interior, y eso es lo que ocurre desde el momento en que me recojo. Pareciera que ese acto está ligado al presentimiento de una realidad que sería la mía, o quizá más exactamente (jue me fundamentaría en tanto yo mismo y a la cual podría aproximarme por este movimiento de conversión, sin coincidir plenamente con ella. Si es verdad que compruebo mi existencia, por el contrario mi ser no puede ser objeto de comprobación. Preferimos decir que entre mi ser y yo existe un intervalo que en verdad puedo reducir pero que, al menos en esta vida, no puedo colmar. Me complazco en citar aquí un texto importante del *Dialogue avec André Gide* de Charles Du Bos. Éste parte "de una fe que aun en el seno de la incredulidad religiosa —dice— no ha sido jamás conmovida; la existencia del alma por una parte, y por otra el constante sobrevolar de esta alma con respecto a todos los estados y a todas las manifestaciones del yo, el sentimiento tan misterioso de la presencia y la distancia juntas del alma en cada hora de nuestra vida, no me abandona jamás." La presencia y la distancia juntas: esta especie de contradicción efectiva es la que permite definir mi relación con mi ser. Lo que Du Bos llama aquí alma, es en realidad mi ser, e inversamente no vemos cómo ese ser al que ahora tratamos de aproximarnos podría no ser calificado de alma. Si es así, vemos de inmediato con qué prudencia debe abordarse la afirmación: yo soy; afirmación que en Descartes, porque creyó probar su validez de una vez por todas, aparece en cierto modo proclamada. En cuanto a mí, diré que no debe proferirse en un tono de jactancia o desafío, sino más bien murmurarse en un tono que es a la vez el de la humildad, el temor y la maravilla. Dije de la humildad porque después de todo ese ser, como veremos cada vez más claramente, sólo puede sernos acordado; es una burda ilusión creer que puedo conferírmelo a mí mismo; del temor, porque no puedo estar seguro de que no esté desgraciadamente en mi poder hacerme indigno de ese don al punto de estar condenado a perderlo si la gracia no viene en mi ayuda; de la maravilla, en fin, porque ese don lleva consigo la luz, porque *es* luz.

Si consideramos la relación del ser y la existencia desde la perspectiva privilegiada "qucadóptámos al final de la clase pasada, tenemos que reconocer que no sólo es irreductible sino también ambigua. Observaremos así que sería ciertamente inexacto interpretar finalísticamente esta relación y decir: mi existencia es en vista del ser, existo para ser; aun en el caso, como es probable, de que esta proposición no esté totalmente desprovista de verdad, constituye una esquemización demasiado indigente de una verdad infinitamente más rica, de una verdad inagotable, como todo lo que toca al ser. La existencia no puede, en ningún caso, reducirse a un medio o a un conjunto de medios; en realidad se presenta como implicando, y por tanto rebasando, todo aquello a que se pretende reducirla. Pero esto no es todo. Como ya lo vislumbramos, cuanto más afecta mi existencia un carácter *inclusivo*, más tiende a estrecharse el intervalo que la separa del ser; en otros términos, más soy. Esto significa que de ninguna manera puede concebirse al ser como separado de la existencia, y en cambio estamos expuestos casi fatalmente a representarnos un fin como independiente en ciertos aspectos de los medios que aseguran su realización.

Pero parece que fuera necesario ir más lejos en el camino que comienza a precisarse ante nosotros. El año pasado vimos en detalle qué difícil es aclarar hasta sus profundidades lo que llamo mi pasado o mi vida, y esas observaciones no pueden dejar de tener una resonancia directa sobre la idea que puedo formarme de mi existencia, de mi existir. Es evidente que el índice posesivo puede y debe espiritualizarse aquí cada vez más. Hay un sentido en el que es literalmente verdadero decir que existo tanto menos cuanto más exclusivamente existe mi yo, e inversamente existo tanto más en cuanto me libero de las trabas del egocentrismo. Entonces será filosóficamente absurdo decir que mi existencia se presenta como un medio de acceder a mi ser. Las palabras *mi ser* tienen siempre un sonido sospechoso en los oídos de un espiritual o de un metafísico. Es verdad que en el texto de Charles Du Bos que cité ayer se hablaba de *mi alma*, y provisionalmente juzgué oportuno identificar mi alma con mi ser, pero no vacilaré en afirmar que las palabras *mi alma* pueden prestarse a graves objeciones, pues siempre estaré expuesto a imaginarme que se trata de una posesión que debe salvaguardarse, acrecentarse, desarrollarse. Ahora bien, cualesquiera sean las ventajas pragmáticas que presente esta idea para una pedagogía religiosa elemental, no es dudoso que, para quien considere las cosas desde más arriba, corre peligro de degenerar en una especie de autolatría que no tiene nada que ver con una religión digna de ese nombre, o aun que aparezca como su perversión más peligrosa. Que considere mi alma como una perla que debo extraer de las profundidades, como estatua para modelar, como un jardín para cultivar —una multitud de metáforas semejantes pueden inventarse—, en todas esas perspectivas corro el riesgo de desconocer los derechos superiores de la intersubjetividad o, en un lenguaje más sencillo y más convencional, que sin duda será conveniente emplear, de pecar contra el amor.

A decir verdad, aun cuando se acepte en conjunto lo que acabo de decir, quizá subsistirá el temor de que el pensamiento, al comprometerse en esta dirección, corra el riesgo de desembocar en definitiva en una concepción despersonalizada del ser y en algo que podría aparecer como una especie de panteísmo más o menos disimulado. En lo que sigue veremos cada vez con mayor claridad por qué este temor, desde mi perspectiva, no tiene fundamento.



Pero conviene rechazar desde ahora tan categóricamente como sea posible la creencia de que, para escapar al panteísmo, convendría adherirse a la idea de una persona humana rígidamente circunscripta. Hay en ello una de esas figuraciones no sólo ilusorias sino burdamente materializantes, contra las que hemos protestado repetidas veces, y quizá llegaremos a mostrar cómo en realidad si se parte de una noción semejante, que es la del <sup>la exigencia ontológica</sup> sentido común egocéntrico, no puede pensarse realmente a Dios, o al menos sólo como ídolo y no como espíritu.

Sin embargo, ¿no nos encontramos ahora en la situación un poco embarazosa del caminante que habiéndose apartado de la carretera principal ha seguido un camino lateral que le parecía un atajo, y cuando desemboca en la vía más amplia ya no sabe si es la misma que abandonó, es decir: *ya no la reconoce*? En otros términos: ¿podemos estar seguros de haber progresado verdaderamente en nuestra dirección? ¿No hemos procedido desconsideradamente al abandonar la búsqueda del *ser en general* por preguntarnos sobre lo que aludo al hablar de *mi ser*?

Observemos sin embargo que hemos llegado a quitar a *mi ser* ese índice en cierto modo privativo. De todas maneras, ¿podemos pasar desde el punto a que hemos llegado a alguna conclusión que se refiera al ser por excelencia? Esforcémonos en primer lugar por tomar conciencia de esa especie de resistencia o de protesta con que choca en nosotros la forma en que acabo de conducir estas investigaciones.

Interrogarse sobre el ser, ¿no es plantear una cuestión que concierne a todo lo que es, de manera que la respuesta deba tener una validez universal? Pero proceder como lo hice tomando un atajo, ¿no es restringir de la manera más arbitraria el campo de la respuesta?

Creo que aquí tenemos que concentrar nuestra atención en el postulado implícito en la objeción. En el fondo reposa sobre la idea preconcebida de que el ser cuya naturaleza se trata de precisar sería algo así como un predicado que puede afirmarse de cualquier cosa, no importa cuál. Las palabras: "no importa cuál" son sin embargo reveladoras; ahora bien, es imposible tomarlas al pie de la letra: hay cosas de las que se admite de común acuerdo que no son. Se trataría, por tanto, de un predicado susceptible de aplicarse sólo a las cosas que son. Pero ya nos hemos dado cuenta de que este camino no puede llevarnos a ninguna parte. Además no se ganaría absolutamente nada adoptando la posición inversa y queriendo tratar al ser como un sujeto en relación a todo predicado posible. Habría que pensar más bien que llevamos todas las de perder si queremos concebir al ser en función de las categorías de la lógica tradicional. Pues cuando se procede de ese modo inevitablemente se llega a traicionar la exigencia de ser y todo nuestro esfuerzo consiste en tomar una conciencia cada vez más clara de ella. Así se encuentra indirecta o negativamente justificada la tentativa que hemos hecho para considerar ante todo *mi ser*; y por otra parte, hemos reconocido ya que *mi ser* es mucho más que *mi ser*.

Así, casi inevitablemente llegamos al reconocimiento de que, en ningún caso, el ser tomado en el sentido pleno de la palabra puede tratarse como un dato. Pero todo nos prepara al mismo tiempo para comprender que la exigencia no es un simple deseo o una vaga aspiración. Se trata de un impulso surgido de las profundidades que únicamente puede interpretarse como un llamado.

He tenido que referirme a las indicaciones, demasiado sucintas por otra parte, que figuran en *Position et approches concretes du mystère ontologique*. Este texto se tradujo al inglés y figura en una colección titulada *Philosophy of existence*. Pero debo hacer constar que en un punto importante la traducción puede inducir a error. En efecto, dice: *being is or should be necessary*, pero yo escribí en francés: *il faut qu'il y ait ou il faudrait qu'il y eût de l'être* (Debe o debería haber ser). El sentido es muy diferente. Ese *il faut* (debe) <sup>230</sup> o *il faudrait* (debería) se refiere a la exigencia que hay en mí. La palabra *need* usada por mi traductora falsea también en parte mi pensamiento, pues designa la necesidad más que la exigencia. No es inútil recordar el contexto para comprender mejor lo que quiero decir.

Observé, al comienzo de ese ensayo, como por otra parte en la segunda lección del año pasado, el hecho de que en nuestro tiempo el abuso de la idea de función tiende a alterar todas las relaciones humanas; citaré un simple ejemplo: un joven periodista sin seso emitió ante mí, con todo candor, la idea de que la madre de familia debería ser retribuida. En otros términos, que su actividad debería considerarse como una función y retribuirse a ese título. El estatismo no es más que un aspecto de la generalización realmente patológica de la idea de función. La tristeza mortal que se desprende de los países alcanzados por este cáncer está ligada a un aniquilamiento correlativo del sentido del ser y a una desaparición progresiva de la alegría.

Pero quizá en ese texto, que data de 1933, haya dado por supuesto con demasiada facilidad que mis lectores comprenderían a lo que yo apuntaba. El caso del artista es ciertamente el más revelador y convendría partir de él.

Seguramente podrá admitirse —aunque el sentido de esta proposición no sea de los más claros— que un artista, cualquiera sea, desempeña una función social cuando crea, pero lo más grave es que a partir de allí se considera su actividad siguiendo una perspectiva que no puede ni debe ser la suya; lo que se ve es el *revés* y agregaría un *revés problemático* de esa actividad. Pues no olvidemos que toda función se sitúa dentro de cierta economía en la que es un engranaje. Pero el artista no puede ordenar su actividad creadora en relación a nada que le sea exterior, salvo quizá en el plano específicamente religioso, pero en el plano de la idea de función, esencialmente profano y administrativo, pierde todo sentido.

Hay que ir más lejos. Desde el momento en que el artista acepta considerarse como un funcionario, abdica, se reconoce listo para aceptar todas las capitulaciones a que lo obligarán los países totalitarios. Lo que significa decir que deja de ser un artista. Y al mismo tiempo se coloca en la imposibilidad de experimentar nada que se asemeje a la alegría de crear, que es inseparable de la verdadera libertad, sobre la que nos explicaremos luego. Pero, retomando el ejemplo que cité anteriormente, ¿cómo no ver que hay una íntima relación entre esta actividad artística y la especie de gestación continua que es la maternidad entendida en su plenitud? Apenas puede imaginarse, aun hoy después de tantas aberraciones, lo que podría ser una madre que se considerase como funcionaría en tanto ejerciera su actividad maternal. Más valdría entonces quitar el niño a su madre y hacerlo criar en alguna institución pública, lo que en suma equivaldría a decir que la madre no es más que el aparato mediante el cual el niño viene al mundo y por consiguiente no tiene ningún derecho sobre él. Al menos así no se vería alistada, afiliada, puesta al servicio de una institución. Desde luego, estas no son más que indicaciones, convendría dar

muchas más para aclarar lo que está en cuestión. Citaremos por ejemplo a la enfermera oficial que funciona tantas horas por día, como un ascensor, y que, cuando su servicio termina, no vacila en abandonar a su enfermo con el pretexto de que no le debe cinco minutos de más al Estado- patrón. Es funcionaría hasta la médula de los huesos. No ha visto que en el hecho de cuidar a un enfermo hay algo que va más allá de toda función definible como tal.

Podemos prever una objeción. Se observará sin duda que el término función puede muy bien no tomarse en un sentido tan limitado y con un matiz tan despectivo. La nobleza del hombre, ¿no consiste después de todo en cumplir lo mejor posible sus propias funciones? Esto implica que ellas no lo transforman necesariamente en una máquina. Sin duda, pero por otra parte es verdad que en un mundo tan complicado como el nuestro, donde se ha llevado al extremo la división del trabajo, la función se encuentra en cierto modo pulverizada, reducida al estado parcelario, y por ello tiende a perder su valor al mismo tiempo que su interés. Ciertamente en cualquier grado de la jerarquía puede concebirse seres que cumplen con celo y diligencia sus funciones, aun subalternas, y esto es más que una hipótesis: tales seres existen en número apreciable. Pero lo que importa reconocer es que en semejante mundo el individuo está cada vez más naturalmente expuesto a tratar a su función como un servicio en el cual no puede poner su corazón. Dije "su corazón": esta palabra tan sencilla significa aquí lo esencial. Tal vez desde esta perspectiva podamos vislumbrar mejor lo que queremos aludir desde hace algunos minutos.

Es, pues, un hecho el que nosotros sintamos, o al menos algunos de entre nosotros sientan agudamente esa falta, esa pobreza, esa sequedad. A partir de allí, como hemos visto, puede experimentarse lo que llamé la exigencia ontológica; sin embargo nos amenaza aquí una dificultad: ¿no podría temerse que se tratara pura y simplemente de una especie de estado afectivo al que el filósofo no tiene derecho de asignar un alcance metafísico? ¿No será simplemente algo análogo a la melancólica nostalgia que experimentamos a veces al evocar lo que pudo ser la vida en el tiempo de las diligencias y de las lámparas de aceite? Pero andemos con cuidado: la oposición que una vetusta psicología creía instituir entre las facultades no puede mantenerse hoy en ningún grado. Con gusto me referiré aquí a los admirables análisis que William Ernest Hocking presenta sobre este tema en su gran libro: *The meaning of God in human ex- perience*. En el capítulo titulado "El destino del sentimiento" se expresa así: "All positive feeling, I shall now say, reaches its terminus in knowledge. All feeling means to instate some experience which is essentially cognitive: it is idea- apart-from-its-object tending to become idea-in-presence-of- its-object-which is 'cognizance' or experiential knowledge". El sentimiento después de todo no es más que el conjunto de fases relativamente inarticuladas por las cuales pasa la idea para tomar conciencia de sí, para poder formularse en tanto idea.

Pero es verdad que con ello no parece haberse ganado nada definitivo, pues queda por preguntar si la idea que toma cuerpo a través de las protestas del sentimiento es una idea verdadera, o más profundamente, si es legítimo hablar de verdad a propósito de una idea de esa naturaleza.

Nos encontramos aquí directamente en presencia de la idea de valor. Un mundo funcionalizado al exceso se nos presenta como deficiente en relación con ciertos valores cuya naturaleza, por otra parte, habría que precisar; pero esos valores, ¿no son muy diferentes de lo que llamamos verdad? La cuestión

podría plantearse en una forma más sencilla aun. Algunos se entristecen a veces ante la idea de que la humanidad tienda hacia un tipo de civilización donde la nivelación será la regla, donde las superioridades ligadas en el pasado al lujo y a la existencia de una clase privilegiada quizá estén llamadas a desaparecer, pero esa nostalgia o esa tristeza, ¿tienen un alcance metafísico? ¿No estamos sencillamente en el orden de las preferencias, un orden en que los enunciados son de este tipo *me gusta o me disgusta* y en el paso observemos que insensiblemente nos hemos deslizado de lo que debía ser la consideración del ser a la de la verdad. ¿Constituye en realidad una desviación que hubiera podido evitarse? Me parece difícil de creer. No podemos evitar la confusa seguridad de que el ser sólo nominalmente puede ser distinto de cierta plenitud de lo verdadero, por oposición a las verdades parciales, especializadas, a las que me parece difícil atribuir un alcance ontológico. Pero esta palabra "plenitud", que acabo de emplear, es muy importante, a condición, sin embargo, de no interpretarla cuantitativamente como totalidad. Sería conveniente preguntarse si la totalidad no sería la plenitud representada o figurada, pero si por otra parte no hay en la plenitud algo que no es figurable, que no puede dar lugar a una proyección. ¿No será justamente a partir de la necesidad de plenitud que se aclaran las cuestiones que discutimos en el curso de esta lección? Una plenitud que se oponga al vacío interno de un mundo funcionalizado, así como a la agobiante monotonía de una sociedad donde los seres se presentan cada vez más como simples ejemplares cada vez menos discernibles unos de otros.

No obstante, aquí nos encontramos de nuevo, en forma apenas diferente, con la objeción examinada más arriba. ¿Tales apreciaciones o depreciaciones no resultan de algo que no es más que un ideal, el deseo de una sensibilidad incurablemente romántica? Esta vez pareciera que hemos sido arrastrados hacia el dominio de la pura subjetividad.

Pero ahora es el momento de ejercitar la reflexión segunda. Evidentemente debemos preguntarnos qué queremos decir cuando hablamos de pura subjetividad. ¿A qué oponemos esta pura subjetividad? Es claro que el ideal, más o menos imaginado como una especie de nube, se opone para nosotros a la dura realidad del hecho, que es como el suelo resistente por donde nosotros, criaturas vacilantes, avanzamos penosamente.

Pero todavía tenemos que preguntarnos si no nos arriesgamos a hacer un empleo abusivo de las ideas de hecho y facticidad, al transportarlas a un plano que es en realidad el de la libertad y el valor; pero de una libertad que vuelve sobre sí misma para negarse. Es así como el viejo realista y cínico que opone el mundo real de los intereses al reino de la justicia social que pretende instaurar su nieto revolucionario, aunque cree hablar en nombre de los hechos, en realidad está tomando partido por un mundo de intereses que pretende tratar como una realidad física inmutable. Esta toma de posición puede presentarse, por otra parte, según modos diversos. Puede ser una complicidad activa y puede ser también una simple aceptación resignada. Pero en ningún caso, me parece, estamos en presencia de una facticidad pura y simple que se daría antes que la voluntad pudiera ejercerse.

Todo esto se aplica indudablemente al mundo funcionalizado. Es, en la medida en que es querido y aceptado. Aun el que se encuentra implicado en él tiene el poder de rechazarlo, y lo rechaza en tanto llega a humanizar las relaciones que lo ligan a sus superiores, a sus iguales y sobre todo a sus

inferiores. Por consiguiente tenemos razón de pensar que la oposición tradicional entre el hecho y el ideal en semejante dominio es ilusoria y deja escapar lo esencial. Además, quizá sea oportuno hacer intervenir la idea de un *contravalor* que el realista o el cínico pone como una estampilla o un sello sobre esta realidad del hecho cuya autosuficiencia pretende proclamar. Pero el *contra-valor* no es pensable sin el valor, lo presupone.

Estas observaciones <sup>la exigencia ontológica</sup> no nos permiten todavía resolver la difícil <sup>233</sup> cuestión de saber cuáles son las relaciones entre el valor y el ser. Lo que sin embargo aparece desde ahora con una cierta claridad es que el ser no puede ciertamente ser *indiferente* al valor, únicamente lo sería si se lo identificase injustificablemente con lo dado en bruto, considerado como existente en sí. Lo dado, como lo vió tan profundamente entre nosotros René Le Senne, no puede captarse más que como un obstáculo contra el cual choca algo que no es dado, sino que más bien se emparenta con el deseo o la aspiración. De este modo es legítimo decir en cierto sentido que, si hay una experiencia del ser, se opone justamente en todos los casos a esta conciencia de un divorcio entre lo dado y la aspiración. Escribí en alguna parte: "El ser es la espera satisfecha, la experiencia del ser es la del cumplimiento." ¿Se replicará que aun en el mundo de lo funcional puro hay un lugar para el cumplimiento? ¿Pero en qué consiste? La mayor parte de las veces en terminar cierta tarea que no es otra cosa que una tarea, es decir algo con lo cual no nos podemos identificar interiormente. Supongamos que haya contestado a tantas cartas hoy, o que haya mandado tantas circulares durante mi jornada; sin duda hice mi tarea, pero casi como el inspector que ha marcado tantos billetes o la máquina que ha dado tantas vueltas. En este caso, es verdad, la máquina toma conciencia de sí como máquina y en esa medida no es una máquina: pero no hay más creación auténtica en un caso que en el otro. Digamos, para no establecer una discontinuidad excesiva, que cualquier actividad funcionalizada se presenta como el límite de degradación posible de una actividad creadora. Ahora bien, nunca se insistirá demasiado en que sólo en la perspectiva de la creación la palabra "cumplimiento" puede tener una significación positiva. Es evidente por otra parte —y ya lo dimos a entender— que la creación no es necesariamente creación de algo exterior al que crea. Crear no es esencialmente producir, se puede producir sin crear, y también crear sin que ningún objeto identificable quede como testimonio de esta creación. Pienso que todos hemos conocido en el curso de nuestra existencia seres que eran esencialmente creadores; por la irradiación de bondad y amor emanada de su ser aportan una contribución positiva a la obra invisible que da a la aventura humana el único sentido que puede justificarla. Pero los ciegos podrán decir con tono de desprecio que "no han producido nada".

Con todo, decir que el ser es el cumplimiento, ¿no es permanecer todavía en el equívoco? Semejante fórmula no parece susceptible de satisfacer a los espíritus rigurosos. En efecto: ¿el cumplimiento puede considerarse en sí mismo, o por el contrario se refiere a la vida de una conciencia que encuentra allí el modo de apaciguar una exigencia profunda? Sin duda es esta última interpretación la única que merece retenerse. Pero el cumplimiento así entendido, ¿no corresponde a una simple fase de un desarrollo que supone un antes y un después, una preparación, un crecimiento y también una disolución? Pero si identificamos el ser a la plenitud, no parece posible aceptar una idea, a pesar de todo, tan relativista. Sería preferible admitir que lo que hemos llamado

cumplimiento en este plano debe interpretarse como un modo de participación en... Es muy difícil sustituir esos puntos suspensivos por una palabra determinada, o mejor: el término abstracto al que siempre podríamos recurrir presenta el peligro de no ser más que un simple sustituto. Lo que podemos discernir, me parece, es que todo se presenta de modo muy diferente según nos situemos o no en el reino de lo espiritual. La planta que da su flor o su fruto, en verdad, sólo participa analógicamente en esa realidad inabarcable hacia la cual apunta toda esta sinuosa y difícil búsqueda, y sin entrar aquí en las complicaciones quizá inextricables que presenta la noción teológica de analogía, podríamos contentarnos con observar que el cumplimiento realizado en la flor o en el fruto, lo es únicamente para la conciencia que saborea y aprehende la flor como flor o el fruto como fruto. Se requiere la mediación de la conciencia saboreante para que el cumplimiento se juzgue como tal, pero aquél se interioriza tan pronto como abordamos el dominio de la intersubjetividad, ya sea personal o interpersonal. Y quizá aquí pueda apreciarse mejor por qué la Ontología, como ya vimos, exige para definirse que la dimensión intersubjetiva se agregue al conocimiento objetivo. En efecto, hasta podría decirse que el cumplimiento como tal no presenta verdadera significación desde el punto de vista del conocimiento objetivo o descriptivo. Aquí encontramos de nuevo la misteriosa articulación del ser y el valor que ya habíamos vislumbrado.

Sin embargo, podría ocurrir que esa misma palabra "articulación" indujera a error si se la considera como una conexión entre dos conceptos susceptibles de presentarse ante la reflexión; creo, por el contrario, que hay que afirmar en principio que si se consideran las cosas de ese modo no se llegará jamás a una conclusión capaz de satisfacer al meta-físico. El carácter realmente desconcertante de la investigación que hemos emprendido consiste justamente en que, cuando hablamos de *el ser*, no podemos impedirnos el proyectar ante nosotros cierto esquema abstracto, y al mismo tiempo debemos liberarnos de esta proyección y reconocer, proclamar, su carácter ilusorio. Y, desde luego, todo esto no es más que la culminación de las reflexiones presentadas en la primera serie de estas lecciones sobre la exigencia de trascendencia.

Sin embargo, ¿no sería oportuno hacer intervenir aquí una noción tradicional que proviene de la ontología clásica, a saber: la noción de perfección? Pero conviene preguntarse si la palabra "perfección" en el fondo no implica siempre una referencia, explícita o no, a una actividad de esencia plástica. Lo perfecto es ante todo, esencialmente, una obra que ha tomado su forma definitiva, una obra acabada y, conviene agregar, *una obra que se presenta como tal a quien la considera*. A este respecto, sin duda se puede hablar más fácilmente de la perfección de una estatua o de un edificio que de la de una sinfonía, por ejemplo; pero aun en este caso hay que reconocer, sin embargo, que es posible cierta transposición abstracta: el juicio de perfección se refiere entonces a la conformidad con cierto canon que puede concebirse pero no representarse, y así será posible alabar la perfección de una fuga. Pero es evidente que esta apreciación se referirá más a la construcción de la fuga que a la calidad del motivo. No podría decirse sin caer en el absurdo que ese motivo es perfecto, y aun habría que añadir que la cualidad intrínseca del motivo está más allá del juicio de perfección propiamente dicho, sin duda porque pertenece más al orden de lo vivido que al de lo representado o concebido.

¿Habría que concluir que la noción de perfección está en realidad ligada a una visión estática del mundo? Quizá en última instancia podría admitirse,

pero no sin restricciones. La fuga, acabo de decirlo, es susceptible de perfección y no es estática. Lo que puede afirmarse es que se presta al acto por el cual formamos una representación esquemática y en cierto grado figurativa.

Elegí el ejemplo de la fuga porque es de orden específicamente estético, pero también podría tomarse el de una demostración. Es evidente que una demostración puede ser perfecta, y es posible precisar el sentido de la palabra "perfección" en este caso. Una demostración es perfecta no solamente en cuanto es rigurosa, sino lo más sencilla posible, lo que significa que no posee indeterminación ni recargo. Aparece entonces como si estuviera bien cortada, en el sentido en que un traje puede estarlo.

Pero estos ejemplos ilustran lo que la perfección tiene de cerrado, de encerrada en sí; se basta a sí misma, lejos de enviarnos a un más allá. Y cualesquiera hayan sido los esfuerzos de los teólogos para conciliar la idea de lo perfecto con lo infinito, podemos pensar que es una empresa en sí misma contradictoria, y que los antiguos, tan profundamente apegados al carácter de lo que es *té*.eov, por el contrario, se mantenían fieles a una lógica profunda despreciando lo infinito. Esto podría originar complicados desarrollos, pues el infinito de los modernos, en tanto da lugar a cálculos, no es el infinito de los antiguos, en ningún modo es el *ctxsíp*\*o de los griegos. Pero es dudoso que el cálculo diferencial incida de manera apreciable en el problema que nos ocupa, es decir, en el plano ontológico. Lo que nos parece, en efecto, al punto en que hemos llegado, es que si se tratara de definir al ser por la perfección se arriesgaría a reducirlo a su simple figuración abstracta. Pero cuando hablábamos de cumplimiento no pretendíamos colocarnos en el terreno de la forma en tanto forma. Apuntábamos más bien a lo que he llamado una experiencia de plenitud, como la que está ligada, por ejemplo, al amor que se sabe compartido, cuando se experimenta como compartido. En esta perspectiva, cumplir no es en propiedad acabar, y acabar no significa terminar ni cerrarse. ¿No hemos visto que la plenitud no se confunde con la totalidad? Pero la perfección, justamente, está siempre en peligro de ser interpretada como un todo cerrado sobre sí mismo. De buen grado diría que a este respecto la idea de perfección designa en cierto modo un callejón sin salida en el cual los filósofos del pasado siempre sintieron la tentación de internarse, y esta tentación subsiste en cierta medida para los teólogos cuando no están en guardia contra las asechanzas de la figuración abstracta.

Estas observaciones puramente críticas nos llevan a plantear una delicada cuestión: poner al ser como irreductible a lo que se presenta como perfección o como totalidad, ¿no es en última instancia rehusarse a "ponerlo", es decir, en suma, a sustantivarlo? Las dificultades casi inextricables con que tropezamos ¿no provendrán en el fondo de que nos obstinamos en hablar del *ser* despojándolo al mismo tiempo de los caracteres que le darían consistencia? La extrema gravedad del problema aparece a plena luz por poco que nos afanemos por considerar ese *ens realissimum* que ha sido como el eje de la ontología tradicional. El *ens realissimum* es pensado como concentrando en sí todos los atributos positivos, como un bloque sin hendiduras que en ciertos respectos podría hacer pensar en la esfera de Parménides, aun cuando aquellos que lo colocan en el centro de su sistema de ninguna manera sean eleatas, puesto que admiten grados intermedios en el ser en lugar de la alternativa brutal: ser o no ser. Pero podemos dudar seriamente de la validez de la operación mediante la cual el espíritu procede para constituir el *ens realissimum*, pues en ese caso,

además de tratar a los atributos como cosas, se los asimila a elementos susceptibles de formar un todo. Aquí, más que en cualquier otra parte, vemos el abuso que puede hacerse de la idea de totalidad. Como lo vió Bergson con admirable claridad, no puede haber totalización sino de lo que es homogéneo; cualquier cosa no puede tratarse como unidad susceptible de añadirse a otras unidades; y sin embargo cuando esta adición es impracticable no puede haber totalización. Ni un acorde <sup>206</sup> ni una melodía pueden considerarse en algún sentido como todos cuyos elementos son las notas. Sólo lo serían en la medida en que se pierde de vista la realidad singular y cualitativa de ese acorde o esa melodía para sustituirla por un esquema que casi no tiene más relación con ella que una ficha antropométrica con la esencia pictórica de un rostro humano.

