

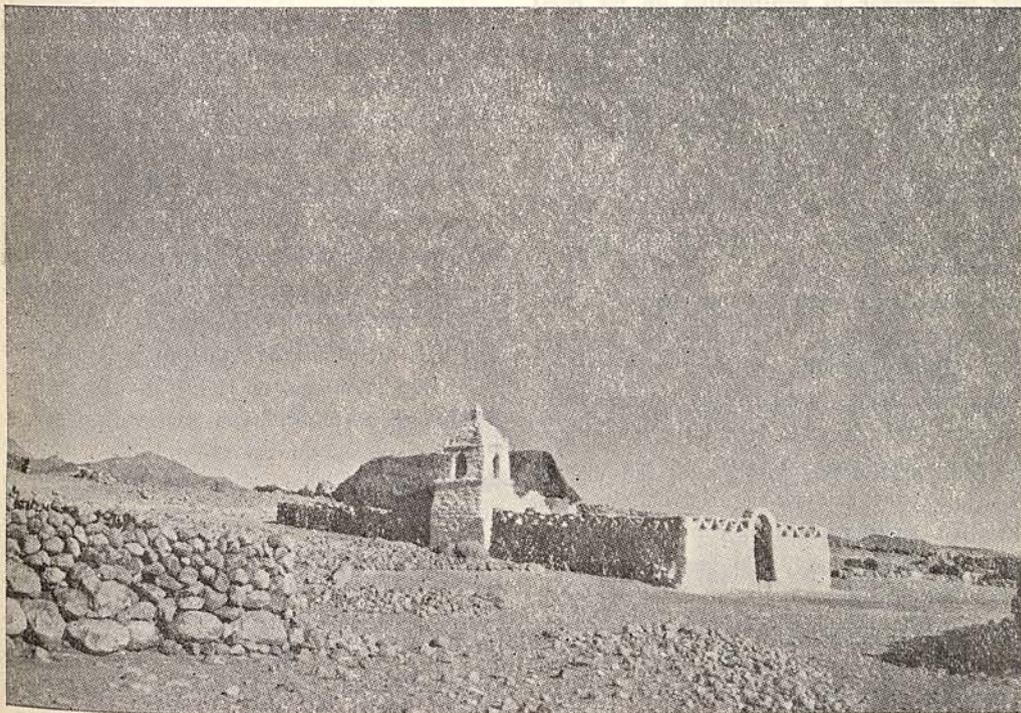
DICIEMBRE 1972 / N.os 7-8

SANTIAGO DE CHILE

DILEMAS

EN ESTE NUMERO

Rafael Gandolfo: La teoría filosófica y la experiencia de la existencia ¶ *Joaquín Barceló*: La palabra y su función expresiva ¶ *Alberto Caturelli*: En el corazón de Pascal ¶ Un texto de Bernanos sobre la pobreza ¶ *Armando Roa*: Imagen de Karl Jaspers ¶ *Luis Oyarzún*: Discurso en la Academia ¶ *Juan de Dios Vial Larrain*: Filosofía y teoría del amor.



Teoría filosófica y experiencia de la existencia

por Rafael Gandolfo

I

EN ESE medio que es la existencia humana irrumpe el pensar teórico en la forma de una tentativa o proyecto de saber, el saber filosófico. Esta irrupción la podemos describir como algo nuevo, irreductible a otro saber y aportador de un conocimiento que apunta a las cosas tales como son en sí mismas, esto es, en la figura y ser que con propiedad les pertenece. Desde su inicio este saber se concibe a sí mismo con una estructura y un designio que permanecerán en lo esencial invariables en la sucesión de los tiempos, como si de golpe la razón humana hubiese actualizado una posibilidad a la que no se puede agregar ni quitar nada. El trazado de este proyecto tal como se presenta en Platón y en Aristóteles se da sobre el supuesto de que hay un conocimiento capaz de apresar lo constitutivo de las cosas traspasando no sólo las apariencias engañosas de los sentidos, sino que también los aspectos empíricamente detectables como propiedades de los entes. Simultáneamente lo constitutivo, lo que se llamará en adelante esencia tiene que ser pensado como reposando en sí mismo por su propia virtud y es lo que los griegos denominaron el principio y la causa. Así la esencia en tanto emerge como principio del ente se convierte en lo irrebasable para el pensar, el fondo en el que topa y se detiene su inquietud. A la vez principios y causas serán percibidos como lo que determina incondicionalmente a las cosas a partir de esa universalidad que los caracteriza. No habrá, pues, ciencia en sentido estricto, conforme al precepto aristotélico sino de lo general y lo necesario. Por otra parte esa posibilidad de saber no se concibe como pudiendo restringirse al conocimiento de ésta o aquella clase de entes. No por alguna casualidad ni por una ocurrencia cualquiera, le pareció indiscutible a Aristóteles la posibilidad de un conocimiento que apuntaría a lo que presumiblemente religa y

comunica a todo lo que hay y puede haber, haciendo de ello una totalidad abarcable por el pensamiento, la ciencia del ser en cuanto ser, la filosofía que es primera en sentido eminente, por su función y su rango. Así la teoría filosófica nace toda entera como un bloque indiviso, claro está, sólo en tanto proyecto de la razón.

Si usamos el término proyecto es apuntando al hecho de que ya en su inicio la dificultad de su realización le es patente a sus fundadores. Bien puede exaltar Aristóteles la grandeza de la filosofía como saber de lo más alto y de lo originario, pero en un conocido texto de la *Metafísica* tendrá que presentar el objeto de esta ciencia como "el objeto eterno de todas las indagaciones, pasadas y presentes, el problema siempre en suspenso". Y bien puede Platón definir a la filosofía en el *Carmides* como el saber que se sabe a sí mismo y sabe de los demás saberes, pero el diálogo mismo no hace más que levantar contra ese mismo saber objeciones tales como nadie las ha levantado después ni siquiera en la edad en que florece la crítica a la razón y a la metafísica. El obstáculo que encuentra un tal saber estriba no sólo en la extensión de su campo y en el hallazgo de métodos rigurosamente determinables. Estriba más bien en la fijación clara y precisa del objeto mismo que pretende esclarecer y consecuentemente, en el hallazgo de los principios que permitan hacer luz sobre el objeto. Pareciera, pues, que la razón junto a percibir su destinación cual es la de llevar a luz lo que hay en su totalidad, y junto a sentir esa destinación como irrenunciable, tuviese que reconocerla irrealizable. Ello no obsta a que en su transcurso histórico ese pensar se organice en la forma de una ciencia con las pretensiones de verdad y de certeza, de coherencia y fundamento que acompañan a toda ciencia. Y no obsta, agreguemos, a que en una variable medida, haya realizado su designio.

Sin embargo, hoy día oímos hablar a menudo de teoría y actitud teórica en múltiples sentidos que poco o nada tienen que ver con el sentido que lograron en el comienzo de la filosofía. Así en el campo de la ciencia moderna se habla de teoría, sea para significar hipótesis de trabajo orientadas al hallazgo de leyes o nuevos hechos verificables, sea para designar concepciones capaces de integrar por su generalidad una pluralidad de fenómenos en un sistema coherente. Lo mismo ocurre en el dominio de las prácticas y de las técnicas en que la llamada teoría se convierte en un mero instrumento ordenado al logro de objetivos inmediatos, y pasa a llamarse táctica o estrategia en el sentido de conquista planeada de posiciones contra un eventual enemigo. Será justamente tarea fundamental asignada al pensamiento de hoy, mostrar cómo estas formas de actividad mental han renunciado a la intención originaria de la teoría como manifestación de la razón, cual es la de poner en descubierto lo que hay detrás de toda apariencia y, más aún, de toda aparición en la inmediatez de su dispensación, a saber, el ser mismo. Sin embargo hay algo más grave que denunciar y es que la radical renuncia a la intención de conocer teóricamente se disimula a menudo con el nombre de filosofía, sabe emplear sus instrumentos y aun adoptar su lenguaje. Cabe, pues, preguntarse sobre esta caída del pensamiento fuera de su propio elemento y sobre los signos o indicios que nos permiten advertirla.

Es evidente, sin embargo, que el preguntarse antes formulado se pierde fácilmente en el vacío si justamente no apresamos a la teoría filosófica en su producirse mismo, esto es, en su obra misma tal como ella se hace accesible en momentos privilegiados de la historia. Sólo allí en ese esfuerzo de la razón por apresar el fundamento y razón, hacemos la experiencia de lo fundante como el alternativo aproximarse y retroceder del mismo, manteniendo en vilo la mirada. Y en la medida en que nos sumergimos en la corriente viva del pensar, en su flujo y reflujo, logramos en cierto modo percibir el eco de la fuente de donde mana y, en esa misma medida somos conmovidos por las tensiones que la atraviesan y que jamás podríamos sospechar haciendo meritorias tareas de historiadores o de filólogos. Penetrar en esas tensiones, sacarlas

a luz en toda su fuerza, es a la vez penetrar en el lugar vivificante del pensar y en la atmósfera dentro de la cual vive y crece. La caída del pensamiento y su consecuencia que es el abandono de su más propio poder, arrancarán de algún modo, del abandono de ese lugar y de esa atmósfera.

2

El pensar teóricamente nace desde dentro impulsado como tentativa y proyecto de abrazar a la totalidad del ente. Su esencia se expresa en esa necesidad de envolver o rodear la magnitud íntegra de lo real, para comprender su diversidad en la luz de una unidad tan amplia y tan flexible, que permita situar a cada ente y cada acontecimiento en un orden. A la vez esa unidad ha de tener la firmeza de lo que se sostiene de por sí ante la mirada, y de lo que soporta sobre sí todo lo que aparece como propiedad o atributo del ente. Ha de tener, pues, el carácter de fundante. Lo que llamamos justamente principio, causa o razón, han de tener para la búsqueda filosófica el carácter de irrefragables, sin lo cual no podría fundar nada y dejaría a la razón sin respuesta a su pregunta. Con todo, la razón no es dueña de configurar a su amañó esa totalidad. Desde un comienzo ella se presenta definida por rasgos generales que prefiguran su estructura más honda. Dicho de otro modo, la totalidad se exhibe antes de cualquier reflexión con una cierta fisonomía visible a cualquier observador. El primero de esos rasgos es su diversidad óptica. Ella se manifiesta en esa pluralidad de estratos en que se distribuyen los entes constituyendo los grandes dominios de lo vivo y de lo inerte, de lo espiritual y lo animal, de lo natural y de lo histórico.

Sería ilusorio pretender alzarse a una concepción abarcadora, a una idea verdaderamente fundamentadora del ente como ente, sin contar con esta pluralidad y diversidad, sin contar, pues, con esos saltos que separan cualitativamente una región del ser de las otras. Así la tentativa de constituir un saber que penetre en las cosas sus articulaciones más universales, el saber que ha recibido el nombre de metafísica, presupone la constitución de disciplinas filosóficas que corresponden a esos dominios particulares del ente.

Pero hay otro rasgo con que se muestra la totalidad, más difícil de penetrar y formular, y

es su carácter de inacabada e inacabable que la hace ser por necesidad algo abierto, algo que es posibilidad de modificarse e incrementarse en su fondo mismo, sin que podamos suponerla alguna vez cerrada en sí misma. Porque esa totalidad está en última instancia compuesta de existentes que emergen como pensantes. Y son ellos en tanto pensantes los que llevan a efecto la tentativa de reunir acontecimientos y cosas en un todo susceptible de ser abrazado por la mirada. Más aún: esa totalidad está hecha de existentes para quienes la existencia no se reduce a ser un proyecto de visión omnicomprendiva, esto es, para quienes existir no se reduce a un afán por contemplar todo lo que es en una imagen o representación adecuada. Diremos más bien que los existentes llamados hombres piensan, se mueven y obran sujetos a otro tipo de urgencia que la de saber las cosas trayendo a luz su ser mismo. Lo que percibimos como existencia y se expresa en la conciencia inmediata, es ese afán o cuidado volcado por entero en promover y amparar el propio ser de cada cual. Es verdad que esa promoción y amparo no se logran más que en una comprensión de lo que nos atañe aquí y ahora. Pero ella no apunta a un simple ver lo que está ahí delante para ser contemplado, sino a otra forma de ver, a ese ver, decimos, que quiere penetrar lo informe y caótico para conformarlo o modelarlo. Mirada bajo este aspecto la totalidad del ente hace patente su carácter de inacabable y abierta. Se explica que lo perseguido por la razón como unidad religadora de esa multiplicidad de entes renovándose y prolongándose a sí misma indefinidamente, aparezca algunas veces como algo objetivamente exigido por las cosas mismas, y otras veces como algo simplemente demandado por la naturaleza de nuestro pensamiento. Probablemente tengamos que reconocer que el mundo en un nivel sea algo entrelazado y conexo por vínculos constrictivos, mientras que en otro nivel sea sólo movimiento y progreso hacia algo imprevisible y azaroso. Sería, pues, un todo y no lo sería según los cortes que operáramos en su espesor.

El reconocimiento de este doble carácter de la totalidad condiciona de antemano el proyecto del saber filosófico, esto es, decide de su logro o su fracaso. Ello significa que la voluntad de saber no se mantiene puramente dirigida a su objeto, si no parte acogiendo di-

versidad óptica e inacabamiento del todo, como con lo que es menester contar, más aún, como algo que se muestra en su verdad y se impone sin más. Esta acogida no es otra cosa sino la atención a una cierta experiencia que hacemos incesantemente en nuestro variado trato con las cosas, experiencia que propiamente ha de llamarse la experiencia de lo real en su realidad. Sin embargo, junto a la diversidad óptica y al esencial inacabamiento de lo real, se da otro rasgo que influye decisivamente en la tentativa de saber. Este rasgo es el orden de distancia o proximidad para con nuestra capacidad de saber, con que se distribuyen los entes en su diversidad. No todo, en efecto, es igualmente luminoso o inteligible, no todo está igualmente presente y abierto en su ser mismo, sino que por el contrario hay una realidad privilegiada, la única en estar siempre descubierta al pensar, y esa realidad es el pensar mismo. Ya tempranamente la búsqueda filosófica experimenta esta situación. No por mera casualidad la meditación filosófica en Platón se ensaya antes que nada en objetos tales como la ciencia, la técnica, la virtud y sus especies, la retórica y la política, expresiones diferentes de la misma esencia pensante. Y son estos mismos objetos los que una y otra vez retornan en la ocupación del filósofo, como si a través de ellos solamente pudiese esperar un acceso a la naturaleza íntima de la razón. Esta evidencia con que se da el propio pensar para sí mismo, parece estar en el paso inicial de la indagación como si todo el resto, lo natural, lo histórico, lo vivo y lo espiritual pudiesen avanzar y mostrarse sólo a partir de esa evidencia.

Sin embargo, lo que experimentamos como presencia del pensar para sí mismo está lejos de poseer la transparencia de algo que se deja penetrar de un cabo a otro. Lo que percibimos en nuestra realidad pensante es, en efecto, algo que carece de la simple e insuperable evidencia del *cogito* cartesiano. Su margen de oscuridad no proviene tan sólo de que se exprese en una variedad inagotable de formas. Tampoco deriva exclusivamente de que esas formas, trátase del saber teórico, de la visión poética o de la comprensión religiosa u otras, se den ora en modalidades genuinas, ora en expresiones engañosas. Ciertamente no es poca la sombra que arroja una actividad racional de quien pueden originarse las múltiples formas de la sinrazón: el error, la ceguera, la lo-

cura, que si no nacen de ella tampoco pueden explicarse sin ella. Hay otro aspecto enigmático del pensar que nos impide calar en su profundidad, y es el hecho de que se nos da desdoblándose constantemente en direcciones divergentes, cada una polarizada a facetas de las cosas que no pueden ajustarse la una con la otra. Pareciera entonces que las cosas nos mostrarán caras no sólo diferentes sino que además imposibles de recomponer en una unidad. Es así como el carácter propio de lo real como objeto de percepción, se desvanece en cuanto intentamos aprehender la esencia en su unidad y universalidad. A la inversa la religación de cada ente con el medio natural y con la totalidad, se pierde de vista cada vez que aceptamos la cosa en su absoluta singularidad sea como objeto de goce o de uso. En cada instante de nuestro vivir realizamos aquello de Proust: "En un mundo pensamos, en otro mundo vivimos", y aquello otro de Valéry: "A veces pensamos, a veces somos". Pero también experimentamos otra especie de desdoblamiento en el hecho de que el pensar se percibe llamado por un lado a contemplar las cosas como si el ser de las mismas se expresara en una constancia y persistencia a la medida de la visión, y requerido por otro lado a operar en ellas desarrollando posibilidades latentes de ser. Así el mundo se alza frente a la razón susceptible de ser ceñido en su contorno y captado en el entrelazamiento de sus partes justamente porque constituido de una vez para siempre en su ser. Pero ese mismo mundo se alza para la razón como materia o fondo disperso y configurable. Y es antes que nada la existencia misma del existente pensante la que irrumpe como lo requerido más imperiosamente de conformación y ordenamiento. Se comprende que el campo de lo factible reservado a la llamada razón práctica, reclame del pensamiento una tarea esclarecedora muy diferente a la que exige el dominio del ente plenamente determinado en su ser y capaz de desplegarse a partir de sí mismo. Sin embargo, esta informalidad de lo real que nos constituye como existentes, esa virtualidad que somos carente de su determinación adecuada, todo eso lo percibimos en busca de una forma armonizadora. Justamente esa búsqueda apela a la fuerza iluminadora original que se despierta con la voluntad de saber teórica, y espera de ella una luz conductora en el hallazgo de la forma con-

sumadora de la existencia. En una amplia medida la filosofía se constituye históricamente como respuesta a esta solicitud.

Los rasgos de la totalidad que hemos señalado no son otra cosa sino rasgos de la realidad misma tal como es aprehendida en la experiencia del existente. El destino del pensar, el destino de la filosofía, aparecen estrechamente ligados al reconocimiento de esos rasgos como expresiones del ser mismo. Su progreso y su logro se nos muestran condicionados a la fidelidad a esa experiencia como reveladora de una verdad original insustituible. Por eso ese progreso y ese logro no podrán jamás concebirse sino como el regreso de la razón a partir de otro ámbito, para hacer más firme, más coherente y más pleno lo que ya estaba presente y lo que sigue estando presente en la experiencia del existente que es la misma del hombre.

3

Si la fidelidad a la verdad de la experiencia nos obliga en un primer paso, a poner de relieve lo enigmático de esa verdad y que no es más que el reflejo de lo enigmático del pensar, esa misma fidelidad nos fuerza a destacar en un segundo paso lo que se muestra en esa experiencia y al mostrarse se vuelve en cierto margen comprensible y formulable. Hemos hecho referencia antes a esa experiencia que el pensar hace de sí mismo en el correr mismo de la existencia y mezclado a ella indisolublemente. Se trata, por cierto, a diferencia del pensar que se depura y se contrae en sí mismo propio del saber teórico, de un pensar arrebatado por las cosas del mundo y más que nada cogido por el cuidado del existente. Estamos expuestos ciertamente a acoger ese pensar entrañado en la existencia, como una confusa mezcla o sucesión de manifestaciones, esto es, como una colección de hechos que transcurren en el mismo plano superficial de la conciencia. Es ése el plano de la observación psicológica vulgar o científica, en que todo se nivela: percibir, juzgar, querer, sentir y proyectar, y en que nada es más verdadero que lo otro. Pero si traspasamos esa primera superficie nos hallaremos no sólo con diferentes esencias intencionales tales como las capta y describe una fenomenología aplicada al análisis de la conciencia y del yo, sino que, además con la pre-

sencia irrecusable de algo que no se reduce a un objeto comprensible por la coherencia interna de sus partes. Percibiremos en primer término el imperio de exigencias que a modo de principios constituyentes prescriben a todo lo que es y acontece, cómo debe ser y acontecer. Tales son las exigencias de identidad, de no contradicción y razón suficiente. Percibiremos igualmente en ese existir nuestro el juego de normas imperativas dotadas de validez absoluta a las que ha de someterse nuestro hacer en la variedad de las situaciones, como se advierte en la experiencia ética. Indiscutiblemente una traducción fiel de nuestra experiencia como existentes ha de recoger la evidencia de este *lumen naturale* tal como se expresa inmediatamente en la actividad espontánea del pensar mucho antes de cualquier preocupación científica o filosófica. Ha de recoger, decimos, esta evidencia como dato primordial, pero no puede limitarse a ello. Porque esa existencia pensante que somos cada uno, pone de manifiesto a cada instante otra cosa. Ella, en efecto, se nos hace presente no sólo como algo sujeto a imposiciones, esto es, a reglas o normas constrictivas que predeterminan nuestra visión de la naturaleza o nuestro quehacer en el mundo normas y reglas que en última instancia bien podrían ser injustificables, pues operarían a modo de mecanismos o formas subjetivas carentes de sentido. Por el contrario, lo que experimentamos como existencia es otra cosa, a saber, lo único que confiere sentido a la razón en tanto legisladora. Aludimos con esto a esa especie de movimiento o dirección hacia algo, que surge como un *telos*, esto es, como un término finalizador susceptible de consumarnos. Si los principios rectores del saber y del hacer cobran sentido, es sólo porque su acatamiento es condición ineludible de la realización de ese *telos*. La experiencia de nuestro existir es, pues, la de un movimiento a un cierto *telos* no importa si lo llamamos inquietud, apetito, cuidado o voluntad o de otra manera, y si somos capaces de asignarle un contenido o no. Sin embargo hay que delimitar y traer a plena luz algo que se muestra en ese moverse, pero que regularmente vuelve a oscurecerse en las interpretaciones posteriores. Pensamos en la certidumbre que nos acompaña a través de las vicisitudes del vivir y que es justamente la de la posibilidad de ese *telos*. Certidumbre evidentemente extraña, que crece

o decrece según los momentos en que vivimos, que varía profundamente de hombre a hombre, pues en unos parece afianzarse progresivamente, y en otros debilitarse y acaso extinguirse. Y no sólo esto, pues a esa certidumbre le es difícil si no imposible alcanzar su propio fundamento de tal modo que pareciera surgir de un poder necesitante superior a aquel que podría brotar de ideas, conceptos o intuiciones expresables. Fácilmente designamos esto como un creer contraponiéndolo al saber las cosas, y aceptamos sin más la irracionalidad del creer midiéndolo por la evidencia de las proposiciones formales consideradas como prototipos insuperables de verdad. Se trata, sin embargo, de un estar cierto que ha de luchar contra la incesante amenaza de su derrumbamiento. Sabemos bien cada uno cómo en esa lucha se conjugan contra lo que queremos asegurar, las circunstancias del mundo y nuestras propias limitaciones. Son ellas las que explican las innumerables expresiones que ha logrado en la obra poética el quebrantamiento de esa certeza, por ejemplo allí donde el protagonista de la fábula griega da por la más alta sabiduría "saber que lo mejor para el hombre es no haber nacido nunca y, acaso de haber nacido, morir lo más pronto". Algo nos dice que estas palabras no son definitivas como no pueden serlo las que brotan de un sentimiento extremo que puede ser sustituido por otro.

Pero así como es característico de nuestro comportamiento no poder renunciar a la posibilidad de una consumación, así también lo es ignorar lo que condiciona su cumplimiento, a saber, los dominios temibles en que juegan el azar, la necesidad y la libertad. Por eso quizás en última instancia la certeza de esa posibilidad está sujeta más que a otra cosa, a las experiencias que calificaremos de positivas y que de vez en cuando atraviesan nuestra existencia marcándola en una memoria que no es la memoria de los hechos. Podrían llamarse experiencias de beatitud en que el existente se descubre de golpe no tanto yendo o caminando hacia algo, sino más bien en un poseerse a sí mismo en la lucidez de la coincidencia consigo mismo. No es de ningún modo indispensable que tales momentos consistan en una extraordinaria percepción de la belleza por decirlo así cósmica, que pudiera yacer detrás de toda fealdad incluso la más monstruosa. No sólo allí se da la acogida del don gratuito e

inesperado en que nos sabemos ser plenamente, sino que también en la simple fidelidad a la obra llevada a cabo en el amor, por ejemplo, en el servicio al otro ser. Obra que no es en este caso algo producido por el proyecto de la razón y exteriorizado en el mundo, sino que es el mismo existente potenciándose en su entrega a lo que ama. Diremos entonces que en estas experiencias privilegiadas se da la existencia pensante no cual posibilidad abstracta de no se sabe qué, sino como posibilidad de algo tan real, como las cosas, y es la de ser ella misma un todo capaz de desplegarse al unísono con la totalidad que la envuelve. Correlativamente la totalidad, el mundo, tendrán que aparecer como hechos en su textura misma para posibilitar ese despliegue.