Pero lo que es verdad de un ser singular lo es *a fortiori* de un ser universal que la escolástica pretende alcanzar a través de burdas denominaciones abstractas, y si estamos persuadidos de lo contrario es únicamente en tanto conservamos en el fondo de nosotros la idea apenas confesada de que ese ser universal es genérico. Pero, en ese caso, ¿cómo no dar razón a Spinoza en su crítica al conocimiento de segundo género? ¿Cómo no ver que afirmar el ser es trascender absolutamente el conocimiento por género y especie?

Estas reflexiones no pueden menos que agudizar la cuestión planteada. Aun sin introducir aquí ninguna referencia escolástica, diremos que estamos en la búsqueda del *ser* por excelencia, pero ese ser, en tanto ser, ¿no se opone a dejarse considerar como un objeto, como un *quid* susceptible de ser disfrazado por cierto número de predicados? Pero, por otra parte, si no es un *quid*, un predicable, ¿podemos hablar legítimamente de él?

#### CUARTA LECCIÓN

### LEGITIMIDAD DE LA ONTOLOGIA

Al final de la última lección surgió la pregunta de si la dificultad central con que tropezamos no consistía en que sustantivamos lo que acaso por esencia se resiste a sufrir semejante tratamiento. Nos preguntamos si esto era legítimo.

No obstante, el sentido mismo de la palabra "legítimo" está lejos de ser claro en nuestro dominio. Ante todo, vamos a precisar ese sentido.

En general, la legitimidad parece definirse por la conformidad a una regla preestablecida. Pero todo lo dicho sobre la naturaleza particular y aventurada de la investigación metafísica debe llevarnos a poner en duda la posibilidad de semejantes normas en tal dominio; el principio de contradicción únicamente se refiere a la conducta de un pensamiento en general, de un pensamiento cualquiera. En realidad pareciera más bien que andamos en busca de algo *a partir de lo cual* podrían pensarse normas. Si es así, ¿no nos arriesgamos a movernos en una indeterminación absoluta, librados de cierta manera a todos los caprichos de la improvisación?

Sin embargo, sentimos que no puede ni debe ser así. Nuestra investigación, a pesar de todo, debe estar orientada, diría que debemos marchar con una brújula. ¿Pero de qué orientación puede tratarse aquí??/¿En relación a qué debemos orientarnos? En otras palabras: ¿qué es lo que debemos tener en vista para



estar seguros de que no caminamos al azar? Creo que este punto de referencia no puede ser otro que la experiencia tomada como una sólida presencia que debe sustentar todas nuestras afirmaciones. Sin embargo,

hay que agregar que esta sólida presencia de la experiencia considerada en la indivisible multiplicidad de sus aspectos no es una idea a la que debamos *conformarnos*; más bien debe entenderse como aquello que debe tener en cuenta quien intente, no diré captar el ser —pues ahora debe resultar claro que el ser justamente no puede ser objeto de captación—, sino aproximársele concretamente. Observemos ante todo que así entendida la experiencia se opone a cualquier especificación arbitrariamente aislada de las demás, como lo es, por ejemplo, el aspecto económico según aparece en una perspectiva estrechamente marxista. La Biología, la Psicología o la Sociología puras nos suministrarían otros ejemplos de abstracciones semejantes.

Desde luego, haremos bien en defendernos contra la tentación de tomar al pie de la letra el término, demasiado espacial, de "aproximación", que nos hemos visto obligados a usar. Pudimos ver ya en la primera serie que la oposición entre lo interior y lo exterior, y aun entre cerca y lejos, no puede mantenerse tal cual en el dominio metafísico. Aparecerá cada vez con mayor claridad que la realidad que nos concierne más directamente no es en manera alguna comparable a algo que podríamos tocar o alcanzar. Es, al mismo tiempo, infinitamente distante, infinitamente trascendente, y sólo a partir de esta paradoja podemos esperar comprender lo que es la fe. Tal vez podría decirse de una manera muy general que, en el difícil terreno donde tratamos de abrirnos camino, el juicio disyuntivo es justamente el que se revela cada vez más inadecuado, aun cuando no pueda reemplazarse por una yuxtaposición de

términos ligados simplemente por las palabras "o" u "o bien". La idea de tensión, sobre la que Kierkegaard insistió tanto, es el resorte mismo del tipo de pensamiento que se trata de instaurar aquí.

Todo esto, sin embargo, no puede dejar de parecer bien embrollado y nebuloso. ¿No llegaríamos a proposiciones más inteligibles si dejáramos el ser por excelencia, el ser en sí, para dedicarnos a la consideración de los seres en particular?

En este caso la sustantivación, cuya legitimidad parecía dudosa para el ser por excelencia, parece difícilmente evitable. Desde ahora pueden columbrarse varias hipótesis:

1. ¿Hay que admitir que la sustantivación es legítima para los que llamamos seres particulares, pero no para el ser en sí?
2. A pesar de las apariencias, ¿habría que proclamarla ilegítima en un caso como en el otro?
3. ¿Convendría —paradójicamente, y a pesar de lo dicho— declarar al contrario que es legítima únicamente para el ser en sí y no para los seres particulares?
4. ¿Conviene simplemente consagrar en uno y otro caso el uso que se hace del sustantivo en el lenguaje corriente?

Importa ante todo tomar plena conciencia de lo que querría decirse si se rehusara tratar a tal ser particular como ser. Sin duda, significaría inevitablemente funcionalizarlo de manera absoluta o aun reducirlo a un simple comportamiento. La idea que aquí se impone naturalmente al espíritu es la de las prisiones o campos de concentración, donde el individuo es designado por un número de orden. También pueden evocarse, con un sentido menos trágico, los hoteles, donde el viajero es confundido con su propia habitación: es el ocupante de tal cama. En tales casos la atención se aparta sistemáticamente del sujeto como sujeto para dirigirse exclusivamente a una tarea que terminar, un rendimiento que suministrar o una cuenta que pagar; En la vida corriente nada me impide comportarme con los otros en una forma que corresponde a esta manera totalmente pragmática de considerarlos. Esto es particularmente

claro con los criados. Pero, después de todo, un marido puede tratar a su mujer, un padre a sus hijos, como criados, y así sucesivamente. Vemos distintamente que en tales ejemplos el valor del ser se encuentra suprimido. Pero comprobamos al mismo tiempo que esta supresión no puede producirse sin provocar una atroz mutilación de las relaciones humanas, aun más, sin que esas relaciones humanas pierdan su carácter específico. Y por esta vía indirecta una vez más nos vemos conducidos a la intersubjetividad.

Es interesante notar de paso que la importancia del nombre aparece claramente en esta perspectiva. Vemos aquí con claridad que el nombre propio no es simplemente un signo. Está ligado al ser; se convierte en su propiedad inalienable. Desde este punto de vista debe resultar chocante el procedimiento de ciertos maestros que dan siempre el mismo nombre a sus buenos alumnos sucesivos para evitarse el trabajo de aprender sus nombres verdaderos. Parece que el nombre se sitúa en la intersección del ser y el tener. *Señala* más que *significa* el lugar único que corresponde al individuo en el conjunto en que se inserta, y descubre su tipo de actividad creadora, por limitada que sea.

De este conjunto de consideraciones eminentemente concretas podemos concluir que no es admisible la pretensión de quitar sustantividad a los seres particulares. En realidad, esto queda como una posibilidad, menos para las palabras que para los actos; pero esta posibilidad existe como una especie de tentación, y hoy día sabemos las consecuencias a que se expone quien sucumbe a ella.

En estas condiciones se impone el examen de la primera hipótesis. El problema parece poder plantearse en los términos siguientes: ¿es pensable que existan *seres* en un universo tal que sea posible decir: *el ser* no es? Observamos inmediatamente que el empleo del término universo es dudoso. Más valdría expresarse como sigue: ¿es o no contradictorio admitir a la vez que hay *seres* individuales y que el *ser* no es?

Ante todo observemos lo siguiente: ¿podemos decir: *hay* seres individuales, en el sentido en que decimos que hay tal o cual objeto; por ejemplo, tal o cual mueble en esta habitación? Esos objetos son inventariables, podemos contarlos. Ciertamente los seres humanos —y de ellos vamos a ocuparnos ahora— pueden ser también señalados y numerados; es teóricamente posible proceder a un inventario de los seres humanos existentes en el planeta como se procedería a inventariar los objetos que figuran en una colección. Pero, ¿cómo no ver que esos seres, cuando son tratados de esa manera, es decir, sometidos a un verdadero censo, ya no son encarados como seres, sino más bien como cosas? Poco importa, se dirá tal vez: aun cuando no pueda conferir el carácter de ser más que a los individuos que no se me dan simplemente como las mesas y sillas de esta pieza, siempre queda el hecho de que al menos para mí *hay* seres privilegiados. Las expresiones francesa y alemana *il y a, es gibt*, son particularmente aptas para permitirnos captar lo que aquí se alude. Quizá podría decirse que las cosas (o los seres, en tanto pueden ser asimilados a las cosas) se señalan a nuestra atención. Debemos tenerlas en cuenta del modo más material como obstáculos que hay que derribar o sortear. Pero no les acordamos el ser sino desde el momento en que se convierten para nosotros, en cualquier medida que sea, en centros o núcleos que despiertan una reacción de amor, de respeto, o, al contrario, de temor o aun de horror. Un estudio especial debiera consagrarse, por otra parte, a estas últimas reacciones, que desde el punto de vista ontológico presentan un carácter en cierto modo contradictorio.

Pero, de todos modos, los seres, a partir del momento en que se consideran en esta perspectiva, es decir, como centros, ya no pueden entrar como simples unidades en una totalidad; además, por esta razón es tan difícil acordar entre sí los sentimientos sin medida común que despiertan en nosotros los seres que amamos a la vez: nuestra mujer, nuestros hijos, nuestra amante. Aun donde el acuerdo es posible supone in-

variablemente un trabajo muy difícil de una parte y de otra, una lucha contra el egocentrismo tal como la evoqué en la primera lección. Para designar estos conjuntos que no son totalidades, de buen grado usaré el término "constelaciones".

Pero todo esto nos aproxima todavía muy poco a la respuesta de la cuestión sobre la sustantivación del *ser* considerada en su relación con la de los *seres* individuales.

Para progresar nos interesa ver distintamente qué significa en concreto este rechazo a sustantivar el ser. No es cierto que este rechazo se pueda interpretar de modo rigurosamente unívoco, pero al límite asume el carácter de un nihilismo metafísico radical. Varias veces cité en este sentido las palabras de un personaje de Claudel en *La Ville*:

*"Rien n'est..."*

*Ecoutez! je répéterai cette parole que j'ai dite: rien n'est. J'ai vu et j'ai touché.*

*L'horreur de l'inutilité, á ce qui n'est pas ajoutant la preuve*

*[de mes mains.*

*Il ne manque pas au Néant de se proclamer par une bouche*

*[qui puisse diré: je suis.*

*Voici ma proie et telle est la clécouverte que j'ai faite."*

¿Qué significa aquí: nada es? Exactamente quiere decir: nada resiste ni podría resistir la prueba de la experiencia crítica. Besme no parece preguntarse si esa boca por la cual nada se proclama *es* o no; más bien se ve llevado a integrarla en la nada, que lo tragará, puesto que es camal, es decir, perecedero. Pero naturalmente siempre podrá preguntarse cómo algo que no es en sí más que una modalidad efímera, no digamos del ser sino del no ser, puede ser capaz de proferir una afirmación universal, aunque sea la de la nada.

Pero lo que salta a la vista es que la afirmación nihilista *nada es* no puede alcanzar —como acabamos de ver— a la noción que nos formamos de los seres individuales. Decir "nada es", en verdad es decir: ningún ser es, no hay seres individuales. Por esta vía me veré obligado a reconocer que

<sup>1</sup> Nada es.. .

¡Escuchad! Repetiré la palabra que he dicho: nada es. He visto y he tocado.

El horror de la inutilidad, a lo que no es agregando la prueba de

[mis manos.

Sólo falta a la Nada proclamarse por una boca que pueda decir:

[yo soy.

He aquí mi presa y tal es el descubrimiento que hice.

lo que había tomado por un ser no era en verdad más que un fantasma del ser, simulacro engañoso de un ser que, en cambio, sería verdadero, es decir, no estaría sometido a esta ley general de la disolución.

Así, hay una manera de afirmar la nada que anula los seres individuales en cuanto tales. ¿Pero no es posible sustraerse a esta lógica brutal e implacable sin caer por eso en la contradicción?

Una observación preliminar parece imponerse aquí: de hecho, el espectáculo de la caducidad de los seres individuales puede incitar al pensamiento a pasar, por una especie de extrapolación temeraria, al límite y proclamar que nada es, es decir, que no hay nada que pueda afirmarse como indestructible o como eterno. En una perspectiva semejante no sería cuestión, pues, de mantener la realidad de los seres individuales: por el contrario, aparece negada y como absorbida. La cuestión es saber si es legítimo suponer así, como punto de partida, la irrealidad de los seres individuales.

Podría preguntarse si esta posición inicial no implica un postulado que la reflexión debe explicitar. Ese postulado, en suma, podría formularse de la siguiente manera: lo que parece visiblemente participa de la naturaleza de las sombras o de las nubes; ahora bien, éstas no pueden ser más que apariencias, apariencias en la superficie de... Pero, ¿de qué? ¿Hay que admitir que no son más que modalidades efímeras e ilusorias de una realidad cuyo carácter sustancial estamos obligados, por el contrario, a proclamar? Aquí podemos ver que, contrariamente a lo que parecíamos tener que afirmar al principio, la irrealidad de los seres individuales tendría su contraparte en la realidad

del ser en sí. Pero es fácil darse cuenta de que el pensamiento en cierto modo está condenado a oscilar indefinidamente entre esas dos interpretaciones que quizás, a fin de cuentas, sólo sean distintas nominalmente. Con esto quiero decir que lo que en un caso es tratado como *ser* puede también calificarse de *no ser*. Esto se verifica, por otra parte, en un gran número de místicos y filósofos, y, para tomar un ejemplo contemporáneo, ciertos comentaristas de Heidegger han podido pretender con alguna apariencia de razón que lo que él llama hoy "el ser" se asemeja extrañamente a lo que, en sus primeros escritos, llamaba "la nada". Sin tomar por cuenta propia esta afirmación algo arriesgada, diré al menos que esta vacilación se origina probablemente en una manera defectuosa de plantear el problema; sin duda llegaremos a comprenderlo cada vez con mayor claridad. El sentido de la palabra "perecer", cuando se trata de un ser individual aprehendido en su cualidad de ser, *es decir amado* —pues esta apelación no es separable del acto de amor—, ese sentido está lejos de ser claro. Debemos ir más allá: hay razones muy serias para pensar que ese verbo no puede emplearse de ningún modo aquí si designa el hecho de que una nube se disipe o una llama se extinga. Son procesos físicos que pueden describirse en el lenguaje del conocimiento objetivo, pero que no tienen intervención en el orden ontológico, si es verdad, como no hemos dejado de repetirlo desde el comienzo de esta segunda serie, que la Ontología está ligada a la intersubjetividad.

Este conjunto de observaciones nos llevan a una revisión de los términos en que formulamos las hipótesis presentadas al comienzo de esta lección. El carácter defectuoso de esas fórmulas proviene precisamente del hecho de que nos expresamos como si se tratara de objetos, como si se tratara de saber *si hay o no* un bloque sólido, compacto, de seres, que se podría llamar el ser en sí.

Pero debemos tener siempre presente que el ser no es separable de la exigencia de ser, y esta es la razón profunda que

impide disociar el ser del valor. En esta perspectiva, la cuestión alrededor de la cual gravitaron nuestras últimas investigaciones consiste en preguntarnos si la exigencia de perennidad está o no implícita en la exigencia de ser, o si, por el contrario, estas exigencias pueden aislarse una de la otra. Los análisis sobre el existir y el no existir más han llevado justamente a reconocer que de hecho ese lazo es indisoluble. "Amar a un ser —dice uno de mis personajes— es decir: tú no morirás." Pero esto —debemos repetirlo— sólo tiene sentido porque el amor no es algo que viene a injertarse desde afuera a la afirmación del ser. No obstante, tenemos que precisar qué debemos entender por perennidad. La perennidad, en este sentido, ¿puede considerarse como una simple continuidad perpetuada? Sin duda sería arriesgado afirmarlo, porque la noción misma de continuidad es enteramente equívoca. La experiencia nos muestra que ciertas criaturas —no empleamos en este caso la palabra ser— están sujetas a verdaderas metamorfosis. Pero, ¿puede considerarse la metamorfosis como una continuación? Cuando usamos esta última palabra, presuponemos, me parece, un cierto mínimo de identidad en cuanto a la forma de existir; cuando ese mínimo desaparece quedamos en la incertidumbre. Por tanto, definiré por el momento la perennidad de una manera más bien negativa: "Amar a un ser es decir: tú no morirás" significa: hay en ti, puesto que te amo, puesto que te afirmo como ser, algo que me permite franquear el abismo de eso que llamo indistintamente *la muerte*. No obstante, esto es todavía ambiguo. ¿No podría temerse que tenga un sentido subjetivista al poner el acento sobre la afirmación o la aserción en cuanto tales y no sobre lo que se afirma? Hemos llegado aquí al punto más importante de esta difícil investigación: mi afirmación desde el momento en que es amor se niega a sí misma en favor de lo que es afirmado, de lo que es proclamado en su valor sustancial. El amor es justamente y precisamente eso; no es separable de esa misma negación. En otros términos: es un rechazo activo a tratarse a sí mismo como subjetivo, y por



eso no es separable de la fe, es la fe. Y el papel de la reflexión segunda consistirá esencialmente en mostrar que este rechazo es trascendente en relación a la crítica a que pretenderá someterlo la reflexión primaria.

Con todo, ¿no podría decirse desde otro ángulo que este rechazo se presenta con respecto al pensamiento racional como una pretensión escandalosa, como una transgresión a las condiciones mismas de la experiencia?

Tal es la cuestión sobre la cual concentraremos nuestra atención, y sólo si podemos responderla encontraremos el medio de concluir la búsqueda comenzada en esta lección, que se refiere a la legitimidad de una Ontología o, en otros términos, de la sustantivación considerada como tal. Pero aquí tendremos que utilizar las conclusiones a que habíamos llegado el año anterior en cuanto a la naturaleza propia de la reflexión y a la imposibilidad de reducirla a un proceso de disolución analítica. Por consiguiente, iluminando las íntimas afinidades entre la reflexión segunda y la fe llegaremos a disipar la inquietud que acaba de surgir.

Procederé, como lo he hecho tantas veces, partiendo de uno de mis dramas, *Le Palais de Sable*, que hoy me parece como una anticipación de todo el desarrollo filosófico que le siguió. Lo veo como una privilegiada experiencia interior, a partir de la cual los problemas aparecen en su agudeza y precisión más grandes.

La acción se desarrolla, poco antes de la primera guerra mundial, en una ciudad francesa de provincia; el personaje principal, Moirans, es un hombre político, un conservador que pretende defender los derechos del catolicismo frente al laicismo creciente. En nombre de esas ideas tradicionalistas, de las que se considera campeón, se opone al divorcio de una de sus hijas. Pero una circunstancia imprevista va a ponerlo en contradicción con la actitud que había adoptado sistemáticamente: su otra hija, Clarisa, la única de sus hijas por quien siente verdadera ternura, le confiesa que ha decidido tomar los hábitos, convertirse en carmelita. Moirans siente

horror ante esta idea y trata de disuadir a su hija de realizar este proyecto. Sin embargo, si fuera verdaderamente creyente, ¿no debería alegrarse porque su hija haya decidido consagrarse a Dios?

Clarisa está estupefacta al ver el ardor apasionado con que su padre combate lo que ella pensaba que era su vocación. Y él mismo se verá obligado a reconocer que su gusto por la religión, por las actitudes y las tradiciones religiosas, no es una fe auténtica, puesto que cuando se trata de un ser que ama, no puede soportar la idea de un sacrificio que bruscamente le parece vacío de toda razón de ser, de toda sustancia. Así se ve forzado a reconocer que en el fondo no cree en otro mundo donde ese sacrificio recibiría un premio eterno. No es todo: llegará hasta proclamar que una creencia semejante, tal como la poseen los simples, le parece infantil y mitológica. En realidad, piensa como un idealista, se jacta de haber superado esa ilusión. Clarisa está espantada ante este descubrimiento. Su padre le parece ahora un impostor, pues, a pesar de todo, él ha hablado y actuado siempre como si esa creencia que repudia fuera verdaderamente suya. Pero al mismo tiempo ella se sentirá contaminada por ese idealismo destructor. Un intervalo se ha abierto entre ella y su fe, con la cual ya no puede coincidir. Así llegará a poner en cuestión su propia creencia, al punto de preguntarse si lo que había tomado por vocación no sería una tentación, una manera de eludir las dificultades, los riesgos de la vida en el siglo.

Interroga ansiosamente a su director de conciencia. Pero éste ni siquiera comprende lo que ella quiere decir. "La vida del claustro es dura —le dice—, ¿cómo podría cederse a una tentación creyéndose destinada a ella?" Pero no es todo. Clarisa en ese momento se siente en cierta manera responsable de su padre. No puede admitir que continúe erigiéndose en campeón de la fe católica; le suplica que renuncie a la vida política. Responde que consentirá con una condición: que ella renuncie a su proyecto de entrar en el convento.

Ella está cada vez más desgarrada: ha surgido una contradicción entre lo que siempre creyó que era su vocación y lo que se presenta como un deber imperioso. Pero ahora, ¿no es su deber el que debe triunfar? Esto equivale a decir que su vocación no es decididamente experimentada y reconocida como vocación. Clarisa queda exilada entonces de lo que creía lo mejor, lo más puro de sí misma. Cede a la extorsión paterna, y la vemos luego arrastrando al lado de Moirans una existencia que para ella misma carece de sentido. Rehusa la mano de un hombre que la ama y que ella estima; no pertenece ya al cielo ni a la tierra; no es más que una sombra.

En cuanto a Moirans, ha hecho un descubrimiento que lo sorprende y lo abruma: contrariamente a lo que él creía, es imposible encerrarse en sí mismo y vivir simplemente de lo que se piensa o se querría pensar. Desde el momento en que ama a otro ser o es amado por él, se crea una tremenda solidaridad. No pudo hacer que su hija no dependiera de él, y por eso le confiere el poder más formidable; ha perdido para siempre el sentimiento exaltante de ser dueño de sí mismo, o solamente de pertenecerse. Pero es evidente que el centro de este drama lo constituyen las relaciones entre la fe y la reflexión.

La fe en su espontaneidad sublime habitaba en Clarisa hasta chocar con la incredulidad infecciosa de su padre. Pero esta incredulidad es infecciosa porque Moirans se había presentado ante ella como el campeón de la religión, y, paradójicamente, su influencia había contribuido a despertar en ella un primer ardor. Él mismo, en realidad, tomaba al cristianismo como objeto de una especie de delectación, y si pudo considerarse cristiano era simplemente porque estaba penetrado por el sentimiento del valor estético de esta religión al mismo tiempo que de su utilidad social. Únicamente el choque que siente en presencia de la resolución de Clarisa podrá obligarlo a reconocer que la fe es otra cosa. Esto se relaciona, me parece, con la crítica al dilettantismo desarrollada por Maurice Blondel en *L'Action*.

Puede decirse que en *Le Palais de Sable* la reflexión se presenta como poder de disolución crítica, y si es así es porque está en un primer estadio, muy lejos de ejercer la función recuperadora que definí el año pasado. Podría decirse, sin embargo, que la función propia del drama consiste en despertar en nosotros la reflexión segunda, es decir, exactamente en incitarnos a reconocer el carácter ilusorio de un idealismo que pretendió triunfar de lo que él mismo llama "la ilusión realista".

Aquí se ve muy distintamente, me parece, cómo la reflexión segunda, sin ser todavía la fe, viene al menos a preparar, a facilitar, lo que llamaría de buen grado su emplazamiento espiritual.

Sin embargo, ¿cómo podría calificarse lo que llamé la contaminación ejercida por Moirans sobre su hija? ¿No nos parecerá que esa palabra es inadecuada e injusta, y que es la lucidez de su padre lo que se ha comunicado a Clarisa, de manera que lo que a ella le parece una caída debiera más bien considerarse como un progreso en el camino de la verdad?

Apenas es necesario subrayar la importancia de la cuestión que aquí se plantea: puede decirse que todas las investigaciones siguientes estarán en cierto modo dominadas por el cuidado de responder a ella.

Lo que puede percibirse desde ahora es, me parece, que si la creencia se presta a los ataques de la reflexión crítica es por el *perfil* que le presenta. Digamos con mayor claridad que lo determinante es aquí la idea que tiendo a formarme de ella o que otro tiende a formarse a partir del momento en que estoy fuera de ella, en que el otro está fuera, es decir, cuando cesa de vivirla.

Desde ese punto de vista exterior —y por otra parte habría que agregar que todo punto de vista es por esencia exterior—, creer es imaginar que...; es ponérsele a uno en la cabeza que... En esas condiciones la reflexión se presentará casi inevitablemente como un esfuerzo de corrección o de rectificación. La crítica negativa de la fe se presenta inevitablemente así. Esta crítica es fundamentalmente reductora, es decir, pretende oponer una

realidad sólida a las imágenes construidas por la afectividad, en general por el deseo o el temor. Semejante crítica invariablemente estará orientada hacia afirmaciones de este tipo: lo que usted ha creído no es en realidad así. Pero justamente en relación con este pensamiento reductor deberá tomar posición la reflexión segunda, siendo su función preguntarse ante todo si la idea de creencia sobre la que se ejerce la reflexión primaria no sería en realidad una experiencia alterada, deformada por algo que es de orden muy diferente.

#### QUINTA LECCIÓN

#### OPINIÓN Y FE

Para aclarar las indicaciones dadas al término de la última lección, deberé retomar ahora los análisis de la opinión y la fe que intenté realizar no hace mucho tiempo. Me pareció, en efecto, que, al menos en los modernos, tiende a establecerse una confusión entre una y otra. Esta observación se me presentó durante los años angustiosos que precedieron a la última guerra. Sentía venir una catástrofe que ponía en peligro todo lo que amaba; me decía: no hay ninguna razón para que no ocurra lo que para mí es peor. Observaré, entre paréntesis, que la presente situación del mundo impone, a cualquiera que reflexione, pensamientos idénticos. Me preguntaba entonces: ¿en qué se convierte mi fe? Ya no la sentía en mí como una realidad viva; parecía desvitalizarse al punto de convertirse en cierta *opinión* que sabía pertenecía a mi equipo mental, nada más. Discutía conmigo mismo: no puedo cegarme voluntariamente, decía; hay un optimismo al que no puedo obligarme, porque me parece contrario a cierta probidad intelectual. Nada puede garantirme que lo que amo no será destruido. En esa época mantuve conversaciones con un católico animado por una fe muy profunda, que era al mismo tiempo hombre de una lucidez excepcional. Su calma ante los peligros que nos amenazaban comenzó a irritarme, pero pronto comprendí que no era indiferencia, y me dije: en el fondo, en él se halla la verdadera fe, puesto que en él está la paz. Esta conexión que se me

apareció entonces entre la fe y la paz, volveremos a encontrarla más tarde en una nueva armonización. Pero me di cuenta que si podía reconocer en él la verdadera fe, era en la medida en que la fe me habitaba, estaba en mí como una planta, pero en un estado de crecimiento mucho menos avanzado. Y ese pensamiento me hizo bien.

A partir de esa crisis llegué a considerar la opinión en sí misma, y he aquí las conclusiones a que ese examen me condujo: en general, pensaba, no hay opinión más que de lo que no se conoce; sólo hay que agregar que esa falta de conocimiento no se discierne, no se confiesa. En este caso lo mejor es referirse a lo que puede ser la opinión sobre una persona o sobre una obra de arte. Si me pidieran mi opinión sobre Mozart o Wagner no sabría qué contestar; es como si mi experiencia de Mozart o Wagner tuviera demasiado espesor, como si mi cohabitación con sus obras fuese demasiado estrecha. Podría decirse lo mismo si se tratara de alguien muy próximo, de un ser que conozco desde siempre y con el que estoy unido por lazos de afecto muy estrechos. La opinión parece que necesitara de cierta distancia; me inclinaría a decir que es esencialmente prósbita, pero este término óptico es engañoso, pues el prósbita ve claramente a la distancia. Pero aquí precisamente lo que falta es la visión clara. La opinión oscila siempre entre dos límites, de los cuales uno es la pura y simple impresión y el otro la afirmación. Tener una impresión sobre alguien o sobre alguna cosa no es tener una verdadera opinión. La opinión propiamente dicha parece implicar siempre un *yo sostengo que*. Observemos, por otra parte, que sostener una opinión significa necesariamente sostenerla ante otro, aunque sea yo mismo, en cuanto puedo, como hemos visto, desempeñar el papel de mi propio interlocutor o adversario. Pero entre *sostener* y *pretender* hay una transición insensible. Así llegamos a esta definición: la opinión es, en términos generales, *un parecer que tiende a convertirse en un pretender*. Pero, ¿cómo puede operarse esta transformación? Lo diré de inmediato: a favor de una irreflexión. En efecto, si el parecer inicial puede reconocerse como tal, como simple parecer, no podría

dar lugar a una afirmación, o, más exactamente, la afirmación se limitaría al parecer mismo. Pero cuando me limito a decir: me parece que tal persona tiene tal cualidad o defecto, me mantengo más acá de la opinión propiamente dicha.

Las observaciones que preceden permiten proyectar mucha luz sobre las opiniones políticas, por ejemplo. Es evidente que en el origen de tales opiniones hay muy a menudo —por no decir siempre— nada más que un *parecer* indistinto. Pero en ese caso el *pretender* surge con un carácter de agresividad generalmente muy marcado. Hasta podría decirse que ese carácter más se acentúa cuanto más desprovisto se está de elementos de información auténtica sobre lo que se habla. No sería exagerado decir que cuanto más informado se está sobre una cuestión política precisa, menos posible es enunciar sobre ella un juicio unilateral. Ahora bien, la opinión es unilateral por definición.

Me he expresado hasta ahora como si estuviéramos en presencia de individualidades aisladas. Pero es claro que la realidad es muy diferente. Por lo que se refiere a las opiniones políticas en particular, sabemos demasiado bien que cada uno tiende simplemente a reflejar el diario que lee cada mañana. En estas condiciones se opera un pasaje insensible entre el *yo sostengo que...* al *todo el mundo sabe que...* proposición que significa en realidad: *mi diario afirma que...* Puede decirse que para el hombre de la calle "mi diario" —particularmente para los extremistas— es algo que casi impide toda trascendencia, como "mi conciencia" para los idealistas. Se objetará en verdad que, a pesar de todo, yo he escogido ese diario, que debe corresponder a cierta exigencia sorda de mi naturaleza que en él encuentra satisfacción. Tal exigencia sorda sería el principio de mi forma personal de valorar. Esto, sin ser absolutamente falso, está muy lejos de responder finalmente a la realidad. En este caso, como en otros, el papel de la elección propiamente dicha es probablemente muy reducido. La verdad es más bien que el individuo está como *sumergido* en cierto medio y lo que decide en la mayoría de los casos es la imitación propiamente dicha o el espíritu de contradicción, que es una especie de imitación

al revés. Esto es particularmente visible entre los jóvenes burgueses comunistas que pretenden oponerse en todo a sus familias y tomar la contraparte de las ideas admitidas sin discutir las.

Sin embargo, para ser exactos habría que introducir aquí una distinción entre la opinión esencialmente impura a la que acabamos de referirnos, y un elemento de reivindicación ideal que corresponde a la afirmación más o menos inarticulada de ciertos valores; valores de orden y de tradición en unos casos; en otros, valores de justicia y humanidad. Es lo que he denominado el "elemento *hiperdoxal* de la opinión", elemento que no se deja reducir a la *doxa* en el sentido platónico de la palabra.

A partir de estas observaciones habría que considerar lo que se ha llamado "opiniones religiosas". En ninguna parte es tan aparente como en el ateo militante el aspecto de pretensión sobre el cual insistí más arriba. El ateo es casi siempre alguien que podría expresarse en esta forma: *yo sostengo que Dios no existe*. El matiz de desafío es en algunos casos muy notable: pienso en ese anarquista ateo que en las reuniones públicas hacía, supongo, un gran efecto lanzando esta provocación y agregando: "Si Dios existiera me fulminaría. Puesto que yo puedo declarar impunemente que no existe, es que no hay Dios." Es también claro en este caso que el *yo* se refiere a un *yo* o un *todo el mundo*. El ateo reclama para sí, más o menos explícitamente, una opinión o una comprobación generales. Si esto se deja de lado, ¿qué encontramos de experiencia directa? A decir verdad, estamos ante una ausencia de experiencia, que, por otra parte, se confiesa. Recuerdo haber conocido a un alto funcionario de la enseñanza, que además es filósofo —o al menos figura en los registros con ese título—, que me dijo un día en una reunión que si Dios existiera él lo hubiera percibido, o, en otras palabras, que no era concebible que Dios se ocultara a una mirada tan calificada como la suya.

Pero además hay otra cosa. Es cierto que el ateo pretende haber comprobado un conjunto de hechos que le parecen incompatibles con la existencia de Dios. Esos hechos están ligados a la presencia del mal en el mundo. Lo que interviene aquí como elemento



determinante es mucho menos la experiencia —puesto que los creyentes también experimentan el mal en todas sus formas— como un juicio de incompatibilidad absoluta. La opinión del ateo se da por consecuencia como reposando sobre una base racional. Pero convendría examinar aquí de cerca ese juicio de incompatibilidad. Retomo los análisis que presenté otra vez.

Cuando digo, hablando de una persona determinada: "si hubiera estado allí, tal cosa no se hubiera producido; luego, si se ha producido, tal persona estaba ausente", parto de un conocimiento preciso, o que pretende serlo, de la persona en cuestión. La nurse hubiera impedido al niño que jugara con los fósforos, lo que quiere decir: es prudente, cuidadosa y enteramente digna de confianza; luego, no hubiera podido permitir al niño que jugara con fósforos. Pero esto supone, no sólo que la persona —en este caso la nurse— existe realmente, sino que tenemos una verdadera familiaridad con ella que nos permite pronunciarnos sobre lo que es y lo que haría en un caso determinado. Pero el ateo se apoya, no sobre una experiencia, sino sobre una idea o seudoidea de Dios: si existiera poseería tales o cuales caracteres, pero poseyéndolos no podría permitir que... El juicio de incompatibilidad se funda, pues, en un juicio de implicación. Lo que quiere decir es que si la palabra "Dios" tiene un sentido —de lo que no está seguro—, sólo puede designar a un ser que sea a la vez soberanamente poderoso y soberanamente bueno. Esto puede admitirse verosímilmente, pero no el resto de la argumentación. Cuando hablo de la nurse, o bien me refiero a situaciones, a circunstancias que se han producido realmente y en las que, en efecto, se mostró prudente, o bien, al menos me baso en la seguridad interna de lo que yo hubiera hecho en su lugar. Pero esta afirmación, ¿conserva algún sentido cuando se refiere al comportamiento de Dios? Dejemos de lado por un instante la cuestión extremadamente grave de saber si estas palabras tienen algún sentido, si la idea de un comportamiento divino no es en sí misma contradictoria. Si parto de lo que de hecho fué ese comportamiento en tal o cual situación histórica del pasado, no puedo *ipso facto* suscribir las afirmaciones del ateo. Pero la segunda

posición, ¿es más aceptable que la primera? ¿Puedo colocarme en lugar de Dios y declarar que en tal o cual caso yo hubiera actuado de tal o cual manera, permitiendo tal acontecimiento y no otro? Notemos que cuando se trata de una personalidad importante llamada para tomar una decisión capital, muchas veces somos incapaces de ponernos en su lugar; la misma idea de colocarnos en su lugar nos parece absurda. Siguiendo esta línea de pensamiento llegaremos a reconocer que es absurdo querer ponerse en lugar de Dios. Se objetará sin duda que el hombre de estado está preso en una situación que no ha creado, pero que tiene que desenmarañar primero, luego dominar y por fin solucionar. Ahora bien, si se piensa a Dios como creador, ¿no habrá que concebirlo como un privilegiado que no tiene más que querer? El ateo declarará que si no quiere el bien es porque no existe. Pero desde ahora podemos reconocer la extrema debilidad de esta posición; veremos cada vez con mayor claridad que la afirmación de Dios no es separable de la existencia de seres libres que se piensan a sí mismos como criaturas. En esas condiciones —al menos en cierta perspectiva que desde el punto de vista metafísico no puede ser la última, pero que en el plano de la vida humana tal vez no podemos superar— podemos decir fundadamente que Dios puede querer, no ciertamente soportar, lo que sería absurdo, pero sí respetar, en nombre mismo de su intención creadora, un estado de cosas, es decir, un conjunto extraordinariamente complejo de situaciones de las que los hombres son responsables. Desde este punto de vista, la comparación entre Dios y el jefe de Estado en cuyo lugar no podíamos colocarnos no es tan radicalmente absurda como podría aparecer en un primer momento; por otra parte, no pretendo que esta manera demasiado esotérica de concebir la relación de Dios con los seres finitos que ha creado me parezca metafísicamente satisfactoria. No es más que una etapa que habría que superar. Pero esta etapa en ningún caso puede "suprimirse" (como un tren rápido "suprime" la estación en que no se detiene). Agreguemos con otras palabras que la noción de lo *permitido por Dios* —permitido sin ser querido—, cualesquiera sean las objeciones que provoque, no

parece que pueda simplemente descartarse. Es una especie de alto en el camino. Quizá es también el medio, negativo, es verdad, de rechazar cierta concepción infinitamente más burda de la relación entre la voluntad divina y la historia humana.

Después de esta digresión necesaria debemos volver a la distinción entre opinión y fe, que sólo ha quedado parcialmente aclarada. Es interesante observar que entre una y otra existe una noción intermedia, que es la de convicción.

La convicción, el hecho de *estar convencido de...*, presenta un carácter, ilusorio o no, de posición definitiva. Si profeso convicciones republicanas, declararé que he llegado de una vez por todas a estimar que el régimen republicano es preferible a cualquier otro. Notemos, además, que la afirmación no se refiere aquí solamente a la invariabilidad de la disposición interior, sino que por una especie de extrapolación tiende a convertirse en un juicio, arbitrario o no, sobre el objeto mismo. Si verdaderamente tengo convicciones republicanas, en el sentido más fuerte de la palabra, llegaré, quizá arbitrariamente, a afirmar que la república corresponderá siempre a los deseos de los espíritus más razonables.

Pero la reflexión nos obliga a dudar de la legitimidad de este acento puesto sobre lo *definitivo*. El agregado del término "inquebrantable" al enunciado de una convicción, ¿no significa siempre una pretensión que el pensamiento riguroso difícilmente puede considerar aceptable? Lo que debería decir, si estuviese en guardia contra cierta tentación de la que no está ausente el orgullo, es: dada la constelación que forman mis disposiciones interiores presentes y el conjunto de acontecimientos actualmente conocidos por mí, *me inclino a pensar que...* Pero no se ve con qué derecho podría yo afirmar la inmutabilidad de esa constelación misma.

Todo esto es particularmente claro en el orden político, donde el papel de lo imprevisible es inmenso. Quienes han vivido de un extremo al otro el período que se desarrolla desde comienzos de siglo hasta ahora, tienen elementos suficientes para darse cuenta de ello, al menos si su espíritu no está falseado por el fanatismo. Por otra parte, tendré que volver sobre el fanatismo.

Pero lo que importa al punto en que hemos llegado es discernir la diferencia de orientación —casi diría de polarización— entre la convicción y la fe. El hombre que se declara convencido, en cierto modo traza una línea. Pretende estar seguro de que nada de lo que ocurra podrá modificar su manera de pensar. La fe, cuando se la concibe en su verdad, se presenta de otra manera. Haría mía la oposición que en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* establece Berg-son entre lo abierto y lo cerrado.

Pero tenemos que cuidarnos de cierta confusión favorecida por el lenguaje corriente: el verbo *creer* se emplea por lo común de la manera más indistinta, más imprecisa. Sencillamente puede querer decir: yo presumo, o me parece. En ese sentido, *creer* parece mucho más incierto que *estar convencido*. Pero si queremos llegar a pensamientos más distintos en este dominio, debemos concentrar nuestra atención, no sobre el hecho de creer que, sino sobre el creer en. La idea de *crédito* debe guiarnos aquí. Abrir un crédito a... me parece ser la operación verdaderamente constitutiva de la creencia en cuanto tal. Pero desde luego no debemos dejarnos hipnotizar por el aspecto material que presenta esta operación en el mundo de los negocios o del dinero. Un banco que concede crédito a un particular, pone a su disposición cierta suma de dinero con la esperanza de que esta suma le será restituida en un plazo determinado y con un cierto beneficio. Por otra parte, se conviene entre el banco y el particular que, si esta restitución no tiene lugar en las condiciones previstas, el banco tendrá derecho a tomar ciertas medidas contra el deudor moroso.

Pero desde el momento en que se trata de la creencia propiamente dicha debemos deslastrar —si puede decírsela— la apertura del crédito de esta carga material. Si yo creo en, quiere decir que me pongo a disposición, o aun que tomo un compromiso fundamental que se refiere no sólo a lo que tengo, sino a lo que sou. En el lenguaje filosófico actual esto podría expresarse diciendo que la creencia está afectada por un índice existencial, que falta por completo en la convicción. Aun si mi convicción se refiere a la naturaleza, valor o méritos de una

persona, ciertamente no puede decirse que en tanto convicción *implicaría* de mi parte algo semejante a un compromiso con respecto a esa persona. En el fondo ocurriría como si yo permaneciera de alguna manera encerrado en mí mismo y desde allí, sin salir, pronunciara cierto juicio que no me comprometiera a nada. Podría añadirse que *creer* en este sentido es *unirme a, o seguir a*, en el sentido en que decimos que nos unimos a tal partido o seguimos tal causa u opinión.\* La imagen de la *reunión* viene a completar muy útilmente la del *crédito*. Si yo creo en, me juno a, con el acercamiento interior que esto acarrea. Desde este punto de vista puede decirse que la creencia más fuerte o más vivaz es la que compromete en forma más completa las potencias de nuestro ser. Antes de continuar, observemos que esta creencia siempre puede expresarse en el lenguaje de la convicción. Pero esta traducción sólo se efectúa en tanto hablo de mi creencia a otro que puede ser, como sabemos, un interlocutor interior. En la medida en que me preocupo de dar cuenta de esta creencia, me veré obligado

" En el original el autor utiliza los términos *ralliement* y *je me rallie á*, que hemos debido verter por una paráfrasis. (N. del T.)

a tratarla como una convicción. Esta observación es muy importante, puesto que hace justicia a la idea según la cual una creencia es *diferente* de una convicción. La verdad es seguramente más sutil: son dos perspectivas diferentes y aun opuestas que desde el punto de vista del contenido pueden considerarse idénticas.

Precisemos más: si creo en Dios y si se me interroga o me interrogo yo mismo, no puedo menos que confesar que estoy convencido de su existencia. Pero, por otra parte, esta traducción, en sí inevitable, deja escapar, me parece, lo que hay de original en la creencia, y que es precisamente su carácter existencial.

Al hablar del acto de *creer en* utilicé puntos suspensivos; pero, ¿no podríamos llenar de alguna manera ese blanco? ¿Qué podemos decir de esta X a la que abrimos crédito, a la que estamos dispuestos a seguir? Podemos afirmar, me parece, que es siempre una realidad personal o suprapersonal. Agregaré que no es seguro que entre lo

personal y lo suprapersonal haya una verdadera oposición. Más bien debo admitir que lo personal lo es auténticamente sólo cuando rompe los cuadros que amenazan aprisionarlo en cuanto puro y simple *ego*. De todas maneras, sólo puedo abrir crédito a lo que se presenta ante mí como irreductible a la condición de cosa. Lo propio de las cosas consiste, en efecto, en no poder presentarme nada que sea asimilable a una respuesta. Por el contrario, creer en alguien es poner en él su confianza, es decir: "estoy seguro de que no traicionarás mi espera, que responderás a ella, que la colmarás". Empleo a propósito la segunda persona. No puede haber confianza más que en un "tú", que en una realidad susceptible de hacer la función de "tú", de ser invocada, de venir en ayuda. Pero es claro que la seguridad que aquí se presupone no es una convicción; va más allá de lo que es dado; es un salto, una apuesta que, como todas las apuestas, puede perderse.

Pero de esta serie de análisis surge que puedo estar separado de mi propia fe y no verla; puede ocurrir que me la represente como una opinión recibida y adoptada ciegamente. Pero esto corresponde a una especie de decadencia, y el creyente puede considerarla como una tentación. Si las palabras "perder la fe" tienen sentido, designan la situación de un ser que, habiendo caído de este modo, no puede levantarse más. Observemos, por otra parte, que esta situación presenta cierta ambigüedad: puede ocurrir que el que "ha perdido la fe" se considere pura y simplemente liberado de un error y se felicite de ello; pero puede suceder también que experimente la nostalgia de no encontrarse ya en cierto estado dichoso. Pero esto es todavía simplificar en exceso una situación mucho más complicada, pues puede ocurrir que esas dos disposiciones opuestas coexistan. Existencialmente es posible admitir en ciertos momentos que ese estado concluido era un error, y lamentar al mismo tiempo haber salido de él. Además, cuando yo creía, o creía creer, estaba convencido de estar en la verdad; pero hay horas de confusión en que uno puede llegar a pensar: "después de todo, ¿puedo tener la seguridad de que antes estaba en el error y ahora en la verdad?"

Pero en esta perspectiva comprobamos que es muy difícil, quizá imposible, establecer un puente entre las dos situaciones: entre la del hombre que cree y la del que no cree o ha dejado de creer. No obstante, hay que distinguir aquí entre la creencia tomada en su realidad plena y global y una creencia particular que siempre puede ser presa de la reflexión primaria. Nos encontramos ahora con el problema de la confianza propiamente dicha.

Consideremos un caso límite tomado de la experiencia cotidiana. Decido confiar cierta suma de dinero a un banquero que acaba de proponérmelo. Un amigo cree, sin embargo, que debo tomar precauciones: rumores sospechosos, me dice, corren sobre la cuenta de ese banquero; ha debido abandonar la ciudad donde vivía anteriormente después de un asunto que nunca se aclaró por completo. No quiero oír nada: el hombre me es simpático, y declaro que en realidad es víctima de las calumnias lanzadas por algún rival. Confío mi dinero al banquero, pero los acontecimientos no tardan en demostrar que mi amigo tenía razón, y he sido víctima de una estafa. Podemos pensar que el carácter ventajoso de las proposiciones que me hizo contribuyó a engañarme sobre la calidad del individuo. La reflexión crítica puede ejercerse aquí sin contraparte alguna.

Pero podemos imaginar un caso muy diferente. Pensemos en una madre que se obstina en no desesperar de su hijo, a pesar de las decepciones que le ha causado y que, aunque varias veces le ha mentado, rehúsa escuchar las advertencias de los que le aconsejan desinteresarse de ese hijo indigno, o al menos rehusarle el dinero que le pide. ¿En qué consiste la diferencia, no sólo psicológica, sino metafísica de esas dos situaciones? Evidentemente se refiere a la naturaleza misma del lazo intersubjetivo. En el primer caso puede afirmarse que ese lazo no existe, lo que quiere decir que no hay relación de ser a ser. El banquero no es mi amigo; aun cuando engañado por su apariencia atractiva y modales seductores, experimento por él algo que se asemeja a la simpatía. Podría decirse que el otro no interviene aquí más que como tentador, a la manera de un aviso publicitario que despierta en los ingenuos esperanzas

ilimitadas. En el otro caso, lo inverso es verdadero. Sin duda, habrá gente que dirá a la madre: "usted no quiere ver a su hijo tal como es; se obstina en imaginarlo como quisiera que fuese". Pero esta objeción, aun cuando en el primer momento parece aceptable, implica el desconocimiento de un dato fundamental: que la madre en tanto madre no puede formarse una imagen objetiva de su hijo; quizá ni siquiera tiene derecho, si se admite —lo que después de todo es exacto— que la gestación prosigue más allá del nacimiento propiamente dicho, que no es, espiritualmente hablando, más que un pre-nacimiento. Sin embargo, sería erróneo detenerse en el hecho de la gestación tomado a la letra. Se trata más bien de un "tomar a cargo" que se realiza en todo amor digno de ese nombre. Pero no parece que este tomar a cargo deba entenderse en un sentido estrictamente voluntarista, sino más bien que el acto voluntario se funda en una afirmación de otro orden, que sería estrictamente ontológica. Digo "afirmación"; no me reconozco el derecho de hablar aquí de "una intuición". Me parece que los filósofos contemporáneos que usan esta palabra se inclinan demasiado a olvidar que la intuición es todavía una mirada, tiene un sentido óptico. Pero nada de eso es posible en este caso. Estamos en presencia de una seguridad que en muchos respectos puede definirse como la participación en algo que, discursivamente, sólo puede darse en etapas sucesivas. Se podría hablar también de un atajo pensando en los senderos que cortan los recodos en los caminos de montaña. Sin duda, una seguridad de este tipo parecerá a la reflexión crítica como una pretensión en sí injustificable. Pero ahora justamente investigaremos en qué condiciones esta seguridad no pertenece al orden del pretender.

La pretensión, como he dicho, está siempre esencialmente centrada *en el yo...* No basta decir que ésta es su expresión; en realidad la constituye. Por otra parte, sería absurdo negar que pueda producirse una confusión entre el dominio de la pretensión y el del amor; pero sólo se produce cuando el amor decae, y justamente habría que discernir la naturaleza de esta decadencia. Por ejemplo, una mujer puede decir a su suegra con un tono muy



marcado de agresividad: "tengo la pretensión de conocer a mi marido tan bien como usted, y quizá mejor..." Pero esto implica la intervención de un elemento propiamente erístico, o, más aun, de una competición. Se puede decir que esta joven mujer pretende apoyarse en una experiencia adquirida, sobre un "yo he notado siempre"; habla como un idóneo, como un especialista que se dirigiera a profanos. Pero esta es justamente la actitud que un ser animado de verdadero amor no adoptará jamás, o al menos se reprochará después de haberla adoptado, pues esta actitud es en el fondo degradante para su objeto e indirectamente para quien la toma; en última instancia casi significa negar la libertad o la unicidad del ser amado, puesto que en el fondo consiste en clasificarlo dentro de una categoría, ponerle un rótulo.

Es degradante para quien la adopta porque el especialista, en cuanto especialista, no se comporta como un ser abierto ante todo ser; traiciona la realidad intersubjetiva en favor de la técnica.

¿Pero es posible ver con mayor claridad y en forma más positiva en qué consiste la falta de pretensión que está en la raíz de la seguridad de que hablé? Digamos, en una palabra, que el verdadero amor es humilde. Ahora bien, justamente la noción positiva de humildad tiende a hacerse incomprendible para los seres imbuidos de la creencia en el valor de la técnica. Estamos ahora en uno de los puntos cruciales de nuestra investigación, y su examen deberá ocupar la lección próxima.

SEXTA LECCIÓN

#### *PLEGARIA Y HUMILDAD (La conciencia orante)*

Parece, en general, que en el pasado la consideración de la humildad se hubiera limitado a su aspecto psicológico o ético-teológico. En el tipo de investigación que seguimos interesa ante todo su perspectiva metafísica. Es claro que en una concepción como la de Sartre la humildad en última instancia no puede menos que negarse, o, más exactamente, desvalorizarse, en nombre del psicoanálisis existencial. Aquí, como siempre ocurre en el autor de *El ser y la nada*, el análisis vale únicamente

para un sector muy restringido de la vida de la conciencia, digamos más exactamente: de una vida de conciencia degradada, y sólo por un movimiento arbitrario y sofisticado las conclusiones a que llega el filósofo en este sector se extienden a los otros sectores.

Hay lugar, sin duda, para una patología de la humildad, más exactamente de la humillación; ilustraciones conmovedoras se encuentran en la obra de Dostoievski. Pero la humildad no es el gusto de humillarse. Hasta podría decirse que no consiste en el acto de humillarse sino en el reconocimiento de la propia nada. En la raíz de la humildad se encuentra esta afirmación más o menos inarticulada: "No soy nada y no puedo nada por mí mismo sino en tanto soy, no sólo asistido, sino promovido al ser por Aquel que es todo y lo puede todo."

Quizá se objete que esta interpretación es arbitraria en tanto refiere la humildad a categorías de orden específicamente religioso; pero me parece que la diferencia entre humildad y modestia consiste precisamente en que ésta, y sólo ésta, puede ser un simple hábito natural o profano, mientras que la humildad propiamente dicha presupone cierta afirmación de lo sagrado. Por eso la humildad se opone radicalmente a la *hybris*, que es, podemos decirlo, esencialmente sacrilega. Observemos, por otra parte, que en cierto modo el sacrilegio se apoya en lo sagrado para negarlo, o más exactamente para desafiarlo, y en ese sentido es falsa una filosofía de la *hybris* que niegue categóricamente lo sagrado. Esto es muy notable en la filosofía de Sartre, su ateísmo tiene necesidad de un dios que negar a fin de no caer en la vulgaridad absoluta. Recurriendo a una distinción que me parece importante, es, en última instancia, un *antiteísmo* más que un *ateísmo*. Una serie de consideraciones anexas podrían desarrollarse aquí, especialmente en lo que concierne a la incompatibilidad entre la humildad y la técnica, en tanto que la técnica pretende ejercerse en todos los dominios de la actividad humana. En otros términos, en tanto tiende a convertirse en tecnocracia o tecnomanía. Es claro que un ingeniero puede ser

humilde, pero lo es en tanto se reserva un margen fuera del mundo del cálculo y las aplicaciones del cálculo que profesionalmente es su mundo.

Quizá fuera oportuno preguntarse si hay o no identidad entre la humildad y el olvido de sí mismo que implica todo conocimiento objetivo. Ante la reflexión parece que no. En efecto, este olvido de sí consiste pura y simplemente en hacer abstracción de un cierto número de condiciones que se reconocen como contingentes. Pero la humildad propiamente dicha es de otro orden: es un modo de ser, lejos de conducir a un conjunto de precauciones metodológicas. El científico debe buscar una garantía contra una serie de errores posibles que, hasta cierto punto, pueden señalarse por anticipado. Una vez tomadas estas precauciones, puede y debe mostrarse categórico en sus afirmaciones. Pero la humildad justamente no tiene nada que ver con ese afán de preservarse del error, no es el error lo que juzga temible sino cierta pretensión incompatible con nuestra condición de criaturas finitas; pretensión que consiste en creerse tributario sólo de sí mismo, o en atribuirse el poder de hacerse a sí mismo. La cuestión no se plantea sino a partir del momento en que tomo conciencia de mi condición de sujeto y de sus secretas implicaciones. Pero justamente en el hombre de ciencia en cuanto tal esta condición no se toma en cuenta, y esta es por otra parte la grandeza de su vocación. El abuso sólo se produce cuando el científico pretende dar validez metafísica a la actitud realista necesaria para el trabajo al cual debe dedicarse dentro de su especialidad.

Observemos por otra parte que muchos de nuestros contemporáneos, en quienes un orgullo de esencia prometeica se ha convertido en una especie de clima interior, tendrán una propensión marcada a confundir, finalmente, humildad con humillación, es decir a encontrar humillante, y por tanto injustificable, el acto por el cual una conciencia humana llega a reconocerse tributaria de otra que no es ella misma. Es verdad que este reconocimiento siempre puede pervertirse por poco que

el otro se reduzca a algo inferior a la conciencia individual, es decir, a una realidad sociológica que no ha accedido ni podrá acceder jamás a la conciencia de sí. La actualidad nos ofrece espantosos ejemplos de lo que puede ser ese masoquismo moral. Desde luego, pienso especialmente en la autocondenación pronunciada, en el curso de numerosos procesos instruidos en los países del Este, por hombres que se declararon dignos de todos los castigos que sus jueces pensaban infligirles. Por otra parte, no debería emplearse en este caso la palabra "juez", pues aquí no se trata de un juicio, sino más bien de una transposición al plano seudojurídico de operaciones rituales como las que practican los pueblos primitivos. Además, no hay que creer que esta autocondena se obtenga siempre por la ingestión de drogas o por la resección de ciertos nervios. Determinadas técnicas llamadas psicológicas pueden por sí mismas lograr una eficacia de hecho suficiente. Además, se conocen casos en que el sujeto, abandonado a sí mismo, aparte de toda presión ejercida visiblemente sobre él, termina por desarrollar un complejo de culpabilidad que lo lleva a hacer las declaraciones requeridas. Estamos en el corazón mismo de lo humillante, precisamente porque la conciencia abdica ante lo que podría llamarse seudo o infraconciencia. Ninguna medida común existe entre una situación semejante y aquella en que la criatura humana se vuelve humilde y libremente hacia aquel de donde proviene su ser. Reconozcamos, sin embargo, que esta oposición está destinada a olvidarse en un tiempo como el nuestro en que, por una parte, los estados totalitarios o amenazados por el totalitarismo divinizan literalmente a la sociedad en su forma más cerrada, y por otra, se tiende —en parte debido al error de ciertos teólogos— a formar de Dios, de la potencia divina, una imagen degradada que un verdadero creyente sería el primero en juzgar ofensiva.

Contra esta imagen nos han puesto en guardia nuestras investigaciones del año anterior, en cuanto iluminaron lo que llamé *receptividad* creadora, que, con pocas excepciones, ha sido

tan extrañamente desconocida por los filósofos idealistas. En tanto Sartre pretende ser el filósofo del proyecto, del *hacerse*, sigue siendo, lo admita o no, el heredero de esas filosofías. Pero hay que añadir que entre los grandes representantes del idealismo, pienso particularmente en Fichte, subsiste un reconocimiento extraordinariamente vigoroso de los valores; y, además, el *Yo absoluto* que es punto de partida de la Doctrina de la Ciencia no tiene nada que ver con el sujeto proyectante del *El ser y la nada*. A no dudarlo, estamos aquí ante un fenómeno de degeneración.

Todo esto no es más que digresión en apariencia, puesto que, en verdad, sólo por vía de circunvalación puedo llegar a plantear en su realidad específica las nociones fundamentales hacia las cuales tratamos de progresar.

Prolongando las observaciones presentadas más arriba, diré que cuanto más se reverencia una realidad auténticamente trascendente quien le dirige su mirada deslumbrada más se cuida contra la tentación de humillarse ante ella. Esto podría expresarse también diciendo que el masoquismo religioso, puesto que existe, es siempre una perversión. Hay que interpretar las palabras "trascendencia auténtica", y, como tantas otras veces, la interpretación debe proceder por vías indirectas. Todo se aclara, en efecto, cuando pensamos en los falsos profetas que hemos visto pulular a nuestro alrededor. Al usar el término "falsos profetas" no me refiero solamente al hecho, de que se hayan engañado con respecto a sus predicciones o que se hayan jactado de poseer poderes que no les pertencían. Es cierto que han ejercido un ascendiente realmente mágico sobre un número muy elevado de hombres que los escucharon directamente o que de alguna manera estuvieron librados a su propaganda. Lo que da derecho a afirmar —por poco que logremos dominar ciertas disposiciones sectarias que pueden existir en cada uno de nosotros— que esos hombres fueron falsos profetas, es que todos ellos han pretendido anunciar, aun instaurar, un cierto orden, desconociendo agresivamente las condiciones sin las cuales no

puede fundarse un orden verdadero. En este punto es necesario volver al camino trazado por el más alto pensamiento filosófico desde Sócrates y Platón por una parte, y por otra por la predicación religiosa más elevada. Sin caer en un sincretismo imprudente, tenemos el derecho, y aun la obligación, de mostrar ciertas coincidencias reveladoras entre las grandes religiones superiores. Todo profeta que habla contra lo universal debe considerarse un falso profeta. No es más que una indicación previa, puesto que a continuación nos preguntaremos más de cerca sobre el tipo de universalidad que aquí está en cuestión. Ya sabemos cómo, en los epígonos del hegelianismo, y quizá desde el Hegel del último período, ha degenerado esta noción del universal concreto.

Llegamos, pues, al menos a la conclusión previa e importante que debe mantenerse a todo precio una conexión entre la trascendencia auténtica y la verdadera universalidad, sin la cual el hombre cae infaliblemente en la idolatría.