Es en este tipo de experiencia donde el existente hace patente su propio ser como deviniendo el *telos* que lo anima, en una especie de anticipación si bien necesariamente provisoria. Allí emerge una capacidad ontológica mucho más decisiva que la que se manifiesta en el puro conocer la verdad de tales o cuales proposiciones, o en el simple obrar que se sujeta a normas obligatorias. Porque aquí en la experiencia de la beatitud ocurre algo singular, a saber, percibirnos como algo único e indiviso, susceptible de adentrarse en sí mismo y consolidarse en el mismo grado y proporción en que acogemos al otro o al mundo en su trascendencia.

4

Una y otra vez se ha afirmado en estas líneas, que el destino de la búsqueda filosófica estaba condicionado a la fidelidad del pensar, a la experiencia que la existencia hace de sí misma. Sin embargo, esta fidelidad puede ser mal interpretada y de múltiples maneras. Desde luego podríamos imaginar que la tarea de la reflexión se reduce a tomar nota o a constatar del modo más exacto posible, lo que se muestra en el terreno de las actividades empeñadas en la existencia. O bien se la podría entender como si forzosamente el pensamiento tuviese que considerar en su punto de partida, todos los datos de esa experiencia sin poder operar ninguna selección entre ellos. Pero si observamos a la actitud teórica en su progreso mismo, si atendemos a su modo de desenvolverse y al espíritu que la anima, com-

prenderemos nuestro error. Desde luego esa actitud ha de ser descrita como una tentativa de asumir los datos de la experiencia en un ámbito de comprensibilidad infinitamente más amplio que aquel en que discurre la existencia en su trato con las cosas. La irrupción de ese ámbito es el que permite aprehender la realidad de lo real como constitutivamente dada sobre un fondo de ocultamiento. Permite discernir aquella dimensión que no puede devenir objeto inmediatamente experimentable. Digamos que la actitud teórica despierta cuando la razón atisba la no plenitud, la pobreza si se quiere, implicada en la misma exuberancia de lo real que nos afecta sensiblemente. Es así como de pronto en un movimiento de retorno a los entes del mundo, captamos algo así como una epidermis confusa recubriéndolos, y una falta de sólida constancia incluso en la estabilidad de su figura sensible. Percibimos a la vez esa desconexión con que emergen respecto al todo inmediato en que se insertan, y más aún, respecto a la totalidad de las cosas. En esa indagación tras la esencia como constitutiva del ente y tras la causa, en que desemboca la actitud teórica, tenemos que ver no la arbitraria y despótica imposición de una necesidad subjetiva de tipo empírico o trascendental, esto es, no la simple necesidad de construirse un mundo más o menos habitable sólo válido para el hombre, sino el discernimiento de una carencia en el modo inicial de aparecer las cosas, esto es, la constatación de una cierta apariencia encubridora de lo que hay. En suma la actitud teórica al apuntar a la esencia como constitutiva de lo real, a la causa como soporte constante y a la unidad máximamente integradora, apunta no a lo real como real, sino al ser como ser. Se diría que desde ese momento la razón se concibe encaminada a un punto ideal desde el cual podría recuperar sin menoscabo en una especie de visión suprema, todo lo verdadero descubierto en las sucesivas y múltiples experiencias.

Así para el pensar teóricamente asumir la verdad de la experiencia, implica percibir lo allí revelado en el contexto de exigencias de verdad que la existencia ignora en su simple existir. La búsqueda teórica puede ser concebida como el intento de precisar esas exigencias para luego conciliarlas articulándolas en una representación coherente. Y en la medida en que esa representación se logra, particularidad y

totalidad, fondo y actividad, constancia y movimiento se perfilan como aspectos complementarios del ente. Importa en este lugar comprender cómo en esta actitud ocurre algo de capital importancia, algo sin parangón con los hechos que solemos destacar por su resonancia histórica. Porque a través de ella la razón se descubre a sí misma como un cierto poder de determinar a las cosas en su intimidad. Se descubre a sí misma, decimos, como medida de las cosas. Se ve a sí misma como aquello en que podemos y debemos desentrañar el ser de las cosas. Que el ente sea en su fondo pensamiento, es, claro está, una expresión que puede entenderse de maneras radicalmente diversas desde Parménides y Aristóteles hasta Hegel y Husserl. Lo que aquí interesa es esa transformación esencial que padece la razón al hacerse teórica y filosófica, y su contragolpe en el comportamiento del hombre y más aún, en su ser mismo. Esa transformación puede palparse en la espontánea distancia en que el espíritu se pone frente al aspecto y configuración de todo lo que aparece, incluso frente a aquello que se impone con mayor evidencia y cuya verdad parece más imprescindible para la vida. Se diría que la razón se desprende de su adherencia al sujeto en que habita y logra desplegarse en un sobrevuelo por encima de todo lo momentáneo y parcial tal como se da en la corriente del vivir. Pero ese desplegarse sólo resulta posible sobre la base de un recogerse al ámbito de abertura donde la totalidad aparece como ella es, no cerrada en sí misma, sino como posibilidad sin límites definibles, posibilidad de lo nuevo y lo extraño, de lo aberrante y lo siempre cambiante. En la medida en que la razón identifica su ser con esta capacidad de sobrevuelo, deja de experimentar la realidad de las cosas como tal, esto es, como respuesta actual o posible a carencias o privaciones de un ente singular, de un existente entre muchos. ¿Qué lugar ocupar en un espíritu así transformado lo que Kierkegaard llamó "el interés infinito de la existencia por sí misma"? Pareciera al revés que la razón puede desenvolverse como puro afán de saber sólo en tanto deja de sentir ese interés infinito. Si fuese así no nos sería posible sospechar todas las resonancias que ha de tener este vuelco del espíritu para el hombre real en sus múltiples dimensiones.

Sin embargo, esta escisión y ruptura que

introduce el pensar teórico en la entraña del hombre lleva en sí las más diversas y antagónicas posibilidades de desarrollo. Lo que la razón admite y establece como exigencias absolutas de verdad y por tanto como principios de discernimiento entre lo que es y lo que no es, no coincide necesariamente con las exigencias del ser mismo. Precisamente lo que hemos descrito como fidelidad del espíritu a la experiencia que hace la existencia de sí misma, condiciona el descubrimiento de las exigencias de verdad inherentes al ser mismo, a ese ser que se despliega en la duración temporal y en el espacio. Allí donde esa experiencia es excluida como fuente de verdad, allí donde lo real dado inmediatamente carece de luminosidad, surgen y se imponen otras exigencias de verdad que son simplemente expresión de necesidades vinculadas a la finitud de la razón y no a su esencia misma. Así la exigencia de perfecta coherencia entre los elementos de las cosas, o la exigencia de evidencia perfecta o, en fin, la de eficacia en el dominio especial de alguna práctica, llegan a convertirse cada una en su caso no sólo, en expresiones decisivas, sino que además en la medida única posible de lo verdadero y lo falso, de lo real y de lo irreal. Si esto ocurre como es notorio en tantas modalidades del pensar moderno como son todos los logicismos y los pragmatismos, entonces lo dado en la experiencia será invariablemente escamoteado y declarado ilusorio so pretexto de no acomodarse a los principios que definen las exigencias del ser como tal. Se conciben así modelos universales de racionalidad, pero que en realidad se construyen sobre la base de la estructura peculiar a un sector de objetos. Lo real pasa a ser o lo calculable rigurosamente, o lo factible conforme a un plan y una meta, o más en general, lo dominable por la razón. Lo que no cumple con el modelo en cada caso elegido, es rebajado a la condición de subjetivo e ilusorio. Surge así un tipo de interpretación filosófica, aquella precisamente que impera en la modernidad, para la cual se vuelve incomprensible y absurdo no tanto la diversidad óptica y el carácter inacabado de la totalidad, cuanto la realidad concreta del existente y la significación del pensar insertado en el mundo con su contingencia y temporalidad.

Otra radicalmente se diseña la teoría filosófica que nace acogiendo la plena verdad del

existente en su manifestación originaria. Como posibilidad de pensar al ente y alcanzar su núcleo mismo, ella no es un mero proyecto acaso utópico sino una realidad histórica desde los griegos hasta Kant. La reconocemos negativamente en el hecho de no elevar la perfecta coherencia lógica, el riguroso ensamblamiento de los conceptos en criterios absolutos y por tanto excluyentes, de verdad. La reconocemos igualmente en el firme rechazo de la eficacia práctica, esto es, la productividad en el mundo, como índice incuestionable y único de la verdad de la idea. Pero también es reconocible a través de ciertos rasgos positivos discernibles lo mismo en la construcción aristotélica que en la concepción kantiana. El primero es la admisión simultánea de la firmeza y de la relativa validez de las exigencias de verdad surgidas del ente en su particularidad. Firmeza y validez relativa no se dan en este caso como excluyentes, y ello quiere decir que no podemos leer la textura del ser a partir de una única exigencia de verdad, sino que somos requeridos a leerla a través de claves diferentes. Y significa la necesaria tensión del pensamiento en la pesquisa de un punto de vista más alto en que ambas lecturas se mostraran coherentes. Concretamente para una razón lanzada por este camino el ser en su originalidad se transforma en problema, mas no en un problema cualquiera sino en consustancial con la razón misma, de tal modo que la esencia de ésta se vuelve impensable sin aquél. La índole de este problema y antes que nada su presencia estimulante, se traduce inmediatamente en una lucha con el lenguaje, esto es, con su limitación y opacidad. Donde esta lucha cesa y aparece en el pensador la complacencia por el lenguaje alcanzado, cesa también el problema y la comprensión del ser.

Sorprenderá acaso que una filosofía así consciente de la problematicidad del ser se acuse por otro rasgo positivo cual es el de dejar abierta la comprensión del existente en su realidad peculiar, esa que llamamos en un sentido antropológico existencia. Decimos que por este camino la teoría muestra la no contradicción, la falta de absurdo y por tanto la compatibilidad, por ejemplo, de la experiencia ética o religiosa, con las restantes modalidades del ente, así con el saber de la ciencia o la actividad poética. Y hay que decir más, pues así encaminada la teoría se hace capaz de des-

jarse tocar por la existencia en su informalidad y su desorden primordial tal como la padece el hombre en su vivir. La percibirá, pues, no como mera mezcla y confusión de de apetitos e impulsiones ciegos y en incesante lucha por sobreponerse unas a otras, sino como reclamando un ordenamiento que ellas en tanto apetencias o impulsos no pueden darse. Sólo aquí el pensamiento se descubre capaz de entrever la forma única y simple capaz de concertar esas fuerzas desde dentro para producir algo viviente.

En el ejercicio de esta función, vale decir, en esta búsqueda de la forma reclamada por la existencia, la razón se elevará más claramente que en cualquier otro campo, a la conciencia de su limitación como anhelo de conocimiento puro. Percibirá, decimos, como en ninguna otra parte, la carencia y debilidad de la idea en su abstracción y universalidad. Y el hombre aprenderá a conocer que su vida en su movimiento más esencial está, no abandonada a lo oscuro e incontrolable por la razón, pero sí, entregada al poder iluminante de algo que no se posee jamás como poseemos nuestros conceptos.

Reconocer en la teoría filosófica estos rasgos es a la vez probar o verificar su autenticidad. En suma esa prueba no estriba sino en la abertura para permitir vernos a cada uno como existentes. Vernos así es vernos en nuestra unicidad y singularidad, más aún, en nuestra soledad cargando con la indeterminación de nuestra esencia como con un peso inexorable. Pero es también vernos vislumbrando y entreviendo a medias como a través de un sueño, la figura capaz de arrancarnos de nuestra vaguedad e indefinición, de nuestra endeblez y fragilidad. Acaso la prueba más firme de la autenticidad de una teoría sea su capacidad de sacar de la borrosidad esta figura y aproximarla a nuestra visión.

Nacen ahora las preguntas inevitables. ¿Por qué paralelamente a través del acontecer histórico la teoría filosófica desarrolla la posibilidad antagónica? ¿Por qué ella se convierte de un modo extraño en una fuerza monumental que impide vernos y comprendernos como existentes en nuestra realidad singular? El pensar parece avanzar entonces a grandes zancadas hacia metas exaltantes. Descubre aquí y allá estructuras unificadoras de la naturaleza

o ritmos generadores de la historia. Pero desde los unos o los otros, desde la naturaleza repitiéndose a sí misma circularmente, o desde la historia moviéndose dialécticamente, se nos vuelve incomprensible y aun más absurda la existencia de ese ente único y singular cargado del cuidado de su propio ser. No es extraño que para ese tipo de interpretación se le haya hecho casi familiar la idea de una irremediable contradicción entre la voluntad de ser y el anhelo de saber, contradicción patéticamente

atestiguada entre otros muchos, por pensadores como Nietzsche. Frente a este hecho decisivo nos preguntamos de pronto asombrados si no hay una raíz del pensar, un centro cordial del que puede y debe nutrirse y que no es simplemente algo avanzando desde fuera como un objeto luminoso en el horizonte, sino algo que viene desde dentro a modo de fuerza secreta que tuviésemos que acoger sin poder dominarlas, a la que también en última instancia podríamos rehusarnos.

La palabra y su función expresiva

Joaquín Barceló

EL HOMBRE es el único animal que habla. Ya en la antigüedad se dijo que el hombre es el animal que posee la palabra, *to zoon lógon éxon*, si bien la tradición posterior, acaso perpleja por la evidencia misma de esta constatación, temiendo tal vez que por su misma evidencia se trivializara, se encargó de oscurecer su sentido mediante la traducción de que el hombre es el animal que posee razón. Con todo, y a pesar de cierta justificada desconfianza tradicional en la relevancia de la palabra para fundar en ella una investigación de lo humano, los esfuerzos que en esta dirección se han hecho no han sido estériles. Es cierto que los resultados más brillantes en este camino parecen haber sido obtenidos dentro de la tradición idealista moderna; pienso, por ejemplo, en un Humboldt. En efecto, ¿qué puede presentarse como más tentador para un pensador que, por decirlo así, respira el idealismo en el aire, que llegar a considerar al lenguaje como el órgano creador de verdades y plasmador de mundos? Pero hoy ya no somos idealistas; por tanto, concepciones de esta clase son para nosotros una advertencia que nos hace ser más cautos con la importancia que le concedemos a la palabra al emprender una investigación filosófica. Aun así, y sin caer en los extremos del idealismo, no es posible dejar de reconocer que a la palabra le corres-

ponde un lugar de privilegio en el conjunto de lo humano. El hombre continúa siendo para nosotros el único animal que habla. Por consiguiente, si hoy podemos constatar que la palabra está en crisis, esta constatación repercute sobre algo que es esencial al hombre mismo y que le debe afectar muy profundamente. Si hay una crisis de la palabra, ella no puede ser sólo cuestión de nuestra formación "retórica"—por tanto, un problema de planificación educativa— sino algo más hondo que atañe a nuestra situación histórica presente.

Tal vez valdrá la pena señalar brevemente, y sólo en algunos rasgos, el valor que se dio a la palabra en los momentos iniciales que configuran nuestra tradición occidental. No se trata de resucitar muertos ni de coleccionar sarcófagos. Se trata, en cambio, de procurar reconocer, dentro de todas las limitaciones impuestas por nuestro saber acerca de los orígenes de nuestra propia tradición, lo que la reflexión en estado "germinal" vio en el hecho de la palabra humana. El pensamiento incipiente contiene dentro de sí, como una semilla, un sinnúmero de posibilidades de desenvolvimiento futuro, no desplegadas aún en desarrollos ulteriores que serán sin duda más elaborados y pueden ser también más fecundos, pero que en ocasiones pueden asimismo ser laterales y aptos para desviar nuestra mirada

del asunto principal. Por consiguiente, enderezar la atención hacia las primeras concepciones que, dentro de nuestra tradición, surgieron en torno a la palabra, será un intento de buscar un punto de partida para plantear el problema de la palabra, del lenguaje humano.

En la tradición bíblica, la palabra es ante todo palabra divina. Dios habla, y si el hombre lo hace es por su condición de imagen y semejanza de su creador. La palabra divina se aparece en primer término como palabra creadora. En el mito cosmogónico del Génesis, Dios habla y lo que él nombra adquiere existencia. Luego, en una segunda instancia, la palabra divina se aparece como ordenadora, tanto en el mundo humano como en el mundo natural que está referido al hombre. Dios habla y al hacerlo establece ante todo las leyes morales, los actos del culto y el destino histórico de su pueblo. Esta relación tan simple ha sido, sin embargo, oscurecida por la que podríamos llamar la "escuela de Cambridge" con su tesis de que un mito es la atribución a algún personaje sagrado del origen de un acto ritual que, de otro modo, quedaría sin explicación y se aparecería como carente de sentido. Los viejos ritos, según esta escuela, aun los bíblicos, necesitan en alguna época ser validados mediante su atribución a algún antiguo personaje sagrado, es decir, mediante la creación de un mito. Pero estos investigadores olvidan que, por lo menos en la literatura bíblica, los actos rituales están determinados por reiteradas prescripciones divinas. En el origen de todo acto del culto está la palabra divina que lo establece y prescribe, y el mito no es una explicación *ex post facto* de un rito, sino la tradición de la palabra divina originaria.

Además, la palabra divina se muestra en la tradición bíblica como función redentora. La palabra que era en el principio en Dios se hizo carne en el Cristo para cumplir la redención de la humanidad.

El hombre, ante todo, está llamado a escuchar y acatar la palabra divina. Pero su participación en la palabra parece conferirle también un poder análogo al de Dios y como remedado de aquél. Cabría pensar que la tradición bíblica no es del todo ajena a aquella noción mítico-mágica según la cual el conocimiento del nombre auténtico asegura un poder sobre la cosa nombrada. Adán, a quien Yavé ordena dominar la tierra, comienza por

dar nombre a todas las cosas. ¿Es acaso por esta razón que al hombre no le es dado conocer el nombre auténtico de Dios, cuyo uso otorgaría a la creatura un poder indebido sobre su creador? Cuando Moisés recibe la orden divina de sacar al pueblo de Israel de Egipto, pregunta cuál es el nombre del Dios de los padres de los hijos de Israel; la misión político-religiosa que se le ha encomendado necesitaría ser autorizada y confirmada por el conocimiento del nombre divino, que serviría ante el pueblo a la vez de testimonio y de conjuro; de otro modo, quedaría condenada al fracaso. Pero el hombre no puede conocer el nombre de Dios y Moisés ha de conformarse con una respuesta que, en una de las interpretaciones que de ella se han dado, dice: "Así responderás a los hijos de Israel: El que es me manda a vosotros". A Dios no se le nombra; solamente se alude a él mediante un circunloquio: "el que es", Yavé. El apócrifo libro de Henoc atribuye a los ángeles caídos el crimen, entre otros, de haber enseñado a los hombres el juramento por el nombre secreto de Dios, juramento que opera prodigios de creación y de conservación, pero que conserva también a los espíritus. En esta antigua fuente demonológica encontramos lo que es tal vez el origen remoto de los esfuerzos cabalísticos por encontrar el nombre secreto de Dios, fundados en la noción del misterioso poder del nombre y de la palabra en general.

La historia sagrada judeo-cristiana es la historia de la manifestación de la palabra divina al hombre y del consiguiente diálogo entre el hombre y Dios. Los profetas, y en general los escritores sagrados, escuchan las palabras divinas y las transmiten a los demás hombres. Estos, a su vez, profieren palabras de alabanza a Dios y le elevan ruegos para solicitar su perdón y su protección. La relación entre el hombre y Dios culmina en una liturgia en que la oración domina sobre el gesto. El culto público y comunitario se cumple en y por la palabra; de aquí la estrictez de las fórmulas sacramentales, en que el no acatamiento de los términos precisos puede en ciertas circunstancias desvirtuar el sacramento. Análogamente, las grandes cuestiones dogmáticas pueden traducirse también en lo que una consideración superficial entendería como mero problema de fórmulas verbales. La célebre querrela del *filioque*, por ejemplo, no puede entenderse si-

no en una tradición en que a la palabra se asigna un alto valor y en que ella representa una realidad del todo incomprensible para cualquier forma de nominalismo. La rigidez de la fórmula sacramental o del enunciado dogmático no significa una caída de los contenidos del sacramento o del dogma al nivel de un verbalismo estéril, sino que expresa más bien la fe en que la palabra es expresión fiel de una realidad que, por no ser trivial, no se deja decir de cualquier manera.

Si en la tradición bíblica encontramos la representación de un Dios que habla para que el hombre escuche la palabra divina, otro tanto ocurre en la religiosidad mítica de la Grecia antigua de acuerdo con las investigaciones de Walter F. Otto. El himno de Píndaro a Zeus, que está perdido, pero cuyo tema se conoce en parte a través del orador Aristides, relataba que cuando Zeus ordenó el mundo, los dioses contemplaron con mudo asombro el espectáculo que se ofrecía a sus ojos. Por fin les preguntó el padre de los dioses si notaban la falta de algo. Ellos respondieron que aún faltaba una voz que alabase tan grandes obras y su creación en palabras y cantos. Para ello se requería un nuevo ser divino, y los dioses rogaron a Zeus que creara a las musas.

La magnificencia de las cosas tiene que ser declarada, continúa Otto, para que éstas cumplan y perfeccionen su ser. La voz que la declara es la de las musas, quienes se sirven del poeta para expresar, a través de él, la realidad vista desde lo divino y con la objetividad de la revelación. De la palabra divina enunciada por las musas depende por completo la creación poética, que no es por tanto creación sino en un sentido figurado. El poeta es incapaz de decir por sí mismo lo que es la realidad en su grandeza y esplendor, rasgos éstos que son el sello divino inherente a todo lo real. El poeta ante todo escucha la voz divina, y sólo habla, en cuanto poeta, en la medida en que las palabras dictadas por las musas pasan a través de él, se sirven de él como de un portavoz. En Homero, las musas son "diosas presentes a todo y conocedoras de todo", y los hombres sólo sabemos lo que de ellas escuchamos; en Hesíodo, las musas son "las que dicen con voz unísona lo que es, lo que será y lo que ha sido". La invocación del poeta griego a las musas no es, pues, según Otto, figura

literaria ni artificio retórico. El poeta estaría, en la antigua Grecia, en la misma relación con lo divino que el evangelista o el profeta bíblico; su poesía sería, pues, poesía "inspirada". Por esto es que la Hélade no poseyó una literatura sagrada sacerdotal; el lugar de ésta en la cultura griega estaría ocupado por la poesía, y son principalmente los poetas quienes nos han conservado el saber acerca de los dioses helénicos, de sus hechos y de sus relaciones con los hombres.

No es pertinente discutir aquí hasta qué punto la interpretación que Otto hace de la poesía griega pueda depender del romanticismo alemán, y específicamente de Hölderlin. Sea lo que fuere, lo cierto es que la noción del carácter inspirado de la poesía se encuentra ya en el *Ion* platónico. El rapsoda, como el poeta, no actúa por arte, dice Platón, sino arrastrado por una fuerza divina. Esta obra como el imán, que no sólo atrae hacia sí a los anillos de hierro, sino que además les comunica su fuerza magnética. El poeta, presa del entusiasmo, enajenado de sí mismo, perdido ya el dominio sobre sí, se hace divino porque actúa bajo la compulsión de un dios. No de otra manera se explican el oráculo de la pitonisa y la profecía del adivino. Es la divinidad misma, y no un hombre, quien habla a través de estos poseídos.