Hay que reconocer que esta afirmación podría objetarse en nombre de cierto *a priori*. El ejemplo de Nietzsche se presenta naturalmente al espíritu; desde luego me refiero al Nietzsche del último período, y no al del período intermedio, el de *Humano, demasiado humano o Aurora*. Para Nietzsche la trascendencia significa sobrepujar, y esta palabra tiene aquí un sentido más preciso que en la mayoría de sus contemporáneos: el hombre debe superarse por un esfuerzo heroico, quizá no para convertirse en superhombre, sino para hacerle lugar. Ahora bien, es evidente que para Nietzsche el superhombre hollará todos los principios válidos para el hombre medio, es decir el hombre mediocre. Esto ha dado lugar, por otra parte, a una multitud de contrasentidos. Pero es evidente que Nietzsche no pensó un instante que el superhombre pudiera acordarse licencias rehusadas al común de los hombres. Si tiene que mostrarse duro, es porque ante todo es duro consigo mismo al grado supremo. Podría decirse que para Nietzsche el superhombre es ante todo el hombre de la dificultad y del peligro, y desde cierto punto de

vista esta concepción debiera retenerse, aunque la idea de un advenimiento del superhombre debe considerarse como una mitología, quizá como un mito en el mal sentido de la palabra, pues a pesar de todo está ligado a un cierto dogmatismo evolucionista. Lo que debe recordarse, inspirándose de muy lejos en Nietzsche, es que el *universal auténtico* del que hemos hablado es lo menos asimilable a las masas en cuanto tales. Ahora bien, Nietzsche recusa al hombre de la masa. Una terrible experiencia nos obliga a pensar que las masas se ordenan naturalmente en relación a las diversas propagandas que se desarrollan hoy a favor de los medios publicitarios extraordinariamente poderosos de que disponen; pero esas propagandas mismas son el instrumento de los falsos profetas o de aquellos que difunden sus catecismos fanatizantes.

Las objeciones a que debemos hacer frente no se han disipado aún. Al menos en ciertos dominios del pensamiento contemporáneo no dejará de observarse que ese universal así purificado consistiría en un conjunto de valores preferidos o elegidos por ciertos individuos ante los cuales otros individuos permanecen insensibles. Estaríamos, pues, en el plano de la pura subjetividad, es decir, en el fondo de la elección con todo lo que tiene de gratuito.

Pero no temamos decir que si se adopta esta posición sería en contra del hombre y de las normas que, penosamente y al precio de mil vacilaciones, ha tratado de conferirse en el curso de su historia. Quedaría abierto el camino para los peores abusos y a las abominaciones expresamente rechazadas por quienes con una ligereza apenas creíble defienden esta idea de una elección de valores. Lo que por otra parte es muy significativo es la especie de irrisión con que estos filósofos afectan tratar las tradiciones morales reconocidas desde mucho tiempo atrás como sagradas. Por una confusión funesta, tratan como farisea toda conducta llamada virtuosa, especialmente en el dominio sexual, sin hacer ninguna diferencia entre el prejuicio y la práctica de reglas libremente adoptadas.

Pero al hablar de reglas libremente adoptadas, ¿no corremos el riesgo de movernos más acá de nuestro campo de investigación, es decir, de pasar al terreno de la Ética pura, y, a fin de cuentas, volver a un formalismo kantiano más o menos suavizado?

Ciertamente, sería inoportuno e improcedente en alto grado despreciar hoy la ética kantiana. Al declarar de una vez para siempre que las personas deben ser tratadas como fines en sí, Kant pronunció una justa y definitiva condenación anticipada de las horribles prácticas que se han multiplicado ante nuestros ojos; hay un sentido en esta afirmación sobre el cual debemos volver. Pero hay que agregar al mismo tiempo que si la fórmula kantiana tuvo derecho de ciudadanía, especialmente entre los pensadores laicos del final del siglo XIX, se debe a que éstos se beneficiaban, aunque ignorándolo, con un clima mental totalmente saturado de cristianismo, que ya no es el de nuestros contemporáneos. La ilusión de Kant probablemente consistió en creer que ese clima no debía tenerse en cuenta, que la razón en suma podía legislar sin tener en cuenta el contexto histórico en el seno del cual sus intérpretes habían de pronunciar sus sentencias. Ahora bien, no parece que esto sea verdad, salvo en el dominio de las relaciones abstractas, particularmente en matemáticas, pero creo que hoy debemos reconocer que no es lo mismo cuando se trata de personas, y que sin duda su error consistió en considerarlas fuera de toda perspectiva existencial. De ninguna manera quiero decir que sea posible introducir aquí un relativismo que, a fin de cuentas, tendería a anular las afirmaciones de la conciencia moral, sino que la cualidad propia de esas afirmaciones y la forma misma en que deben considerarse no pueden mirarse como independientes del contexto concreto en cuyo seno se producen.

Todo esto no constituye una simple digresión, sino que tiene por objeto permitirnos precisar la naturaleza de ese algo reverencial que debe suponerse para que la humildad tome valor y sentido. También aquí es importante la referencia a Kant; sería difícil suscribir hoy la concepción del respeto presentada en la



*Crítica de la razón práctica*, lo que por otra parte no quiere decir que esa concepción sea falsa. Sería más exacto decir que todo ocurre como si, a causa de un desplazamiento general de perspectiva, una misma realidad —comparable si se quiere a un macizo montañoso— se nos aparece hoy con un perfil diferente. Me atrevería a sugerir por ejemplo que en todos los dominios las nociones de *Gesetz* y de *Gesetzmissigkeit* han perdido desde Kant mucho de su prestigio, en parte quizá porque se han encarnado en un sistema de reglamentos estáticos cuyo carácter arbitrario y homicida los espíritus reflexivos perciben con creciente dolor.

En verdad, esto podría dar lugar a una interpretación errónea que creo deber mencionar *para excluirla*. Hablé de desplazamiento de perspectiva, pero sería más que osado concebir este desplazamiento como un progreso en el sentido que ha prevalecido desde los filósofos de la segunda mitad del siglo XVIII. En la última lección explicaré esta noción que hoy me parece exclusivamente aplicable al dominio de la técnica; pero agregaré desde ahora que el desplazamiento de perspectiva debe comprobarse simplemente, sin que hayamos de pronunciarnos sobre el signo que conviene atribuirle.

Habiendo así preparado parcialmente el terreno, debemos comenzar a entrever cómo debe aparecer lo reverencial puro. Habría que hacer un perseverante esfuerzo para cuidarnos de introducir prematuramente determinaciones que provienen del pensamiento teológico corriente.

Nos encontramos con la paradoja de que la religión es al mismo tiempo distancia y que cuando esta distancia tiende a abolirse la religión se degrada. El término inglés *worship* parece aquí particularmente adecuado. Debemos tomar en consideración la disposición tan frecuente en nuestros contemporáneos, que consiste en hacer resaltar el carácter puramente subjetivo, disposición que sólo encuentra contrapeso aparente en el cuidado de acentuar los aspectos llamados sociológicos de ese "fenómeno".

Hasta tal punto hemos sido formados —o deformados— por el idealismo, que nos resulta difícil no concentrar en el sujeto tratado como simple sujeto, no digamos los atributos, sino las energías que el adorador atribuye a la realidad que adora. Hay como un prolongamiento o una simple expresión de la revolución copernicana que Kant pensó cumplir en su tiempo. Es verdad que la Sociología tiene la pretensión de salvarse del callejón sin salida del subjetivismo declarando que la adoración no es un hecho de la conciencia aislada, sino que se realiza en el seno de una comunidad constituida. Pero deberá responderse que la protesta de Kierkegaard permanece sin réplica, sin que, por otra parte, tengamos que olvidar la presencia de un elemento comunitario auténtico en la vida religiosa. Aun si rezo solo en mi habitación, sin duda puede y debe sostenerse que por esa plegaria, o en esa plegaria, me uno a una comunidad que no pertenece exclusivamente, ni siquiera principalmente, al mundo visible. Pero esto casi no tiene relación con las pretensiones de una sociología objetiva dirigida hacia el aspecto institucional de la vida religiosa.

A estas alturas es necesario observar que la plegaria no interviene aquí como un hecho en cierto modo contingente, sino que por el contrario es el dato esencial, sin que tengamos probablemente derecho a pronunciarnos categóricamente sobre las formas que puede tomar, aunque sin duda conviene precaverse contra un formalismo que no reconoce como válidos más que ciertos tipos de oración. Pero la reflexión interviene para suscitar la cuestión de saber cuál es el sentido preciso que puede conservar aquí la noción de validez. Sin llegar a afirmar que es pura y simplemente inaplicable en tal dominio, al menos deberá rechazarse violentamente la idea de una especie de estampilla que podrá o no aplicarse a tal o cual plegaria. Por tanto hay que insistir en que, si las visaciones y los certificados han cobrado importancia exorbitante en el mundo de hoy, sería intolerable querer transportarlos de alguna manera al plano donde tratamos de orientarnos. Todo lo que puede vislumbrarse es que hay

plegarias más puras que otras y que hay algunas de una impureza absoluta. Me inclinaré a pensar que son las ideas de pureza e impureza las que deben sustituir aquí a las de validez e invalidez. Pero, ¿qué es esta pureza? ¿Hay que interpretarla como una conformidad a la esencia? ¿Pero cuál es la esencia de la plegaria? ¿Qué nos permite decir que una plegaria es más auténticamente plegaria que otra?

Consideremos el pedido en cuanto tal, y más precisamente cuando está centrado en el yo. Puedo orar, por ejemplo, para obtener la curación de una enfermedad que sufro. Sería injusto declarar que tal plegaria es ilegítima; sin embargo hay que reconocer que se asemeja a las demandas puramente humanas que los seres humanos se dirigen entre sí. En otros términos, pareciera que aquí se sobreentiende la existencia de un ser poderoso, aun todopoderoso, del cual depende mi curación como dependería de un déspota poner en libertad a un prisionero. Podría pensarse que este pedido es impuro porque implica una asimilación que tiende a reducir a Dios a medidas no divinas. Pero lo que puede parecer extraño en un primer momento es que, cuando el pedido no se refiere a mí mismo sino a otro, aunque sea muy próximo a mí, la demanda no puede dejar de considerarse menos impura que la del primer tipo, aunque también en este caso se presupone la asimilación a que hice referencia. Pero la reflexión mostrará que si tengo capacidad para orar, no tengo derecho de no usar ese misterioso poder en favor del otro, desde el momento en que me siento, aunque confusamente, responsable de lo que le concierne. Rehusarme a orar por él sería abandonarlo y traicionarlo; y quizá habría que agregar que si soy verdaderamente creyente me es imposible no pensar que aquel a quien invoco tomará en consideración el acto por el cual asumo esta responsabilidad.

En verdad, estamos aquí en un terreno intermedio; quiero decir con esto que, puesto que de alguna manera estoy carnalmente ligado al ser por el que pido, podrá asignarse siempre a mi plegaria un cierto carácter egoísta. Pero me parece

que no tengo derecho, cediendo a un purismo excesivo, a argüir esta relativa impureza de la plegaria para negarme el derecho de orar, a fin de que aquel que está en peligro sea efectivamente salvado. Se comprende que la noción de Dios que está implicada en este caso es a pesar de todo mucho más pura que la implicada en la demanda puramente egoísta, pues lo que se presupone ahora es el reconocimiento activo en Dios y por Dios del lazo que constituye todo amor verdadero.

Tendríamos que plantearnos ahora una cuestión correlativa a la precedente: ¿en qué condiciones el amor puede reconocerse como tal? Contentémonos por el momento con decir que amo tanto más auténticamente cuando amo menos por mí, es decir, por lo que puedo esperar del otro, y más por él mismo. Esta es una respuesta esquemática que implica todavía una noción demasiado dualista del amante y el amado. ¿La verdad no residiría más bien en la comunidad cada vez más indivisible en el seno de la cual yo y otro tendemos a fundirnos más y más perfectamente? Así, podríamos discernir, a partir del acto mismo de orar, la posibilidad de una progresión en la forma de pensar a Dios. Pero hay que convenir que esta manera de proceder no dejará de provocar objeciones. La primera consistirá en hacer observar que procedemos quizá arbitrariamente cuando postulamos en principio que la demanda egoísta, espiritualmente hablando, es inferior a la que emitimos en favor de otro. Aquí es oportuno recurrir, una vez más, a la reflexión segunda, es decir, hacer aflorar la idea en nombre de la cual se pretende denunciar el carácter arbitrario de esta afirmación. Recuerdo haber escuchado, algunos años antes de la guerra, en una reunión privada, a un joven de tendencia evidentemente marxista, declarar que no sabemos aún cuáles son los verdaderos valores y que habría que recurrir a los progresos ulteriores de la ciencia para ilustrarnos sobre este punto. Una concepción semejante testimonia justamente un grado de irreflexión realmente afligente. ¿Cómo puede concebirse por un instante que el desarrollo futuro de la ciencia pueda iluminarnos sobre los

verdaderos valores? Sólo podría pensarse en encuestas cada vez más amplias que nos instruyan sobre lo que se juzga bueno o malo en tal o cual tipo de sociedad. Así podría concebirse muy bien una especie de física social que nos ilustrara aproximadamente sobre las conexiones existentes entre tal o cual creencia moral y el número de nacimientos o de suicidios. Pero es evidente que tales comprobaciones no pueden enseñarnos nada sobre los valores. No está en poder de la ciencia decirnos si se debe o no acrecentar el número de los vivientes; únicamente podrá recordarnos que la superpoblación puede convertirse en un grave peligro social si no se cumplen ciertas condiciones económicas. En cuanto a las encuestas propiamente dichas, no tienen tampoco este alcance. Sería absurdo suponer que en semejantes asuntos la mayoría necesariamente debe ver con claridad; más bien lo contrario es verdadero. Pero aun admitiendo que la fórmula pesimista de Ibsen "la mayoría se equivoca siempre" sea excesiva, en todo caso hay que reconocer que la categoría de número aquí no tiene sentido.

De todo este conjunto de observaciones puede concluirse que la posteridad, cualquiera sea su avance técnico, no sabrá más que nosotros sobre los valores mismos. Iré más lejos todavía: hay serias razones que nos hacen temer que si no se produce una conversión (en una lección posterior veremos lo que puede ser esta conversión) la embriaguez técnica poco a poco llegará a anular todo sentimiento de los valores, precisamente porque son eternos, porque el hombre hace dos mil años estaba, en última instancia, tan bien o mal colocado como nosotros para reconocer lo que es justo o lo que no lo es.

Volvamos ahora a nuestro punto de partida. Es literalmente inadecuado suponer que en nombre de una ciencia más elaborada que la nuestra quizá un día deberá aceptarse el primado de la demanda egoísta sobre la que no lo es. Esto sería, no un progreso, sino la peor de las regresiones. Recordemos además que en este dominio no se vuelve simplemente hacia atrás, sino que hay el peligro de descender por debajo del nivel

inicial. Muy por debajo, diría, precisamente de un pensamiento precristiano, es decir, preparado, aunque de lejos, no sólo para acoger la Revelación, sino para abrirse a la evidencia moral, cualquiera que fuese.

Se percibirá claramente, pues, por este camino, en qué consiste la legitimidad de un juicio de inautenticidad sobre la plegaria centrada en el *yo*, únicamente en el *yo*. ¿Pero esto nos autoriza a afirmar que ese Dios no existe, e inversamente, a pretender que el Dios de la otra plegaria, de la plegaria auténtica, no puede menos que existir? Antes de responder a tales cuestiones, debemos someter a la reflexión el uso de las palabras *existencia* e *inexistencia* cuando se trata de un ser que no se injerta en la trama de la experiencia.

Seguramente es muy difícil en estos asuntos —a pesar del refinamiento muchas veces falaz de la terminología— eliminar ciertas representaciones sólo aplicables en el mundo empírico. Es perfectamente claro que puedo escribir una carta o dirigir un pedido a una personalidad de la que me han hablado diciéndome que era todopoderosa, pero muy bien puede ocurrir que esa personalidad no exista. Mi carta será devuelta con la mención "destinatario desconocido". Pero en este mundo no sería lícito decir que, puesto que mi carta contenía una petición, me será fatalmente devuelta en esa forma. En otros términos: en lo que llamamos "nuestro mundo", no puede asegurarse ni garantizarse la menor conexión entre el contenido de un pedido y la existencia o no existencia del ser a quien va dirigido. Pero importa tomar plena conciencia de la diferencia de naturaleza entre el dominio en cuestión y aquel otro en el que penosamente tratamos de progresar. Recordemos lo indicado anteriormente sobre la trascendencia en este plano de la oposición entre lo próximo y lo lejano. Por tanto, no hay transmisión concebible, puesto que falta el medio en que esta transmisión podría efectuarse.

Desde ahora debemos prohibirnos absolutamente el preguntarnos si *hay* o no alguien que presente ciertos atributos que

lo permitan calificar de Dios. Pero esto no es todo. Tampoco sería razonable pretender, como los ateos, que *no hay nadie* que presente tales atributos. Parece igualmente absurdo concebir a aquel que ora como dirigiéndose a alguien que recibe su plegaria como un tirano recibe una súplica, que sostener que esta individualidad orante reza en el vacío. Estas palabras *en el vacío* son particularmente aptas para estimular la reflexión. Basta pensar en aquellos que hablan en el vacío: se dirigen a un auditorio ausente, o al menos incapaz de escucharlos.

Pero, ¿cómo superar esta oposición, que sólo tiene valor y sentido en el orden empírico? La gran dificultad con que tropezamos me parece la siguiente: al tratar de efectuar esta superación, ¿no me expongo a convencerme de que el acto de orar, contrariamente al acto de pedir, contiene en sí mismo su respuesta y su favorable acogida? Pero esto, ¿responde a la exigencia implícita en el acto de orar? Me parece muy difícil sostenerlo. La plegaria, tal como la vemos practicada por las almas más fervientes, no puede en ningún caso aprehenderse a sí misma como encerrando su propia acogida; al contrario, aparece como supeditada a la misteriosa voluntad de una potencia incomprensible cuyos designios son impenetrables para nosotros. Quien ora, se piensa como incierto en cuanto a la respuesta que se dará a su plegaria.

¿Habría que decir que la conciencia orante, en tanto se considera como incierta, está en el error o en la ilusión?, ¿que se mantiene tributaria hasta cierto grado del realismo antropomórfico, y que corresponde al filósofo denunciar esta ilusión y ponerla en evidencia? Confieso que esta posición me parece infinitamente peligrosa. Instaura, en efecto, el primado del pensamiento filosófico con respecto a la vida religiosa, lo que a fin de cuentas significa desvalorizarla a la manera de las doctrinas intelectualistas del pasado, particularmente el spinozismo. La filosofía de la existencia, tal como traté de definirla, no puede de ninguna manera satisfacerse con una depreciación semejante.

Lo que probablemente es verdadero es que, cuando la plegaria es pura —y no volveré sobre lo que conviene entender aquí por pureza—, no puede concebirse sin respuesta, a la manera de una carta que no ha sido abierta por el destinatario, o que aquél hubiera arrojado por pereza o descuido. El fiel no puede dejar de sentirse seguro de mantener una relación viviente con Dios, sin que por eso pueda pronunciarse sobre la forma en que empíricamente su plegaria será acogida. Lo que se excluye, me parece, es que pueda considerarse sencillamente como no recibida. Esto nos parece extraño sólo en la medida en que no tomamos en serio la plegaria; y la forma en que oramos, como para descargar nuestra conciencia, justifica esta especie de desdén más o menos inconfesado.

De nuevo, y esta vez indirectamente, parece que estuviéramos en situación de discernir lo que puede ser una plegaria auténtica. No puede ser ni la petición a la que nos referimos más arriba, ni la recitación mecánica de fórmulas. Podríamos decir aun que no es, si no es una manera muy humilde y ferviente de *unirse a...* Hay que confesar, sin embargo, que esta expresión es aún inadecuada. En efecto, casi no concebimos, por lo general, la unión más que con nuestros semejantes, nos integramos entonces en un todo cuyos elementos son homogéneos. Pero aquí no puede pensarse en nada parecido. El misterio consiste en el hecho de insertarme en algo que me trasciende infinitamente. En un primer momento esto nos parece inconcebible. ¿Tal vez pueda interpretarse esta pretendida unión como una conformidad? ¿Pero una conformidad a qué? A una voluntad cuyos fines y cuya naturaleza misma sobrepasan infinitamente todo lo que podemos concebir. Entonces, ¿no sería una conformidad en blanco? "Sea lo que tú quieras, tu voluntad será la mía."

No se diga que esta sumisión aparece al creyente como exigida por aquel en quien tiene fe; creo que es muy difícil mantenerse en esta fórmula, por una razón muy sencilla: en el mundo en que estamos literalmente insertos nos resulta extremadamente difícil discernir lo que es querido de lo que está permitido. De todas



maneras es imposible imaginar que cualquier circunstancia ha sido querida en sí misma, por la sencilla razón de que se presenta ante mí. De otra manera quizá llegaríamos hasta a aprobar la actitud evidentemente absurda de aquellos que consideran sacrilego el tratamiento médico de una enfermedad o la operación que puede ponerle término. (Por otra parte, habría que profundizar las razones por las cuales, fuera de una o dos sectas, esta actitud se juzga hoy en forma unánime como irracional.)

La reflexión parece mostrar que casi siempre tenemos que abrirnos un camino estrecho y sembrado de obstáculos entre dos errores de naturaleza muy diferente: uno de esos errores consistiría en colocarse exclusivamente en el terreno de la causalidad, es decir, de la técnica. Desde este punto de vista, la plegaria aparece como un puro epifenómeno, o más bien como una autosugestión. El otro, que denuncié hace un instante, consiste, por el contrario, en abandonar íntegramente las conexiones que la razón permite descubrir. Me parece que en realidad se trata de comprender cómo lo que habría que llamar "el espíritu de la plegaria" puede articularse con un conjunto de operaciones positivas prescriptas por la razón en presencia de una situación dada. Tomando un ejemplo muy sencillo, se puede comprender perfectamente que un cirujano creyente sienta la necesidad de orar antes de emprender una operación particularmente difícil. No parece del todo imposible concebir cómo esta plegaria puede, en cierta manera, abrirle camino a la acción e iluminarla. Pero no es verosímil considerar la situación a que debe hacer frente como querida o producida por la voluntad divina tratada como puro agente, ni tampoco como simple eslabón en la cadena de causas y efectos, como lo pretende una metafísica de inspiración determinista. En esta segunda hipótesis no quedaría otra salida sino por el lado de un estoicismo que trataría esta situación como indiferente con respecto a cierta esencia inalienable del sujeto. Pero en última instancia no es más que una pura ficción, por noble que la consideremos. El enfermo incurable, para tomar un caso extremo, no puede refugiarse en

esa *apatlieia* superior, o, suponiendo que lo pudiera, estaría siempre expuesto a concebir dudas en cuanto a la validez de tal actitud. La verdad es más bien que debe considerar esta situación como si presentara para él un interés fundamental. ¿Podemos percibir cómo se manifiesta en un caso semejante el espíritu de oración o esa unión que habíamos dicho que no es reductible a la que puede realizarse entre los seres finitos?

Me parece que el espíritu de oración se define ante todo negativamente como rechazo de una tentación que consistiría en encerrarse en sí mismo, en el orgullo o en la desesperación que, por otra parte, comunican. Pero, positivamente, el espíritu de plegaria, ¿no se presenta ante todo como una disposición acogedora de todo aquello que justamente puede arrancarme de mí mismo, de la propensión que puedo tener a hipnotizarme con mis propios males? Sin embargo, no es un espíritu de simple desapego; quien no piensa más que en abstraerse está todavía al comienzo de un camino que lleva infinitamente más alto. Observemos además que este progreso posible no está dirigido por nada que se asemeje a una necesidad dialéctica. Una ilusión funesta, sostenida por los filósofos de tipo hegeliano, atribuye a la creencia una necesidad semejante. Esta ilusión está ligada, por otra parte, a un fenómeno de pura substitución. En lugar de las fases reales del devenir del existente se introducen simples representaciones que el pensamiento maneja a su gusto como se manejan las cartas en el juego. Todo lo que puede decirse es que, cuando el pensamiento se ejerce *a posteriori* sobre un devenir que en realidad es una conversión (más tarde trataremos de precisar lo que debe entenderse por esto), está siempre en condiciones de interpretarlo dialécticamente. Kierkegaard debe completarse aquí con Bergson.

Sin embargo, de hecho, sería vano disimular que todo lo que dije hasta el presente está como nimbado de ambigüedad. Una cuestión obstinada y como inexorizable subsiste de un modo fatal en el no creyente o en el filósofo creyente que juzga que debe hacer abstracción provisional de su creencia. Cuando

hablamos del espíritu de oración, ¿podemos considerar algo más que una disposición interior? ¿No estamos encerrados, a pesar de todo, en la especie de círculo que la conciencia forma consigo misma? Una vez más, debe actuar la reflexión segunda. ¿A qué se opone ese "nada más que"? ¿No es a la idea ya descartada de una relación externa entre el que ora y el que debiera escucharlo, pero que quizá no está allí? Pero hay que repetir, insistiendo sobre lo que dije más arriba, que para que una plegaria pueda reconocerse como real, es necesario señalar una vía intermedia. Pero cada vez que intentamos abrirnos camino nos exponemos a la tentación de restablecer ese dilema, cuando nos hemos propuesto liberarnos de él superándolo. Reconozcamos ante todo que, cuanto más consideramos al creyente en una perspectiva monádica, más insoluble nos parecerá esta cuestión, y sin duda hasta desprovista de sentido. Aquí, más que en cualquier otra parte, aparece la conexión estrecha que une esta segunda serie de lecciones con la primera. La plegaria sólo es posible cuando se reconoce la intersubjetividad, cuando está en acto. Recordemos, en efecto, que en ningún caso ésta puede considerarse como una especie de estructura que pudiera comprobarse o verificarse de alguna manera. Esto significaría, de hecho, convertirla en un tipo bastardo de objetividad, y quiere decir, de manera positiva, que la intersubjetividad sólo puede reconocerse libremente, lo que implica además que siempre está en nuestro poder el negarla. Siempre puedo comportarme como si realmente no tuviera ningún acceso a la realidad del otro, como si el otro no fuera más que un conjunto de posibilidades para utilizar o de amenazas que conjurar. Sería un solipsismo práctico, y este solipsismo, no sólo puede declararse, sino también, por así decirlo, atribuirse validez a sí mismo. Sólo para quien de alguna manera ha penetrado en el dominio de la intersubjetividad, el solipsismo práctico aparece como una ceguera, una ceguera al menos en cierto grado voluntaria. En efecto, puede afirmarse casi con certeza que nadie se encuentra a

lo largo de su existencia en una situación que le impida unirse a otro o en la obligación de negarlo como presencia real.

No obstante, en la próxima lección tendremos que precisar lo que conviene entender aquí por libertad, pues es una idea —o más que idea— que parece haber sido oscurecida sin razón por los filósofos, en particular en la época contemporánea.

#### SÉPTIMA LECCIÓN

### LIBERTAD Y GRACIA

La última lección nos llevó a elucidar ciertas conexiones fundamentales: vimos, en particular, que la plegaria pareciera que no puede considerarse real sino cuando se realiza la intersubjetividad, cuya expresión más adecuada, podría pensar el cristiano, es la Iglesia, sin que, por otra parte, se especifique nada en cuanto a la concepción teológica que nos formemos. Pero también debimos reconocer que la intersubjetividad misma en ningún caso puede tratarse como estructura comparable a las que pertenecen al pensamiento objetivo. El ejemplo de la Iglesia es aquí revelador. Si su existencia no puede ponerse en duda, aun por parte de sus adversarios, es sólo en cuanto es una institución, es decir, en el fondo, en tanto *no es* la Iglesia; y desde este punto de vista será siempre agradable para sus mismos adversarios no ver en ella más que una máquina, montada, por ejemplo, por las clases poseedoras para la mistificación y el aplastamiento de los oprimidos. Pero para pensarla en cuanto Iglesia, es decir, en cuanto *agápe* o intersubjetividad, es necesario, al menos en cierta medida, estar en su interior. Digo de cierta manera, pues, aun sin tener conciencia de pertenecer a la Iglesia, puedo suponer en ella, por una especie de simpatía adivinatoria, un modo de presencia intersubjetiva que le confiere su valor y su significación. Parece, pues, que soy libre, según lo que soy, de negar o, al contrario, de reconocer, y justamente por esta vía llegaremos a considerar la libertad. Por otra parte, es claro que ya estaba en cierto modo supuesta, pero de una manera todavía

global e indistinta, en todo lo dicho desde el comienzo de esta segunda serie, y ahora debemos examinar con cuidado lo que hay que entender exactamente por libertad.

Esto no es todo. Podría objetarse que la participación, ya sea real o evocada por la simpatía, proviene menos de la libertad propiamente dicha que de la gracia; es decir, de cierto don que me ha sido otorgado (o no). De manera que el verdadero problema se referirá aquí a la relación íntima que debe establecerse entre don y libertad, libertad y gracia. En última instancia, según la respuesta que lleguemos a dar a esta cuestión, que es la más difícil de todas, podremos tomar posición sobre la existencia misma de Dios, o más exactamente precisar el tipo de solución que puede implicar a los ojos del metafísico esta cuestión general alrededor de la cual hemos estado gravitando desde el comienzo de esta serie.

Parece que ante todo debemos preguntarnos hasta qué punto, o dentro de qué límites puedo afirmarme o no como un ser libre, teniendo en cuenta la propia experiencia de mi vida. A propósito personalizo así la cuestión, pues no puedo, a fin de cuentas, más que planteármela yo mismo a mí mismo; ninguna respuesta que venga de afuera podrá satisfacerme si no coincide con mi propia respuesta, si no *es*, en última instancia, *mi respuesta*.

Pero, al mismo tiempo, ¿cómo no tener conciencia de la dificultad en que esta cuestión me sume tan pronto como me la planteo? ¿Puedo, con toda sinceridad, responder con un "sí" o un "no" globales? Y, sobre todo, ¿estoy completamente seguro de la significación que debo conferirle? Puedo, en verdad, interpretarla de una manera, en apariencia al menos, muy sencilla: ¿tengo conciencia de hacer lo que quiero? La cuestión descansará ahora sobre el lazo que une el querer con la acción. Pero es evidente que hay multitud de casos en que no hago justamente lo que quiero. Y, sin embargo, testimonios irrecusables nos permiten afirmar que ciertos seres, en cautividad, es decir, en condiciones que implicarían una

reducción al mínimo de lo que estamos habituados a considerar como independencia, han hecho, no obstante, de su libertad una experiencia infinitamente más profunda que la que habrían podido hacer en lo que cada uno de nosotros llama "vida normal". Tales observaciones incitarían a presumir que hay una libertad que no descansa sobre el *hacer*. En resumen, las palabras: *hacer lo que quiero* implican una tremenda ambigüedad. En efecto, querer no es desear. Hasta podría ocurrir —como lo vieron en primer lugar los estoicos y todos los pensadores que luego se inspiraron en sus doctrinas— que la voluntad se opusiera esencialmente al deseo. Me veo a mí mismo libre principalmente, si no exclusivamente, cuando llego a querer en contra de mi propio deseo, a condición, desde luego, que no se trate de una simple veleidad, sino que ese querer se encarne en actos que se inscriban en lo que llamo la realidad. Podría decirse, desde ese punto de vista, que la voluntad se presenta como resistencia a las solicitaciones a que me expone el deseo, solicitaciones que, si me abandono a ellas, no tardan en transformarse en lo contrario.

Sin embargo, aun en este caso, me parece que no habiéramos alcanzado una realidad mucho más compleja y desconcertante. Supongamos que reconozco haber cedido a mis deseos en tal o cual circunstancia, admitiendo que no hubiera debido hacerlo, ¿tengo derecho a pretender que no he obrado libremente? La respuesta a tal cuestión es extremadamente delicada. Probablemente me inclinaré a decir, para justificarme de alguna manera, o, más exactamente, para desentenderme de la responsabilidad, que la tentación era demasiado fuerte para que pudiese resistirla, lo que significa decir que un poder independiente de mi voluntad se ejerció en forma tiránica sobre mí y que estuve obligado a obedecerlo. Es muy interesante interrogarse sobre lo que llamaría el *status* de semejante afirmación. No se puede declarar pura y simplemente que es falsa o verdadera. Pero puedo llegar a comprobar que esta proposición-refugio, a la cual recurro para protegerme contra

cierta acusación, no constituye para mí el abrigo con que yo contaba. Dejando de lado las metáforas, estaba destinada a desarmar en mí a un acusador posible. Ahora bien, puede ocurrir que no lo logre. Nos encontramos de nuevo aquí con esa pluralidad interior, sobre la que insistí tanto el año anterior, sin la cual la vida misma de la conciencia es perfectamente ininteligible. Siento la tentación de disculparme ante mis propios ojos, pero hay algo en mí que rehusa dejarse engañar de esa manera. Ese rechazo se traduce por una especie de malestar, como si no tuviera — ¿habrá que decir "el derecho" o "el poder" de arrojar sobre alguna cosa, que identifico indebidamente con las circunstancias, la responsabilidad de lo que a pesar de todo fué mi acto. ¿De qué naturaleza es este rechazo o esta protesta? Mirando de cerca, sólo es verosímil vislumbrarla a condición de abandonar categorías en las que actualmente estamos cada vez más presos, y que son las de poder y eficacia. Si protesto, es porque presiento confusamente que semejante exoneración sólo puede obtenerse a expensas de mi ser mismo. Dicho de una manera mucho más concreta y más inmediatamente comprensible: si concedo a mis deseos, separados de mí en cierto modo, el poder de reducirme a la servidumbre, me pongo cada vez más en su poder, casi como un hombre que habiendo cedido una vez a las exigencias de un chantajista puso el dedo en un engranaje del que no puede desprenderse. En semejante perspectiva podría decirse que la protesta está ligada a la apercepción de aquello a lo que me expongo al defender mi propia irresponsabilidad. Desde luego, no habrá que preguntarse si la proposición es verdadera o falsa —lo que no tendría sentido—, sino si implica o no consecuencias destructivas, no para lo que soy ahora, sino para lo que aspiro a ser.

Es evidente que este conjunto de observaciones contribuye a la vez a enriquecer y a oscurecer la idea que puedo forjarme de mi libertad. Dije oscurecer, pero sólo en apariencia. No se puede hablar aquí de oscuridad sino por oposición a una claridad

superficial que es la del entendimiento; pero justamente esta claridad no es la que puede iluminar para nosotros la libertad, y en esta medida probablemente hay razón de decir que es una falsa claridad, la claridad en la cual vemos las cosas, pero no en la que no nos vemos a nosotros mismos. En la medida en que intentamos, no diré pensarnos, sino representarnos según el modelo de las cosas, por definición nos colocamos en la imposibilidad de dar el menor sentido a nuestra libertad, y nos refugiamos entonces en alguna concepción determinista que implica el desconocimiento activo de lo que somos, del ser que se pone a sí mismo en cuestión, como hicimos al comienzo de esta clase.

Lo que me parece que se destaca muy netamente de los análisis que preceden es que mi libertad no es ni puede ser alguna cosa que compruebo, sino algo de lo que decido, y que decido aun sin apelación. No está en poder de nadie recusar el decreto por el cual afirmo mi libertad, y esta afirmación está ligada en última instancia a la conciencia que tengo de mí mismo. "Tomamos conciencia de nuestra libertad —escribe enfáticamente Jaspers en su *Introducción a la Filosofía* (págs. 61-62)— cuando reconocemos lo que otros esperan de nosotros." Depende de nosotros cumplir o eludir estas obligaciones, pero no podemos menos de comprobar seriamente que tenemos que decidir sobre algo, y por tanto sobre nosotros mismos, y que de ese modo somos responsables. Además, quien intentara negar para sí mismo esta responsabilidad, se colocaría *ipso facto* en la imposibilidad de exigir nada a los otros hombres.

Pero esta libertad aquí es más bien aludida que definida, y agregaré que hay todas las de perder si se quiere pensarla en términos de causalidad. Como vimos hace unos instantes, quizá no haya habido error más funesto en la historia de la filosofía que el que consiste en pensarla en oposición al determinismo, pues en realidad se sitúa en otro plano. De buen grado diría que no tiene sentido desde el punto de vista del determinismo, como



tampoco lo tendría buscar una relación de causa y efecto entre las notas sucesivas de una melodía.

Digamos además, siguiendo esta vez otra línea de pensamientos, que de ningún modo puede tratarse la libertad como si fuera un predicado perteneciente de alguna manera al hombre considerado en su esencia. Reconozcamos, pues, que debemos hacer un violento esfuerzo para abandonar las formas verbales que, en la práctica, estamos obligados a utilizar cuando habíamos de libertad, pues de hecho solemos expresarnos como si ese juicio de predicación tuviera realmente fundamento. En última instancia, decir "soy libre" es decir "soy yo". Ahora bien, esta última afirmación, o bien se reduce a una identidad: yo igual a yo; o bien debe considerarse, no sólo como dudosa, sino en ciertos respectos como radicalmente falsa, pues si nos interrogamos con sinceridad, comprobamos que hay multitud de circunstancias en que cada uno de nosotros tiene que decir: no soy yo mismo, puesto que me comporto como un autómata, o cedo a un mimetismo social, y así sucesivamente. Podría decirse aún que esta seguridad de ser yo mismo puede disminuir —como la luz disminuye— cuando me expongo a la alienación de la que el marxismo, dicho sea entre paréntesis, no ha diagnosticado más que una modalidad particular. Es particularmente obvio que hay alienación desde el momento que hay obsesión o idea fija. Es decir, cuando al diálogo interior lo sustituye una unidad por reducción, por disminución, como se observa en los fanáticos. Pero habría que agregar desde otro ángulo que la salvaguardia del diálogo interior está siempre ligada al hecho de permanecer abierto para el otro, es decir, preparado para acoger lo que pueda aportarme de positivo, aun si lo que recibo puede modificar mi posición. No obstante, hay que confesar que esta abertura sólo es posible en ciertas condiciones. En presencia de un fanático es imposible que no se produzca en mí como una contracción defensiva. ¿Por qué es imposible? Porque el fanático en cuanto tal deja de ser un interlocutor para no ser más que un adversario que trata lo que

él llama sus ideas como armas ofensivas. De allí la obligación de armarme defensivamente, y como la discusión propiamente dicha se manifiesta imposible, me veo en la necesidad, o bien de oponer la violencia a la violencia, o bien de rehusar el combate. No sería exagerado decir que el error más grave que puede reprocharse al fanatismo es el de poner a aquellos que se oponen en la cruel necesidad de colocarse a su vez en ese error. A esta necesidad pareciera que sólo el santo puede escapar, a condición, por otra parte, de que su santidad no degenera en debilidad, sino que, por el contrario, posea en sumo grado esa virtud de la fuerza que parece hoy desconocida por la inmensa mayoría de los cristianos.

Vemos así —y pienso que será una ilustración muy significativa de las ideas que me he esforzado por aclarar— que el fanatismo es enemigo nato de la libertad. No sólo la suprime en quien habita, sino que además tiende a crear a su alrededor una zona desértica, un *no marís land*.

Este conjunto de observaciones nos prepara, me parece, para comprender que es necesario romper de una vez por todas con la idea de que la libertad es esencialmente libertad de elección. Descartes lo había visto ya con admirable claridad. La libertad de indiferencia es el grado más bajo de la libertad, y sin embargo podría parecer que la elección presenta un carácter absoluto cuando las razones para elegir en un sentido o en otro son lo más débiles posible. Siempre estamos inclinados a considerar la voluntad libre como un peso suplementario que vendría a agregarse a uno de los platillos de la balanza, que sin esta intervención decisiva está expuesta a oscilar indefinidamente. Pero esta es una de esas representaciones materializantes que no hemos cesado de criticar. Además, está ligada a una concepción de los motivos o de los móviles que lleva a tratarlos como fuerzas que presentan un cierto grado de intensidad intrínseca, cuando el valor determinante de esos motivos o móviles depende de la personalidad misma.

Me parece que debe declararse con la mayor claridad posible: por una parte, que la libertad de indiferencia implica la insignificancia de lo que está en juego, y, por otra, que no puede hablarse de libertad más que en el caso en que esté en juego algo de real importancia. Pero este valor de lo que está en juego no existe fuera de la conciencia, lo que no quiere decir, como podría pensarse inconsideradamente, que *sea* creado por la conciencia. La verdad parece más bien ésta: tengo que reconocer *in concreto* que me traicionaría o renegaría de mí mismo si no sostuviera este valor. En esta perspectiva debe decirse que el acto libre es esencialmente un acto significativo. Pero, ¿cómo no ver que lo insignificante desempeña un papel de importancia, y que es el papel, en nuestras vidas, de lo contingente? Habría que llevar el análisis mucho más lejos y preguntarse qué son esta traición o no traición, este renegar o no renegar. ¿Se dirá que se refieren esencialmente al ideal? Pero la noción de ideal es de aquellas a las que hay que recurrir lo menos posible, puesto que sobre todo es una palabra cómoda de la que nos servimos para evocar algo que, en realidad, la mayor parte de las veces es vivido o presentido más que concebido o representado. Además hay que tener en cuenta el hecho de que la traición misma —como hemos visto— es un acto libre en la medida en que es significativa, es decir, reveladora. Sin duda, podría decirse que lo propio del acto libre consiste en que contribuye a hacerme lo que soy, a esculpirme, y que en cambio el acto contingente o insignificante, el acto que podría cumplir cualquiera, no contribuye en nada a esta especie de creación que realizo de mí mismo. En este sentido apenas si puede considerarse como un acto. Hay que agregar que este valor que constituye el acto libre en cuanto tal, casi no se reconocerá, salvo *a posteriori*; sin duda, es más bien un valor para la reflexión que una especie de evidencia inmediata que lo acompañe en el momento en que el acto se cumple. Esto entraña múltiples consecuencias. Caería en un torpe engaño si imaginara obrar libremente cuando me dedico a realizar cierta coherencia. Cuando la coherencia es un fin que me propongo,

puede llegar a interponerse entre yo y yo mismo; tiene todavía cierto carácter mecánico. Mi condición es tal —no debemos olvidarlo nunca— que no puedo saber exactamente lo que soy y lo que seré, como el artista antes de crear no puede saber con precisión lo que será su obra. Puede ocurrir que lo tome en cierto modo por sorpresa. Lo mismo sucede a veces con el acto libre, es decir, con el acto que luego tendré que reconocer como habiendo contribuido a hacerme lo que soy.

¿Todo esto nos permite discernir mejor la articulación entre libertad y gracia? Primeramente debemos considerar lo que es un don. En efecto, la gracia nos interesa en tanto don, sin que por el momento nos enredemos en las dificultades de orden teológico que puede suscitar esta noción cuando se la refiere a un cierto contexto dogmático dado.

¿Qué es un don? ¿Debemos considerarlo como una simple transferencia? La reflexión más elemental nos muestra que no. Supongamos que haya hecho un regalo a alguien y que venga a agradecerme. Si corto sus agradecimientos diciéndole lacónicamente: "No es más que una transferencia", esas palabras le harán el efecto de una ducha fría. Transferir sería simplemente hacer pasar un objeto, una cierta posesión, de una cuenta a otra. Ahora bien, aunque materialmente esta operación haya tenido efectivamente lugar, se presenta a mí, y también al que recibe, como expresión de algo muy diferente. Para comprenderlo mejor basta pensar que un don cualquiera es en cierto modo un don de sí, y que el don de sí, por difícil que sea pensarlo, no puede evidentemente asimilarse a una transferencia.

Notemos, por otra parte, que el don presenta cierto carácter incondicional. Decir, por ejemplo, a alguien: "te doy esta casa, pero a condición que introduzcas tal cambio especificado por mí, o que recibas en ella a tales personas cuyo nombre te indicaré", no es verdaderamente dar. Con mayor profundidad podría agregarse que no se da en vista de un fin determinado,

por ejemplo, atar al beneficiario con los lazos del reconocimiento. Dar no es seducir.

Pero aquí, sin embargo, se presenta una dificultad. Si declaramos que el don está desprovisto de finalidad precisa, ¿no le quitamos al mismo tiempo su significado? La respuesta es que probablemente sea necesario remontarse, como dice Bergson, más allá de la finalidad. Dar es esparcir, es esparcirse. Pero cuidémonos de interpretar esto en una forma casi material, como el derramarse de algo demasiado lleno. El alma del don es la generosidad, y es bien claro que la generosidad es una virtud (que, por otra parte, habría que distinguir cuidadosamente de la prodigalidad). ¿No se definiría con mucha exactitud la generosidad al decir que *es una luz que siente la alegría de ser luz*? La palabra luz es en este caso irremplazable. No se podría sustituirla, por ejemplo, por el término "conciencia". Lo propio de la luz es ser iluminadora, iluminadora para los otros; franquea los límites que la filosofía corriente pretende establecer entre el *para sí* y el *para otro*. Hasta podría decirse que en ella esta distinción ya no existe, pues si siente la alegría de ser luz, no puede menos que querer serlo cada vez más. Se conoce, pues, como iluminadora, y este conocimiento, lejos de poder asimilarse a un despilfarro de sí que la debilitaría, contribuye, al contrario, a acrecentar su poder. Como la llama, la generosidad se nutre de sí misma. Aquí, sin embargo, debemos precavernos de cierta posible perversión. Si la generosidad goza de sí misma, degenera en una satisfacción complaciente. Este gozo no es la alegría, pues ella no es satisfacción sino exaltación. La alegría no se transforma en gozo sino en la medida en que es introvertida.

Para comprender mejor esta distinción que presenta el riesgo de parecer a primera vista demasiado sutil, lo mejor es evocar la participación en una orquesta o en un coro. La alegría estaría fundamentalmente ligada a la conciencia de un *todos juntos*, y ese *todos juntos*, por lo demás, puede afectar la conciencia que, por ejemplo, en la danza, el organismo toma de su propio ejercicio cuando es perfectamente sinérgico. Por el contrario,

observemos que el gozo implica siempre un replegarse sobre sí mismo: apenas forzaría mi pensamiento si dijera que, por lo menos en cierto grado, presenta el carácter de un onanismo.

El término "luz" tiene además la inapreciable ventaja de traducir experiencias tan diferentes como las del artista, el héroe o el santo. Inevitablemente, la palabra "irradiación" es la única capaz de traducir estas experiencias, y esta irradiación emana inevitablemente del ser mismo, aprehendido en su acto, en su ejemplo, o en su obra. Si comenzamos por definir al ser humano de una manera que excluya la posibilidad de concebir esta luz o esta irradiación, seguramente esta definición será falsa, tendrá necesidad de reajustarse a los verdaderos datos fundamentales.

Tratemos de ir más lejos a la vez en el análisis de la generosidad y en la comparación entre generosidad y luz, y entrever cómo podría bosquejarse una metafísica de la luz mediante este doble análisis. Entre generosidad y don la relación es doble: por una parte, la generosidad es aquello por lo cual el don es posible; no es la causa, o al menos no diríamos nada preciso ni significativo afirmando que es la causa. Sin duda sería más exacto decir que es su alma. Sin embargo, la generosidad misma aparece como un don; esto quiere decir ante todo, negativamente, que no es algo que pueda *obtenerse* ni de sí ni de otro. Pues no se obtiene algo sino por insistencia y -tenacidad. Lo obtenido es siempre resultado de un esfuerzo. Pero el don no resulta, brota.

Así se comprende por qué la generosidad siempre tiende a suscitar, además de la admiración, el resentimiento. Éste implica siempre un retorno sobre sí: "¿Por qué se ha comportado de esa manera conmigo? ¿Por qué esa diferencia entre nosotros? Es como si tratara de abrumarme obligándome a hacer una comparación entre él y yo. Y, por otra parte, seguramente no hay ningún mérito en obrar de esta forma: el mérito siempre consiste en sacar de un suelo avaro, a fuerza de trabajo, lo que ese suelo no hubiera podido producir por sí mismo. Admitamos en rigor que su suelo sea más rico que el mío. No es más que una suerte

que él tiene, de que goza, pero una suerte no es nada que merezca admiración."

Al igual que la luz que sólo se deja reconocer por la mediación de lo que ilumina —puesto que es en sí misma cegadora y no puede mirársela de frente—, la generosidad únicamente es discernible a través de los dones que prodiga.

Pero lo que me parece notable aquí es que, por una especie de rebote, la meditación sobre la generosidad en cierta forma nos coloca en condiciones de comprender mejor lo que es la luz; y no es ya de la luz física de la que quiero hablar. Esquemáticamente se podrían distinguir tres etapas: la luz como agente físico nos ayuda a pensar la generosidad, pero, a su vez, la generosidad, tan pronto como intentamos pensarla en su esencia, de alguna manera nos da acceso a una luz metafísica, que es aquella de que nos habla San Juan, aquella que ilumina a todo hombre que viene a este mundo.

Vemos así cómo por un camino ascendente es posible elevarse del don considerado bajo las especies más empíricas a algo que no puede pensarse más que como gracia.

Pero para completar esta serie de observaciones habría que considerar al don desde el punto de vista del beneficiario. Para que pueda estar seguro de que algo me ha sido dado, y no simplemente prestado, tengo necesidad de una promesa formal, y en este sentido la palabra, escrita o no, puede parecer constitutiva del don en cuanto tal. Esto es así, al menos cuando se trata de un caso particular, designable, cuyo poseedor puede ser identificado. Pero, ¿tiene sentido cuando se trata de una disposición innata (el don musical, el don matemático), o, lo que es infinitamente más importante, del don fundamental, es decir, de la vida, del hecho de estar en el mundo con todas sus implicaciones concretas? Pues no puedo estar en el mundo sin estar inserto en las condiciones determinadas de cierto lugar dentro de la inmensa aventura humana. ¿Tiene, además, algún significado imaginar una palabra que sería en cierto modo la garantía de ese don? Una sola respuesta parece posible a esta

cuestión, que en un primer instante puede parecer desconcertante: esta palabra no puede ser más que una revelación, sin que por otra parte tengamos que especificar aquí de alguna manera las condiciones en las cuales esta revelación es susceptible de intervenir. Me limitaré a indicar, sin poder, por otra parte, entrar en precisiones sobre una cuestión que está lejos de ser enteramente clara para mí, que el lenguaje mismo, el lenguaje humano, lejos de ser en alguna manera reductible, por cualquier transición que sea, a la expresión espontánea tal como la encontramos en los animales, probablemente sólo puede interpretarse como una refracción de la Palabra, es decir, del Verbo.

Sólo en tanto que de alguna manera reconozco y saludo esta revelación, puedo llegar a aprehender la vida, mi propia vida, como un don. Pero no es menos verdadero que esta aprehensión puede tener lugar sin que haya una conciencia articulada y distinta de la Revelación en cuanto tal. Es lo que se produce en aquellos a los que puede llamarse seres naturalmente religiosos. Además, siempre puedo rehusarme a considerar la vida y mi vida de esta manera; lo que quiere decir que puedo interpretar una y otra como fenómenos absurdos, aberrantes, como especies de defectos, por otra parte incomprensibles, en el diamante del Ser en sí. Esta interpretación, en nuestros días, ha tomado cuerpo, por ejemplo, en Valéry y también en Sartre. Por mi parte diré que se nos ofrece como una tentación, como los frutos venenosos que el niño siente la tentación de tomar y meterse en la boca.

Sin embargo, esta manera de expresarnos es equívoca y quizá peligrosa: ¿hay que interpretarla como si significara que debemos elegir, de manera arbitraria, entre dos concepciones de las que racionalmente no puede decirse que una sea más verdadera que la otra? La afirmación de la gracia no tendría entonces más que una especie de valor pragmático, puesto que permite salvaguardar ciertos valores que uno no se resuelve a sacrificar. Pero, ¿cómo no ver que, en nombre de cierta idea de



valor y probidad intelectuales, un filósofo digno de ese nombre se sentiría entonces invenciblemente tentado a optar contra la gracia, por temor de dejarse engañar o seducir?

Pero no creo en absoluto que el problema pueda plantearse en esos términos. Sin duda es muy difícil, si no imposible, demostrar que la interpretación negativa sea falsa; pero lo que en cambio se puede percibir con bastante claridad es que esta interpretación parece colocarnos en la peor situación posible para comprender lo que puede ser verdad, o, más profundamente, cómo el término verdad puede tener sentido todavía.

Habría que relacionar aquí lo que dije en esta lección sobre la luz que siente la alegría de ser luz y lo que vimos el año pasado sobre el medio inteligible. En esta perspectiva probablemente se podría, si no probar, al menos mostrar que la interpretación negativa tiende casi irresistiblemente a destruirse a sí misma. Es posible, en verdad, al menos verbalmente, satisfacerse con esta autodestrucción, y encontrar en ella una especie de alegría satánica. El hombre que la experimenta en realidad no puede ser refutado, pues esta refutación implica un mínimo de buena voluntad en aquel a quien se refuta; ahora bien, justamente aquí lo que falta es esa buena voluntad. Pero —y aquí llegamos a la conclusión de esta conferencia— quedaría aún por preguntarse si la libertad tiene todavía algún sentido o valor cuando esta buena voluntad desaparece. En ese caso se reduce en realidad a una disposición anárquica sin ninguna relación con aquello que el espíritu reflexivo puede entender bajo ese nombre y al mismo tiempo tratar como un valor. Nos encaminamos así a esta idea, que me parece esencial: y es que los valores —por ejemplo, la libertad y la verdad— no pueden separarse sin perder su carácter; y agrego que no se dejan reconocer como valores sino por quien está colocado, por así decirlo, en el eje de la luz inteligible; y estas palabras no designan una luz que se podría comprender —lo que no significa nada—, sino una luz que es el principio de toda comprensión, cualquiera que sea.

## EL TESTIMONIO

Las observaciones desarrolladas en la última lección tienen para mí la considerable ventaja de ayudarnos a descartar toda interpretación causalista de la gracia. Claramente aparece que toda crítica a la gracia que implique la idea según la cual ésta sería un modo de causalidad distinta de la causalidad propia del agente humano, caería fuera de la cuestión. Cuando dije que la generosidad es el alma del don, de ninguna manera quise decir que fuera la causa, sino la esencia activa, que es muy diferente. En esta perspectiva, me parece, debe situarse el debate entre el filósofo creyente y el ateo. Tal vez pudiera formularse la cuestión de la manera siguiente: ¿tiene sentido pretender que estoy en el error cuando mi *ser en el mundo* se me revela como la expresión de una generosidad que toma cuerpo en él? A esta cuestión el ateo responde: en realidad no hay nadie. Pero este tipo de respuesta o de pregunta únicamente es concebible cuando son posibles las verificaciones particulares, es decir, en el fondo, en el dominio donde actúan causalidades identificables; por ejemplo, si recibo una carta o un paquete, puedo remontarme hasta la persona que me ha enviado esa carta o ese paquete. Notemos que en principio hay aquí interpretación de causalidad y finalidad, pero puede ocurrir también que esta interpenetración no sea posible, por ejemplo, si la carta o el paquete me llegaron por error. Pero aquí —es decir, cuando se trata del *ser en el mundo*— estamos justamente en lo no identificable, y por esta razón es evidente que las identificaciones, cualesquiera sean, únicamente pueden tener lugar en el *interior* o dentro de los límites del *ser en el mundo*. Pero en la perspectiva de la fe, que es al mismo tiempo la perspectiva de la libertad, este no identificable puede experimentarse o aprehenderse como *tú* absoluto. A decir verdad, quizá sea ésta una manera demasiado abreviada de expresarse. Más valdría decir que ese no identificable es visto en una luz a la que saludamos como una presencia.

Pero, ¿cómo no darse cuenta de que para quien accede a ese plano parece darse en falso esa recusación, a la que, en última instancia, parece reducirse el ateísmo? De todas maneras, no hemos llegado al fin de nues tros trabajos, pues podría preguntarse si más allá de lo verificable —o, lo que viene a ser lo mismo, de lo recusable— hay todavía realidad. Esta es una cuestión decisiva que conviene abordar con máximo rigor, y sin duda es importante presentarla aquí de la manera más concreta posible.

En ciertos momentos mi propia fe puede parecerme extraña; un intervalo se produce así entre el yo creyente u orante y el yo que reflexiona. Por otra parte, éste no puede ser simple accidente. La posibilidad de este intervalo entre yo y yo mismo está como implicada en lo que soy, y debo considerarla de frente. Pero justamente en tanto la considero, la afronto, dejo atrás esta oposición, es como si surgiese una unidad de tipo nuevo entre esos dos aspectos de mí yo que en un principio parecían antagónicos. ¿Retomamos así el esquema del pensamiento hegeliano, con una síntesis que viene después de la antítesis? Ciertamente, no; me inclinaría a decir, por el contrario, que aquí la posibilidad misma de la síntesis parece excluida, y tampoco pienso que pueda haber resolución, en el sentido musical de la palabra, en cierto acorde perfecto, puesto que al menos el acorde perfecto es inconcebible para el hombre itinerante que soy, para *el hombre en camino hacia*. . . Es decir, en el fondo, para el hombre pura y simplemente, pues un hombre que no caminara no sería ya un hombre.

Sin embargo, aunque no pueda tratarse de un acorde perfecto, es necesario al menos que haya lugar para cierta armonía —quizá fuera mejor decir para cierto *modus vi- vendi*— entre el yo de la plegaria y el yo de la reflexión. Esto significa que el creyente debe asumir de cualquier manera esta reflexión, lejos de rechazarla como rechazaría una tentación. Pero asumir quiere decir en este caso tomar para sí, como se acepta una prueba. ¿Qué significa aquí esta noción sobre la que insistimos tanto el año pasado? Podemos decir que el creyente aparece como

debiendo purificar su fe, de manera que pueda resistir cada vez mejor a los asaltos de la reflexión, que así se convierte en el medio, el estímulo, que hace posible esta purificación. Además, es necesario que la reflexión haya reconocido la legitimidad de la fe, aprehendida en su punto de partida, en su esencia más abstracta. Con este doble reconocimiento por base puede fundarse el *modus vivendi*.

No obstante, hay que prever aquí una objeción que no carece de gravedad. ¿Esta purificación, podría preguntarse, no consistirá en sustituir por términos cada vez más abstractos los términos concretos y forzosamente híbridos con los que se expresaba la fe antes de sufrir esta prueba? ¿Al límite, el Dios de esta fe purificada no se reduciría a una entidad abstracta como el orden moral de Fichte?

Pero mostraremos que esta purificación en ningún caso debe entenderse de esa manera, y lo haremos en virtud de los presupuestos realistas sobre los cuales hemos tratado de edificar esta filosofía. Lo más puro, ciertamente, no puede oponerse a lo más concreto, pero quizá haya un concreto verdadero, que es el ser, y un pseudoconcreto que lo disimula.

A estas alturas debe resultar claro que la filosofía del ser de ninguna manera puede oponerse a la filosofía de la libertad, como lo creen quienes, formándose, al modo de Bergson, una noción estática del ser, lo confunden con la cosa. Cometan así el grave error de reducirlo al aspecto que presenta para un pensamiento objetivante. Esto significa no comprender que el pensamiento objetivante, por definición, es extraño a la exigencia de ser que, como sabemos, coincide con la exigencia de trascendencia. Sólo en esta perspectiva puede columbrarse en qué consiste la purificación a que me referí anteriormente. Purificarme es, en última instancia, hacerme cada vez más permeable a la luz, pero no es suficiente: es volverme cada vez más capaz de irradiar a mi vez.

Esto parecería más comprensible si hubiera verdaderamente una certeza de que me sea dado difundir la luz, pero, ¿de qué certeza se trata? ¿A qué se refiere? Retomando lo que dije en *Être*

*et Avoir*, diré que se trata aquí de una certeza que *soy*, y no tanto que poseo. Si la poseyera podría transmitirla, y tendríamos que interrogarnos sobre las condiciones de posibilidad de esta transmisión. Pero justamente no la poseo, ni siquiera a la manera en que poseo lo que me ha sido inculcado; es también lo menos asimilable posible a un objeto. Pero, ¿cómo puedo ser una certeza, sino en tanto soy un testimonio viviente? Habría, en verdad, intolerable jactancia en pretender que soy efectivamente ese testimonio, pero al menos puedo aspirar a serlo; y de inmediato vemos con mayor claridad en qué puede consistir la purificación requerida.

No hemos llegado, sin embargo, al término de nuestras dificultades. Ahora tenemos que profundizar la esencia del testimonio. En el plano empírico, esta noción no suscita ninguna dificultad apreciable; decir que he sido testigo de cierta escena es decir que he asistido a ella, y esto significa que tengo, al menos hasta cierto punto, conciencia de lo que ha ocurrido. De allí proviene una posibilidad activa de declarar un día, si es necesario, que estuve efectivamente presente cuando el hecho se produjo, y dar algunas indicaciones de lo que fué para mí su aspecto claro. Podría agregarse que se crea cierta conexión entre ese hecho y mi propia existencia, lo que me permitirá decir, si se trata el caso, al declarar ante el tribunal: tan cierto como que estoy ante vosotros, ha ocurrido esto en mi presencia; no podéis recusar mi afirmación, como no podéis negar mi existencia *hie et nunc*. Esta conexión sólo mi palabra puede establecerla, pero esta palabra responde de sí misma y no os reconoce el derecho de ponerla en duda. Aquí interviene el juramento implícito en el acto de testimoniar, y que es la palabra consagrándose a sí misma. En un mundo en que ha desaparecido el sentido de lo sagrado, el juramento se torna imposible, no tiene sentido, y acaso habría que considerar en esta perspectiva la perversión de las instituciones judiciales de las que actualmente somos testigos.