El nacimiento de la filosofía es contemporáneo con la desintegración senil del mundo mítico y muestra, entre otros, un rasgo de beligerancia por parte de la nueva forma intelectual frente a la antigua religiosidad. Es sumamente significativo que quienes han estudiado ese momento en que dos actitudes espirituales opuestas deslindan posiciones, hayan identificado de alguna manera el antagonismo existente entre ellas por una referencia a la palabra. La pugna es caracterizada como la lucha del *logos* contra el *mythos*; pero *mythos* es un término griego que significa "palabra", y *logos* también. Se trataría, pues, del conflicto entre dos formas, dos sentidos diferentes de la palabra. El hombre continúa siendo el único animal que habla; pero este su hablar comenzaría a ser entendido de una manera nueva en una cierta época histórica y en un determinado lugar de la tierra, precisamente allí y cuando nacen la filosofía, la razón, la ciencia, es decir, una interpretación hasta entonces inédita del hombre mismo. Para Otto, *mythos* es la palabra en cuanto expresa en forma in-

mediata la verdad válida por sí misma, en tanto que *logos* es la palabra que expresa algo consistente con sus propios supuestos y su contexto. El *mythos* revela, el *logos* prueba y demuestra; por eso, *mythos* es el lenguaje propio de la religión y *logos* el de la ciencia. El nuevo hábito intelectual que impera desde el siglo VI a. C. en occidente sería el de la vigencia del *logos* y de su primacía frente al *mythos*. Nosotros, que confiamos al médico y no ya al sacerdote la curación de nuestros enfermos, que preguntamos al hombre de ciencia y no ya al poeta por la naturaleza de lo real, que tendemos cada vez más a considerar la vida religiosa como algo privado e íntimo, perteneceríamos al mundo configurado por el *logos*. Y, en efecto, la palabra mítica se ha hecho para nosotros por lo menos sospechosa; nos inclinamos a entenderla como una ficción que oculta lo auténticamente real y que, en el mejor de los casos, lo insinúa proponiéndolo como lo encubierto por una alegoría.

La consecuencia teórica de esta disociación entre la dimensión mítica y la dimensión "lógica" de la palabra debería ser la renuncia por parte del *logos* a una verdad que consista en la simple mostración de lo real. Esta clase de verdad, primaria y fundamental, tendría carácter mítico. El *logos*, en cambio, en virtud de su naturaleza propia, debería engendrar una verdad consistente en la mera validez de nuestras afirmaciones dentro del contexto de un sistema de enunciados. Su verdad tendría carácter "sintáctico" y estaría regida en última instancia por el criterio de que una proposición no vale por lo que dice como referencia a algo real, sino por la relación lógica en que se encuentra con otras proposiciones, sean éstas axiomas, definiciones o teoremas previamente demostrados en el sistema. Y de hecho, en un sistema deductivo no interpretado, la derivabilidad lógica a partir de ciertas proposiciones no demostradas y mediante la aplicación de ciertas reglas claramente establecidas es el único criterio que nos permite determinar la validez (esto es, para el sistema, la "verdad") de sus enunciados; en vano procuraríamos encontrar en él criterios semánticos para establecerla, ya que éstos sólo podrían aplicarse a algún modelo del sistema, pero no al sistema mismo en cuanto no interpretado.

Lo cierto es, empero, que tanto la inmedia-

ta revelación del mito como la validez mediata del enunciado perteneciente a un sistema deductivo son legítimas posibilidades de la palabra en cuanto facultad unitaria, no disociada, del hombre. ¿Cómo es esto posible? Creo que la respuesta sólo se deja entrever si previamente se plantea la pregunta por lo que es la palabra en su caracterización más general.

¿Qué entendemos, pues, por "palabra"?

Observemos en primer lugar que el concepto de "palabra" puede y suele considerarse como equivalente al de "lenguaje". Aquí será útil, sin embargo, introducir una distinción. Un lenguaje es un mecanismo que sirve para proporcionar información. Hay lenguajes animales y lenguajes humanos. Los lenguajes animales, por lo general, no están vinculados primariamente con la voz, sino que se cumplen a través de los más sorprendentes mecanismos biológicos. Los lenguajes propiamente humanos muestran, en cambio, una relación estrecha, aunque no siempre igualmente manifiesta, con el fenómeno de la voz. Entre ellos se distinguen habitualmente los lenguajes artificiales de los lenguajes naturales. Estos últimos son las "lenguas" que hablan espontáneamente los hombres y que varían de raza en raza, de comarca en comarca y de época en época. Los lenguajes artificiales, en cambio, son creados por el hombre y establecidos por convención; ellos son, por ejemplo, los simbolismos lógicos y matemáticos, y las "lenguas universales" convencionales, como el esperanto. Parece que el enorme desarrollo de los lenguajes naturales en la especie humana y la posibilidad adicional de crear lenguajes artificiales hubiesen inhibido y adormecido en el *homo sapiens* los otros mecanismos de lenguaje animal. De lo que éste debe haber sido, apenas parece conservar el hombre débiles residuos, como podrían ser acaso ciertas formas mal definidas de atracción o repulsión instintivas entre seres humanos, que se manifiestan principalmente en la conducta sexual y en lo que algunas personas llaman "intuiciones" acerca del comportamiento o del carácter de los demás.

Propongo que provisoriamente llamemos aquí "palabra" al lenguaje humano. Su primer rasgo distintivo sería, pues, su carácter predominantemente vocal, aun cuando esto no sea suficiente para distinguir la palabra de otras formas de lenguaje animal. El uso de la voz ha

predominado en la información proporcionada por el hombre, y aun el mudo lenguaje de los gestos es susceptible de ser "traducido" y reducido a información oral. El lenguaje oral es supuesto por y preside sobre la mímica, la escritura y las otras formas posibles de lenguaje humano en que la voz puede estar silenciada, pero no excluida de la comunicación. La escritura no aspira a ser otra cosa que una transcripción gráfica de lo que se expresa oralmente; los lenguajes especializados de la lógica, de la matemática, de las computadoras, de las señales de tráfico, etc., suponen todos una información previa que les dé sentido y los haga inteligibles, la cual se comunica originariamente por medio de la voz.

Si la palabra es en primera instancia voz, entonces ella se encuentra en su lugar propio allí donde se habla. Pero el hablar requiere de la presencia de alguien que diga y de alguien que escuche; esto significa que la palabra se da principalmente en el diálogo, aun cuando no sea siempre indispensable que el locutor y el auditor sean personas diferentes; el monólogo, la silenciosa reflexión, es un diálogo consigo mismo. Por eso es que muchos pensadores, siguiendo el ejemplo de Platón, consideraron que la forma del diálogo es el género literario por excelencia, el que mejor se presta para enseñar y para expresar los más altos pensamientos; en efecto, el diálogo es la forma más propia de la comunicación humana porque es el lugar propio de la palabra.

Pero no basta con la mera emisión y audición de sonidos articulados para que se haya producido la palabra y el diálogo; es necesario también que dichos sonidos tengan un sentido y que en ese sentido puedan encontrarse el locutor y el auditor en una inteligencia común. Esto es, sin duda, de palmaria evidencia, pero las dificultades surgen cuando se trata de precisar en qué consiste ese "sentido" que la palabra necesita poseer. Tal vez el origen de estas dificultades resida en una ambigüedad del término "palabra" que aún no hemos intentado despejar. El término suele usarse para designar una categoría gramatical consistente en una unidad significativa que posee una expresión oral y, eventualmente, una representación escrita. Desde este punto de vista, los diccionarios son repertorios de "palabras" y de sus respectivos significados. Las palabras, en cuanto unidades gramaticales, parecen ser portado-

ras individuales de significado porque son sustituibles en el discurso y producen, al ser sustituidas, variaciones en el sentido de lo que se dice. ¿En qué consiste, sin embargo, el significado de una palabra? ¿Son las palabras signos que representan o señalan "cosas"? La tesis de que entre las palabras y las cosas existe una correspondencia, de tal modo que las palabras sustituyen o simbolizan a las cosas es, como se sabe, una doctrina ya clásica acerca del lenguaje. Y con todo, dejando aparte el hecho reconocido de que esta doctrina no satisface las preguntas acerca de la clase de cosas que puedan ser designadas por palabras y expresiones tales como "algo", "eso", "yo", "para", "entonces", "menor que", "tanto más cuanto que", etc., permanece todavía la gran incógnita de las metáforas, sinécdoques, metonimias y otras figuras que consisten en designar a una cosa por un nombre que no le corresponde en propiedad; porque si éstas no son construcciones artificiosas sino más bien elementos esenciales e inevitables del lenguaje, esto supone que ellas constituyen justamente la negación de que exista una correspondencia unívoca entre palabras y cosas por ellas designadas. Pero entonces, ¿no son las palabras más bien signos de ideas y pensamientos? Al parecer, ese misterioso flujo de representaciones y razones que tiene lugar en nuestra interioridad y privacidad se expresaría en palabras habladas o escritas, de modo que el auditor podría reconstruir en sí mismo los pensamientos del locutor por medio de una "traducción" de las palabras escuchadas a su forma cogitante original. El proceso sería semejante al que realizan los sistemas de radio, que transforman las ondas sonoras en ondas electromagnéticas para luego volver a transformar las últimas en las primeras. Según, pues, esta teoría cuasi radiotelefónica, primero existiría el pensamiento; éste sería luego "traducido" a palabras pronunciadas por el locutor, que es el mismo sujeto pensante; el auditor percibiría la palabra emitida y la "traduciría" nuevamente a pensamiento. Con todo, vale la pena preguntarse, frente a esta doctrina, en qué consisten esos pensamientos terminales, tanto el que está al comienzo del posible diálogo en la mente del primer interlocutor como el que aparece al final del complejo proceso de "traducciones" que en esta doctrina se ha insinuado; ¿no consisten precisamente en silenciosas palabras que

los dialogantes se dicen a sí mismos? La reflexión es el encuadrar dentro de palabras los contenidos cogitativos cualesquiera de que podemos hacernos cargo. Pensar, en cuanto proceso psíquico discursivo, no es otra cosa que hablarse a sí mismo, decirse palabras interiormente. Expresiones como "pensar lo que se dice" y "decir lo que se piensa" no poseen una estructura lógica diferente que la expresión "ver lo que se ve". De este modo, la palabra no es propiamente signo o traducción del pensamiento, sino el pensamiento mismo; o la palabra es, más exactamente, la forma de lo pensado, del contenido de la comunicación. En cuanto forma de lo pensado, la palabra es, en un nuevo sentido, "in-formación": la palabra dicha, en cuanto forma que es, da forma (in-forma) al proceso mental del auditor de ella, donde otra vez no importa si locutor y auditor son o no la misma persona. (Quede expresa constancia, sin embargo, de que la suerte de convertibilidad aquí postulada del pensamiento y la palabra que lo expresa no niega la posibilidad de ciertas experiencias intelectuales inefables como las que acreditan, por ejemplo, los místicos; sólo rehusa considerar dichas experiencias como procesos pensantes discursivos).

La palabra no es, pues, símbolo de cosas ni expresión de ideas; de hecho, la palabra aislada no posee significado sino en la medida en que es destacada sobre un contexto implícito, contexto que no es ni siquiera la oración gramatical, sino el discurso completo. El vocablo "muerto", por ejemplo, no puede tener propiamente significado sino cuando es puesto en relación con todo aquel mundo a que se alude al hablar de la vida; y la frase de Nietzsche, "Dios ha muerto", no revela su sentido sino desde la perspectiva de todo lo dicho en las obras de este filósofo. Si la palabra es expresión de una realidad, ésta no consiste en hechos inequívocamente individualizables y susceptibles de ser considerados en forma aislada como "meramente tales hechos"; sino más bien en una compleja malla de la que podemos extraer o destacar esos hechos por medio de una cierta elaboración intelectual.

Si llamamos "palabra" al lenguaje humano, es en el entendido de que el término "palabra" no designa al lenguaje como mera suma o agregado de fenómenos fonéticos y de sus correspondientes representaciones gráficas, si-

no como un tejido de referencias y relaciones en el que ninguna de sus moléculas, es decir, ninguna "palabra" en sentido gramatical, vale por sí misma y aislada de las demás. Con la palabra ocurre lo mismo que con el mundo humano, que tampoco consiste en una colección de cosas sino más bien en una compleja red de referencias entre realidades que sólo pueden ser entendidas como términos para las relaciones que entre ellas se establecen, y no como cosas, porque no tienen un ser autónomo aparte de su entrelazamiento referencial. Si las cosas, en cuanto elementos independientes cuyo conjunto sería el mundo, se muestran en última instancia como abstracciones y no como entidades concretas, del mismo modo los vocablos como elementos lexicológicos no se sostienen en cuanto unidades portadoras de significado. Que el mundo y la palabra humanos muestren una análoga estructura referencial no es extraño; el hombre se percata del mundo como aquel ámbito en el cual se cumple su existencia, pero este percatare el hombre del mundo como mundo es pensar, esto es, hablarse a sí mismo, hacer uso de la palabra. La palabra y el mundo se corresponden, se refieren mutuamente, pero no en el sentido de que un vocablo, como elemento lexicológico, se corresponda con una cosa entendida como elemento substancial del mundo, sino en el sentido de que una red de referencias tiene su imagen en la otra o es función de ella. Por eso es que nuestro lenguaje posee los medios para designar a aquellas realidades que se hacen presentes en nuestro mundo, y éste, a su vez, se muestra dócil para hacer lugar a las realidades creadas por el pensamiento humano.

Es fácil explicarse, pues, que si para determinados niveles de la reflexión lo real puede manifestarse ya como cosas, ya como ideas, la palabra en cuanto imagen correlativa de la realidad es capaz de mostrarse también como expresión de cosas o de ideas; pero, al igual que la realidad misma, no se agota en estas formas abstractas. Más aún; también podemos comprender que, en cuanto imagen de lo real, la palabra constantemente remite a algo que no es ella misma y sin lo cual ella carecería de significado; pero en cuanto red referencial que es imagen de otro tejido de referencias, la palabra posee también una estructura susceptible de ser investigada en sí misma, haciendo

abstracción del "modelo" real que interpreta al sistema referencial de la palabra misma; no es otra la tarea de la "lógica", la ciencia del *logos*, esto es, de la palabra en el contexto propio, en su interrelación consigo misma. De aquí que la palabra pueda aparecerse ya como *mythos*, ya como *logos*, que su validez pueda ser establecida semánticamente, por referencia a aquello real hacia lo cual apunta, o bien sintácticamente, por referencia al orden mismo que ostentan los enunciados y que determina sus relaciones recíprocas.

Si en esta función que aparee lo real con la palabra nos colocamos en el punto de vista de la palabra misma, ésta se nos aparece inmediatamente como ordenadora y organizadora de la experiencia, por la sencilla razón de que la palabra es de suyo un orden. De aquí puede surgir con facilidad la noción de que la palabra efectivamente crea las realidades de las que habla en el sentido de que sólo ella es capaz de darles las formas que les son propias, organizando el material bruto entregado por el mundo de acuerdo con una estructura que no podría ser otra que la de la palabra misma. Pero si observamos la relación entre realidad y palabra desde mayor altura, no podemos permanecer en una posición tan estrechamente idealista, pues constatamos que, si la palabra es orden, lo es porque el mundo que en ella se expresa es algo ensamblado y organizado en sí mismo; lo cual no impide que la palabra pueda en cada caso interpretar dicha organización, y deja abierta, además, la posibilidad de que el orden con que la palabra procura expresar lo real más bien lo falsee y haga necesaria en cada caso la reinterpretación de la realidad a través de un constante reordenamiento. De esta suerte, ocurre que la palabra, junto con expresar lo real y hacerlo manifiesto, lo enmascara ocultándolo.

En la perspectiva expuesta se ve con mayor claridad la justificación de la distinción sugerida más arriba entre palabra y lenguaje. En la medida en que un lenguaje es un mecanismo apto para la comunicación y en que, por consiguiente, satisface una necesidad del hombre, se hace aparente que no puede ser confundido con la palabra, porque la tarea propia de esta última no puede ser entendida adecuadamente como la satisfacción de una necesidad. Un lenguaje es un instrumento y se

caracteriza por su utilidad. La palabra puede hacer las veces de lenguaje, puede ser empleada para satisfacer las necesidades de comunicación, pero no agota en ello su ser. Por el contrario, ella alcanza su auténtica dimensión en la riqueza, en la sobreabundancia de sus posibilidades expresivas, que corresponden a la inagotable riqueza de lo real en ella expresado; la palabra se cumple más bien como lo superfluo que como lo necesario. Ella se muestra así como creación, y el término "creación", dicho en griego, se ha conservado en nuestro término "poesía". En casi todos los pueblos, las primeras expresiones verbales consideradas dignas de ser preservadas mediante la escritura fueron poemas. La poesía es, en primer lugar, palabra rítmica, y el ritmo es, según la bella definición de Platón, el orden del movimiento. De aquí la vinculación originaria entre poesía, música y danza. Los poemas eran compuestos para ser cantados, y todavía conserva la música, entre todas las artes, la mayor proximidad a la palabra; toda composición musical contiene una referencia al paradigma sonoro de la palabra hablada, ya sea porque su estructura reproduce dicho modelo o porque deliberadamente evita hacerlo. Aun más; es muy probable que los ritmos de las danzas rituales hayan surgido contemporáneamente con ciertas palabras sagradas como primeras manifestaciones del espíritu humano que trasciende la realidad inmediata de su mundo circundante y de su propia finitud para volcarse y desbordarse en una alabanza desinteresada y espontánea de lo divino. De aquí viene, sin duda, el prestigio que desde antiguo rodeó a la poesía y que la convirtió en aquella configuración de la palabra merecedora de ser conservada en su forma originaria. La palabra es de suyo más bien trascendencia que instrumento.

En un pasaje célebre de su *Política* afirma Aristóteles que mientras los demás animales poseen voz para expresar el dolor o el placer producidos por sus sensaciones, sólo el hombre posee la palabra para expresar lo conveniente y lo nocivo, lo justo y lo injusto; porque sólo el hombre, y no los restantes animales, puede percibir lo bueno y lo malo, lo correcto y lo erróneo. Así, pues, la palabra permite al hombre configurar y comunicar su experiencia del bien y del mal, de la justicia y de la injusticia, de la rectitud y del error; por eso, la palabra es

el correlato de la posibilidad humana de vivir en comunidad con sus semejantes en la forma de una vida social y política. Los demás animales pueden ser gregarios y vivir en rebaños o manadas, pero su carencia de palabra indica que la naturaleza no los ha hecho aptos para constituir una auténtica sociedad, para ser miembros de una ciudad, condicionados por y condicionantes de la *polis*, para ser, como el hombre, políticos. Si, además, llamamos civilización a la estructuración de la vida civil, de la vida de los ciudadanos (*cives*) en la ciudad (*civitas*), podemos traducir el pensamiento aristotélico a un lenguaje más moderno diciendo que la palabra es el correlato de la civilización.

Si para Aristóteles —así como para muchos otros después de él— la palabra era todavía esta suerte de imagen funcional del mundo humano, para nosotros parece producirse hoy un distanciamiento y una desvinculación entre la palabra y lo real. Nuestros demagogos ofrecen “realidades y no palabras”, en el supuesto tácito de que la palabra está desconectada de lo concreto y es mero sonido, *flatus vocis*, o mero pensamiento, no acción. La palabra está desprestigiada. Con su desprestigio se relaciona sin duda el destino que han tenido la elocuencia y la retórica en nuestro tiempo. En épocas de gran solidez histórica, la virtud de la elocuencia y la disciplina retórica gozaron de la admiración y el respeto que convenían a su rango en culturas para las cuales la facultad de la palabra es lo que distingue al hombre del animal. Pero cuando un pueblo pierde el contacto vivo con sus raíces históricas, cuando su destino hace crisis, las disciplinas de la palabra se tornan vacías, como podemos constatarlo, por ejemplo, en la elocuencia de los retóricos de la Roma imperial. Del discurso así desvinculado de la realidad podemos decir, parafraseando la burla de Petronio, que si se refiere a lo que ya ocurrió es superfluo, y si se refiere a lo que no ha ocurrido no es nada.

El actual desprestigio de la elocuencia y la retórica, que se funda en la conciencia de esta escisión entre el mundo de la palabra y el mundo real, abona otro rasgo distintivo de nuestro tiempo, a saber, la confianza casi ciega que depositamos en las ciencias positivas. Si las disciplinas de la palabra, la gramática, la retórica, la poética, el conocimiento de los autores (que no se confunde ni con la historia literaria ni

con la *Literaturwissenschaft*), se nos aparecen hoy como incapaces de proporcionarnos una experiencia cabal y auténtica de lo real y de lo verdadero, la pretensión de las ciencias positivas de ser las únicas depositarias de la verdad acerca del mundo real llega a ser admitida cada vez con menos reservas por nuestras generaciones, que crecen en número, poder e influencia sobre la sociedad humana. Desde hace mucho tiempo es posible observar el paulatino retroceso de las llamadas “humanidades” en los programas educacionales, en favor de las matemáticas, de las ciencias de la naturaleza y recientemente de las llamadas ciencias sociales, que muestran la tendencia a constituirse cada vez más según el modelo de las restantes ciencias positivas. Aun más: el hecho mismo de que la educación sea entendida como algo susceptible de ser programado en gran escala revela hasta qué punto los ideales de las ciencias positivas se han impuesto como *desiderata* en la formación misma del hombre.

Con todo, las ciencias positivas no son, en última instancia, otra cosa que posibilidades de la palabra misma en su función expresiva del orden y organización de la experiencia. Al dar la espalda a las disciplinas propias de la palabra para buscar en las ciencias positivas un asidero y un camino seguro en nuestro intento de comprender lo real, no hacemos, pues, sino engañarnos a nosotros mismos con la ilusión de que las ramas son más firmes que el tronco. Es claro que el lenguaje de las ciencias positivas, gracias a su ideal de rigurosidad y precisión, permite comunicar en la forma más económica informaciones que de otro modo exigirían una formulación verbal de tal complejidad que se tornarían ininteligibles. Pero esto no significa que el rigor del lenguaje garantice la verdad de la proposición que en dicho lenguaje se enuncia. Nuestro exagerado aprecio por las ciencias físico-matemáticas se vincula sin duda alguna con nuestra inclinación a confundir el grado de verdad de una proposición con el rigor de su enunciado, y esta inclinación, a su vez, resulta de nuestra desconfianza frente a la palabra libre, no constreñida a la expresión rígidamente acotada de un objeto que no debe admitir una mala intelección.

Estas constataciones permiten tal vez establecer en qué consiste propiamente la crisis ac-

tua' de la palabra. El desprestigio de la retórica, la influencia creciente de las ciencias positivas, el carácter ejemplar que se reconoce al lenguaje matemático, por muy evidentes que sean, no son hechos radicales. Por el contrario, son más bien expedientes para resolver de la manera más satisfactoria posible los problemas creados por la insuficiencia de la palabra como tal. Esta insuficiencia se manifiesta en primer lugar como empobrecimiento, como pérdida de posibilidades expresivas. La tarea de la palabra es expresar lo real en toda su complejidad, exponer el orden en que la realidad se organiza y trascender así lo inmediatamente dado. La palabra requiere y supone riqueza. Su empobrecimiento consiste en su desvinculación del mundo, con lo que se hace irreal y superflua, si no abiertamente engañosa. Es en su empobrecimiento donde se hace aparente la vanidad de la retórica y la exigibilidad de otra forma de saber "real" opuesto al saber "verbal"; y es allí también donde la imagen visual puede acaso expresar mejor que la palabra misma la realidad que se procura aprehender, como parece ocurrir en nuestra época en que el cine y la televisión sustituyen a la conversación y al libro.

¿Cómo ocurre, sin embargo, el empobrecimiento de la palabra?