Hay que tener en cuenta que el testimonio se refiere sin duda alguna a lo histórico. Ni el matemático ni el físico en cuanto tales

pueden ser testigos, y esto depende ante todo del hecho de que aparecen en cierto sentido como el lugar en que una verdad se revela, que, por otra parte, tiende a suprimir, o al menos relegar a la pura contingencia esta especie de medio o de vehículo que necesitó en un momento dado. Pero cuando el testigo interviene y continúa siendo necesario como testigo, es él quien fundamenta el testimonio y le da peso. Es un ser vivo que se intercala en determinado momento de la historia; se sobrevive a sí mismo sin dejar de ser él mismo, y así —para tomar el caso que nos interesa más directamente— el testimonio del mártir continúa operando después de la desaparición de aquel que lo ofreció, y esto quiere decir que esa desaparición no es absoluta, a condición de que algo permanezca: una tradición oral, un escrito, alguna cosa que no es ni puede ser intemporal, pero que prosigue, o que quizá resurgirá después de un eclipse. Se hará notar, no sin razón, que aun la verdad descubierta por el hombre de ciencia tiene necesidad, para incorporarse y transmitirse, de cierto soporte material. Pero idealmente —ficticiamente, dirán algunos— se presenta, sin embargo, como independiente de ese soporte y de todo soporte.

Se preguntará, en verdad, si no es posible dar testimonio de una idea, es decir, de algo que es en sí intemporal; pero no parece que se pueda sino en la medida en que esa idea toma cuerpo; por ejemplo, cuando la justicia ha sido violada (>n la persona de un inocente, víctima de una condenación inicua. Y aquí volvemos a encontrar un determinado dato histórico. El que lucha activamente para hacer reconocer la inocencia de ese hombre se comporta como testigo. Creo necesario declarar rotundamente que no se puede decir otro tanto del filósofo o del moralista que compone un tratado sobre la Justicia, a menos que incurra en los castigos que infligen los tiranos a aquellos que los desafían. Pero aquí estamos de nuevo en lo histórico.

De esta serie de consideraciones bastante elementales creo que podría pasarse con relativa facilidad a la importante idea de que, en el orden que nos interesa, que es el de la fe, no puede haber testimonio más que del Dios vivo. El Dios de que tratan

casi todo el tiempo los teólogos, aquel cuya existencia pretenden demostramos, no puede dar lugar a ningún testimonio, y, en esta medida, diría yo, no interesa al creyente en cuanto tal. Ese Dios, que es, en suma, el que Pascal llama Dios de los filósofos, se coloca en una dimensión que no es ni puede ser la de la fe. Pero, quemando algunas etapas, llegaríamos a preguntar si el Dios vivo no es necesariamente un Dios que se ha encarnado, y si no es a esta encarnación misma a la que se refiere el testimonio. Concretamente podría, *grosso modo*, expresarse así: creer en un Dios vivo, si no es caer en la mitología, consiste en decir, no exclusivamente, pero al menos secundariamente, que, por ejemplo, todo atentado a la justicia o a la caridad en la persona de mi prójimo es al mismo tiempo un atentado contra ese Dios mismo, lo que supone una relación muy concreta, aunque muy misteriosa, entre ese Dios vivo y esta criatura que es mi semejante. Si no se admite esto, lo que pretendía ser un Dios viviente se reduciría de inmediato a una idea necesariamente inalterable contra la cual no puedo pecar. Notemos que ese término se introduce aquí sin que podamos evitarlo; por otra parte es claro que el mundo del testimonio, por ser el de la libertad, es también fatalmente aquel en que uno puede rehusarse a dar testimonio, aquel en que uno puede convertirse en falso testigo, etc. Es decir, es el mundo del pecado.

Se comprende muy bien, siguiendo esta línea de pensamientos, que en sentido cristiano el testigo no sea solamente aquel que fué cronológicamente contemporáneo de Cristo o que recibió sus enseñanzas; la encarnación se caracteriza por irradiarse, y así aún hoy puede haber testigos de Cristo cuyo testimonio presente un valor no sólo ejemplar, sino apoloético.

Pero, por otra parte, no es ahora momento de desarrollar sus corolarios. Es mucho más importante comprender que estamos aquí en la articulación de una religión histórica con la religión en general o la fe en general, y que no es más, a decir verdad, que la condición previa de una espiritualidad concreta. Pero cuando hablo de articulación es necesario ver que no se trata —como es

evidente— ni de una relación analítica ni de ningún encadenamiento dialéctico. El filósofo que ha llegado a la exigencia de trascendencia en su plenitud, es decir, que no puede satisfacerse ni con lo que está en el mundo ni aun con el mundo mismo considerado en su totalidad —totalidad, por otra parte, siempre ficticia—, puede muy bien, sin embargo, permanecer fuera de toda conversión a una religión histórica determinada. No hay allí ningún pasaje necesario, pero debe agregarse que no hay tampoco un acto libre en el sentido que se persiste generalmente en dar a estas palabras. La conversión no puede dejar de aparecer, a aquel que no se ha convertido aún, como dependiente de condiciones extrañas a su voluntad y hasta estrictamente imprevisibles. Hay un intervalo que no pertenece al hombre colmar por sí mismo. Antes de la conversión la gracia aparecerá como una potencia incomprensible que quizá se ejerza, pero también quizá no intervenga. Esto está ligado además al hecho de que una religión histórica —y aquí hay que pensar esencialmente en el cristianismo— se presenta casi inevitablemente como objeto de escándalo para quien aún no se ha adherido a ella. Todo lo que puede decirse es que en su límite extremo el pensamiento metafísico percibe la posibilidad de la conversión pero la percibe como dependiente de condiciones que la libertad por sí sola no puede instaurar. Sin duda convendría agregar, prolongando lo dicho anteriormente, que la conversión es el acto por el cual el hombre es llamado a convertirse en testigo. Pero esto supone que verdaderamente habrá de ocurrir algo en que podrá reconocerse la acción del Dios vivo, o aun un llamado discernible al que tendrá que responder. Estamos aquí exactamente en la articulación de libertad y gracia, y vemos cómo de ninguna manera puede pensarse la una sin la otra. Pero al mismo tiempo a estas alturas debe resultar evidente que sería erróneo querer localizar esta conversión en un momento determinado de la duración. El hecho o el acontecimiento que designamos con esa palabra no es más que el punto de partida de un movimiento interior que debe proseguirse sin tregua. El



error más grave de que puede hacerse culpable un converso consiste en creerse establecido o instalado de una vez por todas en cierto lugar de privilegio, desde donde podría considerar con atención condescendiente las tribulaciones de quienes todavía no han conseguido esta especie de "domicilio". Justamente debe rechazarse aquí con la mayor claridad posible la idea de domicilio. El converso, en el único sentido aceptable de esta palabra, debe saber que en este plano no puede adquirirse nada de una vez por todas, que la recaída es siempre posible y que se expone a caer mucho más bajo que su punto de partida, por la profunda razón de que si recae, ya no se beneficiará más con esa especie de excepción ligada a la condición del incrédulo honesto.

Digamos aún que toda interpretación en el lenguaje del tener es aquí radicalmente falaz. También podrían sacarse conclusiones en cuanto a la actitud que los creyentes establecidos desde hace mucho tiempo en su fe tienen para con los nuevos conversos. Ante todo deben guardarse de tratarlos como reclutas que con su adhesión vendrían a reforzar su poder. Sería oportuno mostrar la extrema importancia de cierta delicadeza ligada a ese respeto concreto de que ya hemos hablado. De buen grado compararía esta delicadeza con los cuidados que debe tomar un horticultor para asegurar el crecimiento de una planta muy frágil. Pero en este caso, muy paradójicamente, el horticultor debe reconocerse a sí mismo como una planta expuesta a marchitarse por el tiempo y el hábito. Por una especie de trastrocamiento admirable, debe seguir la escuela del novicio, en cuanto la condición misma de este último lo inmuniza por un tiempo contra esa misma marchitez. Así se realiza una interacción totalmente espiritual, que arraiga en la caridad misma en cuanto es un camino y no una simple disposición. Además esta es una de las perspectivas desde las cuales el filósofo puede ver mejor qué es una iglesia. La reflexión eclesiológica tendría por objeto hacer aflorar las implicaciones de esta relación. Sin duda permitiría hacer aparecer, revelar (en el sentido en que se habla de un revelador en fotografía) la existencia de un medio inteligible concreto, fuera del cual lo que

llamamos la fe se expondría sin duda a convertirse en una disposición veleidosa, o aun en un fenómeno aberrante que guardaría para los otros un carácter peligrosamente problemático.

A partir de consideraciones semejantes habría que tratar de aclarar la condición o el *status* del filósofo que intenta pensar sobre la fe. Lo que se le pide ante todo es tomarla en serio, o, si se quiere, reconocer su realidad, aun cuando con toda honestidad no pueda decir que se adhiere personalmente a esta fe y si, por cualquier razón basada en su naturaleza profunda, le repugna la idea de convertirse.

No obstante, debemos prever aquí una objeción que amenaza poner nuevamente todo en cuestión: ¿qué valor tiene, pues, esta exigencia a la que el filósofo debería plegarse? ¿Con qué derecho se pretende beneficiar a la fe con un prejuicio favorable en lugar de observar ante ella una rígida neutralidad? Pero la expresión misma "prejuicio favorable" parece ligarse a un error que importa disipar; sólo podría justificarse si lo que está en cuestión fuera asimilable a una hipótesis. En efecto, el filósofo debe considerar a la hipótesis, cualquiera que sea, con absoluta imparcialidad. Pero debe rechazarse la idea de tal asimilación, y sin duda no será inútil recordar brevemente por qué. Recordemos lo dicho en cuanto a la posibilidad, y hasta la necesidad, de la purificación en semejante dominio. Pero esto implica una participación del sujeto que en manera alguna puede concebirse en el plano del conocimiento propiamente dicho. Ahora bien, la hipótesis no puede ser otra cosa que una etapa previa en el camino del saber. No tiene valor sino en cuanto es susceptible de ser confirmada o desmentida por la experiencia. Puede agregarse que en uno u en otro caso desaparece como hipótesis. Pero aquí no puede concebirse nada semejante; para comprenderlo basta recordar lo que es el crédito que abro al ser a quien amo. Sería absurdo decir: admito como hipótesis plausible que no me engañará. Si lo amo, afirmo apodícticamente que no puede engañarme. Desde luego puede ocurrir que me equivoque y que llegue a tener conciencia de mi

error, pero esto no cambiará en nada el hecho de que tuve fe en ese ser, y esto en un sentido que trasciende toda suposición posible. Ahora bien, esto es incomparablemente más claro cuando se trata del *Ser trascendente* al que me siento inclinado a abrir un crédito absoluto, es decir incondicional, y no hay que vacilar en decir que mi fe será tanto más auténtica cuanto más incondicional sea. Ciertamente —y nunca se insistirá demasiado en ello— no dejarán de presentarse situaciones que me podrán hacer vacilar; si el ser que más quiero en el mundo me fuese quitado en condiciones incomprensiblemente crueles o brutales, sentiría la tentación de exclamar: "Si Dios existiera..o, lo que es lo mismo: "Si poseyera los atributos con que acostumbro revestirlo, no hubiera permitido esta monstruosidad." Pero si cedo a esta tentación, ¿no demuestro al mismo tiempo que mi fe implicaba un condicionamiento inconfesado? Debería darme cuenta, si soy sincero, de que hubiera debido decir anteriormente: "Mi Dios, creeré en ti en tanto me asegures el mínimo de consuelo moral que necesito, pero no más allá." Es como si tuviese conciencia de haber concertado con Dios algún tratado y lo acusara de violarlo; o más profundamente todavía, es como si dijera: "todo ocurre como si la otra parte hubiera violado el tratado, pero en realidad esa otra parte no existe, he pactado con un ser imaginario, pues si fuese real no hubiera podido hacerse culpable de semejante felonía."

A decir verdad nada puede, objetivamente hablando, impedirme que me abandone a esta especie de indignación, y aquí aparece a plena luz lo que dijimos sobre las relaciones de la libertad y la fe. Cada uno de nosotros, si se interroga hondamente, deberá reconocer que en un exceso de desgracia estaría expuesto a adoptar una actitud semejante. Estará tanto más irresistiblemente expuesto, cuando su relación con Dios no sea una relación viviente, sino que se reduzca a un conjunto de afirmaciones teológicas abstractas. Sin duda no hay nada en esas afirmaciones que tenga la fuerza de resistir el asalto de lo concreto cuando se convierte en rebelión y dolor. Pero cuando la reflexión es positiva, es decir recuperadora, tiene que reconocer

que un ser verdaderamente habitado por la fe, encontrará sin duda, no en él, ni por sus solos recursos, sino en la asistencia misma de Dios, la fuerza necesaria para rechazar esta tentación.

Podría responderse, en verdad: "esta fe profunda sólo puede ser un don de Dios. ¿Cómo puedo ser culpable si ese don no me ha sido acordado?" Se parte una vez más de una representación materialista, la de un aprovisionamiento insuficiente; pero justamente —y esta es una de las paradojas centrales en la que debemos poner el acento— si a causa de esta manera de figurármela, establezco entre mi fe y yo mismo el intervalo que me separa de lo que me limito a poseer, en verdad ya no hablo de la fe o de la gracia; las sustituyo por puras ficciones en lugar de mantener la unidad misteriosa e indivisible de libertad y gracia.

Desde luego, debe agregarse, que todo lo que acabo de decir está realmente basado —no sólo confirmado— por la experiencia que podemos tener de la fe auténtica en los testigos que nos ha sido dado encontrar. Todos hemos conocido seres en quienes la fe ha resistido pruebas en las que hubiera parecido natural que sucumbiera; además, se hubiera dicho que de esas pruebas su fe salía fortificada. Son los verdaderos testigos. Apresurémonos a agregar que, por cierto, siempre es posible eludir o recusar esos testimonios humillantes para nuestra propia fe; entonces pensaremos en una especie de engaño vital a que esos desdichados se aferran para poder vivir. Reconocer esos testimonios en la plenitud de su significado es de alguna manera convertirnos nosotros mismos en testigos. Aun podría decirse que si los reconocemos es porque nosotros mismos estamos animados, aunque indistintamente, por esa exigencia a la que los testigos han respondido en forma total.

Es evidente que el adversario no se dará por vencido; nos replicará que nos hacemos culpables de un paralogismo al remontarnos del testimonio (tomado como efecto) a la existencia del ser que sería así atestiguado. Pero la respuesta será siempre la misma, la objeción supone la idea ficticia de cierta exterioridad del testigo con relación a lo que atestigua. La idea

cristiana de una habitación de Cristo en aquel que le es enteramente fiel —idea que corresponde exactamente en el orden religioso a la posición que trato de definir en el plano filosófico— implica el rechazo categórico de esta representación puramente imaginativa. Así como hablé de fidelidad creadora en la primera serie de lecciones, ahora se trata de testimonio creador. Pero debemos repetir otra vez que la creación no es jamás la producción, que implica una receptividad activa y que toda interpretación idealista debe rechazarse deliberadamente en este caso.

Nos encaminamos hacia la idea de que una teología que no repose sobre el testimonio debe considerarse sospechosa, o, más exactamente, que casi no puede tener sino alcances negativos, cuya importancia por otra parte sería erróneo subestimar. Esto quizá podría ilustrarse volviendo sobre la noción de prueba tal como se presentó en el curso de esta lección.

De nuevo debemos rechazar la interpretación causalista, es decir: hay todas las de perder si imaginamos una especie de *magister* celeste que estableciera verdaderos *tests* espirituales para sus criaturas, y quizá no sea inútil explicar las razones por las cuales tal concepción ofende la conciencia religiosa. El motivo esencial me parece el siguiente: el examinador que establece los *tests* no trata a sus sujetos como seres, sino como casos; en otros términos, estamos aquí en presencia de relaciones puramente abstractas entre un idóneo y los objetos que estudia. Pero la paternidad es otra cosa y excluye tales relaciones. Es verdad que el padre siempre puede comportarse como un maestro o como un pedante, pero esto se debe a que en él existe una pretensión o una suficiencia que la paternidad debiera excluir. Precisamente la paternidad debe concebirse según la relación entre el Dios viviente y el fiel. Aun podría decirse que la paternidad humana se concibe según el modelo de la paternidad divina y no inversamente, pues aquí se trata de la paternidad concebida en toda su riqueza. Para aclarar estas ideas basta comparar al padre en la parábola del hijo pródigo con el *pater familias* romano. La paternidad se presenta en la parábola en lo

que llamaría su plenitud suprajurídica, y se manifiesta como divina en oposición a las simples relaciones de poder o de derecho, o aun al simple lazo carnal que la historia de las sociedades humanas puede poner de manifiesto. Agreguemos que si en la historia precristiana o extracristiana se descubre alguna ilustración de amor paternal como el que brilla en esta parábola, habría que ver allí nada más que irradiaciones en el espacio y en el tiempo de esa pura luz colocada en el corazón del evangelio.

Pero si no se acepta considerar la ordalía \* como un procedimiento utilizado por Dios, ¿en qué se convierte su *status* metafísico? Habrá que decir, me parece, que la circunstancia —el accidente por ejemplo— sólo puede pensarse como un eslabón de cierta cadena de acontecimientos. Pero esto es relativo a cierta manera de pensar el mundo: la que pone especial cuidado en despersonalizarse al máximo. Desde el punto de vista metafísico más profundo el error consiste, sin duda, en erigir ese modo de pensar en absoluto. Debemos reservarnos la posibilidad de otras interpretaciones. Como otras veces, tomaré un ejemplo musical: puedo, en cierta medida, proceder al análisis de una partitura para orquesta sin que perciba el sentido de esa música; es decir, que quizá *no me diga nada*. Me resulta extraña y me mantengo en la descripción que, por otra parte, puede ser todo lo minuciosa que se quiera. Pero surge el accidente, ocurre para el pensamiento despersonalizado, en condiciones que pueden reconstruirse, como puede surgir una disonancia brutal o intervenir bruscamente un nuevo instrumento; para el músico no hay aquí nada de contingente, sino más bien la expresión de una necesidad íntima a la que no puede atribuirse ningún carácter propiamente lógico. Sin embargo, esta comparación es todavía muy imperfecta. Nuestra situación en el mundo excluye para nosotros la posibilidad de acceder aquí abajo a un modo de comprensión de los acontecimientos que revele intuitivamente su sentido íntimo. Todo lo que podemos decir, no sin vacilaciones por otra parte, es que a medida que nos aproximamos al término aparente de nuestra existencia somos

cada vez más capaces de percibir nuestra vida en una luz que deja transparentar el sentido oculto de los acontecimientos. Pero esa luz no se nos revela sino en tanto nos retiramos de esos mismos acontecimientos para penetrar cada vez más profundamente en una realidad que está sin duda más allá de la vida, aunque verosímilmen-

\* Traducimos *épreuve* por "ordalía", pues aquí se trata de "poner a prueba". (N. del T.) te esta gracia sólo nos es acordada cuando llegamos a desprendernos de nosotros mismos lo suficiente para no crisparnos en la espera ansiosa de lo que nos queda por vivir, como se cuenta febrilmente el poco dinero que aún queda antes de que desaparezca por completo. Pero, desde luego, aquí aparece todavía la oposición entre el ser y el tener. Estas observaciones nos permiten progresar en la comprensión de la ordalía en cuanto tal. Muestran en todo caso que puede y debe considerarse según perspectivas diferentes si uno se coloca en el momento en que es vivida temporalmente, o si se la contempla, por el contrario, en forma retrospectiva. Cuando estoy ante la ordalía, es decir ante algo que se me presenta en un primer momento como si no pudiera vivirlo, puedo, si no retroceder, al menos tratar de eludirlo, aunque no fuera más que por el suicidio. Puedo también tratar de franquearlo, pasar por encima de ese obstáculo, lo que supone una especie de equivalencia espiritual con la adaptación motriz. Pero en la medida en que me entrego íntegramente a ese acto o serie de actos dejo de sentir la necesidad de razonar sobre su supuesta causa. Este razonamiento no tiene nada que ver con la actitud religiosa, que le sería hasta contraria. Esto de ninguna manera quiere decir que no deba orar, pero la plegaria se refiere a la asistencia sin la cual me parece imposible llegar al final del obstáculo. Desde luego, si trato de forjarme una imagen de esa asistencia, no podré dejar de pensar en una causa ayudante concebida más o menos exactamente según el modelo de las que experimento en la vida diaria. Pero lo propio de la reflexión consistirá en librarme de esa especie de tentación. Quizá esta misma reflexión liberadora está bajo la influencia de la gracia; librado a mis solas fuerzas, tal vez no podría llegar a ejercerla en su plenitud. Esta observación que, por otra parte, no presento como una proposición dogmática, aclarará el uso del pensamiento filosófico mismo. Observemos además que la retrospección es siempre en cierta

medida filosofante y que puede también, aunque por otros caminos, superar lo que llamaría la obsesión causal.

En última instancia, para el filósofo todo es en cierto modo una ordalía; ¿cómo no se iba a sentir casi abrumado por la multiplicidad de datos empíricos que debe tener en cuenta para no caer en simplificaciones arbitrarias? Sin embargo es necesario que vaya más lejos. El coraje filosófico existe.

Yendo más lejos, veremos que la Filosofía está como sumergida por la variedad de aspectos que presenta ese mal proteiforme que el pensamiento especulativo ha tenido siempre tanta dificultad en reducir a la unidad, pues si hay un mal por privación, un mal por falta de ser, habría que preguntarse con Kant y con Schelling si no existe un mal positivo ligado a alguna perversión radical del querer. Es dudoso que en este campo pueda progresar la reflexión, por especulativa que sea, si no está como imantada desde afuera por algo que está más allá de ella misma y que ella no puede explicar plenamente. Volvemos a encontrar una vez más el nudo inextricable de libertad y gracia que está en el corazón de todas estas meditaciones. En cambio, por primera vez nos encontramos frente a lo que tan impropriamente se ha llamado el problema del mal. En este punto tenemos que llegar a posiciones bien precisas, puesto que la cuestión religiosa, tal como se presenta a una conciencia moderna, no es seguramente separable de una toma de conciencia del mal, no digamos quizá necesariamente del pecado. Estableceré en principio, sin comprometerme a aclarar ulteriormente esta proposición, que el mal y la muerte pueden considerarse en cierto sentido como sinónimos. Es cierto que puede imaginarse un mundo sin tiempo, donde la criatura, después de haber actualizado todas sus posibilidades, se dormiría apaciblemente para siempre, un mundo donde la eutanasia natural sería la regla, y donde la muerte dejaría de ser objeto de terror. No tratemos de preguntarnos si un mundo semejante es abstractamente posible. Lo seguro es que ese mundo carecería de tono espiritual, sería un mundo de libros de niños, pero no nuestro mundo. Debemos reconocer que nuestro



mundo implica posibilidades, en apariencia ilimitadas, de derroche y destrucción; un ser que se presentara ante nosotros como plenamente cumplido, y aun cuando estuviera habitado por la gracia, no sólo no estaría por eso inmunizado contra los principios de la muerte que actúan en nuestro universo, sino que, al contrario, podría parecer más amenazado, más vulnerable que los seres sencillamente mediocres, como si con su perfección misma alentara la hostilidad activa de alguna potencia adversa. Dije *como si*; en efecto, es una interpretación mitológica que no podría suscribir sin caer en el maniqueísmo. Tiene, sin embargo, una apariencia relativamente consistente, que quizá no haya que perder de vista. Volveremos a encontrarla en la última lección a propósito de lo histórico y lo transhistórico.

#### NOVENA LECCIÓN

#### LA MUERTE Y LA ESPERANZA

No vamos a comprometernos aquí en la empresa, por otra parte quizá impracticable, de querer constituir algo semejante a una ontología de la muerte. Además, hay que reconocer que estas dos palabras chocan entre sí, y lo que dijimos sobre el ser es suficiente para mostrarnos por qué. Si la muerte de alguna manera pertenece a la vida, es, podría decirse, en su faz que no se vuelve hacia nosotros. Pero cualquiera sea la realidad última que quizá se disimula bajo esa máscara aterradora, no es menos verdad que, para el ser humano que soy, esa pretendida máscara no es sólo una máscara, y el chocante error de que se hace culpable cierto espiritismo consiste indudablemente en negar a la muerte su seriedad, este valor al menos especiosamente definitivo que funda lo trágico, sin el cual la vida humana no sería más que un espectáculo de títeres.

Un error simétrico, pero más grave y mucho más cargado de consecuencias, consiste en afirmar dogmáticamente el carácter último de la muerte. Volveremos largamente sobre él, pues este error, que en su origen es sin duda más que un error un pecado,

aparece en la raíz de los males más terribles que sufre la humanidad contemporánea.

Entre esos dos errores tenemos que abrirnos un camino, que no estará menos sembrado de obstáculos que los que hemos seguido hasta ahora. Entre esos errores inversos existe, más que un carácter complementario, una conexión directa; por una parte, quien ha gozado del consuelo <lc demasiado fácil de un espiritismo seudorreligioso, se expone a recaer de inmediato en una desesperación sin remedio;

**FE Y REALIDAD**



pero, recíprocamente, esta desesperación es tan intolerable que, fuera de una religión digna de ese nombre, corre peligro de incitar al ser humano a buscar cualquier refugio, y esto en prácticas muchas veces groseras. Pero hay que recordar con el mayor énfasis, para no ser culpables de una ceguera que no es sino cobardía, que las posibilidades de desesperación nos rodean por todas partes; hasta diría que se elevan a nuestro paso como la vegetación lujuriantes y maléfica de una jungla encantada. Esto fué verdad siempre, pero lo es de una manera mucho más ostensible en la época en que vivimos que en cualquier otro período anterior de la historia, y quizá convendría preguntarse por qué es así.

La cuestión *por qué* es en este caso un poco ambigua. No pienso, en verdad, que nos sea posible colocarnos en una perspectiva providencialista y preguntarnos a qué designio superior corresponde esta multiplicación aparente. Sin duda, algunos podrán ver en todo esto como la realización de cierta profecía contenida en tal o cual libro sagrado, el *Apocalipsis*, por ejemplo; pero en nuestra perspectiva no contaremos con tales escritos, tales revelaciones. Todo lo que en rigor nos es posible hacer, por otra parte con la mayor circunspección, es preparar algo así como el lugar en que, según algunos, esas profecías encontrarían su puesto. Lo que salta a los ojos es que a medida que las condiciones sociales existentes conducen, no sólo a considerar, sino a tratar de hecho a los hombres como masas —es decir, como agregados cuyos elementos pueden sustituir unos a otros según las vicisitudes temporales— se hace más difícil tener presentes los caracteres de unicidad y dignidad inalienables que en el pasado se consideraban como atributos del alma humana creada a imagen de Dios. No basta decir que esos caracteres van perdiéndose de vista progresivamente; son, por así decir, activamente negados. El hombre puede terminar persuadiéndose de que está en condiciones de demostrar por su propio comportamiento que no es como los teólogos lo habían definido.

Al reflexionar nos encontramos en un verdadero círculo vicioso. Mientras menos se piensan los hombres como seres con el sentido que tratamos de definir más arriba, mayor es la tentación de tratarlos como máquinas susceptibles de suministrar cierto rendimiento; siendo ese rendimiento la única justificación de su existencia, terminarán por no tener otra realidad que ese mismo rendimiento. Este es un camino que lleva directamente a los campos de trabajos forzados y a los hornos crematorios. Consideremos la paradoja sobre la cual no creo que se pueda insistir demasiado: teóricamente podría suponerse que a partir del

momento en que la mayoría de los hombres de una sociedad dada dejan de creer en una vida de ultratumba, la vida terrena tendría más valor ante sus ojos y se convertiría en objeto de un respeto acrecentado. *Pero de hecho no ha ocurrido nada semejante, sino al contrario.* La vida terrestre aparece en forma cada vez más general como una especie de fenómeno sin valor, sin justificación intrínseca, y como dando lugar por ello a una multitud de manipulaciones que, en otro contexto metafísico, se considerarían sacrilegas.

La reflexión llega así a descubrir una articulación extraordinariamente estrecha entre el juicio metafísico propiamente dicho (o, si se quiere, una *Weltanschauung* que, desde luego, permanece siempre relativamente indistinta) y un modo de comportamiento deshumanizante que no puede menos que generalizarse en un mundo cada vez más sometido a la exigencia tecnocrática. De allí, para los espíritus que han perdido progresivamente toda capacidad de reflexión, y que ni siquiera sospechan ya lo que puede ser la fe, se crea un sistema de apariencias tan consistente que se convierte verdaderamente en realidad. Quiero decir que cada vez más se consolida en cierto modo a sí mismo y llega a presentar caracteres de intimidante irreductibilidad. La generalización de la esclavitud bajo cualquier forma que se manifieste —formas desigualmente monstruosas, pero es bien claro que los países totalitarios no las monopolizan—, es, sin ninguna duda, el hecho saliente de un mundo librado así a la muerte. Cuando digo "librado a la muerte" quiero decir incapaz de resistir al poder de fascinación que ejerce la muerte en aquel que llega a considerarla la última palabra.

Se objetará, en verdad, que aquellos que niegan más resueltamente la inmortalidad personal se convierten en heraldos de un porvenir glorioso, que no será el del individuo, sino el de la especie o de tal sociedad divinizada: la Alemania nazi o la Rusia soviética. Nadie negará que la esperanza en ese porvenir no haya sido para una infinidad de oprimidos y de militantes una levadura extremadamente poderosa, y que los haya literalmente elevado por encima de su destino miserable en esta tierra. Como dije anteriormente, por una especie de simpatía iluminadora habría que alcanzar lo que podría llamarse la faz interna del sacrificio. Pues si nos atenemos a las apariencias externas nada podría contestarse al que declara absurdo que un hombre sacrifique su vida para preparar el advenimiento de un mundo que no verá. Pero todo lo que hemos dicho precedentemente de la fe nos ha preparado para comprender que es infinitamente más que un estado de conciencia,

y que en ningún caso podría reducirse al sentimiento muy confuso o a la imagen más confusa todavía que puede tener de ella aquel a quien le ha sido dado participar de ella. En tanto creyente, perpetuamente está más allá de sí mismo, y por las palabras "sí mismo" hay que entender lo que llamaría "su equipo imaginativo". Para tomar un ejemplo muy sencillo: el hombre que se sacrifica por su hijo está poseído en realidad por una fe, cuyo contenido en principio no tiene que elucidar; esta fe se refiere a una especie de unidad su- prapersonal entre su hijo y él mismo> En resumen, diría que está seguro, aun sin saber —y quizá *esencialmente sin saberlo*—, de no desaparecer, sino, al contrario, de sobrevivir en ese hijo, y estas palabras deberán tomarse en un sentido a la vez muy misterioso y muy preciso. Pues debe querer decir participar, según modos de existencia que no podemos imaginar en detalle, en esa realidad por la cual se inmola. El sacrificio no puede justificarse, ni aun simplemente pensarse, sino desde el punto de vista de una ontología fundada en la intersubjetividad; de otro modo es un engaño, una mentira. En efecto, hay que decir de la manera más categórica, sin cuidarse de escandalizar a ciertos semiagnósticos a quienes hace falta reflexionar, o que en muchos casos no han tocado el fondo de la experiencia humana, que en el terreno de la inmortalidad se sitúa la opción metafísica decisiva.