La palabra se aprende. Cada hombre aprende a hablar, y de hecho aprende a hacerlo como lo hacen sus padres, sus maestros, en general quienes se le ofrecen como modelos. Así, gracias al proceso de su educación, cada hombre llega a disponer de todo un lenguaje apto para expresar la realidad del mundo de sus mayores, pero no necesariamente del propio. Si, por tanto, en una generación o en una serie de generaciones se produce un cambio en la relación del hombre con su mundo o una mutación en los contenidos mismos de la realidad mundana, la palabra mostrará de inmediato su insuficiencia, su esencial pobreza para expresar la nueva realidad. Es el momento en que se desvanece la autoridad de los autores. Un "autor" es un maestro de la palabra del pasado; pero esta palabra suya sólo mantiene su validez mientras permanece vigente el mundo que le es propio. Por eso, cuando hay estabilidad histórica la autoridad constituye argumento, y nada despreciable. Para usar una imagen de Bernardo de Chartres, un autor del siglo XII,

quien se apoya en la autoridad es como el enano sentado sobre los hombros de un gigante; el enano puede ver más cosas y más lejanas, si bien no por la agudeza de su vista ni por el tamaño propio, sino por el hecho de haber sido levantado por su portador hasta superar la gigantesca grandeza. Si, en cambio, no se trata de mirar más lejos sino de ver en otra dimensión, nueva e inexplorada, de nada servirá la autoridad, por muy grande que sea su estatura.

Presumiblemente son muy pocos en la historia occidental los momentos en que el mundo se le ha transformado radicalmente al hombre; en tales momentos tiene que haberse vivido en forma casi exhaustiva el fenómeno de la insuficiencia de la palabra. El signo de tales tiempos es consecuentemente la creación laboriosa de un nuevo lenguaje, capaz de aparearse con la nueva realidad. Podríamos ejemplificar esto refiriéndonos a lo que ocurrió en el siglo XVII, una época que deliberadamente quiso revisar y cuestionar los contenidos de la tradición, esto es, la imagen del mundo transmitida por los mayores. Es una época en que abundan los escepticismos; pero en Descartes, el más grande representante de su siglo, encontramos una actitud más sutil de ruptura con la tradición: la duda elevada al rango de principio metódico. Con ello se produce la caída del valor de la autoridad. "Hay que leer las obras de los antiguos" escribe Descartes "para conocer lo bueno que ha sido descubierto en el pasado... Sin embargo, hay que temer que ciertos errores provenientes de una lectura demasiado asidua de sus obras se introduzcan completamente en nosotros, a pesar de todos nuestros esfuerzos y de todas nuestras precauciones". Al mismo tiempo percibe claramente la vanidad de la retórica en cuanto manejo y excelencia de la palabra recibida: "Yo estimaba mucho la elocuencia..., pero pensaba que era don del espíritu más bien que fruto del estudio. Los que poseen un razonamiento más fuerte y asimilan mejor sus pensamientos para hacerlos claros e inteligibles, siempre pueden persuadir mejor acerca de lo que proponen, aunque no hablen más que bajo bretón y jamás hayan aprendido la retórica". Descartes, el "padre de la filosofía moderna", quien dedicó posiblemente más tiempo y más esfuerzos al cultivo de las matemáticas y de las ciencias de la naturaleza que al de la filosofía misma, representa a una época en que la palabra del pasado ha perdido vigencia.

Su desconfianza en la utilidad de la retórica le conduce, sin embargo, a alcanzar una excepcional maestría en el arte del buen decir, por cuanto Descartes fue un auténtico creador de nuevo lenguaje. Es significativo, por ejemplo, sorprenderlo en la acuñación de un término nuevo, "espíritu", cuya brillante trayectoria en el pensamiento filosófico moderno es en sí misma un homenaje a su inventor. *Spiritus*, como se sabe, significa originariamente sopro y está presente en "respirar" y otros términos de la misma familia. Durante la Edad Media, *spiritus* tradujo al *pneuma symphyton* de Aristóteles, entidad más densa que el fuego pero más sutil que los otros elementos, que en los procesos biomotores hace el papel de intermediaria entre el alma inmaterial y las diferentes partes del cuerpo, y que sobrevivió todavía en los "espíritus animales" de la psicología cartesiana. Pues bien; en la respuesta a las Segundas Objeciones hechas a sus Meditaciones Metafísicas, Descartes designa, en latín, como *mens* al sustrato del pensar. Dicho texto fue traducido por el duque de Luynes y la traducción fue revisada, corregida y aprobada por el mismo Descartes, quien acaso escribió de su puño y letra la versión del pasaje, donde pone *esprit* en lugar de *mens*, agregando: "Y si bien este nombre es equívoco, puesto que se lo atribuye también a veces al viento y a los licores muy sutiles, no sé de otros más apropiados".

La insuficiencia de la palabra exige y provoca la recreación del lenguaje. Pero la palabra

no es inventada *ex nihilo*; la operación de devolverle su expresividad consiste en recoger los términos de la lengua aprendida y elevarlos a otro nivel, violentando así su significado primitivo, pero haciéndolos aptos para aparearse con un mundo nuevo que se ofrece a la experiencia. Entendemos así de qué modo la poesía, cuando no ha caído al nivel de versificación mecánica, es *poiesis*, esto es, creación; pero se hace evidente al mismo tiempo que no son literatos profesionales los únicos poetas en este sentido.

Se insinúa así una tarea permanente: hacer que la palabra efectivamente hable, que el lenguaje se eleve desde el nivel de mero instrumento de comunicación al de función del mundo humano. No podemos, por tanto, detenernos en la etapa negativa de la desconfianza o el franco escepticismo ante la posibilidad de cultivar la palabra, de pulirla y ennoblecerla. Dicha etapa tiene que ser superada. Ello no significa necesariamente que tengamos el deber ineludible de limitarnos al estudio de los clásicos, aun cuando este expediente puede ser bueno si no hay otro mejor. Los clásicos, en efecto, son aquellos autores cuya palabra logra trascender los límites de su mundo propio y hablar a todas las generaciones. Un humanista, Poliziano, sostenía que "no puede correr bien el que sólo procura poner el pie en las huellas ajenas"; a esto habría que añadir, con todo, que correremos aun peor si nos abstenemos de poner el pie en parte alguna.

En el corazón de Pascal

Alberto Caturelli

Esta meditación sobre Pascal y desde dentro de Pascal es, también, una meditación sobre todo lo esencial a partir de mí mismo. Estoy convencido, en este mundo mentiroso y desleal, que el mensaje pascaliano es contemporáneo; por eso he tratado de pensar desde él mismo. Ahora, ante la afectuosa solicitud de mi amigo Juan de Dios Vial Larraín y ante la evidencia que estas páginas han tenido muy poca difusión y son como inéditas en Chile, me siento muy honrado de que aparezcan en DILEMAS. De ese modo restablezco y mantengo vivos antiguos lazos de afecto con mis amigos transandinos, unidos siempre en lo esencial y permanente.

El autor.

El corazón y el amor del ser

Le coeur aime l'être universel naturellement, et soi-même naturellement (f. 477)*. Estas palabras de Pascal, antes que a una explicitación "académica" solicitan una meditación que implique un retorno a lo originario, al mismo fondo desde el cual parte el filosofar del hombre. Por eso, el contacto inmediato con el texto de Pascal, que quiere prescindir de toda la erudición posterior, conlleva una interrogación que el lector no puede dejar de formularse: ¿qué es el *corazón*? Ante todo, el "corazón" por sí y desde sí mismo, ama, naturalmente, el ser universal; es decir, se muestra como el "lugar" desde el cual parte el amor *del ser*.

Pero, simultáneamente, es amor de *sí mismo* y, por consiguiente, aparece como el originario acto que ya nada supone y, por el cual, uno se ama. Luego, originariamente, el corazón es amor del ser y de sí mismo.

De inmediato surgen nuevos problemas porque se trata ahora de saber en qué consiste el originario amor del ser y de sí mismo y si son, o no, dos actos diversos, uno ordenado al ser y otro a sí mismo. En efecto, como en San Agustín y San Buenaventura, no es posible al hombre que se encuentra *siendo*, no "querer" el existir, o sea, no querer el mismo estar "inscripto" en el ser: desde el momento en el cual tengo conciencia de mí mismo expresada en el "yo soy", me es imposible no "querer" el ser y, por lo tanto, desde que *soy*, originariamente *amo el ser*. Pero lo que no debe perderse de vista es que el amor del ser surge en el mismo surgir del *yo* como conciencia de sí; por eso, cuando digo que yo amo el ser, simultáneamente digo que yo *me* amo, es decir, que amo el ser que tengo en el grado en el cual participo del ser. Y así parecen respondidas, al menos en una primera instancia, las dos preguntas: Hay un ineludible y originario amor del ser universal que es el único e indivisible acto de amor de sí. Por aquí comienza a vislumbrarse el sentido fundamental de la afirmación pascaliana: "El corazón ama el ser universal naturalmente, y a sí mismo naturalmente".

Ahora puedo, quizá, penetrar más profundamente en el sentido del "corazón" de Pascal, puesto que él dice que *se ama* a sí mismo. Si es así, parece que no hay distinción entre el "corazón" y el mismo *acto* de amor del ser; pero, al mismo tiempo, tampoco hay distinción respecto de la intuición originaria del ser, pues amar el ser universal, es conocer, descubrir, el ser universal mismo. Por consiguiente, como en San Agustín, el "corazón" conoce el ser y ama el ser en el mismo acto de conocimiento de sí que es amor de sí. Y en tanto que este conocer y amar no puede ser sino

*Utilizó *Oeuvres complètes de Pascal*, 1529 pp. texte établi et annoté par Jacques Chevalier, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1954.

presente al espíritu, es decir, ser tenido presente a la mente, este acto de conocimiento y amor fundamental, es también acto de memoria, en cuanto, precisamente, el ser es tenido presente. De tal manera, este acto originario es conocimiento, amor, memoria, interna trinidad constitutiva del espíritu humano. Más abajo aún, aquel reducto último, intimísimo, donde por vez primera brilla la luz del ser amado, constituye el *corazón* del hombre. El corazón es, entonces, la misma interioridad profunda donde acontece el originario *amour de l'être*.

El corazón es el supuesto de toda la vida del espíritu y el ineludible punto de partida metafísico, porque es como el ojo del espíritu al cual se revela el ser en la inmediatez originaria infinitamente anterior a la formulación nocional del ser o al ejercicio de la razón raciocinante. Este ojo del espíritu pone al descubierto el orden del ser y el orden del conocer en el primer acto de presencia: intuición y amor del ser. En tal sentido, el "corazón" coincide, en los antecedentes griegos de *coeur*, con el ánimo profundo indicado por *hex*; o también con *kardia* que, más allá de su significado fisiológico, es el alma, la inteligencia, lo interior. Pero, con mayor exactitud, en Pascal tiene el sentido de la intimísima interioridad donde emerge el ser-presente, intuido, amado.

El sentimiento del ser

El "corazón" pascaliano nada tiene que ver, inmediatamente, con el estado afectivo que todos llamamos "sentimiento" y que haría de Pascal un irracionalista reduciendo sus textos sobre el amor del ser y el corazón a pura retórica sentimental. Y, sin embargo, Pascal habla de un *sentiment du coeur*; pero inmediatamente se ve que si existe un "sentimiento" del corazón, el sentimiento no es el corazón. Por otro lado, "sentimiento" tiene aquí un sentido tan profundo, como en Rosmini, que nada tiene que ver con un mero estado afectivo. En efecto, el acto que Pascal indica con la expresión *le coeur aime l'être universel*, siendo el acto originario de descubrimiento del ser, es el originario *sentimiento del ser*, porque el ser se hace patente en la interioridad del hombre. Por eso, el corazón *siente* el ser que es trascendente a la interioridad profunda (*coeur*), pero, al mismo tiempo, no puede manifestarse sino en ella: en consecuencia, no se trata de

una intuición del ser divino, por ejemplo, sino del ser en total, en mí; pero, simultáneamente, en cuanto interior y trascendente, yo *siento* la finitud y contingencia de mi existir: *je sens que je puis n'avoir point été* (f. 443).

Entonces, el sentimiento del ser no se distingue del sentimiento de mi propia contingencia y todo razonamiento posterior lo implica como aquel trasfondo ineludible de mi propio existir, donde "siento" el ser universal. Así se comprende que toda "razón", al cabo, puede ser ordenada y como reducida al sentimiento originario: *Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment* (f. 474). ¿Por qué "ceder". Porque ningún razonamiento puede tener existencia sin el originario sentimiento del ser. Así se hace evidente que nada tiene que "demostrar" la razón al corazón, sino que la razón debe ceder a la primera evidencia, al primer amor del ser, que es originario y fundante sentimiento del ser. Y esto no puede demostrarse. Intentar hacerlo es "racionalizar" lo que inconmensurablemente escapa a la razón. Pero en modo alguno puede significar un irracionalismo básico; todo lo contrario, pues el ejercicio de la razón es posible, precisamente, porque, previamente, existe el sentimiento del ser. Intentar reducir todo a las fórmulas de la razón (soberbia de la razón), es decir, no "ceder" al sentimiento del ser, es vacar en el puro formalismo de la razón que nada sabe del ser.

Los primeros principios y el corazón

No solamente se puede sino que es necesario hablar de una metafísica del corazón puesto que es éste el "lugar" ontológico donde se patentiza el ser presente-intuido-amado y, abarcándolo todo, *sentido*. Por consiguiente, la verdad no es sino el ser patentizado, es decir, amado "naturalmente" en la interioridad; en el fondo, es el mismo dinámico patentizarse del ser. Y como entre la manifestación del ser y el ser como tal no hay distinción alguna, él es la verdad; pero es claro que es la verdad ontológica sentida y conocida no por la razón sino por el *corazón*. Por lo tanto, *nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le coeur* (f. 479). Este "encore" indica por un "más abajo", por una anterioridad de naturaleza del acto del corazón que conoce la verdad porque la primera ma-

nifestación del ser amado es la primera verdad desde el punto de vista del espíritu humano y la originaria manifestación de la verdad del ser universal: *c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaye de les combattre* (f. 479). Es, pues, el corazón del hombre quien conoce, o intuye, los principios, porque los principios aparecen en y desde el mismo aparecer del ser a la interioridad: el ser *es*. Este juicio primitivo, ineludible evidencia primera, depende del acto originario de descubrimiento del ser. Y este descubrimiento es descubrimiento del corazón. Y así como el ser es *sentido* por el corazón, también los principios son sentidos por él: *Les principes se sentent* (ib). Si es así, la razón no "pone" ni crea los principios sino que desde ellos parte.

La presencia agustiniana se hace visible aquí aunque asumida en una doctrina muy personal: no puede negarse el notable paralelismo entre la *mens* que intuye la verdad y no puede no intuir la, pues por ella la mente es mente, y la *ratio* que ordena los conceptos y "concluye" suponiendo siempre la anterior intuición de la verdad del ser. Conocemos verdaderamente por la razón, pero conocemos más profundamente por el corazón. Más aún, no es posible el ejercicio propio de la *razón* sin el anterior conocimiento del *corazón*; él es también como un "instinto" intelectual que no puede descubrir los principios en el mismo descubrir el ser. De ahí el sentido de las tres palabras que Pascal pronuncia: *Coeur, instinct, principes* (f. 478).

Ahora sí es posible mostrar a los escépticos ("les pyrrhoniens" aludidos en el texto principal) que su negación de los principios y de la verdad de los juicios en el razonamiento, es pura retórica, pues nada puede hacer el razonamiento sin los principios inmediatos dados anteriormente a la actividad de la razón. Y hasta es posible al escéptico (y a la razón) negar los principios precisamente porque los principios hacen posible a la razón esta negación misma. Porque existe la verdad "sentida", conocida por el corazón, es posible sostener que la verdad no existe. Por consiguiente, *les principes se sentent, les propositions se concluent*: la razón se apoya en el corazón y, sin éste, ni siquiera existe la razón. El corazón "siente", la razón "concluye" y "demuestra".

La razón y el corazón

De todo lo dicho se concluye, cada vez más claramente, que es "ridículo" e "inútil" que la razón exija al corazón las pruebas de los primeros principios. Si tal cosa fuera posible, la *ratio* invadiría el ámbito del corazón, no habría más principios porque todo sería inmanente a la razón. Existe, profundamente, un inconmensurable *plus* que la razón no alcanza y que, a la vez, implica un también inconmensurable estadio pre-racional (no irracional) al cual la razón debe someterse; es decir, debe re-conocer. Para que la razón pueda "demostrar", debe suponer el ámbito abismal y originario del "sentir" del corazón. Cuando la razón se "libera" del orden del corazón, se vuelve regla o medida de lo real y si es la razón la medida de lo real lo es de la verdad del ser; ser el criterio absoluto de la verdad del ser, significa la plena absolutización de la razón, como llega a serlo en Hegel y, por eso mismo, pone por sí misma su propia *autodestrucción*. Si la razón es todo (si nada supone ni nada la sobrepasa) todo es inmanente a la razón y la razón que *funda* todo no puede ser el fundamento de sí misma.

Al mismo tiempo, pero en un orden más superficial, la razón desmemoriada del supuesto inconmensurable del ser-amado por el corazón, presente a él en la mismidad del hombre, puede elaborar sus demostraciones cuyas conclusiones o proposiciones son formuladas y fijadas en fórmulas más o menos definitivas. En esta línea (superficial) de la razón filosofante, el juego de las fórmulas "metafísicas" puede ser perfecto, pero esta pobre razón engreída, que ignora su miseria, nada sabe del ser, lo cual es como decir que nada sabe de nada, aunque "construya" dialécticamente el mundo.

Por eso, ya sea que la razón se convierta en criterio absoluto de la verdad del ser, ya sea el fundamento del todo hasta lograr su autodestrucción, ya rechace el ser (en un esfuerzo contradictorio de desmemoria total) en la metafísica corrompida (pseudofilosofía) que es la filosofía analítica, siempre será, en el fondo, a la vez que una manifestación negativa de su miseria, una indicación ineludible de lo que le trasciende y, precisamente, también le precede. Pascal intuye inmediatamente, desde el principio, esta situación ontológica y, por eso, señala la "impotencia" de la razón que "qui-

siera juzgar de todo". Esto no significa, en modo alguno, una impotencia radical de la razón en cuanto *razón*, sino, solamente, su *limitación*: de donde se sigue que es *racional* que la razón, reconociendo sus límites, reconozca también aquello que —por la misma riqueza sobreabundante del ser— no puede agotar por sí misma. En ese, sentido, *la razón debe apoyarse en el corazón*; el razonamiento posterior (siempre válido y necesario) en el descubrimiento y amor originario del ser; el demostrar en el sentir, el discurso en el "instinto" interior. Como dice Pascal: "sobre estos conocimientos del corazón y del instinto es preciso que la razón se apoye y que funde en ellos todo su discurso". Y decir esto es suponer una metafísica de la intimísima interioridad del hombre donde destella la luz del ser; es decir, una metafísica del corazón humano que no puede ser sino amor del ser y, por eso mismo, fundamento seguro y fuente viva de la razón. La razón no "conoce" esta intuición profunda, que es la misma conciencia de mi estar inscripto en el ser: *Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point* (f. 477).

Dios, sensible al corazón

Esta conciencia que devela el ser (memoria, conocimiento primitivo y amor) es el *sentimiento* del ser total. Y, al mismo tiempo, es sentimiento de mi existencia como contingencia radical ya que *yo siento*, no lo demuestro, que puedo no haber sido desde que, simplemente, aquí estoy *siendo*; estar ahí siendo y tener conciencia de esta situación originaria, es idéntico, todo uno, con el *sentimiento* del ser, que es *amour de l'être* y sentimiento del existir personal. Si es así, en el primerísimo acto de amor del ser, yo no llego a descubrir mi contingencia, sino que *inmediatamente* aparece la contingencia en el mismo aparecer del ser a la conciencia. Luego, es en esta interioridad profunda, en el corazón, donde descubro que hay Alguien que infinitamente le trasciende.

Dios, para el corazón, es presente íntimamente y, al mismo tiempo, infinitamente ausente. Pero, en cuanto *je sens* que pude no ser, "siento" mi propia remisión a Dios y, por eso, Dios es *sensible* al corazón humano, no a la razón. No porque la razón no pueda demostrar válidamente su existencia, sino porque, al haberlo, reconoce el inconmensurable y originario

orden *supuesto* del corazón donde aparece el ser, en el *amour de l'être*. Así se comprende que sea el corazón quien siente a Dios: *C'est le coeur qui sent Dieu... Dieu sensible au coeur, non à la raison* (f. 481). Precisamente en esta profundidad sin fin, Dios no está ya oculto (*caché*) sino manifiesto, descubierto (*découvert*), aunque no lo sea para los sabios de la "razón" sino para los pobres que utilizan la razón después de haber escuchado la voz del corazón. Allí, en el fondo sin fin de la intimidad interior, *Dieu incline le coeur de ceux qu'il aime* (f. 840).

SENTIMIENTO DE DIOS Y ATEISMO

Yo siento que puedo no haber sido

El sentimiento del ser que es, al cabo, sentimiento de Dios, no es una mera intuición intelectual y, menos aún, el término de un razonamiento silogístico. Es necesario excavar más abajo: el hombre de carne y huesos está en situación pre-racional respecto tanto del ser como del Absoluto, en cuanto es inmediatez al ser, hecho consciente en él. Antes que un racional "conocer" del ser, yo *siento* su inmediatez tanto como mi apertura al Absoluto. Por consiguiente, el "sentimiento" del ser coincide con el primer acto del existente, no es contrario a la razón, pero sí le es inconmensurablemente anterior. En ese sentido, *yo siento que soy*. Yo y el ser, simultáneamente, constituyen una evidencia concreta; es decir, son "sensibles" a mí en aquel reducto último de mi propia mismidad que es la interioridad, la intimidad de mí a mí mismo y que, con Pascal, ya hemos llamado el *corazón*.

Por todo ello, cuando digo que siento que soy, implícitamente digo que "yo" y el ser son sensibles al corazón. El ser se-siente en el yo que es inmediatez al ser, *sentimiento* del ser. De esta presencia de sí a sí mismo que es también presencia del ser en la inmediatez del "corazón", surge la patencia de mi sentimiento de creatura, es decir, el sentimiento de mi no-necesidad: *Je sens que je puis n'avoir point été: car le moi consiste dans ma pensée; donc moi qui pense n'aurais point été, si ma mère eût été tuée avant que j'eusse été animé; donc je ne suis pas un être nécessaire. Je ne suis pas aussi éternel, ni infini; mais je vois bien qu'il*

y a dans la nature un être nécessaire, éternel et infini (f. 443).

En efecto, yo siento, inmediatamente, que puedo no haber sido; esto lo afirma, lo "siente", el pensar *concreto* en que mi yo consiste. Pero, poder no haber sido no es un mero descubrimiento posterior de la razón que no entiende al corazón, es decir, a aquella mismidad interior del pensar concreto. Entonces, el poder no haber sido es una patencia inmediata; no es algo que se llega a descubrir *después*. Tal cosa implica, por un lado, un efectivo no haber sido alguna vez (la misma *nada* de sí) y, por otro, la efectiva certeza de la posibilidad, siempre presente, de mi nadificación. En ese delgado hilo que corre entre la nada de sí antecedente y la nada de sí como posibilidad, se mueve la concreta existencia humana. Si mi madre hubiese muerto antes de haber yo nacido, yo *nada* hubiese sido nunca. Pero una vez *sido*, flota la barca de mi existencia en la permanente posibilidad de no-ser: *donc je ne suis pas un être nécessaire*. Si yo no soy necesario, ni eterno, ni infinito, la existencia en que consisto (prseente a sí misma en el ser) "tiene" el ser y no es el ser; precisamente por eso, *il y a... un être nécessaire, éternel et infini*. Si la existencia que yo soy desde que "siento" que soy no fuera esta apertura al *être nécessaire* de Pascal, entonces, el mismo "yo soy" jamás podría haber tenido lugar ya que esta primera patencia es idéntica con el *je sens* que puedo no haber sido. Luego, el sentimiento de mi contingencia es uno con el sentimiento del ser consciente en el acto primero del hombre que sabe del ser. Es decir, que se-siente existir. En el fondo, esta es la "razón" del corazón más fundamental y originaria; cierto es que "el corazón tiene sus razones que la razón no conoce" (f. 477), pero entre aquellas "razones" concretas existe una originaria, última, inalcanzable por la razón racionante, inmediata, y profundísima, que es el sentirse existir como idéntico y simultáneo sentirse poder no haber sido. Este sentir del corazón implica el sentimiento de un ser necesario, eterno e infinito que me implanta en la existencia y que es Dios, "sensible al corazón, no a la razón" (f. 481). Es en este sentido en el que debe entenderse mi sentimiento de Dios: no es la pobre razón geometrizable y abstractizante la que postula a Dios (por lo menos a un Dios vivo) a través de una "prueba" que se mueve sólo en la

abstracción: es mi propia mismidad (que es presencia al ser y sentimiento de existir) la que siente a Dios, no la razón: desde un estrato ontológico mucho más profundo proviene la apertura a Dios (apertura que yo mismo soy) y la presencia-ausencia de Dios: *C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison*. Y eso es ya no solamente sentimiento del existir y sentimiento de Dios, sino sentimiento de *creatura*. Así vienen a coincidir el sentimiento del ser, el sentimiento de la existencia, el sentimiento de la contingencia, el sentimiento de Dios y el sentimiento de la creatureidad.

El Dios escondido

Humildad radical del verdadero filósofo. Cuando Pascal dice: *vous êtes embarqué* (f. 451) señala éste no poder no ser sentimiento del ser propio, que es sentimiento de mi apertura y disponibilidad a Dios. El corazón es quien siente mi ser embarcado, aunque de modo paradójico porque la barca y el ser embarcado no se distinguen. Yo soy la misma barca que navega en el estrechísimo filo de mi poder-no-haber-sido y mi no-ser posible, en el océano del ser. Pero a estas honduras solamente llega el claroscuro *esprit de finesse* a través del "corazón" del hombre que es también claroscuro, como claroscuro es la presencia de la existencia a sí misma y a Dios.

Este Dios que "siente" mi corazón, no mi razón abstractizante, es, primero, presencia íntima en la misma intimidad del existente y, a la vez, ausencia de quien es infinitamente trascendente. El sentimiento de Dios por el corazón es, por eso, simultáneamente, paradójica íntima *presencia* e infinita *ausencia*, inmanencia y trascendencia, tensión interior, inquietud de todo el hombre que, desde el principio, expresa su sentir originario: el sentir en y desde mí que realmente puedo no haber sido.

Pero Dios "sentido" por el "corazón" no es, como ya se ha dicho, un Dios abstracto, sino concreto; no es un Dios impersonal postulado por la razón de los filósofos, sino descubierto desde la persona de carne y huesos que se-siente existir y siente (en su propio sentirse) la presencia infinita e infinita ausencia de Dios. Por consiguiente, el Dios del "corazón" pascaliano es el Dios-Persona-Infinita y, por eso, el Dios "sentido" es el Dios concreto que ha dicho de Sí mismo que es El que Es. A la vez

patente y escondido. No hay diferencia sino identidad total entre el Dios del "corazón", el Dios de la filosofía concreta y el Dios de la conciencia religiosa. Tal es el *Deus absconditus*.

Sentimiento de Dios y ateísmo

Dios existe. Pero Dios es incomprendible. Y, sin embargo, le es imposible al hombre no sentirlo desde su sentirse originario. Le es imposible no haberlo ya encontrado desde el instante en que se ha encontrado a sí mismo. Por eso, el sentirse poder no haber sido, es, al mismo tiempo, sentimiento del Incomprendible. Es verdad que puedo libremente rechazarle; pero no se trata de rechazar las pruebas que la razón puede proponerse, sino de la posibilidad de decir no al originario sentimiento del Incomprendible. Pero tampoco es comprensible que *no* exista. Más aún, en este caso, negarle, implica también, originariamente, haberle *podido* negar y haberle podido negar es ya haberse descubierto a sí mismo en la intimidad de la presencia al ser; y este sentirse existir es sentimiento de Dios. Luego, sin el sentimiento originario de Dios no se puede negar a Dios. Por lo tanto, el ateo, más que un simple ateo que existe solamente en la cabeza de los "filósofos y de los sabios", es un rebelde que niega a Dios. Y no sólo al Dios de la metafísica, sino al Dios de la religión, que es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob.

Por consiguiente, no existe un sentimiento de la absoluta ausencia, del vacío de Dios, porque es una imposibilidad total: hay un movimiento contrario al estar convertido a Dios y que, de hecho, niega a Dios. En el fondo, es una salida fuera de sí mismo, una verdadera alienación o la alienación absoluta; un derramarse fuera y un no querer, después, reconocer aquella mismidad (el "corazón") donde se siente la presente ausencia del Dios personal; entonces, para que el ateo crea en Dios, que es lo mismo que volver a sí mismo, no es necesario "probarle" geoméricamente que Dios existe, pues semejante prueba le dejará indiferente, sino incitarle a "buscar la verdad con todo su corazón". El hombre no es solamente razón, sino una compleja y concreta síntesis de diversas dimensiones; por eso, estar *dispuesto* a buscar la verdad es ya haberla, en cierto modo, encontrado. Y estar dispuesto a considerar la cuestión "Dios", constituye ya un os-

curo redescubrimiento de Dios. El ateo, en el fondo de su corazón, no ha hecho otra cosa que tratar de no sentir a Dios, ha obnubilado el sentimiento de Dios (y de sí mismo) que es sentimiento del existir. Por ello, toda convicción racional de la existencia de Dios es absolutamente posterior a un acto infinitamente anterior de apertura y reconocimiento de mi originario *sentir* "que yo puedo no haber sido", simultáneo con el originario sentir mi existencia. Comenzar más adelante, haciendo caso omiso a esta apertura radical y previa, es hablar como de *nada*.

Por eso, Pascal, según cuenta su hermana, nunca polemizaba con los ateos, sino que trataba de abrir sus corazones al deseo de encontrar la verdad. Lo cual era ya ponerles en el camino de la revelación de Dios. Preparación racional, sí, pero más que racional, concreta, vital, para la creencia en Dios. Esta actitud implica una previa exigencia moral, pues, como ya dije, el ateo no lo es, precisamente, en el orden metafísico sino moral, ya que *puede* negar a Dios *porque* Dios existe. Por consiguiente, lo primero es despojarse de las pasiones, del mal que arrastro en mi estar embarcado, pues no se irán aquéllas porque yo crea sino que, despojándome de mis malas pasiones, llegaré a creer.

Necesidad de apostar y sentido del ateísmo

Podemos ahora comprender en su significado profundo el argumento (que no es "argumento" en sentido clásico) de la "apuesta". Porque, en efecto, no se trata de un argumento silogístico tal como lo hemos aprendido en la lógica formal: es una indicación que directamente menta el originario sentir mi existencia como el sentir-poder-no-haber-sido. Pero, supuesto el *Je sens que je puis n'avoir point été* que me pone ante el *être nécessaire* y la exigencia moral de "buscar la verdad con todo mi corazón", es posible volver a preguntarse: pero Dios ¿existe o no existe? ¿No será un mero deseo subjetivo? ¿No será, por consiguiente, el hombre, un ser absurdo? ¿Una pasión inútil? Dicho desde el incrédulo, más que una argumentación metafísica constituye una actitud moral y, más al fondo todavía, una actitud escéptica, puesto que el escéptico no se decide ni por sí ni por no: sencillamente, mi razón no debe sostener ni que Dios existe ni que Dios

No existe. Pero, al menos en la no decisión de. escéptico hay una decisión por *nada*. Y esto es, precisamente, lo imposible. Pues desde que yo *siento* mi existir, no puedo no optar entre la afirmación de Dios (sentimiento de Dios) y la rebeldía concreta. Es, pues, necesario optar. La suspensión del escéptico es, en el fondo, puramente verbal o retórica, porque, de hecho, él ha elegido. Lo razonable es optar, elegir, decidirse; pero si es razonable no es por eso menos necesario. Optar no es voluntario. Ya estamos metidos en ello.

Estamos obligados a la opción, como quien se ha comprometido a apostar en una partida: *il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué*; y porque *il faut choisir*, lo que se pone en juego es todo o nada. En verdad, uno *se juega el todo*. Es lo que dice Pascal: *Puisqu'il faut choisir, voyons ce qui vous intéresse le moins. Vous avez deux choses à perdre: le vrai et le bien, et deux choses à engager: votre raison et votre volonté, votre connaissance et votre béatitude; et votre nature a deux choses à fuir: l'erreur et la misère. Votre raison n'est pas plus blessée, en choisissant l'un que l'autre, puisqu'il faut nécessairement choisir. Voilà un point vidé. Mais votre béatitude? Pesons le gain et la perte, en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas: si vous gagnez, vous gagnez tout; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagnez donc qu'il est, sans hésiter* (f. 451).

Si Dios no existe, no existe ni la verdad ni el bien, que es como decir que no existe el ser; cierto es que aquello que se empeña en la apuesta es la razón y la voluntad y a ambas las ponemos en el juego, pues, si Dios no existe, la razón y la voluntad se quedan vacías, como si *nada*, ya que he dicho antes que hay un originario sentirse poder no haber sido, que es ya sentimiento de Dios: al vacío del conocimiento corresponde el error; al vacío de la voluntad la total miseria, que es como decir la misma nada. La razón ve, entonces, de un lado, *todo*; del otro *nada*. De un lado el conocimiento beatificante y, del otro, la absoluta miseria.

Pero, por eso mismo y simultáneamente, en virtud del originario existir (que es sentimiento de Dios) no es posible no apostar, es decir, no es posible no elegir. No hay abstención posible: sí o no. Todo o nada. Plenitud o miseria. Esto no depende en absoluto de un razonamiento abstractizante, sino de algo anterior

que es el sentimiento de existir como acto primero de la mismidad del hombre, o del corazón humano. Por consiguiente, la "apuesta" de Pascal no es una prueba ni pretende demostrar que Dios existe, sino una indicación que menta el originario e *ineludible* sentimiento del Absoluto. No apostar, es decir, no mentarlo (y hacerse como el "sordo" que no quiere oír) es una actitud moral no metafísica que consiste en *no querer* reconocer que Dios tenga un sentido en el "corazón" humano. Pero no hacerlo es una imposibilidad metafísica porque no es posible no apostar (no re-conocerlo) desde el momento que existo y sé que existo. Tener conciencia de mi existir es idéntico a la necesidad de apostar. De modo que es posible no apostar *porque ya he apostado*; lo cual es absurdo. Luego, aun cuando el ateo diga que *no*, apuesta siempre. Se trata entonces de mostrarle en el orden moral que, primero, es necesario y que, siempre, ha sido necesario apostar; segundo, que sólo la nada quedaría como saldo si el imposible no-apostar fuera posible. Por lo tanto, es necesario apostar que Dios existe: "si ganáis, ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada. Apostad, pues, que (Dios) existe, sin vacilar".

Lo que se ha puesto en juego es todo lo finito. Lo que se gana es el infinito. Entonces, sería *irracional* no apostar. Cuando en una partida cualquiera tenemos por delante una sola posibilidad, finita, frente a miles de posibilidades negativas, siempre es *razonable* apostar y aquello que se empeña es una mera cantidad de dinero. Pero aquí hay una posibilidad infinita —que Dios exista— y una sola posibilidad negativa —que no exista— y nada más. Si Dios existe, se gana todo, es decir, lo infinito; si Dios no existe, nada se pierde. Luego, es irracional sostener que Dios no existe y racional apostar que existe Dios.

Pero, en el fondo, esto no es más que un apoyo *a posteriori* de una realidad que está de veras en el subsuelo, en aquella inconmensurable zona pre-racional (en modo alguno irracional) donde se hace patente el sentimiento de poder-no-haber-sido, desde que siento que *soy*. Por consiguiente, apostar que Dios no existe es irracional, antimetafísico y contrario a la realidad moral del hombre. No puede el hombre "matar" a Dios en su corazón, aunque quiera desalojarlo (moralmente) de su vida concreta; la "muerte de Dios" es, en el fon-

do, pura retórica justificativa de una miseria moral e intelectual que no se quiere admitir valientemente: en el corazón del hombre, pese al hombre mismo cuando no quiere apostar, Dios *vive* y vive siempre. El corazón siente, desde el originario acto de saberse existir, el "sí" de la "apuesta" posterior que implica la infinitud de Dios presente-ausente en la finitud del hombre.

Ateísmo pasional y alienación del hombre

Mi intención ha sido mostrar el subsuelo metafísico del *pari* pascaliano. Lo cual conduce a la evidencia que, contrariamente a la apuesta común que sirve de analogía y en la que uno puede o no apostar, en el *pari* de Pascal hay *necesidad* de apostar. Pero, hacerlo, significa *haber abierto el camino que conduce a la creencia en Dios*. Y si se piensa que no es posible apostar y que la misma apuesta es posible porque, previamente, el corazón del hombre es sentimiento de Dios, el *pari* tiene, sobre todo, valor *moral*, pero sobre base *metafísica*. Muestra que las "razones" que comúnmente se tienen para no creer en la existencia de Dios, no pueden ser razones metafísicas, sino producidas por "pasiones" que, por eso mismo, reclaman una calificación moral. Por consiguiente, el *pari* prueba no directamente la existencia de Dios, sino que son mis pasiones, mi permanente negación de mí mismo (y del sentimiento de Dios) quienes impiden el acto de creencia en la existencia de Dios. Pero, para Pascal, haberlo demostrado, significa haberme puesto en el camino del ineludible descubrimiento de Dios. De ahí su afirmación: "trabajad... no para convencernos por la argumentación de las pruebas de Dios, sino por la disminución de vuestras pasiones".

En consecuencia, el ateo es ciego, "insensato". En verdad, no puede sostener que Dios no existe, salvo como mera afirmación "pasional"; en otras palabras, el ateo es *ateo* porque, previamente, tiene el sentimiento de Dios; porque, paradójicamente, Dios existe. Si Dios no existiera, no existiría el ateo, ni el ateísmo. El ateo se ha vuelto *fuera* de su mismidad, ha negado su propio corazón en el cual se hizo evidente a sí mismo como un poder-no-haber-sido; se ha derramado fuera donde no hay más que tinieblas y alienación.

Si Pascal viviera hoy, no diría que la alie-

nación o la enajenación del hombre está constituida, precisamente, por la creencia en Dios (como sostiene el marxismo) sino que enajenarse consiste en el acto de negar-se en el mismo acto de negación de Dios, cuyo sentimiento es inmediato al existente. Por lo tanto, sólo en el corazón que "siente" a Dios se encuentra el hombre a sí mismo puesto que el corazón es el sí mismo del hombre. Y *por eso* apuesta Pascal. Pero es una apuesta muy singular en la cual aquel que apuesta gana todo. Gana todo no sólo en el sentido que gana el Infinito que es Dios sensible al corazón humano, sino en el sentido que gana al *hombre* que él mismo es; no es posible ser plenamente hombre sin la patencia del Infinito trascendente-presente a él. Precisamente en eso *consiste* el hombre; por eso el *pari* pone en evidencia la esencia del hombre de carne y huesos.

Aquende y allende la razón

Pascal ha mostrado que el sentimiento de Dios excluye el ateísmo metafísico, pero pone en evidencia, al mismo tiempo, la naturaleza moral del mismo. Se trata, pues, de una tendencia autodestructiva del hombre que, como contraste, muestra que es racional que la razón juzgue que debe someterse. Y cuando sostiene Pascal que las pruebas "racionales" no convencen, en modo alguno quiere quitarles su valor, sino poner en evidencia que esta desaprobación de la razón es conforme a la razón. Por eso, *la dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent* (f. 466).

Pero cuando se habla de "cosas que la sobrepasan", debe entenderse que no solamente sobrepasan a la razón o la trascienden *más allá* de sí misma, sino también *más acá* de ella misma, en el trasfondo pre-racional donde *je sens que je puis n'avoir point été*. Hay, pues, un allende la razón y un aquende la razón. Puedo decirlo en su verdadero orden: existe un aquende la razón y un allende la razón y es racional reconocerlo. Al principio, es en la inmediatez de la patencia de mí a mí mismo donde siento que pude no haber sido; después, en la mediatez de aquello que infinitamente sobrepasa a la razón. Es allí donde, dramáticamente, existe el hombre, como una barca, flotando en el estrechísimo filo de su poder-no-haber-sido y su no-ser posible, en el mar del ser.

Como ha podido verse hasta aquí, *l'amour de l'être* pascaliano es presencia perpetua del ser al espíritu, sentimiento del ser concreto. Pero esto es lo mismo que decir que *l'amour de l'être* es perpetua memoria del ser. Y no se habla aquí (para emplear una terminología muy actual) del ente en cuanto ente, sino del ser que, en cuanto tal, se hace presente en el hombre, único ente en quien el ser se hace consciente. Por consiguiente, el sentimiento del ser pascaliano es memoria perpetua, en la cual no es posible ni ha sido nunca posible un olvido del ser; en otras palabras, no es posible una desmemoria del ser. Hablar de "olvido" es, en verdad, un mero hablar, es decir, retórica que aun como retórica es posible gracias a la presencia ineludible del ser. Ni siquiera la negación total del ser es posible sin el originario, previo y fundante "recuerdo" del ser.

La historia de Occidente no se ha edificado sobre el "olvido", sino sobre la perpetua memoria del ser, ya sea la *veritas* agustiniana, el *esse* tomista, la *natura* del Eriúgena, el ser-uno escotista o el *être* "sentido" de Pascal. Es posible hablar de "olvido" solamente desde una filosofía inmanentista que implica un subrepticio menosprecio por la historia de la filosofía occidental. Por otra parte, el inmanentismo, sea idealista, materialista o existencial, en cuanto se autofunda se des-fonda, está en permanente crisis; pero, siempre, pretende decir lo que la realidad "es", lo cual constituye un modo (corrupto) de la palabra del ser; hasta

en el momento en el cual se dice que lo real es materia organizada solamente, por ejemplo, se "dice" lo que el ser es: materia. Y si se dice lo que el ser es, se abre, sin quererlo, el camino de la metafísica. Cuando se niega la posibilidad de la metafísica, esta negación misma es posible porque es ineludible, al menos, una metafísica *supuesta*. La filosofía que pretende resolverlo todo desde sí misma, es decir, en la autosuficiencia de la "razón" que hace caso omiso del "corazón", es una filosofía corrompida, degradada. Más abajo todavía, esta decadencia y corrupción del pensamiento ha alcanzado sus simas más hondas, en la "filosofía" analítica, en la "hechología" de la sociología, en la "estadistología" de la psicología, en la degradación de la pedagogía y en la vaciedad de cierta técnica didáctica; pero, en todos los casos, constituyen testimonios negativos de la ineludible memoria del ser que, como escondido a presión, aparece siempre por los intersticios de la insuficiencia radical del inmanentismo. Aquende y allende la "razón", más acá y más allá de las negaciones del ser, el ser mismo *funda* y hace posible hasta las mismas negaciones. Paradoja a que ha quedado condenada la mera razón inmanentista por su empecinamiento en la negación de aquellas otras "razones" del corazón que siempre la trascienden. En verdad, el pensamiento no ha logrado olvidar el ser, pues hasta su mismo "olvido" sería la forma extrema del "sentimiento del ser". Quizá ésta sea la mejor lección del originario *amour de l'être*, escondido y siempre presente en el corazón de Pascal.

Un texto de Bernanos sobre la pobreza

(Presentamos la traducción de un artículo del gran escritor católico francés, redactado en 1947 como un prefacio a *Présence de Bernanos* de Luc Estang, y reproducido en *Le lendemain c'est vous* (Plon, 1969), con el título de *Dans l'amitié de Léon Bloy*).

ES PROBABLE que un gran número de mis lectores jamás haya oído hablar de Pirapora, y que el nombre de São Francisco no despierte en su memoria otros recuerdos que los de gangsters americanos. El São Francisco, sin embargo, es uno de los ríos mayores del inmenso Brasil, y Pirapora un amontonamiento de casas blancas a lo largo de sus orillas, entre palmeras y mangles. Pirapora es la última estación del Central Brasileiro, la línea no sigue adelante. Hacia Bolivia, Goyaz o el Matto Grosso, hasta la fabulosa Amazonia, se extiende el bosque sin senderos, el Sertão torturado cada año por la sed, que va a perderse, miles de kilómetros más lejos, en los pantanos del negro bosque ecuatorial, el bosque que guarda todavía tantos secretos entre sus bordes podridos. ¡Y bien! Cuando desembarqué del tren en la pequeña estación, con mi mujer y mis hijos, bajo el chaparrón imponente, en una tempestad brasilera, encontré a un joven mulato que había venido a darme la bienvenida, y que, en la apoteosis de un cielo súbitamente barrido de nubes y puro como un diamante, nos llevó a su casa, donde me mostró orgullosamente la modesta estantería en que colocaba sus libros. Reconocí en seguida *El desesperado*, *La mujer pobre* y *La salvación por los judíos*. Pues América del Sur tiene culto por Léon Bloy.

Sí, para miles de hombres a través del mundo, este hombre es un viejo amigo. Nadie, en apariencia, ha buscado menos que él la amistad, tal vez la habría desaconsejado y desalentado; la desafió a menudo, la provocó con una

especie de cólera sagrada, como un creyente que blasfema del Dios que adora y le exige milagros. El milagro se ha cumplido. El que hacía violencia a los corazones ha encontrado en ellos su reposo. Un cierto reposo, en el que se había atrevido a soñar desde la infancia, y al cual llamaba, justa e ingenuamente, la gloria. Una gloria que no disputa a nadie, y que nadie le disputa, porque está hecha sólo para él, no se semeja en nada a la de los muertos que "han llegado", no es "una consagración". Escritor, que lo fue hasta el punto de no querer ser jamás otra cosa, aunque muriese de hambre; que ejerció tantos años, de tugurio en tugurio, de propietario en propietario, el Sacramento de Literatura, Léon Bloy será siempre un extranjero entre los hombres de letras. Un momento, un corto momento, tal vez hacia 1920, aquellos señores tuvieron visiblemente la tentación de darle un lugar al muerto, de tratarlo como uno de ellos, por primera vez. Me decía a mí mismo que el viejo refractario debía darse vueltas en su tumba —¿de cólera o de placer, quién lo sabe? Pero los profesionales no soportaron nunca al amateur genial, al viejo niño celoso de Dios, lleno de imágenes proféticas, al vagabundo hambriento de dicha, con su legendaria ingratitud y su regia generosidad, el corazón hinchado de cólera y desbordante de ternura, al justiciero lleno de perdón. Tras dos o tres años de meritorio esfuerzo para comprenderlo, o para parecer que lo comprendían, se desviaron de una vez para siempre, aunque, aunque ya no con el desdén de antaño, porque hay que cuidar del público, y Léon Bloy es lo que ellos llaman en su jerga "un valor", "un nombre". Nos devolvieron, pues, a nuestro Léon Bloy, nuestro viejo Léon Bloy, con sus cualidades, sus defectos, su orgullo de niño o de ángel, sus "partis pris" extravagantes, sus balbuceos que de pronto explotan en una imagen inmensa y como suspendida en el cielo. Nuestro Bloy, nuestro viejo Bloy, "frustrado", según la predicción de su buen padre, pero que no lo es para nosotros, sus amigos, ya que

no sus discípulos o sus ahijados, al mismo título que Maritain o Van der Meer.

Sí, después de un pequeño desvío póstumo en los salones literarios a la moda, donde jamás habría puesto los pies estando vivo, he aquí que ha regresado hacia nosotros: henos aquí de nuevo, reunidos en cualquiera de sus moradas de miseria cuyo umbral muy pocos de nosotros hemos tenido la suerte de franquear, pero en que todos los lectores de su incomparable Diario han entrado tantas veces mentalmente. La lámpara de petróleo humea sobre la mesa, todavía hay una moneda de cien "sous" en el cajón y una botella de vino sobre el mantel donde Mme. Bloy acaba de poner unos grandes vasos, mientras la temible portera arrastra sus chanclos en la escalera. Una vez más el Espíritu va a visitar a este buen hombre de cabellos grises, en su paletó de trabajo, con sus amplios pantalones de terciopelo y sus gruesos zapatos. Una vez más nos va a transmitir el mensaje, una parte del cual se perderá tal vez en el grueso mostacho galo donde brilla una gota de vino rojo, pero que conmueve nuestras almas, sin que sepamos decir siempre por qué. Es un buen hombre muy semejante a los que se encuentran todos los días en el ómnibus; decepciona a veces, irrita a menudo, a menudo hace sonreír, y uno de esos pobres diablos sabios, espantosos, que hablan ahora en nombre de la juventud, afirmaría con gusto que no sabe lo que dice; nosotros tampoco lo sabemos siempre muy bien, pero lo sabremos más tarde, el porvenir se encargará de hacernos comprender. El viejo no sabe lo que dice, pero el ángel que le habla a su alma lo sabe por él...