Casi no vacilaría en expresarme así: si verdaderamente los humanos —dejamos aquí de lado la cuestión mucho más oscura que puede plantearse para los otros seres vivos- deben considerarse como ligados entre sí por relaciones de simple sucesión, apareciendo para desaparecer en una serie interminable, la célebre frase de Macbeth deberá considerarse como la verdad literal, y no podrán oponerse al nihilismo más que frases cuya inanidad se revela tan pronto como el hombre se encuentra en presencia, no digamos de su propia muerte —pues, sin duda, en la gran mayoría de los casos es más fácil de aceptar de lo que se cree—, sino de la muerte del ser amado. Diré, al pasar, que este es el punto sobre el cual me encontré, en el congreso de 1937, en oposición irreductible con el hombre que era entonces el mejor representante del idealismo crítico en Francia, es decir: Léon Brunschvicg; y he podido comprobar en varios países que el recuerdo de esta discusión tan profundamente significativa quedó grabado en la memoria de los oyentes. Como él me acusaba —por otra parte, muy cortésmente— de dar mucha más importancia al hecho de mi propia muerte que la que él daba a la suya, le respondí que la cuestión se planteaba de muy distinto modo y exclusivamente en el plano del amor.

Desde el momento en que, bajo la influencia agostadora de la técnica, las relaciones intersubjetivas hayan desaparecido radicalmente, la muerte dejará de ser un misterio, se convertirá en un hecho bruto como la destrucción de un aparato cualquiera. Pero justamente ese mundo desierto para el amor no es el nuestro, no es aún el nuestro, depende de nosotros que no sea jamás el nuestro, aunque veamos constituirse, cada vez más poderosa, la coalición de fuerzas conscientes y maléficas —malélicas en cuanto conscientes— que parece haberse asignado como fin la instauración de ese mundo sin alma. Agrego —lo que, por otra parte, es evidente— que, para una fe digna de ese nombre, el mundo sin alma no puede presentarse más que como la experiencia enteramente sacrilega de una voluntad de *descreación*. Quizá en función de esta idea de descreación —que conviene analizar en detalle— podrá comprenderse mejor lo que establecí, como una especie de postulado, al final de la lección anterior, a saber, la identidad del mal y la muerte.

No podría disimularse que estas perspectivas pueden parecer desconcertantes, aun cuando concuerdan con las que adoptamos desde el comienzo de nuestras investigaciones. Debemos, sin embargo, considerar una objeción que en un primer momento puede parecer ruinosa: ¿Cómo podría hablarse aquí de opción —se preguntará, sin duda— cuando se trata de una cuestión de hecho? Parecís decir que el mundo moderno ha optado por la muerte; pero, ¿no habría que decir más bien que, bajo la influencia de la ciencia positiva, por una parte, y quizá, por otra, también de una filosofía que en conjunto puede calificarse de criticista, los espíritus más lúcidos se han visto en la necesidad de relegar a lo imaginario los sueños de ultratumba que acunaron a nuestros abuelos? Algunos agregarán, colocándose en otro punto de vista, que juzgan excesivamente imprudente ligar la suerte de la religión con la creencia en un hecho tan problemático y tan improbable como la supervivencia, no sólo imprudente, sino hasta espiritualmente ilícito, pues la preocupación de sobrevivir es todavía egocéntrica, y en cambio toda religión digna de ese nombre encuentra su centro en Dios, y sólo en Dios.

Tenemos que examinar cuidadosamente estos dos puntos y tratar de aclarar las confusiones que dan origen a semejantes objeciones.

Ante todo, ¿es legítimo decir que la inmortalidad es, o bien un hecho, o bien una simple quimera? ¿Puede admitirse aquí la oposición entre lo real y lo imaginario que domina los juicios que enunciamos sobre el mundo empírico? ¿La creencia en la inmortalidad puede asimilarse a un simple espejismo? Para

pretenderlo en verdad sería necesario no haber comprendido nada de lo que hemos dicho acerca de la fe y acerca de lo que no puede dejar de ser cuando es auténtica.

Ante todo tratemos de ser aquí lo más concretos posible. En primer lugar recordaré esta frase de uno de mis personajes: "Amar a un ser es decir: tú no morirás." Pero, ¿cuál puede ser el sentido exacto o el alcance de tal afirmación? Seguramente no puede reducirse a un deseo optativo, sino que tiene más bien carácter de seguridad profética. Pero, ¿sobre qué garantía puede reposar semejante seguridad? Desde el punto de vista del empirista o el positivista, no puede menos que juzgarse absurda; en efecto, ¿no está en contradicción formal con los datos de la experiencia? El ser que amo está expuesto a todas las vicisitudes a que están sometidas las cosas, e indudablemente en la medida en que participa de la naturaleza de las cosas está sujeto a la destrucción. Sin embargo, andemos con cuidado: toda la cuestión —muy oscura, es verdad— consiste en saber si esta destrucción puede alcanzar a aquello por lo cual este ser es verdaderamente un ser. Ahora bien, es esta cualidad misteriosa la que está presente en mi amor. Por otra parte, admito de buen grado que el término "cualidad" es en este caso muy inadecuado y, como varias veces lo dijimos, la Ontología trasciende toda lógica predicativa; aquí más que en cualquier otra parte el lenguaje se da jaque a sí mismo. Reconocemos plenamente que ese ser que amo no es solamente un *tú*; en principio es un objeto que se presenta ante mis ojos y sobre el cual puedo librarme a todas las operaciones cuya posibilidad está inscrita en su condición de agente físico. Es *esto* en la medida en que es una cosa; en cuanto es un *tú* escapa, por el contrario, a la naturaleza de las cosas, y nada de lo que pueda decir de ellas puede concernirle, no puede ya concernirte a *tí*. Esto suscita seguramente grandes dificultades. ¿No restablecemos, en condiciones precarias y peligrosamente equívocas, la distinción tradicional entre *noúmeno* y *fenómeno*? ¿No nos limitamos a decir que únicamente el *fenómeno* está sometido a la destrucción y que el *noúmeno* es indestructible? Pero semejante interpretación implica el más grave desconocimiento de lo que acabo de decir. En efecto, el *noúmeno* es todavía un *esto*, y siempre tendríamos derecho de preguntarnos si no es más que una pura ficción elaborada a partir de los datos empíricos. Pienso que desde el punto de vista noumenal no puede afirmarse la indestructibilidad del ser amado, sino más bien desde un lazo que no es el de un objeto. La seguridad profética de que hablé anteriormente podría formularse con bastante exactitud como sigue: cualesquiera sean los cambios que sobrevengan a lo que



tengo ante mis ojos, tú y yo permaneceremos juntos, habiendo sobrevenido ese acontecimiento, que pertenece al orden del accidente, no puede tornar caduca la promesa de eternidad incluida en nuestro amor.

¿Cómo no ver, sin embargo, que también la idea de semejante implicación nos expone a objeciones muy graves? Aun cuando se concibe que el acto por el cual los seres que se aman se unen entre sí envuelva una exigencia de perennidad, ¿qué es lo que nos permite afirmar que esta exigencia es satisfecha en cierto fondo de lo real que se oculta ante nuestras miradas?

Quizá podría observarse en primer lugar que esta noción de un fondo es como el residuo de cierto realismo que permanece hasta cierto punto tributario de la idea confusa de una materialidad donde lo espiritual vendría a inscribirse en surcos durables, como los que produce una aguja en un disco de cera. Pero en realidad lo que debemos tratar aquí es el *status* metafísico de la esperanza, de la esperanza tomada en su carácter específico, en tanto se opone al deseo.

Sin embargo, quizá conviniera examinar antes la segunda objeción, que se formulaba en nombre de una concepción teocéntrica de la religión.

Se trata de saber si es posible disociar radicalmente la fe en un Dios concebido en su santidad de toda afirmación sobre el destino de la unidad intersubjetiva formada por seres que se aman y que viven los unos en y para los otros. Lo que importa verdaderamente es, en efecto, el destino de esta unidad y no el de una entidad aislada y encerrada en sí misma. Es lo que consideramos más o menos explícitamente cuando afirmamos nuestra fe en la inmortalidad personal. Se trata, pues, de reconocer si puedo afirmar ese Dios santo como capaz de ignorar nuestro amor, tratarlo como accidental e insignificante, o hasta querer su aniquilación.

Es evidente que en cualquier perspectiva panteísta la primera hipótesis parecería perfectamente plausible. Pero en esta perspectiva Dios es sencillamente naturalizado. La noción misma de panteísmo, desde el punto de vista en que me he colocado, no puede dejar de suscitar desconfianza, pues —como hemos visto, y nunca se insistirá bastante sobre ello— la categoría de totalidad es rigurosamente inaplicable a lo espiritual. Ahora bien, todo nuestro esfuerzo ha consistido justamente en trazar algunas líneas de una filosofía del espíritu. El Dios vivo —que es el de la fe en cuanto no degenera en opinión o superstición— no puede ser más que espíritu, sin que, por otra parte, esta fórmula deba interpretarse en un sentido propiamente idealista. En última instancia, todas estas

meditaciones se orientan hacia un realismo del espíritu, y es necesario agregar que estas palabras no pueden alcanzar su pleno significado sino a la luz de la intersubjetividad, es decir, del amor. Pero, ¿es concebible que un Dios que se ofrece a nuestro amor se alce para negar y aniquilar el amor mismo? Ciertamente, podría hacerse valer a justo título la inconmensurabilidad absoluta entre lo que es por esencia infinito y lo que pertenece al mundo de lo creado, y desde ese punto de vista quizá nos inclináramos a enunciar el juicio más duro, más despreciativo, sobre lo que llamaría amores particulares. Pero, ¿no habría todavía una confusión debida al hecho de que al emitir ese juicio no puede liberarse completamente de la consideración de *eso*, es decir, de la cosa? Ahora bien, hay que declarar con el mayor énfasis posible que el amor humano no es nada, que se niega a sí mismo, cuando no está cargado de posibilidades infinitas. Esto tiene una significación extremadamente precisa; quiere decir muy exactamente que si ese amor se centra en sí mismo, si degenera en un narcisismo de dos, se transforma en idolatría y pronuncia para sí una sentencia de muerte. Una vez más la distinción bergsoniana entre *lo cerrado* y *lo abierto* revela su inagotable fecundidad. La noción de pareja, que ha dado lugar a tanta mala literatura, se revela aquí peligrosamente ambigua, pues justamente la pareja se expone siempre a provocar una especie de complacencia en sí misma que la transforma en un sistema cerrado. Pero por eso revela que no es de Dios, y la supervivencia egoísta que reclama podría muy bien no ser más que un objeto de deseo, y por tanto no podría beneficiarse con el *status* de la esperanza a que aludí.

Por otra parte agregaré que, desde el punto de vista de una doctrina de la intersubjetividad, no hay ninguna razón para asignar valor exclusivo a la relación formada por un hombre y una mujer unidos por los lazos del matrimonio. Una amistad, o, *a fortiori*, una relación filial, pueden ser también caminos que llevan más allá de lo que podría llamarse el horizonte terrestre. Indicaré, de paso, que quizá no tenga sentido asignar un carácter literalmejil<sup>supra</sup>-terrestre a lo invisible donde el destino'uíTSfsubjetivo esta llamado a continuar y cumplirse. Sin duda es infinitamente más razonable admitir que si las palabras *más allá* tienen sentido, como es necesario afirmarlo, no designan otro lugar en el que se penetraría al salir de éste. Más valdría pensar, conforme a las indicaciones que figuran, por ejemplo, en las obras de Stewart White, que lo que llamamos impropriamente "más allá" consiste en un conjunto de dimensiones o perspectivas desconocidas de un universo del que

aprehendemos únicamente el aspecto que concuerda con nuestra estructura psicofísica.

Un pensamiento "abierto" por esencia está orientado hacia ese desconocido. Pero, desde luego, puede producirse una lamentable confusión entre lo que podría llamarse la voluntad de exploración, cuyo resorte podría ser quizá cierta curiosidad, y la esperanza propiamente dicha. No vacilaré en admitir que solamente denunciando esta posible confusión puede llegarse a trazar la indispensable línea de demarcación entre el dominio metafísico y el orden de lo religioso. La curiosidad, en efecto, no es separable del deseo, y varias veces he tenido ocasión de señalar la necesidad de distinguir entre deseo y esperanza. Es un punto tanto más digno de atención cuanto que Spinoza, en la *Ética*, al oponer el temor a la esperanza, considerándolos como datos antitéticos, parece justamente haber cometido el error que creo mi deber mostrar aquí. En realidad el deseo y la esperanza se sitúan en regiones muy distintas de la vida espiritual. Lo contrario de la esperanza no es el temor, sino un estado de abatimiento que puede presentarse bajo especies psicológicas muy variadas. Puede decirse en general que es el estado de un ser que no espera nada de sí mismo, ni de los otros, ni de la vida. No hay allí nada que se asemeje al temor, sino más bien como una inmovilización de la vida que se congela, por así decirlo. Por otra parte, puede ocurrir que el ser humano se complazca en ese estado, y es precisamente lo que observamos en ciertos nihilistas contemporáneos. El temor, por el contrario, está ligado a una espera, como el deseo mismo.

^ Pero, entonces, ¿en qué consiste la diferencia entre deseo y esperanza? Estaremos en condiciones de precisarla si recordamos que la ética cristiana considera la esperanza como una virtud, al igual que la fe y la caridad. ¿Cómo es posible? En primer lugar podría observarse que la esperanza está emparentada con el coraje. Pero, ¿con cuál coraje? Ésta es, en efecto, una noción mucho más ambigua de lo que suele creerse. Como dice uno de mis personajes, se puede ser valiente ante el sufrimiento o ante la muerte, pero no ante el juicio, es decir, la idea que otro puede formarse de nosotros. Puede decirse que en todos los casos lo propio del coraje es afrontar. Pero en el caso que aquí nos ocupa, afrontar es en cierta medida negar, o, más exactamente, *neántiser*, para emplear una palabra inventada por Sartre y que casi no tiene equivalentes: significa, en suma, tratar a algo activamente como si no fuera o no contara. El soldado que desafía la muerte se comporta como si la muerte no figurara entre las cosas que él tiene en cuenta. Pero hay aquí un matiz muy sutil que habría que

poner en evidencia. El coraje no consiste en hacerse ilusiones sobre una situación dada; por el contrario, alcanza su plenitud cuando es mayor su lucidez. Acaso se diga que se trata de una negación que se refiere al valor y no a la existencia. Sin embargo, ya hemos podido presentir que la oposición entre existencia y valor no es absoluta. Y, en el fondo, esta es la oposición que la esperanza trasciende y en cierto sentido niega. Quien espera el advenimiento de un mundo donde reinará la justicia no se limita a afirmar que un mundo semejante es infinitamente preferible a un mundo injusto: proclama que ese mundo será, y en ese sentido es profético. Así, vemos más distintamente en qué consiste el coraje que es el resorte de la esperanza.

Reflexionando en el curso de la última guerra sobre sus características, y evocando la trágica condición de los prisioneros, llegué a preguntarme si, en última instancia, la esperanza no podía considerarse en todos los casos como

una reacción activa contra un estado de cautividad. Quizá no somos capaces de esperar sino en la medida en que nos reconocemos ante todo como cautivos; y, por otra parte, esta servidumbre puede presentarse bajo aspectos muy diversos, tales como la enfermedad o el destierro. (Se comprende entonces por qué en ciertos países donde la técnica social está muy desarrollada, donde todos tienen asegurado un cierto confort, la esperanza se marchita, y con ella toda la vida religiosa. La vida se inmoviliza y una pesadumbre invade todo.) La esperanza, por tanto, estaría ligada a una cierta especie de lo trágico. Esperar es llevar dentro de sí cierta seguridad íntima de que, a pesar de las apariencias, la situación intolerable en que me encuentro no puede ser definitiva, debe tener una salida. Pero aquí son indispensables algunas observaciones complementarias.

En primer lugar, y tal vez esto sea lo esencial, esta seguridad no puede aplicarse a lo inerte. El ser que espera está interiormente activo, aunque no sea fácil definir la naturaleza de esta actividad. Parece como si otra vez fuera la intersubjetividad la que nos ayuda en el enigma. Recordemos lo que fué la experiencia de aquellos que, en un territorio provisionalmente sometido, persistieron en esperar la liberación. Esperar no era esperar para uno mismo, era 'difundir esa esperanza, mantener cierto fuego alrededor. Pero hay que ir más lejos: probablemente sólo con esta condición cada uno conseguía guardar viva la esperanza en el fondo de sí. Como sabemos, la realidad personal de cada uno es por sí misma intersubjetividad. Cada uno encuentra dentro de sí otro yo inclinado al abandono y la desesperación, de manera que en su propia ciudad interior debe desplegar los mismos esfuerzos que en la zona que llamamos exterior, donde se realiza la comunicación con el prójimo. El enfermo, no sólo trata de curarse, no se limita a decir "quisiera curarme", se afirma a sí mismo: "te curarás" y bajo esta condición expresa la esperanza que en ciertos casos puede llegar a ser un factor real de curación. Se objetará, ciertamente, que se trata de una pura y simple autosugestión, y siguiendo la ofensiva se dirá que esta autosugestión no cambia de naturaleza cuando se vierte al exterior. Pero en este caso habría que poner en evidencia los postulados a que permanece adherido quien se pronuncia despectivamente sobre la autosugestión. De hecho opone una operación sencillamente ilusoria, —diría de buen grado "una automistificación"— a lo que sería un proceso real que se realiza de manera autónoma. Pero habría que observar que aun al hablar de autosugestión se atribuye cierta eficacia empírica a esta operación

despreciada, y tendremos derecho de preguntar cómo se pretende dar cuenta de su eficacia, de su inserción en lo real.

Pero esto no basta. En la medida misma en que la idea de sugestión es una idea distinta, es extremadamente dudoso que responda a la realidad que aquí consideramos. La autosugestión consiste, en suma, en crisparse sobre una representación, casi puede concebirse como una contracción psíquica.<sup>33</sup> La esperanza, por el contrario, tiene caracteres de un aflojamiento, supone un *tiempo abierto* por oposición al *tiempo cerrado* del alma contraída; pero me parece que esto no se aclara sino en función de la noción misma que nos formamos de la esperanza, y volvemos a encontrar en un nuevo contexto lo que anteriormente dijimos de la conversión, que también parece consistir en el pasaje hasta cierto punto incomprensible de un tiempo cerrado a un tiempo abierto. Por otra parte, podría mostrarse que ese tiempo cerrado no es necesariamente el de la desesperación, que no ve nada ante sí y que no espera nada de nadie, sino también el del hombre encerrado en el círculo de sus tareas diarias, de lo que podría llamarse una rutina cegadora. Quizá esté desesperado, pero no lo sabe; sólo se dará cuenta de su desesperación cuando se aparte de esa noria lo suficiente para tener conciencia de ella.

Sin embargo, es de creer que algunos, no dominando su impaciencia, nos preguntarán qué es esta esperanza y a qué se refiere: ¿a una solución terrena de nuestras dificultades? O, por el contrario, ¿a un proceso que se desarrolla en lo invisible y que sólo se iniciaría después de la muerte? Pero en el primer caso la esperanza se expondría a sufrir un cruel desmentido; en el segundo desemboca en lo inverificable. Siempre podríamos no ver en ella más que una simple mistificación, aun una verdadera impostura.

Me parece que hay que responder en esta forma: esperar no es esencialmente *esperar que...*; en cambio, desear es siempre *desear alguna cosa*. Escribí en alguna parte que la esperanza es como la tela de que está hecha nuestra alma. ¿Pero no sería posible que la esperanza fuese otro nombre de la exigencia de trascendencia; o que fuese esta exigencia misma en tanto es como el resorte secreto del hombre itinerante? ¿Se alegrará que la esperanza así concebida se confunde con la vida misma? Pero tengamos cuidado, pues la idea de vida es ambigua. Puede designar un simple proceso que da lugar a descripciones y análisis. Aun los seres humanos pueden reducirse a una condición en cierto modo vegetativa; desde el punto de vista biológico, viven, pero espiritualmente están muertos.

Sin embargo, nos encontramos aquí en presencia de cierta paradoja, quiero decir que, al menos en lo que concierne «al hombre, la vida, aun disminuida y en cierto modo degenerada, parece conservar cierto carácter sagrado sin el cual no habría ninguna razón para no considerar legítimos los procedimientos a los cuales los partidarios de la eutanasia pretenden recurrir con respecto a los incurables. Las protestas que despiertan estos procedimientos en la mayor parte de los seres civilizados me parece que deben considerarse como una señal de alarma destinada a retenernos en una pendiente en la que el hombre contemporáneo está expuesto a dejarse deslizar. Justamente es un llamado a la conciencia del elemento sagrado que se liga a una existencia humana, cualquiera sea. Desde luego, podrá sostenerse que esto no es más que una supervivencia, y que la razón debe poner en evidencia el carácter anticuado de esta conciencia de lo sagrado. Pero lo que la reflexión nos permite ver distintamente es que si esta conciencia se debilita se abre camino para los más terribles abusos. Hay que confesar, pues, que estamos en presencia de cierto absoluto que debemos reconocer, aunque sea muy fuerte la tentación de rechazarlo.

Resalta en todo lo que acabamos de decir que debemos a la vez comprobar la ambigüedad profunda de lo que llamamos "la vida" y al mismo tiempo proclamar, en una noche casi completa, la incomprensible unidad de los aspectos que en un principio creímos que debíamos disociar. Interpretando esta unidad como la expresión de un don divino, creo que hacemos la interpretación menos inadecuada. Pero quizá haya que atribuir a esta interpretación un alcance sobre todo negativo; es en primer lugar el rechazo de una representación objetivante, aun cuando el lenguaje que estamos obligados a usar parece llevar inevitablemente trazas de semejante representación.

Se podría aun recurrir a un mito como el del fénix y decir que toda vida contiene en sí una promesa de resurrección. El acto por el cual la suprimo, aun cuando sea motivado, implica quizá la pretensión sacrilega de interrumpir cierto ciclo, o hasta ponerle un término absoluto. Matar es ante todo querer suprimir, es tratar como sujeto a destrucción lo que quizá es indestructible; verosímilmente es, pues, un acto a la vez sacrilego —hay que repetirlo— y profundamente absurdo. Y tal vez se vea más claramente por esta vía cómo la esperanza se emparenta con la vida, considerada no en sus manifestaciones, sino en su esencia, que es quizá cierta perennidad. Un mundo como el nuestro, donde el asesinato se generaliza en proporciones casi increíbles, un mundo

que parece fundamentalmente criminalizado, es necesariamente cada vez más impermeable a la esperanza. Esto puede parecer a algunos una perogrullada y a otros una paradoja casi insostenible. Ahora sólo conviene insistir sobre este segundo punto.

En apariencia, en los países totalitarios —que hoy hacen ley— se pretende la obligación de sacrificar generaciones enteras para asegurar la instalación de una sociedad justa. ¿Esto no significa la culminación de la esperanza? La respuesta es que hay allí una horrible mentira, que es la desesperación que se presenta con la máscara de la esperanza; y esta máscara es justamente lo que hay que arrancar. Una vez más debemos reconocer la existencia de conexiones secretas que, por cierto, siempre podemos romper, pero sin que esta ruptura llegue a abolir lo que se pretende salvar aisladamente. Un porvenir humano edificado sobre el deliberado exterminio de millones de individuos no puede menos que estar corrompido en sus mismos principios y debemos rechazarlo con todo nuestro ser. Pero, ¿qué hay que entender exactamente por este rechazo? De ninguna manera se trata de articular profesiones de fe o firmar manifiestos, que no son más que gestos. Lo que debemos rechazar es la complicidad, aunque sea silenciosa, y esto quiere decir que nuestra acción debe situarse en una dimensión muy distinta.

En la lección que concluirá esta segunda serie tendremos que esforzarnos por precisar lo que puede y debe ser esta dimensión, y mostrar que actualmente consiste para el hombre en encontrar el sentido de lo eterno y oponerse a todos ' aquellos que pretenden orientar su vida en función de un pretendido sentido de la historia.





## DÉCIMA LECCIÓN

### CONCLUSIÓN

En esta última lección trataré de reunir, como en un final de sinfonía, los principales temas que vimos desfilan ante nosotros el año anterior y este año. Por otra parte, no quisiera, claro está, contentarme con proceder a una especie de recapitulación, sino —me atrevería a decir— presentar estos temas de tal manera que cada uno pueda reconocer la importancia que ellos presentan para su propia vida.

Aquí abriré un paréntesis. Hubo períodos en la historia en que quienes escuchaban las lecciones de un filósofo podían hacerlo en una cierta atmósfera de serenidad; podían considerar su existencia como asegurada, no ciertamente contra los accidentes a que está expuesta toda existencia individual, sino al menos contra los grandes cataclismos históricos que, por extraña ilusión óptica, parecían pertenecer al pasado. Así, por ejemplo, durante una gran parte del siglo xix. Pero nosotros nos encontramos en una situación diametralmente opuesta. Sin ánimo de profetizar, o simplemente de abandonarnos a un fatalismo que por mi parte considero ilícito y culpable, reconozcamos que hay grandes probabilidades de que nos veamos ante catástrofes más terribles todavía, más desarraigadoras que aquellas de que hemos sido testigos muchos de nosotros desde hace un tercio de siglo. En cuanto a mí, no admito —ya habéis podido daros cuenta— que el filósofo tenga, no digo únicamente la posibilidad, sino el derecho, de hacer abstracción de una situación que no vacilaré en calificar de escatológica. Pues aun si no suscribimos la idea realmente apocalíptica según la cual habríamos entrado en los últimos tiempos —los que precederán al fin del mundo y la vuelta del Señor—, al menos tenemos fundamento para pensar seriamente que si esta catástrofe se produce pondrá término a una era histórica, fuera de la cual nos es muy difícil, y hasta casi imposible, imaginar lo que podrá ocurrirle al hombre.

En estas condiciones es perfectamente legítimo preguntarnos qué clase de ayuda podemos esperar del tipo de filosofía cuyos caracteres esenciales me he esforzado por presentar en el curso de estas dos series de lecciones. Esta es la cuestión fundamental alrededor de la cual gravitarán los próximos desarrollos, y pienso que habré fracasado completamente en una tentativa que, por otra parte, me pareció muchas veces desproporcionada a mis fuerzas, si no llego a definir con un mínimo de rigor la actitud espiritual que debemos adoptar en presencia de una situación que innega-

blemente carece de precedentes en la historia. En efecto, es absurdo evocar para tranquilizarnos lo que pudieron ser los terrores del año mil, que a pesar de todo tienen un carácter relativamente infantil. Hoy es muy distinto, porque el hombre ha llegado, no sólo a ponerse a sí mismo en cuestión, sino a imaginar medios destructivos que, puestos en práctica, amenazan tornar inhabitables, por una duración indeterminada, las partes más pobladas de nuestro planeta, sin que sea posible localizar sus efectos. Que no se nos objete que el alcance de estos medios de destrucción es quizá más débil de lo que imaginamos; lo único que importa es la idea que tienen de ellos, equivocadamente o no, quienes piensan fríamente utilizarlos en el curso de ese espantoso duelo que ha comenzado ya. Es lo que llamaría de buen grado la ascensión del totalitarismo al plano cósmico, o al menos planetario. Pero, ante tales eventualidades, las consideraciones que hemos presentado sobre la fe o la esperanza, ¿no pueden parecer, no digo sólo inoperantes, sino fundamentalmente intempestivas? Si hemos encontrado un medio para permanecer fuera de las abstracciones y esta ha sido una de mis preocupaciones desde el momento en que tomé conciencia de mi vocación filosófica—, ¿no fué con la sola condición de mantenernos en el dominio de la experiencia íntima? Pero esta experiencia íntima, con todos sus tesoros, alrededor de los cuales se concentra, ¿no está amenazada de aniquilación por las potencias ciegas que se abaten sobre el mundo?

Sin embargo, tengamos cuidado. ¿Puede hablarse aquí de potencias ciegas, como sería el caso de hacerlo a propósito de un terremoto o una inundación? No digamos con demasiada rapidez que esas fuerzas sean humanas en su esencia, pero reconozcamos al menos que han movilizadas —aun si no pertenecen "al hombre", aun si son demoníacas, por ejemplo— instintos o pasiones humanas. En realidad, es extremadamente difícil, quizá imposible, discernir lo que estas fuerzas son en sí mismas. Admitiendo que esos instintos o pasiones no sean más que su vehículo, se manifiestan en ellos y a través de ellos. Con sólo ser un poco sincero, cada uno de nosotros puede en ciertos momentos discernir una posibilidad de contaminación, y por ello puede emitir sobre sus pasiones o instintos un juicio sin apelación. Su juicio no se refiere al otro, a algo que por naturaleza le sea extraño, sino a algo que seguramente descubre también en el fondo de sí mismo.

Desde otro punto de vista, tenemos que resistir a la intimidación que tiende a ejercer sobre nosotros —como, por otra parte, sobre los primitivos, de los que no somos tan distintos como creemos— todo lo que es propiamente gigantesco. Llegaré hasta sostener que,

espiritualmente hablando, todo lo que es gigantesco es por eso mismo sospechoso; las religiones más profundas, y particularmente la cristiana, probablemente lo sintieron siempre. Esto es verdadero en todos los planos, y Gastón Bardet, uno de los primeros urbanistas de nuestro tiempo, en un libro que aparecerá dentro de unos meses subraya el papel que podría desempeñar la multiplicación del micromaquinismo en la humanización de la industria. El mismo autor denuncia la especie de violencia que se ha hecho a la naturaleza del hombre en el curso de estos últimos siglos, y las consecuencias ruinosas que resultaron para el mundo humano considerado en su economía. Tales observaciones, que para el lector superficial pueden parecer desprovistas de toda significación metafísica, aparecen, por el contrario, como capitales en la perspectiva que he adoptado en el curso de estas lecciones, pues se refieren al ser encarnado, es decir, a la zona en donde hemos visto operarse la conjunción de libertad y gracia. Cualquier representación mecánica de esta conjunción no puede menos que falsear su naturaleza; sólo nos está dado reconocerla sin que seamos capaces de comprender cómo se efectúa. Y el papel de la reflexión segunda en este caso consiste en poner en condiciones de comprender por qué esta comprensión es imposible; se podría ir más lejos: por qué esta imposibilidad de comprender presenta un valor positivo. Pero cuando vemos, por ejemplo, el despilfarro de riquezas naturales de que se ha hecho culpable el hombre en ciertas regiones, al menos podemos denunciar el abuso cometido en relación a dones que le habían sido otorgados, no por una potencia exterior que podríamos imaginar, sino por Aquel que tenemos que llamar creador o padre, o en un lenguaje más metafísico, a partir del ser irrepresentable e incalificable que nos constituye como existentes.