Escuchad bien, cerrad los ojos. Estamos en 1900, París se adormece y se despertará mañana para la tarea cotidiana, la Exposición está en su cúspide, el famoso tapiz rodante rueda todavía, las fuentes iluminadas acaban de extinguirse y cada burgués parisiense, frotándose en las rodillas los pliegues de su camisa de dormir, se aplaude a sí mismo por vivir en el siglo del progreso pacífico y civilizador, por haber terminado para siempre con los tiranos, los regímenes policiales y los errores judiciales, el último de los cuales acaba de ser reparado, gracias a un ingenioso escamoteo jurídico, por la rehabilitación solemne del capitán Dreyfus. París se adormece, y el viejo peregrino, mordiéndose el mostacho, lee página tras

página en un silencio religioso. Peregrino de un mundo todavía por nacer, del cual sin embargo él ya ha vuelto. Pues lo que él anuncia es nuestro mundo, y los oyentes subyugados lo distinguen vagamente a través de las imágenes y los símbolos de este estilo de opulencia bizantina, así como se ve entre los pilares poderosos del Arco del Triunfo ponerse un sol rojo.

¡Oh, sin duda, el mismo peregrino no podría rendir cuenta de su viaje con la precisión del geógrafo!

Entre dos lecturas, con las manos un poco temblorosas, la mirada ausente, se pregunta dónde ha podido ver lo que ensaya pintar, dónde ha escuchado lo que se esfuerza por repetir en lenguaje inteligible. Pensad si habría hecho de otro modo si le hubiera sido dado el explorar realmente cada noche, sin que lo supieran los millones y millones de hombres que reposaban tranquilamente en su lecho, el explorar el mundo, nuestro mundo de los dictadores y de los inmensos lugares de muerte. Más de medio siglo antes, cuando el pequeño Hitler era un niño inocente, Bloy tiene el aire de haber delectado en sueños el nombre de los nuevos dioses, de haber errado por Dachau y en Buchenwald o por otros campos de agonía que no conocemos todavía, que no conoceremos jamás, allá en las fronteras del Asia, en los bordes del mar glacial; ha respirado el olor de los hornos crematorios, ha sentido pegarse a la piel el sudor grueso de los hombres, ha visto derrumbarse las ciudades bajo la luna y el cielo de Dios, el cielo inocente, abierto de extremo a extremo por el brillo enceguedor de la bomba atómica; pero, de esas visiones, no le ha quedado, en el momento de revelarlas al mundo, sino el horror y la certidumbre que este horror no miente. No importa, su testimonio no es el de un hombre que prevé, sino el de un hombre que ve, que es el único en ver lo que ve, con los ojos fijos sobre este punto de la historia, con el índice extendido, entre la multitud horrible de los mirones.

Escribo estas páginas para los amigos de Bloy, no las escribo sino para ellos. Amigos de Bloy a través del mundo, y particularmente vosotros, amigos de la América latina —sobre todos vosotros, amigos brasileros de Bloy— aquél cuyo centenario vais a festejar es un francés de especie común, un francés semejante a

tantos otros franceses, pero tenía una vocación, había sido llamado —*vocatus*— y respondió. Todo hombre es capaz de responder al llamado de Dios, pero cada uno lo hace a su manera, y la manera de responder de los franceses no les pertenece verdaderamente sino a ellos, resuena a través de la historia. *Gesta Dei per Francos* quiere decir: la historia responde a Dios en francés.

Léon Bloy, como el bueno de su padre, había nacido ciertamente para una carrera tranquila, mitad escritor, mitad funcionario, como tantos otros hombres de letras de su tiempo —una carrera coronada por la jubilación, esta famosa jubilación que le daba a un viejo de la pequeña burguesía una especie de dignidad social casi igual en prestigio a la Legión de Honor. Pero Léon Bloy había sido llamado —*vocatus*— y se quitó las pantuflas, partiendo a una vida de hambre, casi sin darse cuenta, como hubiera tomado el tren para Meudon o Robinson una mañana de domingo. ¡Diablos de franceses!, decía Péguy. Así partió Juana de Arco, también un domingo, a caballo en un rocín militar, de partida hacia una aventura maravillosa cuya sola idea le hubiera hecho alzar los hombros, de no haber pasado por allí San Miguel y Santa Catalina.

¡Oh, no somos precisamente una raza de profetas, no hacemos profecías, pero las cumplimos muy bien! No somos una raza de profetas, hasta tal punto que nuestros profetas no se distinguen de los otros ciudadanos, y no hacemos milagros sino en el último minuto, cuando no hay forma de hacer otra cosa. No importa, amigos de Bloy, amigos de mi país, no desesperéis de nosotros. Hace cinco años, el mundo estaba lleno de superhombres, hormigueaba de superhombres. La guerra ha matado millones, pero quedan todavía, hay tal vez más que nunca, pretenden como nunca confiscar la historia. No tengáis miedo, el Buen Dios ha hecho a Francia precisamente para desmochar a los superhombres.

¿Cuál es la parte profética del mensaje de León Bloy, del que se llamaba a sí mismo el Mendigo Ingrato? Me imagino que este mismo nombre nos da la respuesta. Léon Bloy ha sido el profeta de los pobres, de los verdaderos pobres, de los últimos sobrevivientes de la vieja cristiandad de los pobres. El comparó a menudo el pueblo de los pobres al pueblo judío. El pueblo judío ha tenido sus profetas,

y del último de ellos hasta la venida del Mesías, es decir, hasta que ese pueblo fue definitivamente rechazado, se cuentan más de quinientos años, quinientos años de silencio. Me pregunto si Léon Bloy no es el último profeta del pueblo de los pobres, me pregunto si este pueblo, a su vez, no será finalmente rechazado. Se encuentra en el Evangelio una palabra singular y hecha para molestar a los profesores de optimismo: “¿Cuando vuelva, encontraré acaso amigos entre vosotros?”. Pero, precisamente, los verdaderos amigos del Cristo son los pobres. ¿Encontrará pobres, verdaderos pobres?

A tal pregunta, el primer imbécil responderá: “¡Espero que no!”, con el gesto que se observa en el rostro del imbécil cada vez que acaba de tragarse una falsa evidencia, como un pato que hace contorsiones al tragar. Ciertamente, la verdad que yo enuncio no me valdrá jamás un asiento en la Cámara, ni siquiera un asiento en la academia, desde que las inquietudes de Mauriac han tomado un carácter francamente social. ¡No importa! Hay un misterio en la pobreza, y no soy suficientemente cobarde para creer que ella no es sino un problema general de economía política, que se puede resolver. ¿Habrá necesidad de volver sobre la distinción, hecha por Péguy, después de tantos otros, entre los pobres y los miserables? El miserable degradado, deshumanizado por la miseria, no puede dar testimonio sino de la atroz injusticia que se le hace; pero el pobre es el testigo de Jesucristo. Me atrevo a escribir que una sociedad sin pobres es cristianamente inconcebible, y si nadie tiene coraje para escribirlo después de mí, creo que no habré vivido en vano. ¿Queréis una sociedad sin pobres? No tendréis sino una sociedad inhumana; o más bien, ya la tenéis. La pobreza inocente que habéis creído destruir, reaparecerá bajo formas espantosas, tras de las cuales no la reconoceréis. Si el futuro próximo me da muy pronto, trágicamente, la razón, ¿qué me importa vuestro escándalo? Hay una fuerza escondida en la pobreza, comparable a la que nuestros sabios acaban de liberar en una materia en la que sus predecesores no querían reconocer sino la inercia. La desintegración de la pobreza nos dará no menos sorpresas que la otra.

El mundo moderno tiene dos enemigos, la infancia y la pobreza. En una civilización técnica cuya única regla es la eficacia ¿qué es la infancia, sino un período ineficaz de la vida,

que se trata de recortar lo más que sea posible, o incluso suprimir? Suprimir la infancia, ¡qué enorme recuperación de trabajo y de energía! La infancia no sirve mucho, y la pobreza, nada. Hay una superstición de la pobreza, que parece a primera vista no tener sino un lugar muy modesto en el conjunto del catolicismo; pero cuando se mira más de cerca, se puede percibir que es como su mismo gozne. El primer deber del mundo moderno es destruir esta superstición, y no se puede destruirla sino suprimiendo a los pobres, que no se distinguirán en nada de los otros, que no darán ya el escándalo intolerable de poder vivir sin confort, de aparecer como despreciando el confort. Este confort cuya idea tiene en la sociedad actual el lugar que antes tenía la idea de salvación; el confort en cuyo nombre pretende el Estado disponer de nuestros bienes, de nuestros trabajos, de nuestras vidas, de nuestras conciencias, hacer finalmente de nosotros unos robots. Pues en el mundo moderno el hombre salvado, es el robot.

Esta sociedad no quiere pobres, y sería verdaderamente necio creer que es por sensibilidad de corazón o de entrañas; porque la miramos actuar, podemos contar sus osarios, sus prisiones, sus campamentos de tortura, sus laboratorios de muerte; y sabemos perfectamente que, si bien la historia nos presenta otras tan feroces como ellas, jamás se han conocido otras tan voluntarias y lúcidas en la ferocidad. La sociedad moderna no quiere pobres por la misma razón que no quiere nobles, si es que le quedara suficiente honor o prestigio para hacer nobles. Ella no puede comprender, no podría comprender que la pobreza es también una liberación; que la suerte de la libertad de los hombres está misteriosamente ligada en el mundo a la pobreza. La pobreza hace hombres libres, con una cierta libertad inocente que no es todavía, ciertamente, la de los santos —es decir, la de los pobres en espíritu, de los pobres voluntarios, de las víctimas voluntarias de la pobreza—; pero ellos bastan para mantener entre nosotros el fuego oculto bajo la ceniza, de donde, de generación en generación, se eleva de súbito la alta llama del puro amor. Pues la libertad del santo no es otra cosa que la libertad del pobre, enteramente sobrenaturalizada, como el hierro en la forja, que del rojo sombrío pasa al blanco.

¿Decís que no tenéis necesidad de pobres,

como tampoco de santos? Veréis —ya estáis viendo— lo que podrá ser una sociedad sin santos y sin pobres. Por un pobre de menos, tendréis cien monstruos, y por un santo de menos, tendréis cien mil. Oh, sin duda hablando así, ya sé lo que arriesgo. Es mucho más peligroso anunciar el Evangelio a los pobres que a los ricos, pues los ricos os toman por loco, pero los pobres os pueden odiar y despreciar como un traidor. Si los cristianos sociales no fuesen tan a menudo unos gallinas equívocos, cuya sinceridad misma tiene algo de malsano, no se harían tantas ilusiones sobre la suerte reservada a los que ven en el pobre al mismo Cristo, y que abordan solamente con este espíritu el problema de la pobreza. Ciertamente, más de uno de los que me leen tendrán sobre los labios, en este momento, la frase de los apóstoles: “estas verdades son duras”. ¡Ah, si me perteneciesen, con qué gusto las abandonaríais! Pero el escándalo no es mío; el escándalo es que Dios haya santificado el estado de pobreza, pues nadie puede sostener que lo que se le ha prometido al pobre, se le deba al pobre que se ha hecho rico. Lo que él bendice en el pobre, en efecto, es el estado de pobreza, no la persona del pobre. Por mucho que hagáis y digáis, cristianos, el pobre no comprenderá realmente vuestro lenguaje sino cuando él sea también cristiano; y los otros terminarán por poneros en cruz —por error— como pusieron en la cruz a Jesucristo. Pues los judíos pobres no fueron menos responsables de su muerte que los ricos. Después de todo, esa gentes de Nazaret (entre los cuales estaban sus propios primos), que le hablaron tan duramente que su corazón cruelmente decepcionado les rehusó los milagros —no eran, ciertamente, unos rentistas...

¡Imbéciles! Os veo cada día poner la mano en el corazón y levantar los ojos, para jurar al marxista chocarrero que amáis a los pobres tanto como él. ¡Cobardes! ¡Si hubiérais merecido una sola vez en vuestra vida el nombre de cristianos, amaríais a los pobres más que él, aunque de otra manera; pero no os atrevéis a decírselo, o por lo menos buscáis una manera de hacérselo comprender que sea agradable a su amor propio. Pero no la encontraréis. Por mucho que hagáis, no podréis desentredaros frente a un hombre para quien la palabra “santa”, aplicada a la pobreza, no solamente es una palabra vacía, sino una impos-

tura peligrosa. Aunque protestéis que la pobreza, santa o no, no deja de ser un mal, él os dirá que es el peor de los males. ¿Os atreveríais a sostener que la pobreza es el peor de los males? ¿Quién de vosotros no preferiría morir mil veces en la piel de un mendigo resignado a la voluntad de Dios, antes que en la de un rentista, hombre honrado, pero egoísta y confortable? ¿No ocurre con la pobreza como con toda otra injusticia? Sabemos que el sufrimiento puede condenar a quien lo causa, pero sabemos con toda certidumbre que el sufrimiento sobrenaturalmente aceptado diviniza. Un mal capaz de divinizar al hombre no es un mal como los demás, no se podría estrangularlo como un animal fétido o barrerlo como una basura. La pobreza es una de las revelaciones del dolor hechas al hombre, y no podríamos pensar del dolor lo que piensa el camarada que no tiene otra perspectiva para el porvenir que una voltereta en la nada... Nuestra actitud frente al dolor no podría ser exactamente la de este camarada. San Pablo invitaba a los esclavos cristianos a honrar a sus amos, aunque fuesen amos difíciles, y Dios sabe lo que podía significar, en aquel tiempo, la palabra "difícil". Y bien, el dolor, bajo cualquiera forma que sea, es el más difícil de los amos, y entre este amo y nosotros, desde hace dos mil años, está Dios. Eso nos hace forzosa-mente circunspectos. Dios nos impone el deber de aliviar a los que sufren, pero no todo alivio es legítimo a nuestros ojos. Pues no podemos negar que la revuelta sea también un alivio, digo la revuelta del alma, el grito de maldición salido de las entrañas, el odio embriagador con gusto a hiel, la blasfemia que es mo el espasmo de un odio que se eleva del hombre a Dios, el salto a una breve y negra inconsciencia. Pero no somos libres de disponer de tal remedio en favor del miserable. Debemos rehusarle el consuelo de odiar, aunque él nos sacrifique en su furor a los que, no contentos con encontrar excusas a su odio, como nosotros, lo aprueban sin reserva y odian con él. ¡Impostores! Sí, os veo inscribir en vuestros programas la supresión de la pobreza. ¿Iríais, si fuese necesario, inescrupulosamente a inscribir en ellos la supresión del dolor? Si uno de vuestros laboratorios, al terminar de dar el último toque a la bomba atómica, descubriese mañana tal específico contra el sufrimiento moral y físico, cien veces más activo que la

morfina y capaz de transformar cualquier sufrimiento —la angustia religiosa, por ejemplo, o el remordimiento— en una euforia desatada del ser, ¿os atreveríais a negar que semejante victoria sería ganada contra el Cristo y en pro del envilecimiento definitivo del género humano?

Los cristianos comunizantes y esos pobres necios que creen en el apostolado de lo social, como un poco antes creían en el apostolado del deporte, están en perfecta libertad de encontrar intolerables mis palabras. Los conozco. Van a cogerme en los rincones y me cuchichearán que no todo es falso en mi razonamiento, pero que corro el riesgo de comprometer el gran movimiento de las masas hacia la iglesia. "Tenéis razón, pero no había para qué decirlo". Eso es lo que he escuchado de ellos toda mi vida, respirando su aliento acre. Es lo que escuchaba en el tiempo en que sus semejantes de la otra banda me escupían al oído este gran secreto: su fe, muy reciente, en la Cruzada española. Escribiendo como acabo de hacerlo, no traiciono al pueblo, son ellos los que lo traicionan. Ni ellos, ni nadie, volverán a traer las masas a Dios, porque esas masas ya han elegido. Cuando estos bravos militantes utilizan a diestra y siniestra la palabra "consciente", me digo a mí mismo que esta obsesión verbal no carece de causa. La deforme civilización mecánica, en efecto, no ha proletariado solamente a los hombres, sino que ha proletariado las conciencias. Ha dejado formarse en la masa una conciencia de masa, y Dios mismo no podría salvar un mundo en que los cíclopes se entrechocan. El cíclope no pertenece al orden de la redención, y el amor que yo profeso a los pobres no podría hacerme formar una ilusión sobre este punto capital. El cíclope proletario no vale más que el cíclope nazi: está en la naturaleza del cíclope el aplastar.

Yo no soy un hombre que aplaste. El aplastamiento brutal de una injusticia no puede llevar sino a una injusticia más grave, como el arrancar un furúnculo provoca un flemón. En esta masa que, tarde o temprano, pasará por encima de mí, yo sé que hay hombres cuya conciencia no se ha resorbido enteramente en la masa, y a ellos me dirijo. No hablaría así a estos hombres en el lenguaje del cíclope, tal como tratan de hacerlo los demócratacristianos, que no logran sin embargo, hacerlo totalmente. El peor enemigo de la raza alemana

era el cíclope racista alemán. El peor enemigo del pueblo es el cíclope popular.

M. Mandouze me escribía el otro día que, estando al lado de los pobres, estaba seguro de no equivocarse. Tal seguridad me espanta. Lo difícil, para un cristiano, no es encontrarse al lado del pobre, sino de estar allí con Jesucristo —de servir a Jesucristo en el pobre, y al pobre en Jesucristo. Creéis compartir con el marxista su revuelta contra la injusticia, pero no podéis compartirla, en absoluto. Pues vo-

sotros os rebeláis contra un cierto número de injusticias, tan grande como alcancéis a suponerlo. Pero el marxismo se rebela contra la condición humana misma, es decir, contra el pecado original. Pretende organizar el mundo como si no existiera el pecado original, o como si no fuese sino una invención de la clase explotadora, según él lo cree; pero seguramente es para el hombre más grave, o al menos mucho más peligroso, negar al pecado original que negar a Dios.

Imagen de Karl Jaspers

por Armando Roa

Karl Jaspers fue el último psiquiatra de una época clásica, afanada en descubrir y clasificar los trastornos mórbidos en especies naturales vinculándolos además a estructuras de la persona y a circunstancias concretas de su desenvolvimiento. En la búsqueda de inteligibilidades acudió a todos los recursos proporcionados por la psicología, la sociología, las ciencias naturales, la poesía; como era por otra parte profundamente receptivo para ese llameante fluir del espíritu de que hablaban Hegel, Kierkegaard, Nietzsche y Max Weber, y se sentía a tono con el modo de abrirse a la historia de Guillermo Dilthey, Leopoldo von Ranke, Erwin Rohde o Jacobo Burckhardt, no es extraña su extrema fidelidad a los hechos singulares, a los cuales procuraba no desperdiciar en su instantaneidad única, pues quizás algunos fuesen a veces la sola huella a mano para adentrarse en la interioridad del alma. Al lado de los enfermos acostumbró la mirada a pesquisar lo significativo, comprendió temprano a los grandes clínicos y cerró el círculo clásico con un fresco monumental, su psicopatología, aparecida justo cuando la madurez de los descubrimientos daba oportunidad para visiones capaces de ordenar el material en universos armoniosos, serenos e inteligibles. Las épocas posteriores han relativizado mucho de lo afirmado por él y ahora lo divisamos ya con suficiente lejanía.

Jaspers leyó a Espinosa a los 17 años y que-

dó seducido más aún de lo que él mismo sospecha, por ese gran filósofo. En su edad madura verá dos cumbres, Platón y Kant. Tal vez su idea de la inabarcabilidad del hombre, del que el sí mismo no es susceptible de conocerse, y de que el ansia de fabricarse artificiosas mirillas telescópicas para descubrir la esencia de la interioridad es mero ilusionismo, venga de la idea espinosiana de substancia. Para Espinosa sólo existe una substancia, la divina, inabarcable por su infinitud, y hombres y cosas cuyo contenido es precisamente dicha substancia.

Si fuera cierto que Jaspers sentía a cada hombre a la manera espinosiana como un modo peculiar e irrepetible de expresarse de algo divino, no sería raro su interés asombrado por los miembros singulares de la especie, y su dolor si alguno de ellos empañaba la claridad de lo supremo, cayendo en el sordo mundo del delirio, de la euforia vacua, del desgano vital, de la depresión sin esperanzas.

Agrega al orbe espinosiano, los conceptos hegelianos de proceso, desarrollo y reacción, en un intento de comprender los despliegues normales y patológicos de las individualidades. Influye también en esto Max Weber, de quien fue su discípulo y amigo y por cuya grandeza personal tenía una admiración tal, que afirmó a su muerte en 1920, que una larga obscuridad caía sobre Alemania.

Algunos cuadros psiquiátricos los suponía

explicables a través de daños morfofuncionales; tales eran las demencias provocadas por la arteriosclerosis, la sífilis, la encefalitis, o las intoxicaciones agudas. Otros cuadros (neurosis) parecían comprensibles por vía psicológica, pues las desgracias que asediaban a la persona hacían intuir como posible el que pudiesen responder a tales desgracias con perturbaciones mentales de tal o cual orden. La prueba definitiva de que en un trastorno se trataba de una mera reacción a motivos psíquicos y no de una destrucción del alma misma, lo mostraba según él, la existencia o no de mejoría rápida definitiva una vez superados los aconteceres funestos. En ocasiones ante una desgracia la respuesta no era el coraje ni la pena profunda, sino las alucinaciones, las desorientaciones témporoespaciales, las violencias, etc., en suma algo crepuscular, cuya temática parece ajena a la situación motivante de la psicosis. Sin duda en tales reacciones, dice Jaspers, hay más serios compromisos corporales y alboroto psíquico, pero también transitorios. En cuanto la psique se repone del golpe, el curso de los afectos, conceptos y voliciones toma su cauce normal, que es el que se les impone por su propia naturaleza y entonces el cuerpo recupera su vigor. Lo mismo ocurriría si el desenlace del agobio vital fuese al revés una úlcera gástrica o un asma bronquial; obtenida la serenidad del alma se obtendría la del cuerpo. En buenas cuentas, si quisiésemos seguir el símil de la filosofía de Espinosa, no sería extraño que para Jaspers, cupiese desarreglo definitivo de la psique sólo cuando hay desarreglo definitivo del cuerpo, cuerpo que no puede ser desarreglado, en acuerdo a dicha filosofía, sino por el influjo de otro cuerpo, en este caso, un tóxico, un virus, un bacterio, un parásito, un endurecimiento arterial. Si tales causas se eliminan, el cuerpo, como uno de los modos de expresión de Dios —el Dios de Espinosa es corpóreo y extenso— tiene superabundancia de fuerzas para recuperarse y de hecho se recupera. En todo caso, según Espinosa, sin extensión, sin materia, no hay pensamiento y mientras la materia esté intacta en su fondo, cualquier alteración psíquica puede interpretarse como desarreglo transitorio. Por lo mismo si algo hace presumir un trastorno psíquico como definitivo, aún cuando la materia de la impresión aparente de integridad, debería sospecharse esa impresión como absolutamente errónea.

Entre ambos grupos patológicos, los reactivos y los destructivos, colocó las misteriosas psicosis endógenas (esquizofrenia y psicosis maniaco depresiva) debidas a la herencia, a la desorganización familiar, a la carencia de afectos, y en las cuales no se menoscaba la inteligencia, el afecto, o el deseo tomados aisladamente, sino que su configuración bien arquitecturada en un todo que permita el desenvolvimiento libre y soberano de la persona dentro de la comunidad. En las psicosis endógenas se distorsiona el sentido de la responsabilidad, de la oportunidad, de la paciencia, de la prudencia, de la dificultad o facilidad de la acción, del relacionarse con el prójimo, del vivir el espacio, el tiempo, la existencia, el amor y la muerte. Pueden curar o no radicalmente.

El respeto por los hechos, notorio en las largas y minuciosas historias clínicas de Jaspers, y su creencia en lo valioso de lo más mínimo, le lleva a pensar que un enfermo bien estudiado, da una claridad sobre la naturaleza de lo mórbido incomparablemente mayor que la de cientos de casos vistos a través de cuestionarios y estadísticas, que sirven —y es mucho— para dar a conocer la magnitud de un problema, pero no agregan desgraciadamente luz sobre la dinámica del problema mismo. Pudiera pensarse que si cada hombre es modo irreplicable de manifestarse de una substancia de fondo incognoscible, lo mostrado patológicamente por uno de nada sirviese para detectar manifestaciones aparentemente similares de otros; Jaspers tal vez respondería, que si bien cada hombre es un modo único de expresar lo inabarcable, todos ellos dan a conocer de diversas maneras aspectos de un mismo fondo idéntico, y en ese sentido, aunque nunca iguales como lo muestra la clínica, hay analogías múltiples entre fenómenos normales y patológicos de unos y otros, siendo entonces posible, que las maneras de dominar el mal en algunos, se muestren útiles y pertinentes para atajar males similares del resto. Por eso la tarea del psiquiatra es organizar genéricamente en cuadros clínicos los síntomas acostumbrados a trabarse, originarse y evolucionar en formas parecidas.

Tenía veneración por la ciencia. Así espera anhelante la opinión del gran científico Franz Nissl, profesor de psiquiatría en Heidelberg, sobre los borradores de su *Psicopatología General*; cuando éste dice: “está bien”, se lanza a publicarla. Poco más tarde, una de sus horas

felices será aquella en que Nissl le cuenta a alguien que con esa obra se ha superado a Kraepelin.

Su *Psicopatología General* es sin duda su obra maestra, y cabe decir sin exageración, que ha creado los fundamentos científicos de tal disciplina; sólo Wernicke se acercó antes a un ideal semejante, pero sin la riqueza conceptual, la finura, el respeto sagrado por los hechos psíquicos de la clínica cotidiana que guardó Jaspers. Muchas de las afirmaciones, descripciones, hipótesis y teorías, mostradas ahí, vienen de Kraepelin, Janet, Freud, Bonhöffer, Griesinger, Moebius, Magnan, Esquirol, Baillarger, Korsakow, Bleuler, pero su manera de distinguir lo aparentemente igual, de ordenarlo, de jerarquizarlo, de darle su metro justo en el sentido griego de la palabra, es su grandeza originaria. Esas descripciones concisas de lo que es un proceso, un desarrollo, una reacción, una fase, un complejo sintomático, un cuadro exógeno o endógeno y sus referencias a lo normal y a lo patológico, a lo comprensible y a lo incomprensible, quedan como algo de calidad permanente en medio, es cierto, de disquisiciones, a veces demasiado extensas, propias de la edad temprana en que escribió el libro y de la especie de deseo adolescente de abordar todo lo pertinente a lo sano y a lo loco. A veces sus pequeñas notas a pie de página, esclarecedoras e iluminadas valen por capítulo enteros.

Su devoción por cuanto psíquico concreto acontece le lleva a ser el psiquiatra descriptivo por excelencia y en los primeros tiempos adhirió en ese sentido a la postura de Edmundo Husserl; más tarde cuando Husserl concibió la fenomenología como descripción de esencias puras, se apartó de él y le combatió tenazmente. No podía ver al hombre con sus virtudes y pecados, ajeno a la situación biológica, económica, social y espiritual en que el destino lo ponía, y por lo tanto una descripción de un ente desinsertado de todo ello le parecía vacua y sin sentido. La experiencia histórica de su tiempo le mostró además el misterio del hombre. Personas hasta entonces serenas y bondadosas, evidenciaron de repente un envilecimiento contumaz cuando vieron en el nacional-socialismo la posibilidad de obtener ascensos, prestigio o poderes a través de medios oscuros, o cuando necesitaron callar, o adherir al adversario, abatidos por la cobardía. Al lado del naufragio de la amistad, la lealtad, la fidelidad, la gene-

rosidad, experimentó también la enaltecedora persistencia de unas pocas almas privilegiadas. El mundo de Husserl y su fenomenología le pareció irrisorio frente al drama. En tal sentido Jaspers fue un psiquiatra descriptivo, o si se quiere, fenomenólogo en la acepción primordial de la palabra: no aislar a los hechos sino dejar que hablen de sí mismos, muestren sus logros, hagan oír la fantástica armonía de su inacabable variedad de formas.

Creía que la enfermedad viene de múltiples orígenes y es algo natural. Frente, por ejemplo, a un hombre representativo del estructuralismo, Miguel Foucault, que encuentra en cierto modo inenfermable a la naturaleza humana, y supone a los cuadros mórbidos meros "epistemas" —que es como un cierto modelo nacido en cada época para ordenar los acontecimientos y las cosas en categorías— inventados por el racionalismo burgués para encerrar a los que negándose a ponerse a su servicio se crean honestamente supraestructuras mentales ajenas a las de los burgueses y que éstos llaman locura, vale la pena aludir a la manera cómo han trabajado Jaspers y Foucault. Jaspers se mantuvo en contacto diario con sus enfermos, sus familiares, sus condiciones de vida; Foucault, como han mostrado Daumezon, Ey y Sztulman, ha partido del análisis de documentos médicos y de ordenanzas legales respecto a los insanos. Pero fuera de olvidar documentos esenciales del siglo XVIII, y prácticamente casi todas las investigaciones decisivas del siglo XIX, hecho curioso en una persona tan conocedora de la psicopatología, somete violentamente la realidad psíquica a esquemas teóricos, como lo es el de la existencia de una infraestructura idéntica en todos los hombres, en acuerdo a lo postulado por Freud y Marx, y supraestructuras variables según las relaciones con los medios de producción, o con las formas de satisfacción de los instintos, sin aportar experiencia clínica propia, o mostrar a lo menos cuáles razones estructurales harían que hombres igualmente explotados o insatisfechos no caigan inexorablemente en la locura. Foucault ve a la psique demasiado indefensa frente a los influjos del mundo del cual es su epifenómeno. Hoy, o se deja configurar por la infraestructura capitalista propia de nuestra sociedad occidental para ser aceptada como sana, o la configura su infraestructura de desposeída de los bienes terrenales, y en tal caso se la llama loca. Sería pensable

sin embargo, que a diferencia de lo dicho por Foucault, haya una "homeostasis psíquica", parecida a la postulada por Claude Bernard para lo corporal, en virtud de la cual el hombre sin desinsertarse en absoluto de sus situaciones concretas, sino que viviéndolas plenamente, pueda absorberlas (como el cuerpo adsorbe el alimento), para convertirlas en experiencias personales propias, sin romper el equilibrio psíquico interno y lo íntimo creador, y no haga por lo tanto de mero reflejo de sus condiciones de existencia, lo cual no obstaría para que a veces, al igual de lo ocurrido en los diabéticos en la asimilación de ciertos alimentos, las psique por carencia de ciertos fermentos anímicos, sean también inundadas por su medio, sufran perturbaciones en la asimilación de estímulos y se conviertan sólo en espejos de la situación de su tiempo. Dejando de lado por ahora los problemas a que abre el pensar el espíritu como "ser homeostático", y volviendo a Foucault, señalaremos que hay locos, alcohólicos y drogadictos en todas las clases sociales, en todo los pueblos y en todas las épocas; en consecuencia los orígenes de las enfermedades mentales son más oscuros que lo supuesto por el estructuralismo. Frente a la antipsiquiatría estructuralista, con toda su fascinadora brillantez, ya en cierto modo rezagada ante nuevas corrientes de pensamiento, es necesaria una mirada a Jaspers en busca de las razones que dio para diferenciar sanos y locos, pues su punto de vista es justamente el opuesto a Freud, del cual son epígonos la mayoría de los estructuralistas, y Freud creía que no hay tal diferencia, ya que todos, en cuanto reprimidos por la civilización somos inútilmente neuróticos o psicóticos en mayor o menor medida. Sin civilización, sin represión, podríamos morirnos —hay según Freud el instinto de muerte— pero seríamos inenfermables, no se daría esa supraestructura llamada enfermedad mental. Para Jaspers, la locura por ser diversa de la cordura, no sólo da su dimensión trágica a la existencia, sino que, mezclándose con ella, abre a trechos, pardos senderos en los insospechados y sorprendentes designios de la carne.

Michael Landmann, secretario de Jaspers recuerda en la revista *Neu Deutsche Hefte* de Berlín, la conmoción que le causó verlo por primera vez en Basilea en el verano de 1947: "No sólo me impresionó su gran figura llena de gravedad y toda la lucidez que emanaba de

41. sino también la melodía fascinadora de que estaban impregnadas su disertaciones. A pesar del racionalismo de cada una de las frases que pronunciaba, su voz permitía adivinar que no eran sólo el resultado de ese racionalismo. Esa voz procedía de un estrato más profundo y, por esta razón, suscitaba en el oyente algo más que la impresión de una operación intelectual. Allí había no sólo un individuo que sabía pensar, sino también un hombre totalmente imbuido de filosofía y para el cual el pensamiento sólo constituía la cima más luminosa de la substantialidad filosófica".

Jaspers amaba el saber y el diálogo. En Heidelberg en los años de juventud gustaba juntarse casi a diario en la habitación de Gröhle —descubridor este último, de uno de los síntomas capitales de la esquizofrenia: la percepción delirante—, con sus colegas de la Facultad a fin de discutir problemas presentados frecuentemente en el reconocimiento de síntomas, diagnósticos y tratamientos. Prefería sin embargo, quedarse horas con un paciente que le contaba sus problemas, a las meras conversaciones con personalidades.

Tenía por lo demás una especie de raro don natural para darse cuenta cuáles personalidades de su tiempo quedarían afincadas en la historia y en cuáles su fama moriría junto con ellos. Sus juicios sobre la limitada importancia de Enrique Rickert, de Nicolai Hartmann —en pleno auge en ese instante— han sido ahora en cierto modo confirmados.

Apreciaba a Freud; pero era natural que no hubiese entendimiento entre un hombre como Jaspers apasionado por la infinita diversidad y sorpresividad con que se muestran nuestros semejantes, y Freud, dispuesto a encontrar a todo trance las uniformidades estructurales del Ello, bajo esas imágenes dispersas. Curiosamente ambos estaban iluminados por Espinosa y eran deudores de Platón. Freud ve en el Menon platónico el anticipo incomparable de su teoría de los recuerdos ocultos, y Jaspers afirma que toda la filosofía vive en cualquier hombre y desde luego en sus cimas Platón y Kant. Pese a una devoción por las ciencias naturales idéntica a la de Freud, estimaba indispensable a la filosofía para darle sentido a la ciencia y en dicha medida a la existencia. La psiquiatría en cuanto muestra los sentidos posibles de la vida sería de alguna

manera un modelo excelente: ciencia rigurosa penetrada por filosofía. Aludiendo a Ernst Mayer —en su *Autobiografía*— ha dicho con admiración: “La práctica médica y la filosofía eran para él una misma cosa. El ser médico era su filosofía concreta”.

No fue clínico a la altura de Emilio Kraepelin, Pierre Janet, Guy de Clérambault, Kurt Schneider o Viktor von Weizsaecker. Quizá si eso lo llevó ya a fines de la primera guerra a apartarse poco a poco de la medicina y a entregarse a la psicología. Veía aquí un arco tendido entre la filosofía y la psiquiatría como lo dio a entender en la *Autobiografía* ya mencionada, lo que le permitía mirar aunque fuese a la distancia a la clínica, ese misterioso poder irrenunciable de comunicarse sabia y prudentemente con la realidad del hombre en su concreción misma.

Es necesario tener presente que ya en su adolescencia busca en la medicina el camino hacia la realidad. Recordando esa época expresa en su *Autobiografía* filosófica: “Me propuse adquirir el máximo saber posible, para cuyo fin la medicina me pareció ofrecer el campo más amplio, como que su objeto eran la totalidad de las ciencias naturales y el hombre. Como médico había de serme posible hallar mi justificación en el seno de la sociedad...”

“En la elección de la medicina era mi consideración primordial que ella ofrecía la posibilidad de conocer la realidad. Por realidad me afanaba yo por todos los medios a mi alcance. Estudiaba con ahinco y aprovechaba con sumo deleite las múltiples oportunidades de adquirir conocimientos. En mis viajes, procuraba aprehender por modo inmediato lo más que podía, ver paisajes, ciudades históricas, obras de arte”.

Destaca en seguida a los filósofos que influyeron en sus métodos de trabajo psiquiátrico: “Bajo el influjo de dos filósofos había dado otros tantos pasos fundamentales. Uno consistía en la adopción, como método, de la fenomenología de Husserl, en su principio denominada psicología descriptiva por él. Continuaba valiéndome de ella, aunque repudiaba su ulterior desarrollo como aprehensión de esencias íntimas de los enfermos, en tanto que fenómenos de la conciencia. De esta manera, no sólo alucinaciones sino también experiencias imaginarias, modos de conciencia de sí mismo y de los sentimientos, podían, a través de los

relatos de los propios enfermos, determinarse con tal precisión que era posible reconocerlos con toda claridad en otros casos. La fenomenología se tornaba método de investigación.

“Por otro lado, a la psicología que explicaba teóricamente había opuesto Dilthey la psicología “descriptiva y analítica”. Yo hacía mía esta tarea, denominando la cosa “psicología comprensiva”, y determinaba los procedimientos desde hacía mucho empleados, y utilizados de singular manera en la práctica por Freud, que en contraste con el fenómeno experimentado por modo inmediato permitía captar las conexiones genéticas de lo psíquico, las referencias a un sentido, las motivaciones, procurando para ello la justificación metodológica y la estructuración del material. Parecíame que a más de la descripción de hechos, en esta forma, rudimentarios desarrollos psicológicos conocidos, pero dispersos encontraban el lugar que metodológicamente les correspondía”.

Su alejamiento de la medicina vino de manera inesperada. Un día después de la publicación de la *Psicopatología*, Nissl le dijo: “Me imagino que aspira a una cátedra. Yo, desafortunadamente, he recibido a muchos y la Facultad no permite más: quiere decir que tendría Ud. que esperar a que alguno sea llamado a otra parte o pase a algún establecimiento. Así que hice consultas. Kraepelin en Munich está dispuesto a recibirlo en seguida; y Alzheimer en Breslau también. Elija Ud. Le respondí: Heidelberg significa tanto para mí que prefiero quedarme aquí y esperar. Ahora, tal vez sea posible que en la Facultad de Filosofía se me dé una Cátedra de Psicología. Estableceríamos allí una colonia y más tarde podría volver a la clínica. A Nissl le pareció muy buena idea, y junto con Marx Weber y Külpe (Munich) allanó por recomendaciones el camino para mi ingreso en la Facultad. En 1913, bajo Windelband, ocupé allí una cátedra de psicología.

“Estaba lejos de imaginarme que ello traería consigo mi paso del mundo académico de la medicina al de la filosofía. De la memoria que desde Sils-Maria había dirigido a mis padres ya no me acordaba. En adelante enseñaba psicología, doliéndome que tuviera que desenvolverme sin clínica”.

De la psicología vino a la filosofía. Aunque no comparable a un Henri Bergson, un Ludwig Wittgenstein o un Martin Heidegger, tro-

zos de su obra filosófica tienen frescura, lozanía y encanto y a ratos una nobleza, que ha hecho decir a alguien, que allí hay menos razón que intuición súbita y de repente un tono parecido al de los místicos medievales.

Su personalidad humana, agobiada desde joven por una enfermedad crónica que le obligaba a largos reposos, aprovechados en sus labores de investigación, tenía la estatura moral de un verdadero sabio. Cuidaba su soledad, su libertad, su fidelidad a los amigos y a la Universidad. El cariño por su esposa, compañera de todos sus tareas, es vivamente mostrado en su trabajo sobre el matrimonio; lo dicho ahí, y en especial su defensa a la fidelidad al ser amado como expresión suprema de la historicidad y no de la mera temporalidad de todo lo humano, historicidad que separa al hombre del animal y le obliga a cumplir lo que un día prometió, forma parte de lo más notable hasta hoy escrito sobre una realidad gozada por él hasta el extremo.

Jaspers que ahora ha entrado en la inmortalidad de la historia, creía también en la inmortalidad personal a través del amor. En su trabajo "El hombre y la inmortalidad", dijo: "Durante nuestra vida temporal, perdura en nosotros, inevitablemente, la nostalgia de la presencia inmediata de los desaparecidos, que no parecen vivir sino en el recuerdo. Se nos impone el duelo. Ningún pensamiento de inmortalidad sabría destruirlo, pero nosotros podemos integrarlo en una intuición filosófica que le trascienda.

"Yo quiero decir esto: mi convicción de la inmortalidad de mis bienamados y de la mía propia —en aquel sentido— no proviene de un saber que es imposible, sino de mí mismo. No existe la inmortalidad en el sentido de una ley natural, como el nacimiento o la muerte. Ella no se impone de suyo. Yo la conquisto, en la medida en que amo y que busco el bien. Me hundo en la nada si vivo sin amor y, por lo tanto sin brújula. Y es amando que yo veo la inmortalidad de aquellos que están ligados a mí por el amor.

"La investigación filosófica no puede más que verificar aquello que ha sido la experiencia de cada uno. Ella puede animarla. Ella puede preservarla de un pensamiento medio-

cre o vano. Ella ilumina el poder silencioso de la facultad de amar, de donde brota la conciencia de la inmortalidad".

Para Goethe, la inmortalidad de una alma se conquista con esfuerzo y paciencia acá abajo. Cristo lo había dicho en la parábola de los talentos. En el fondo es del brillo de la luz conseguida en el mundo a través del ejercicio sin tregua de la bondad, luz perpétua como el amor mismo, de lo que dependerá el seguir después de la muerte corporal en el grato diálogo con los que fueron parte de nosotros mismos, con los que nos proporcionaron claridad y alegría, con los que fueron nuestros amados. Ahí, aun más acá de la fe, afinca nuestra convicción personal en la perdurabilidad de nuestro ser y vemos lo agudo de la mirada de Jaspers. Desde un punto de vista meramente científico la probabilidad de otro mundo de inmortalidad personal es casi igual a cero, como lo fue la probabilidad de este mundo antes de que existiese, y sin embargo, existe. Jacques Monod en *El Azar y la Necesidad* dice: "El destino se escribe a medida que se cumple, no antes. El nuestro no lo estaba antes de que emergiera la especie humana, única en la biosfera, en la utilización de un sentido lógico de comunicación simbólica... Si fue único, como quizá lo fue la aparición de la misma vida, sus posibilidades, antes de aparecer, eran casi nulas. El Universo no estaba preñado de la vida, ni la biosfera del hombre. Nuestro número salió en el juego de Montecarlo. ¿Qué hay de extraño en que, igual que quien acaba de ganar mil millones sintamos la rareza de nuestra condición?". El amor, gracias al cual crece y se nos convierte en significativa la presencia nuestra y de los otros, engendrando el goce en todos nuestros planes, dando dignidad a las personas y a las cosas, haciendo dolorosa su ausencia, es tan real como la biología molecular misma y tan milagroso en su surgimiento como ella. Si la vida biológica ha triunfado en sus planes teleonómicos de todas las contingencias que se le oponían, ¿por qué la argumentación de Jaspers no sería valedera, cuando de lo que se trata es de que el amor se las ingenie en el acabado cumplimiento de su inalienable deseo de llevar consigo a todos los suyos al hermoso solaz de la compañía eterna?

Discurso en la Academia

por Luis Oyarzún

LA MERECEIDA incorporación de Juan de Dios Vial Larraín a la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto de Chile, nos sirve para celebrar, con ella, el progreso de los afanes filosóficos en el país y la aparición continuada de nuevos escritos que, como los suyos, se inscriben honrosamente en esta joven tradición intelectual.

Formado desde temprano en el interés por la filosofía, que llegará a ser su decidida vocación, Juan de Dios Vial se instruyó en el ámbito filosófico y jurídico de nuestras dos Universidades principales y pudo frecuentar más tarde en varias oportunidades las aulas ilustres de Harvard, Lovaina y París.

La seriedad de sus estudios no le ha impedido, por cierto, interesarse en asuntos de interés general ligados a la política universitaria superior, como lo revelan sus actividades de dirigente estudiantil, primero, y los cargos que ha desempeñado, además de su cátedra, en la Universidad Católica de Chile, donde fue por cinco años Secretario del Consejo Superior y en 1967, candidato a Rector. Ha sido delegado a numerosos congresos de filosofía y de altos estudios y, como publicista, fue miembro del comité de redacción de la recordada Revista *Estudios*, donde publicó sus primeros ensayos y ocupó durante doce años situación análoga en la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile, hoy interrumpida. En la actualidad es Director de *Dilemas*.

Su vasta actividad docente universitaria se ha realizado con reconocida eficiencia en la Universidad de Chile —tanto en la Facultad de Filosofía como en el Centro de Estudios Humanísticos—, en la Universidad Católica de Chile, en la Católica de Valparaíso y en la Universidad de Concepción. Sus cátedras predilectas han sido la Filosofía Medieval y la Metafísica.

Su labor como ensayista y filósofo se prolonga, sin descanso, desde su trabajo sobre *La buena fe en el Derecho* (1945), a través de numerosos ensayos que darían para más de un

volumen de varia lección, hasta su extraordinaria obra sobre *La Metafísica Cartesiana*, publicada en 1971, por encargo de la Comisión Central de Publicaciones de la Universidad de Chile, en un macizo, apretado e intenso volumen de 300 páginas.

Recordamos que el primero de sus lares, fuera de las aulas, fue aquella revista *Estudios*, fundada por Jaime Eyzaguirre —ese valeroso cruzado intelectual— y dirigida por él durante 25 años. No pocos hombres maduros, hoy dedicados a tareas académicas, filosóficas o literarias, vimos aparecer en ella algunos de nuestros primeros escritos, bajo la exigente protección de su director, que dio a ese periódico mucho de su espíritu generoso y militante. A diferencia de tantas otras que aparecen y desaparecen sin dejar memoria de sí, esa revista estaba llamada a permanecer. En sus artículos sobre la libertad, Sartre o Berdiaev, el joven ensayista de entonces, afinado en el pensamiento católico, se interesaba en establecer puntos de contacto con otros ámbitos, como habría de verse más tarde en sus copiosas colaboraciones a la *Revista de Filosofía*, en la que fue, bajo la dirección de Félix Schwartzmann, el más activo de los redactores. Bastan algunos títulos y nombres para dar noticia de la intensidad de su trabajo y de la riqueza de sus ocupaciones. Citaremos algunos:

“Descartes, su Metafísica esencial” (1950), “Ontología y situación fundamental” (1956), “La Nada y la Verdad” (1958), “Fenomenología y Filosofía” (1959), “Acerca de la Filosofía” (1961), “Consistencia Metafísica de la Filosofía” (1961), “El hombre y Dios” (1962), “Pensamiento y Existencia” (1963), “La Teoría Metafísica” (1965).

Este ojo avizor y crítico, que es la conciencia del hombre interesado en la Filosofía, se ha vuelto también, sobre todo desde la dirección de *Dilemas*, hacia temas de política general y universitaria que han cobrado importancia en nuestra azarosa vida cívica reciente. Algunos de los temas son incitantes, necesarios

y actuales y solicitan continuación más allá de la breve revista: "Proletariado y Filosofía", por ejemplo, o "Catolicismo y autenticidad mundana" (1971).