A propósito he colocado al comienzo de esta lección observaciones concretas cuyo valor es sobre todo alusivo, pero que en mi espíritu están destinadas principalmente a poner en evidencia el carácter distintivo de las proposiciones a que hemos llegado al término de nuestras investigaciones.

Pienso que la más importante de estas proposiciones consiste en afirmar filosóficamente, es decir, aqnenrle toda especificación teológica, la indisolubilidad de la esperanza "la fe y Ta^arida(T~En~rígor, muy raramente usé el término ^caridad" en las lecciones precedentes. Pero, ¿cómo no ver que la intersubjetividad —que cada vez aparece más clara mente como piedra angular de una ontología concreta no

es otra cosa, en última instancia, que la caridad misma? Por otra parte, no me parece necesario decidir si se trata en este caso más bien de la *agápe* o de la *philia*, pues pienso que en su cima estas dos nociones, o estos dos modos de expresión, no pueden menos que converger. En lo que concierne a la fe y la esperanza, quizá podría suscitarse una objeción: ¿no hemos conocido seres en quienes la fe parecía aliada a una verdadera desconfianza con respecto a la esperanza, tal vez a una duda profunda en cuanto al alcance espiritual que puede atribuírsele? Pero me parece que esta aparente disociación interesa únicamente a la conciencia psicológica. Puede ocurrir que la esperanza sea en mí tan indistinta o inarticulada que me parezca inexistente, pero no está menos presente en el fondo de mí mismo si verdaderamente tengo fe; y sólo puedo dudarle si me formo de la esperanza una noción estrecha y falaz, que viene a confundirse con un deseo personal de felicidad. Pero, como dije antes, esperar no puede ser más que un esperar para nosotros, para todos nosotros. Es un acto que de alguna manera abraza la comunidad que formo con todos aquellos que participan en mi aventura. Podrían citarse aquí muchos textos de nuestro gran Péguy, que mejor que nadie cantó a la esperanza en nuestro tiempo. Por otra parte, habría que examinar muy de cerca el tipo de universalidad que aquí está en cuestión. De buen grado diré que es esencialmente polifónica, y que tenemos todas las de perder si tratamos de darle fórmula aritmética, como ocurre con los que piensan a partir de la masa o de la multitud, es decir, en última instancia, de lo infraindividual y no de lo suprapersonal. Vemos que hoy existe la más tremenda confusión entre estas dos esferas. Creo que esto requiere que precisemos más, pero sólo podemos hacerlo negativamente para no alterarlo. De ningún modo estamos en condiciones de saber si los seres humanos que existen o han existido, considerados como elementos de una suma aritmética, están llamados o no a lo que designamos con un término confuso, pero irremplazable, la salvación. La verdad es, por añadidura, que esas operaciones aritméticas sólo pueden aplicarse, a fin de cuentas, a las cosas, a los seres tratados como cosas. Pero justamente la idea de salvación pierde todo significado si se la refiere a seres tratados de esa manera.

Arriesgaré aquí una observación cuyo significado no habría que exagerar, y que tampoco debería interpretarse como una afirmación dogmática: basta concentrar la atención algunos instantes sobre la hipótesis de las vidas sucesivas, hipótesis que, en mi opinión, el filósofo no tiene ciertamente el derecho de rechazar como absurda,

para divisar concretamente la imposibilidad de razonar sobre los seres según métodos aritméticos o estadísticos.

Pero lo que se mantiene enteramente verdadero, espiritualmente verdadero, es que tenemos que combatir en nosotros, sin tregua, ese espíritu de excomunión, del cual, desgraciadamente, los teólogos, de cualquier Iglesia que se consideren, han dado en el pasado, y dan a veces todavía, tan afligentes testimonios. La universalidad de que aquí se trata podría definirse como voluntad de no excluir y, lo que significa lo mismo, como supresión del no recibir, opuesta a todos los ostracismos que nacen del espíritu de abstracción.

Pero es necesario ver que en este caso, como en otros, debemos tener en cuenta el hecho fundamental de nuestra condición de criaturas que en ningún caso pueden dejar de estar en una situación, y que están obligadas a pensarse en esta perspectiva. Lo que significa decir que en ningún modo podemos colocarnos en el lugar de un juez absoluto que pronunciara exclusiones o asignara jerarquías. Por otra parte sería un grave error interpretar la esperanza como una simple actitud que debiéramos adoptar, lo que equivaldría a decir que debemos obrar *como si* esperásemos para todos, siendo el objeto de esa esperanza lo que podemos llamar salvación. Tendré que esforzarme en seguida para precisar el sentido de esa palabra. Ahora interviene la fe; se halla aquí para dar a la esperanza su armadura inteligible.

Por tanto es necesario insistir que siempre estamos expuestos a la tentación de interpretar la fe misma en sentido voluntarista. Pero en este punto cobran valor las consideraciones anteriormente desarrolladas sobre el lazo indisoluble de libertad y gracia. Cada uno de nosotros está en situación de poder reconocer que su esencia es don, y no dato, que cada uno mismo es un don, y que en última instancia no es por sí; pero, por otra parte, a partir de este don fundamental puede desplegarse la libertad que se identifica con la ordalía en cuyo curso cada uno tendrá que decidir de sí mismo. Esto puede expresarse diciendo que la posibilidad física del suicidio que está inscrita en nuestra naturaleza de seres encarnados no es más que la expresión sensible de otra posibilidad mucho más profunda, aunque más oculta: la de la negación espiritual de sí, o, lo que significa lo mismo, la de una afirmación de sí impía y demoníaca que equivale a un rechazo radical del ser. Este rechazo es, en cierto sentido, la mentira y el absurdo mismos, puesto que es la oposición al ser *por* alguien que es, pero en la medida en que cobra cuerpo se transforma —si puede decirse— en ser invertido y pervertido.

Quizá se objete que la fe entendida en ese sentido no parece coincidir rigurosamente con lo que solemos significar con esa palabra. Tal vez se llegue a preguntar, no sin irritación, si no habré tratado de eludir sistemáticamente la cuestión fundamental, que es siempre la de la existencia de Dios. Se me dirá: o bien se arriesga a reducir la ~~CONCLUSIÓN~~ acontecimiento interior inabarcable que de hecho está fuera de toda teología, cualquiera que sea, es decir, de toda universalidad; o bien debe encontrar el medio de articular algo que se asemeje a las pruebas de la existencia de Dios. Pero es necesario responder que todo lo dicho en el curso de estas lecciones tiende a mostrar que debe rechazarse este dilema. Podría ocurrir que la noción de prueba de la existencia de Dios en el sentido tradicional implicara un paralogismo o un círculo vicioso. Para darnos cuenta de ello importa proceder a un análisis de las condiciones fenomenológicas del acto de probar que implica siempre un comprometerse a . . . Pero esta pretensión aparece ante sí misma como garantizada, no por la conciencia personal de un poder, sino por una unidad esencial que no puede dejar de presentarse a un pensamiento que realiza cierto grado de concentración interior. La demostración matemática presenta aquí un carácter ejemplar, suponga o no una intuición en su base, pues aunque esta intuición exista es algo muy distinto de un dato subjetivo. Pero un hecho subsiste, y es que las pruebas que se han dado de la existencia de Dios no siempre parecieron convincentes, al punto de que hasta los historiadores de la Filosofía que las han expuesto en forma más minuciosa las han colocado entre comillas. Ciertamente, no puede sostenerse que esos historiadores no comprendían lo que decían. ¿Habría que decir, por el contrario, que ponían en evidencia un sofisma del que no tenían conciencia aquellos de quienes tomaban esos razonamientos? Parece igualmente difícil de creer.

El hombre a quien la prueba cosmológica o la prueba ontológica no "dicen" nada —lo que significa que a sus ojos no muerden en la realidad, sino que se deslizan en cierto modo por la superficie— no ocupa quizá en el camino real del pensamiento una posición más avanzada que aquellos a quienes les satisface. (Pienso en el hecho de que la crítica kantiana de la dialéctica trascendental no parece haber anulado definitivamente las pruebas.) Pero, por otra parte, no pienso que aquellos que quieren mantenerlas puedan contraatacar legítimamente y pretender que sus adversarios pecan por una especie de mala fe basada en el orgullo. Es una manera demasiado fácil de desacreditar al adversario. Esa pretendida mala voluntad necesita ser comprendida por un esfuerzo de simpatía inteligente.

Puede pensarse, escribí en otra parte, que aquel a quien se incrimina, si explicara plenamente su rechazo, diría: rehusó ese camino, no acepto seguirlo, *porque lleva hacia donde no quiero ir.*

Esto es instructivo en un sentido, y en otro totalmente ambiguo. ¿Por qué no quiere concluir en la afirmación de Dios que se le presenta al final de ese desfiladero? Tal vez porque le parece incompatible con los datos fundamentales de la experiencia, por ejemplo con la existencia del sufri- miento y el mal en todas sus formas; quizá también porque esta afirmación, a sus ojos, quebraría el impulso que lo lleva, en tanto criatura libre, a tratarse a sí mismo como un infinito en potencia; en este caso: "a donde no quiero ir" significaría: "no quiero que Dios sea, pues no puede ser sin limitarme, es decir, sin negarme". Esto traduce el hecho singular de que lo que el "demostrante" considera como perfección es interpretado a la inversa por su contradictor, como un obstáculo para la expansión de su propio ser más o menos divinizado, es decir, como negación del Soberano Bien. Lo que falta en este caso es, por tanto, un mínimo de acuerdo con respecto a los fines, a lo absolutamente preferible. Pero toda prueba, para poder realizarse, presupone al menos ese mínimo acuerdo. Cuando falta, las condiciones mismas de la posibilidad de la prueba dejan de existir. La historia de la filosofía moderna parece mostrar por lo demás que el ateísmo, en sentido privativo, es reemplazado cada vez más por un antiteísmo cuyo resorte interno es la voluntad de que Dios no sea. Así, reflexionando sobre el carácter inoperante de las pruebas de la existencia de Dios, volvemos a encontrar esa profunda crisis del mundo contemporáneo sobre la que llamé la atención al comienzo de mis lecciones del año pasado. Nos encaminamos hacia la paradoja de que esas pruebas son ineficaces precisamente donde serían necesarias, es decir, cuando se trata de pp^vencer a un incrédulo; e inversamente, cuando la creencia existe y, por tanto, un acuerdo mínimo, aparecen al menos como inútiles. Quien experimenta la presencia de Dios, no sólo no tiene necesidad de pruebas, sino que hasta considera la idea de una demostración como atentatoria de lo que para él es una evidencia sagrada. Y desde el punto de vista de la filosofía de la existencia, tal testimonio es un dato central e irreductible. Por el contrario, cuando esta pxegencia no es, no digamos sentida, siria, reconocida^. se hace posible una duda total, que en el hombre satánico degenera en la voluntad negativa que definí más arriba. ¿Puedo espejai demostrarle a ese hombre satánico que se engaña? Pareciera más bien que sólo es posible una conversión. que ninguna criatura puede jactarse de que esté en su poder provocar. Casi no hay



expresión más chocante que ésta: "tal o cual *hace* conversiones", pues significa asimilar la conversión a una operación mágica. Espiritualmente esta asimilación es escandalosa. Hemos visto que en el dominio de la gracia, como también en el de la intersubjetividad, fracasan todas las interpretaciones causales.

Todo esto ~~confusión~~ ~~en~~ nuestra situación esencialmente paradójica, en el sentido kierkegaardiano de la palabra, er^\_pre-senci^\_de\_ Dios\_, Nada de lo dicho permite atenuar el carácter oloroso\_, y angustiante de esta situación, y sin embargo de- Diera aparecer claramente quc,~~désde "mi punto de vista, la angustia no es, ni puede ser, la última palabra. Desde lo más profundo de mí mismo me atrevo a afirmar, por el contrario, que la última palabra sólo puede pertenecer al amor y a la alegría. Y para asegurarme de ello conviene poner el acento sobre el aspecto, inteligible de la fe, no sólo sin separarnos en forma preciable del filósofo danés, sino también de aquel en quien nos inclinamos a ver su precursor, es decir, Pascal; pues huy\_ una conexión que corresponde al filósofo señalar con la miyor claridad: la que une la fe y el espíritu ¿f\_^erdad. Cada vez que se abre "un"intervalo entre ellos es prueba, o bien de que la fe tiende a degenerar en idolatría, o que el espíritu de verdad se marchita para dar lugar a la razonante. Pienso que vimos con suficiente claridad que esta disección es contraria a su naturaleza, a su impulso propio. El espíritu de verdad no es nada si no es una luz que se lleva ante la luz, la inteligibilidad no es nada si no es a la vez un en- cuentroy la alegría nupcial de ese encuentro. Cuanto más trato de elevarme hacia esa luz increada sin la cual yo no sería mirado —lo que signififa decir que no sería absolutamente—, más progreso de alguna manera en la fe. O al menos puede decirse que es uno de los caminos'posTBles, aquel que el filósofo debe considerar en primer término. En esta perspectiva el error voluntarista aparece en toda su gravedad, al menos en tanto la voluntad se distingue de la inteligencia, distinción que, por otra parte, sólo tiene valor superficial. Una voluntad sin i^\_isligencia sería simplemente un impulso, una inteligencia sin voluntad carecería de vitalidad. Nos colocamosñla posibilidad, no digo de comprender la fe, sino de reconocer algunos de sus caracteres esenciales, a condición de colocarnos en el lugar ideal de convergencia de esas facultades ilegítimamente disociadas. Y, desde luego, podrían realizarse observaciones análogas con respecto a la afectividad en su relación con la inteligencia y la voluntad. Nunca se recordará con demasiada insistencia que el acto de fe, el *yo creo*, es un acto de la persona considerada en su unidad concreta, lo que por otra parte

no quiere decir que, excepto en el santo, no haya inevitablemente alrededor de este acto una franja de vacilación o hasta de rechazo inarticulado. A la luz de estas reflexiones habría que considerar la cuestión de saber si depende de nosotros creer. Aquí también me parece necesario adoptar una *via media*. Decir que el acto de fe es un acto libre es expresarse de manera equívoca; sería exacto sólo en la perspectiva que adoptamos precedentemente con respecto a la libertad. Lo verdadero es que depende verosímilmente de nosotros prepararle el lugar, es decir, librarnos de todos los prejuicios que cierran el camino de la fe, hacernos disponibles para la gracia, sin que por esto se presente automáticamente, lo que es tanto más evidente en la medida en que no puede asimilarse a una fuerza. Sin duda debe agregarse que esta reflexión que va al encuentro de la gracia implica algo que es del mismo orden que ella. "Todo es gracia", dice el cura de campaña de Bernanos. Pero esta es una palabra que sólo el santo

*m*  
SS\*\*1»

puede decir con sinceridad total. Si yo, por ejemplo, la dijera, no sería sin una segunda intención que haría de esta verdad una semi-mentira. Pues —hay que repetirlo— estamos en lo existencial; una palabra no se reduce a un contenido que podría apreciarse siguiendo normas preexistentes; hay un ser para quien ella es "mi palabra", y su alcance, muy desigual por otra parte, está dado por el que la profiere. Desde luego, puedo decir que el santo tiene razón, pero si estuviese plenamente seguro de ello de inmediato me pondría en el camino de la santidad. Encontramos de nuevo la idea fundamental de un peso existencial de la afirmación. Pero esto es ininteligible si se lo refiere a una concepción monádica. Sólo en el plano de la intersubjetividad pueden persistir ciertas contradicciones o semi-contradicciones, no sin evolucionar, por otra parte, ya agravándose, o, por el contrario, tendiendo a resolverse, para no desaparecer —pienso— sino en un mundo que no es el nuestro y que no podemos imaginar. Puedo creer en la fe de otro sin que, no obstante, esa fe se convierta absolutamente en mi fe; si me mantengo en esa situación, me expongo a que se convierta en una mentira. Si, por el contrario, me esfuerzo por salir de ella, sin que por otra parte lo logre absolutamente, puede hacerme progresar en el camino de la salvación.

Una vez más la palabra "salvación" se presenta a nuestra atención meditativa. ¿Es posible precisar un poco su significación filosófica sin invadir el dominio propiamente teológico? La cuestión preliminar sería saber en qué condiciones esta noción puede tener sentido. Ante todo me parece necesario reconocer cierta realidad al mal, hasta ~~con una~~ cierta consistencia. Es ~~39~~ que di a entender cuando lo consideré idéntico a la muerte. La salvación no es nada si no nos libra de la muerte. Esto se articula con suficiente claridad con lo que dijimos sobre la esperanza para que tengamos derecho de afirmar en principio que toda esperanza es esperanza de salvación. Pero, ¿esta liberación última es pensable, no digamos en el tiempo, sino en el universo temporal tal como se nos presenta, el universo en el que estamos comprometidos en tanto seres terrestres? La inmensa ilusión que acuna a todos aquellos que se declaran partidarios de Marx y aun de Hegel, me parece que consiste en creerlo. La verdad es que no hay ni puede haber salvación en un mundo que por su estructura misma está sometido a la muerte ¿Se llegará hasta imaginar algún perfeccionamiento técnico que implique una transformación de esta estructura? Es de temer que no sea más que una pura ficción. La meditación más profunda nos obliga a preguntarnos si la muerte no sería el rescate del pecado, sin que por otra parte esto deba interpretarse en forma literal y en el cuadro de la existencia individual. Pero, si es así, no es concebible que la técnica, bajo cualquier aspecto que se presente, logre alguna vez reducir a la muerte. Estoy muy lejos de disimular las dificultades que implica esta noción, es decir, la que podemos formarnos del pecado. Ni siquiera pienso que pueda articular aquí algo que se asemeje a una explicación. Estamos en el orden de lo que debe ser reconocido, más que comprendido. No quiero decir que cada uno tenga necesariamente la conciencia de haber pecado por sí mismo. Puede ocurrir que, acusándose de faltas que cualquier hombre puede cometer en el curso de su vida, se declare sin embargo desprovisto de ese sentimiento. Pero si es de buena fe al menos reconocerá que se encuentra demasiado ligado a aquellos que son manifiestamente pecadores para poder protestar de su inocencia como los fariseos. "Hay una comunión de los pecadores" dice uno de mis personajes. Cada uno de nosotros está por lo menos implicado en una multitud de estructuras en las que es imp'osible que un espíritu de buena fe no descubra la presencia del pecado.

Se me preguntará, no sin irritación, ¿qué definición puede proponerse finalmente? Lo que puede decirse, me parece, es que todo pecado auténtico es un pecado contra la luz, es decir contra lo universal. Es en el fondo el acto de encerrarse en sí mismo o de

tomarse por centro. Por otra parte las grandes religiones parecen estar de acuerdo sobre este punto. Pero una vez más, no se trata de actos individuales, sino de algo que se presenta como un mundo o un reino, quizá podría decirse como un anti-reino. No decimos, pues, a la manera de los maestros de la "escuela dominical" que la muerte está en función del pecado. Las relaciones son infinitamente más complejas y más oscuras. Contentémonos con reconocer que el mundo del pecado es un mundo donde la muerte se encuentra en cierto modo como en su casa. Esta expresión casi trivial es la que traduce más exactamente la conexión que debemos señalar aquí. Por otra parte vemos claramente que si este mundo puede vencerse, lo será únicamente en medio de una lucha pesada y aun trágica, a la que tenemos que librarnos en condiciones que no escogemos, que, hablando con propiedad, tampoco nos son impuestas desde afuera, sino que en realidad forman parte de nuestra vocación.

La extrema dificultad con que se tropieza en esta materia proviene del hecho de que no podamos evitar recurrir a las imágenes, o, más exactamente, que si tratamos de pasarnos sin ellas, nos exponemos a caer en la abstracción. La relación que debe establecerse aquí entre el filósofo y el religioso no es probablemente la concebida por Spinoza, por ejemplo, puesto que subestimaba el valor de la imaginación como fuerza de estimulación concreta y positiva. El filósofo deberá reconocer que no podemos realmente liberarnos de ciertas imágenes claves, como la del cielo como residencia de los bienaventurados, pero no sin mostrar que esas imágenes están ligadas a las condiciones de existencia de una criatura itinerante y por consecuencia no puede erigirse en absoluto. En ese sentido diré por ejemplo que el cielo no puede menos que aparecer como cielo a los que estamos en la tierra, pero por poco que se debilite el lazo que nos liga a la tierra, o que cambie su naturaleza, se nos presentará bajo una luz muy distinta, pues estamos destinados a sufrir una metamorfosis cuya naturaleza sólo puede presentirse imperfectamente, y sobre la idea de esta metamorfosis reposa el orfismo renovado cuya imperiosa necesidad muchos sentimos actualmente. Se deduce de ello que la salvación puede concebirse aún, para nosotros, más como un camino que como un estado, y así nos acercamos a ciertas profundas observaciones de los Padres griegos, especialmente San Gregorio de Niza.

Diré además que si la salvación se confunde en un sentido con la paz, se trata de una paz viviente y de ninguna manera de una inmovilización por la cual nuestro ser se congelaría en la contemplación de un astro fijo. Pero, ¿qué será esta paz viviente

sino un progreso en la verdad y en el amor, es decir en la consolidación de una ciudad inteligible que es al mismo tiempo y en primer lugar una ciudad de almas? A este respecto la idea cristiana de un cuerpo místico es quizá la que presenta mayor interés para el filósofo.

Vemos como habíamos podido sentir desde hace tiempo, que toda filosofía que permanece en cualquier medida prisionera de la historia y de las categorías históricas, traiciona al mismo tiempo la exigencia de trascendencia que fué el hilo conductor de todas nuestras investigaciones. La condena que se pronuncia sobre tal filosofía con el pretexto de que no es conforme al sentido de la historia no puede juzgarse aceptable. Y esto por la profunda razón de que esta noción del sentido de la historia es ella misma prodigiosamente ambigua, y probablemente se disuelve en el análisis. No es imposible que asistamos a una deterioración de la especie humana y de las modalidades existenciales que la caracterizaron en las épocas llamadas civilizadas. Esto sólo puede contestarse si se establece en principio, como los optimistas del siglo XVIII —cuyo heredero, a pesar de todo, es Marx—, que la historia no puede menos que tender hacia cierto cumplimiento. Pero si esta afirmación carece de sentido religioso se reduce a un postulado totalmente arbitrario. El simple hecho de que hayamos podido asistir al restablecimiento de la esclavitud, y en una escala colosal —es decir a un estado de cosas que los hombres de fines del siglo XIX creían definitivamente superado— basta para suscitar las dudas más graves. Desde luego, si se afirma la realidad del progreso por motivos religiosos, la cuestión cambia de aspecto. Pero a menos que se suscriba un deísmo de esencia racionalista, ¿cómo no confesar que los designios de Dios son impenetrables, cómo insertarlos en los esquemas racionales en que se encierra quien especula ingenuamente sobre las consecuencias benéficas que entrañará el progreso de la ciencia para una humanidad al fin consciente de sus errores y sus crímenes? Pero precisamente nuestras dudas deben dirigirse al despertar de esta conciencia. ¿Con qué derecho puede suponerse que los desastres sufridos iluminarán al fin a toda la humanidad? Las terribles experiencias que hemos soportado desde hace treinta años casi no nos permiten ser optimistas en este punto, y aun suponiendo que los que sobrevivan a una tercera guerra sean capaces de extraer de ella alguna enseñanza elemental, ¿sería legítimo hacerse ilusiones sobre la cualidad espiritual que presentará ese rudimento de sabiduría? Todo muestra, como vimos, que la alternativa consiste en la conversión o no conversión, y, para

terminar nos esforzaremos por esclarecer el sentido de esta alternativa.

Confesemos ante todo nuestra ignorancia. No podemos ni siquiera presentir en qué condiciones pueden producirse estas conversiones, puesto que no están en nuestro poder. Es posible que sean de orden específicamente milagroso. No veo que el filósofo tenga derecho de excluir esta posibilidad. Hasta diré que ciertamente son casi milagrosas, sin que el milagro sea necesariamente de orden sensible y sin que la gracia se manifieste forzosamente por fenómenos materialmente supranormales. Es más importante, y está más a nuestro alcance, ver en qué podría consistir esta conversión. ¿Puede afectar exclusivamente a la voluntad? Un cambio de la voluntad está ligado a un cambio en la iluminación de la vida, y me pregunto si en última instancia no se trata de una supratemporalización. Trataré de ser lo más explícito posible en materia tan difícil. Debemos evitar ante todo un equívoco: no puede tratarse para nosotros de franquear, hablando con propiedad, el tiempo, puesto que sería evadirnos a la abstracción pura; lo que se nos pide, me parece, es más bien liberarnos de cierto esquematismo temporal que en realidad sólo es aplicable a las cosas y a nosotros mismos en la medida en que somos asimilables a cosas. Por otra parte, el mundo humano parece desgraciadamente organizarse cada vez más como si esta asimilación pudiera efectuarse en forma total, sin dejar márgenes; parece que este fuera el estado de cosas hacia el cual tienden las ciencias aplicadas cuando están al servicio de un estado totalitario cada vez más radicalmente tecnocrático. Esta situación se describe, por ejemplo, con precisión alucinante, en un libro recientemente aparecido: *El mundo de los acusados*, del joven novelista alemán Walter Jens. Observemos tan sólo que en esta situación el terror desempeña un papel predominante. Pero en rigor puede concebirse una mecanización de las relaciones humanas suficientemente radical para que no sea necesario recurrir al terror, interviniendo éste, en última instancia, únicamente en el período de transición.

Pero lo que descubre una reflexión polarizada por la contemplación es que ese mundo está destinado a la destrucción, por la profunda razón de que él mismo es ya destrucción. Es un mundo semejante el que debemos rechazar interiormente, aun si nos moviliza a la fuerza, aun si trata de triturarnos y físicamente lo consigue. Debemos reconocer que, en tanto no somos cosas, en tanto rehusamos dejarnos reducir a la condición de cosas, pertenecemos a una dimensión enteramente distinta del mundo, a una dimensión que puede y debe llamarse supratemporal. "Hay

una cosa que he descubierto desde la muerte de mis padres", dice uno de los principales personajes de una de mis últimas piezas, "y es que lo que llamamos sobrevivir en verdad es sobrevivir, y que aquellos que no hemos dejado de amar con lo mejor de nosotros mismos forman como una bóveda palpitante, invisible, pero presentida y casi rozada, bajo la cual avanzamos cada vez más inclinados, más desarraigados de nosotros mismos hacia el instante en que todo será absorbido por el amor". Pienso que esta especie de profesión de fe de Antoine Sorgue en el *Émissaire* debiera meditarse largamente, así como esta frase de Arnaud Chartrain en *La Soif*: "Nos abrimos en la muerte a lo que hemos vivido en la tierra." En otros términos debemos reconocer que por encima de nosotros existe literalmente una realidad viva, sin duda incomparablemente más viva que la nuestra, y a la que pertenecemos ya en la medida, desgraciadamente muy pequeña, en que nos liberamos de los esquematismos de que hablé. El inmenso servicio que debiera podernos ofrecer la Filosofía —y desde luego retomo aquí los grandes temas platónicos— sería despertarnos cada vez más, desde este lado de la muerte, a esa realidad que nos envuelve seguramente por todas partes, pero ante la cual por nuestra condición de seres libres, tenemos el tremendo poder de rehusarnos sistemáticamente. Todo nos muestra con creciente claridad que nos está dado cimentar la prisión en la que elegimos vivir. Tal es el espantoso rescate del incomprensible poder que nos ha sido confiado, más aun, que nos constituye como nosotros mismos. Pero por otra parte, a medida que atendemos a las solicitudes muchas veces tenues pero innumerables que emanan del mundo invisible, todas las perspectivas se transforman, se transforman *aquí abajo*, pues al mismo tiempo la vida terrestre se transfigura, se reviste de una dignidad que no le pertenecería si se la considera como una especie de excrecencia chocada en forma aberrante en un mundo extraño al espíritu y a todas sus exigencias. Retomando una de las comparaciones musicales por las cuales tengo, como sabéis, invencible predilección, diré que a partir del momento en que nos volvemos permeables a esas infiltraciones de lo invisible, nosotros, que quizá éramos al comienzo solistas inexpertos y por tanto pretenciosos, tendemos poco a poco a transformarnos en miembros fraternos y maravillados de una orquesta, donde aquellos que llamamos indecentemente "los muertos" sin duda están más cerca que nosotros de Aquel del que no puede decirse que conduzca la sinfonía sino que *es* la sinfonía misma en su unidad profunda e inteligible, unidad a la que sólo podemos esperar acceder a través

de pruebas individuales, cuyo conjunto, imprevisible para cada uno de nosotros, es sin embargo inseparable de la propia vocación.

Todo esto, convengo en ello, permanece más aquí de la revelación propiamente dicha y del dogma, pero al menos es una vía de aproximación, y como caminantes, como peregrinos, en un camino difícil y sembrado de obstáculos, tenemos la esperanza de ver brillar un día esa luz eterna que no ha dejado de alumbrarnos desde que estamos en el mundo, esa luz sin la cual, podemos estar seguros, jamás nos hubiéramos puesto en camino.

FIN



## INDICE

*Prefacio*

i [3 li 19VI

PARTE I

### REFLEXIÓN Y MISTERIO

I. Introducción .....	
II. El mundo en crisis .....	
ffi. La exigencia de trascendencia .....	
IV. La verdad como valor. El medio inteligible .. (V. Reflexión primaria y reflexión segunda. La referencia existencial.....	
El sentir como modo de la	
El ser en situaciónparticipación.....	
VIII. "Mi vida".....	
como misterioj. El sentido de "mi vida". Identidad y profundidad	
La presencia como misterio .....	



PARTE II

FE Y REALIDAD

- I. ¿Qué es el ser? .....
- II. Existencia y ser .....
- III. La exigencia ontológica
- IV. Legitimidad de la  
Ontología V. Opinión y fe.....