Tan ceñida reseña nos da testimonio de la ímproba labor intelectual, sabiamente polarizada en temas que se reiteran, de este representante esclarecido de su generación que se acerca a la cincuentena y de nuestra filosofía universitaria, que ha venido a brotar y florecer especialmente en este siglo, que ya empieza a columbrar su término. Se sabe que el quehacer propiamente filosófico o, mejor, la literatura de ideas, se había dado en Hispanoamérica estrechamente ligado a la lucha política y a los debates constitucionales o religiosos. Es legítimo decir que los pensadores del siglo XIX importaron ideas, para incorporarlas de inmediato a la construcción del orden institucional, saltándose ese intervalo de larga o profunda reflexión indispensable para hacerlas propias y convertirlas en auténtica filosofía. A pesar de la importancia que ellos tuvieron en la vida de su tiempo, la ideología de aquellos maestros no dejó huellas perdurables ni estímulos que fueran válidos para afrontar las nuevas tareas del pensamiento.

El presente siglo, que alteró tan radicalmente nuestras realidades, expectativas y problemas, se inició bajo la rectoría ideológica de Valentín Letelier y el Positivismo comtiano, ya un tanto modificado por sus discípulos, y de los pensadores católicos tradicionales. Posteriormente, dos profesores, de muy diversos estilos, Enrique Molina y Pedro León Loyola, llegaron a ser mentores del progreso del saber filosófico entre nosotros. Ellos ensancharon el campo de los conocimientos y el orden de los temas y pugnarón ambos por restablecer el interés por la Metafísica en la enseñanza. Su humanismo espiritualista alcanzó poder de irradiación en la cultura universitaria del país, no sólo por sus lecciones y sus obras. También bajo la acción generosa de su personalidad. Esa posición, que sus adversarios calificarían impropia y mañosamente de *idealismo*, abrió nuevas instancias de estudio y, sobre todo bajo el estímulo de Loyola, creó un grupo bien escogido de discípulos. De ese hogar animador, situado en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, complementado por el núcleo exigente y vivo de la Universidad Católica, que ayudó a la aparición de Claren-

ce Finlayson, fueron surgiendo quienes han recorrido varias de las sendas de la Filosofía, como catedráticos y escritores. Entre ellos, formado en ambos centros, está Juan de Dios Vial, que sucedió a Loyola en la cátedra de Metafísica de la Universidad de Chile, luego de haber trabajado como profesor auxiliar de Teoría del Conocimiento al lado de Jorge Millas. Intimas vinculaciones de pensamiento y parentesco lo unen a otro maestro notable, Armando Roa, y el trabajo común, enriquecido por el diálogo a veces conflictivo, lo acercó a ese gran trabajador y animador de hipótesis que es Félix Schwartzmann. Podríamos hablar aquí también de "las grandes amistades", tan caras a la órbita de *Estudios*.

Antes de haber completado la primera mitad presumible de su camino, los afanes de Juan de Dios Vial Larraín tienden cada vez más a entregarlo a las suertes de la filosofía y a las que él aprecia como garantías y seguridades del amor. Su estilo de filosofar es medurado: ni demasiado próximo a las vicisitudes variadas, temblorosas e incierta de la existencia, ni lejos de ellas por principio. Sus temas surgen, por cierto, de la razón pura y la experiencia, de la corriente empírica y de los textos clásicos y nuevos del pensar filosófico. Nada de lo humano le es ajeno, pero el patrimonio de la razón ordenadora le es más propio que otros. De su paso por la poesía y de su afición por las artes, su sensibilidad bien cultivada ha recogido esa finura expresiva y ese respeto estético por las palabras, que caracterizan su estilo, por difíciles que puedan ser sus modulaciones intelectivas. Su preocupación por la filosofía es un negocio de amor y su inquietud por el amor nace de una angustia metafísica que, aun en este terreno estremecido por éxtasis, fiebres o demencias, sigue buscando una razón suficiente, sin duda corriendo conscientemente el riesgo de empobrecer la variedad de lo real, cuando establece la universalidad de su sentido. Para un pensamiento tan firme en sí mismo, nada podrá haber más misterioso —y en cierto modo turbador— que el desorden del corazón y las pasiones. Está en lo justo, si a la ebriedad del rapto platónico prefiere la claridad de sus esencias.

Pero será justo también decir que en materia tan sutil, se requiere más que en otras del *esprit de finesse* que Pascal recomendaba. Donde no caben quizá las generalizaciones, habría

que precaverse de los excesos de la virtud. Si la trascendencia del amor se midiera sólo por la gracia del hijo, ¿en qué vendrían a quedar sus tormentos de incomunicación y soledad, que el arte recoge desde antes de los griegos hasta Rimbaud y Debussy o Neruda? El amor, "que mueve al sol y a las demás esferas", ¿sería en esos casos sólo "secreta voluntad" de aniquilar al ser amado? ¿No estará, al final, más cerca de la sabiduría la sentencia de Ortega, cuando nos dice: "A ser juez de las cosas, voy cada día prefiriendo el ser su amante"?

Aunque sin duda Juan de Dios Vial ha estudiado Geometría y desde luego sabe Lógica, vacila antes de cruzar las puertas de nuestra Academia, todavía en formación. Nosotros, sí, estamos seguros de tener razones válidas para recibirlo en ella. No sólo por su obra ya realizada. También por su obra futura y por el porvenir de esta misma Corporación, en consecuencia. La Filosofía es tarea sin término, cosa de lenta y larga madurez, viña que no se acaba con cien vendimias y que no siempre entrega de una vez mostos generosos. Algo hemos probado de los suyos, incluso en esta noche, iniciada por la feliz evocación del *Banquete*, aun más tentador en estos tiempos nuestros, en que el amor suele verse oscurecido por el exceso en las palabras y en los actos. No todas las querellas filosóficas poseen la virtud inspirada del festín platónico, tan lleno de nostalgia y esperanza. A veces la Filosofía se queja de sí misma, a causa de la infinita zozobra humana que su propia investigación realza. Pero, si ella pudo ser el consuelo de Boecio en el extremo límite de su quebranto y si ofreció por lo menos el esbozo de un orden a tantos espíritus exigentes, insatisfechos e intrépidos, sin apagar sus preguntas reveladoras, podemos esperar de ella que pueda inclinar a grupos humanos cada vez más vastos a mantenerse vigilantes y en disposición favorable a la crítica de sí mismos.

Tiene razón Juan de Dios Vial cuando empieza diciéndonos que no se puede pregonar *el final de la Filosofía* sino desde la Filosofía misma. Esa afirmación escatológica nos obliga otra vez a remontarnos a su principio. Es decir, a su naturaleza y a su necesidad. Y bien nos agrega que, como en la doctrina socrática que Platón hace suya, en el comienzo de la Filosofía hay una confesión de ignorancia que no se disipa, si cabe, sino en el mismo ejercicio

filosófico, que vuelve a instalar el no saber más allá de su meta, si ésta es alcanzada. Se dirá correctamente, entonces, que esta actitud venerable y juvenil de la Filosofía, es consecuencia de su acatamiento a las potencialidades insondables, divinas o demoníacas, del ser, sea que éste se busque en el sujeto o el objeto. El idealismo y el realismo tienen de consuno algo de magia, que reemplazan, pero no destruyen, los sucesivos intentos de desmitificación —valga este neologismo de áspera sonoridad, en homenaje a los nuevos usos del mercado intelectual. Y, como magia trascendente que apunta a lo real, la Filosofía —bien lo señala nuestro pensador—, con ser un pensamiento o un sistema de pensamientos, es a la vez un acto, una cadena de actos, una experiencia y una conducta, susceptibles de aspirar a fundar una teoría estricta. Por lo menos, como *desideratum* jamás cumplido por entero.

Es claro que para muchos ha de resultar extraña esta dignidad de la Filosofía, que tanto debe a la capacidad de ponerse en cuestión y de preguntarse acerca de sí misma, sin llegar a responderse nunca para siempre. Pero esa desconfianza equivale a negar también la dignidad de la vida o de la ciencia, porque no llegan nunca a definirse ni a instalarse irrevocablemente en parte alguna. No hace mucho, un intelectual a medias entrenado en la dialéctica de su propio credo, me aseguraba que los catedráticos de Filosofía solemos transmitir una erudición de museo. Es posible, si la enseñamos mal, si no la recreamos, si no la hacemos vivir y revivir. Tal como un museo es una cosa muerta, si no está vivo. Pues para eso están, para reactualizar el pasado, para hacerlo otra vez nuestro e intercambiar las sangres del presente y del pretérito. Otra cosa es que los componentes de la sangre filosófica hayan variado menos —dejando de lado los lenguajes y sus modismos— que las formas que se exhiben en las galerías. Atenea resulta siendo siempre más joven y aún deseable que las Musas, que cambian de edad y condición según las épocas. El olivo de Minerva dura más que las flores primaverales del jardín. Cada tiempo cambia el orden y la forma de sus interrogaciones filosóficas, pero el más hondo sentido se mantiene a pesar de los cambios, y aunque estemos por los cambios, en la medida en que la política y el hombre, no resuelven a diario sino problemas que son menores y adjetivos, por ur-

gentes, desgarradores y enormes que puedan ser. ¿No anunció el propio Marx que el hombre llegará a dedicarse a las cuestiones propiamente humanas una vez que haya resuelto las otras?

Con el hombre se cumple, sin duda, lo que Heidegger proclama de la Filosofía, cuando dice que "es un camino en el cual estamos en camino". Y, para no continuar más lejos por la senda sigilosa que Juan de Dios Vial recorre para ir desde la Filosofía hacia el amor —senda que él pisa, como leñador avezado, sin perderse demasiado en el bosque—, nos limitaremos a subrayar su afirmación socrática del eros como trascendencia creadora, a la cual tiende la comunión de los cuerpos y las almas, que se multiplica en hijos, en visiones compartidas, en diálogos y acciones, y sobre todo en más amor, en más amplia, rica y unitiva apertura a lo real, con sus rostros innumerables.

Como tan honda y bellamente lo señalara

Max Scheler —a quien se refirió la Tesis universitaria de nuestro académico—, un mismo arco final une al amor y al conocimiento. Uno de los dramas más vivos de nuestra época y de nuestra cultura reside en que tan pocas veces se den juntos. No hay claves definitivas ni para el uno ni para el otro. La hazaña de las culturas y de los espíritus concretos superiores, consiste en descubrirlas, probarlas y empezar de nuevo. En este sentido, la Filosofía, cima ideal del conocimiento, lo es también del amor, y nos exige, más que conformidad estable con cualquiera de sus formas, una pura, incesante vigilia.

En esas virtudes del intelecto, de la voluntad y del corazón que Aristóteles llamaba dia-noéticas, nos corrobora, para persistir en el esfuerzo, toda meditación filosófica auténtica. Por eso mismo, esta Academia recibe con regocijo a Juan de Dios Vial Larraín.

Filosofía y teoría del amor

Juan de Dios Vial Larraín

AGRADEZCO profundamente el honor de ser recibido por la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto de Chile como uno de sus miembros. Esta distinción, que no estoy seguro de ser el más digno de recibirla, compromete mi gratitud y me alienta en una tarea en la cual el mayor de mis méritos ha sido el amor que he puesto en su ejercicio.

Una especie de rito de continuidad propio de la Academia, y seguramente destinado a consagrar el espíritu de la Institución, prescribe a quien recién llega a ella iniciar su trabajo de incorporación con un elogio de la persona a quien se sucede. Como he sido invitado a ocupar un lugar todavía inédito, el elogio que yo pudiera decir queda sin personaje y en esta circunstancia me ha parecido que pudiera tomarme la libertad de elegirlo. Permítanme, pues, hablar de Platón, por dos motivos inmediatos. Primeramente porque fue Platón el fundador original de la *Academia*, como denominó a su escuela en Atenas, y en seguida por-

que si vengo aquí como un estudioso de la filosofía quisiera comenzar diciendo algo que tal vez contradice algunas opiniones en boga: que el pensamiento de Platón funda la filosofía misma y habrá de sostenerla hasta el fin de sus días.

Entre los *Diálogos* de Platón hay uno que en todas las épocas de la historia de la filosofía ha despertado lo que con una palabra platónica llamaríamos "entusiasmo", es decir, un divino arrebato: *El Banquete*. En este *Diálogo* un grupo de amigos se reúne para celebrar el triunfo del poeta Agatón y acuerdan celebrarlo diciendo cada uno un discurso en elogio del amor. El discurso que pronuncia Sócrates es, en realidad, un elogio de la filosofía. Permítanme, pues, intentar retomar el hilo de ese discurso socrático sobre la naturaleza de la filosofía como forma del amor.

En nuestros días —en nombre de Nietzsche, de Marx, de Heidegger— se piensa, o simplemente se decreta, una crisis radical de la filosofía. No hace mucho, en el homenaje que

la UNESCO rindiera a Kierkegaard, Heidegger se preguntaba por lo que vendría después del "final de la filosofía" que ya se habría alcanzado en nuestro tiempo. Pero este concepto "final de la filosofía" es todavía un concepto filosófico, está inscrito en una determinada concepción y depende de lo que en ella se mira como "principio" de la filosofía. Ahora bien, desde una determinada concepción filosófica, desde una cierta comprensión de sus principios ¿es, acaso, posible un libre acceso reflexivo a la filosofía misma que autorice la sentencia que la da por finalizada?, ¿cómo se efectúa la comprensión que la filosofía tiene de sí misma?, ¿qué tipo de saber es el que esta comprensión origina?

El análisis de estas cuestiones puede permitirnos fijar el contexto de ese juicio que proclama la muerte de la filosofía y, en definitiva, medir si la muerte así anunciada toca a la filosofía en su raíz verdadera, o si solamente es la forma de conciencia de una situación que atañe precisamente a la filosofía que hace esa proclamación.

El empeño más constante de la filosofía, desde que se inicia en Platón, ha sido, quizá, averiguar cuál es su propia naturaleza. No obstante, me atrevería a decir que, en rigor, la filosofía no ha llegado a establecer definitivamente qué es la filosofía. ¿Se ha frustrado, acaso, esa tentativa suya tan esencial?, no. No se trata de una falla, de una frustración, de una deficiencia del saber filosófico, sino de una condición que arraiga en su naturaleza, que está en el principio mismo del filosofar.

El filósofo, en efecto, sabe en cierto sentido qué es la filosofía; pero su conocimiento lo adquiere en el ejercicio mismo del acto de filosofar en tal forma que resulta indiscernible de éste. Ha llegado a saber lo que es la filosofía en esa experiencia original que tiene precisamente al hacerla y que constituirá, justo, su filosofía. El problema consiste, entonces, en determinar la índole de esa experiencia singular y concreta y la medida en que desde ella es posible establecer un saber teórico acerca de la filosofía en su universalidad, es decir, una ciencia de la filosofía.

El saber de la filosofía en el ejercicio mismo de ella conduce a una paradoja: su comprensión comporta un grado ineludible de incompreensión. Pudiera comparársela, meramente a título ilustrativo, con la indeterminación que

introduce el fotón en la posición y velocidad del electrón que ilumina, según el principio de la mecánica cuántica que Heisenberg formula. La más original y creadora comprensión de la filosofía, comporta e induce constantemente formas de incompreensión de la filosofía. He aquí el problema que quisiéramos abordar. Para aclararlo desde luego, voy a mencionar tres ejemplos.

Aristóteles, formado en la *Academia* y que se mira a sí mismo como el discípulo y continuador del pensamiento de Platón, hasta el punto de hablar, como observaba Jaeger, de "nosotros los platónicos", realizaría, sin embargo, una crítica radical del pensamiento de Platón. Fichte dice en una de las *Introducciones* a la *Teoría de la Ciencia* que la intención de su obra no es otra que explicar el pensamiento de Kant, a su juicio todavía incomprendido. Pero el pensamiento de Fichte —que de partida concede a la "cosa en sí" un *status* bien diferente al que tendría en la *Crítica de la Razón Pura*— está a buena distancia de Kant. Heidegger, en nuestro tiempo, proclama en *Sein und Zeit* que su método es la fenomenología, pero ello en realidad no le impide distanciarse resueltamente de la fenomenología como el mismo Husserl lo denunciara con energía en el *Epílogo* a las *Ideas*. Cada uno de estos pensadores cree comprender una filosofía que, en rigor, es la suya propia y nada más. Y pareciera, precisamente, que la sombra de esta comprensión viene a velar la posibilidad misma de comprender otra filosofía. No solamente otra que pudiera mirarse como contradictoria o adversaria, sino justo aquella que el propio filósofo cree asumir con su mejor simpatía comprensiva. En estas incompreensiones y desinterpretaciones aparentes, renace la filosofía y se arma históricamente su estructura; parece que la misma incompreensión de Platón, Kant o Husserl, origina el pensamiento de Aristóteles, Fichte, Heidegger, como si en el nacer de la filosofía hubiera una crisis, un minuto de enceguecimiento, un "final de la filosofía". El sentido de esta singular situación que toca a la naturaleza de la filosofía, es lo que nos proponemos considerar.

I

Las ciencias no están en condiciones de definirse a sí mismas. Cada ciencia no podría

llevar adelante una reflexión sobre su propio cuerpo de saber —a la luz de los criterios de cientificidad propugnados por la misma ciencia— que llegara a constituir la determinación científica de su naturaleza. El lenguaje con el que se refiere a su objeto no le permite hablar de sí. Una ciencia no incluye el problema teórico de su constitución. Quedará constituida —de hecho— cuando un nuevo género de preguntas acote un campo, y antes de que la *quaestio juris* se plantee. No obstante, la cuestión de la naturaleza de la ciencia está presente en su momento originario, en sus líneas de fuerza decisivas, en sus transformaciones radicales. Es lo que induce a un saber a fundarse, a buscar una estructura sistemática, a abrirse perspectivas, en una palabra, a constituirse como ciencia. Pero esto, precisamente, escapa a la forma de saber que es la ciencia misma.

Pues bien, la filosofía ha ligado su propia constitución al ordenamiento del mundo del saber —planteo de sus límites y diferencias, de su estructura y fundamento, de sus condiciones de posibilidad, de la unidad de sus diversas formas— en síntesis, de lo que puede conducir justamente a una definición de la naturaleza de la ciencia. Ya en el *Cármides* Platón hablaba de una forma de conocimiento que sabe de sí, y, a la vez, de las otras formas del conocimiento. Análogamente pensaron Aristóteles y Descartes, Kant, Hegel, Husserl. Es decir, la cuestión que recorre el universo del saber, se hallará plenamente en la filosofía, encontrará en ella su madurez como pregunta.

Esa cuestión no llega a la filosofía desde fuera, ni pudiera desgajársela de su cuerpo; por el contrario, vertebrará la filosofía misma, le será consustancial. El problema de la definición de la ciencia se desplazará, así, al de la naturaleza propia de la filosofía. Parafraseando un célebre texto de Aristóteles dijérase que el objeto constante de toda investigación, la cuestión que siempre se plantea, ¿qué es la ciencia?, se reduce a esta otra: ¿qué es la filosofía? La cuestión vuelve a plantearse en nuestros días. Heidegger pregunta en el coloquio al que es invitado por filósofos franceses en 1955 *¿Was ist das —die Philosophie?* Tratándose de un pensador que, a nuestro entender, ha señalado en nuestro tiempo el camino del pensar, parece justo iniciar un análisis sobre la naturaleza de la filosofía oyendo su respuesta.

El demostrativo *das* imprime a la pregunta

que hace Heidegger una significativa inflexión. No se pregunta estrictamente ¿qué es filosofía?, sino ¿qué es *esto*? Las circunstancias y el contexto dejan en claro que ese demostrativo carga la pregunta de ironía. Al preguntar de esa manera, Heidegger reconoce que se sitúa en una posición por encima y, en consecuencia, fuera de la filosofía. No obstante, dice, la meta de su pregunta “es ingresar en la filosofía”, es filosofar”. ¿A qué obedece este planteo en el doble plano propio de la ironía y de la paradoja, en el cual la pregunta por la filosofía se pone a distancia, adoptándose ante ella una actitud de aparente extrañeza, precisamente en la intención de hacer propio el impulso de la filosofía, de vivirlo desde dentro, simplemente, como dice Heidegger, de *filosofar*? ¿Por qué la intención de asumir la filosofía, no de mostrala a distancia, sino de efectuarla, ha de tomar esa forma?

“Si nos abstenemos de emplear la palabra *filosofía* como un título desgastado” —dice Heidegger— hemos de oírla “desde sus orígenes”. Los orígenes de la filosofía estarían en el pensamiento griego. Pero como Heidegger ha proclamado una crisis de la filosofía ligada a lo que ha denominado “el olvido del ser” en que pronto cae el pensamiento griego, vienen a entenderse las cosas como si Heidegger llamara a abstenerse de la filosofía a darla por concluida y a efectuar el retorno a un momento originario, anterior a la filosofía mismas, cifrado en una experiencia de índole poética o religiosa primitivamente cumplida por pensadores aurorales de la cual Holderlin y Nietzsche —modernamente— darían un testimonio ejemplar. Una interpretación semejante, a nuestro entender, no sólo distorsiona el pensamiento de Heidegger, sino que amenaza con volcar al vacío el pensar filosófico.

Griega por su origen, la palabra *filosofía* llega hasta nosotros, que seguimos empleándola. A lo largo del tiempo traza, así, un camino. Y Heidegger acude precisamente a esta palabra —rica desde antiguo en resonancias— para nombrar a la filosofía: la filosofía es un “camino”. Pero la intencionalidad de su pensamiento a nuestro entender se expresa cuando Heidegger dice: “la palabra griega *philosophia* es un camino en el cual estamos en camino”. La remisión a un origen de la filosofía no solamente es regreso al lugar inicial de un proceso histórico designado como “camino”, sino remisión a un

estar actualmente en él. La filosofía no quedó fija *in illo tempore*, en un momento o en una serie de momentos privilegiados a los cuales sea necesario regresar o que deban dejarse atrás porque están en crisis. Ni lo uno ni lo otro. Estamos hoy originalmente en ella. Dicho *estar*, sin embargo, no es un instante puntual, sino una constante histórica. Por eso, el acceso a la filosofía comporta un doble movimiento de asunción y distanciamiento, y solo este movimiento hace posible asumir la filosofía en su energía original. Entonces la *historia* de la filosofía toma la plenitud de su significado: es un *haber-sido* que, a la vez, es actualidad y es destino. Por eso, el gesto de hacerse cargo de la filosofía, de asumirla, ha de ser necesariamente histórico —en el sentido de que ha de hacer o rehacer el “camino”— pero, originalmente —sólo podrá hacer o rehacer el camino de la filosofía, su curso en el tiempo, un verdadero *estar* en él.

¿Qué significa *estar* en el camino de la filosofía? ¿Qué actitud, qué conducta, qué forma de existencia nombra —aquí— este verbo: *estar*? Para responder a esa cuestión es previo preguntar en qué sentido es posible hablar de “el camino de la filosofía”. ¿Es que la filosofía se despliega realmente como una totalidad, como un continuo al que la metáfora del camino pudiera representar? ¿No es el caso, por el contrario, que lo que hasta ahora se ha mirado como “filosofía” conspira irremisiblemente contra toda tentativa de totalización unificadora?

Volvamos a la comparación con la ciencia. Es un hecho que la filosofía no tiene una estructura como la de la ciencia en el sentido de haber logrado una organización sistemática con el grado de coherencia, rigor, objetividad, universalidad, que algunas ciencias exhiben y que todas —al parecer— aspiran a conquistar. Para algunos esta situación resulta intolerable. Pero esta inquietud, ¿no oculta, acaso, un prejuicio sobre la estructura de la filosofía de peores consecuencias que aquellas de las que procura librar? El prejuicio consiste en pensar que las ciencias han forjado un ideal de conocimiento destinado a ser patrón universal que haría sentir a la filosofía la vergüenza de su presunto desorden, inobjetividad, e individualismo. Ni lo han forjado, ni son ellas las que le asignan tal jurisdicción. Son ideologías surgidas de las ciencias, pero que no pertenecen ni a su problemática, ni a su estructura, las que, al amparo

del saber científico, y a veces solamente de algunas de sus modalidades, han querido canonizarlo como forma de conocimiento. Pero si Descartes y Kant han sido seguramente los dos filósofos modernos que con mayor profundidad han planteado el problema de la estructura de la ciencia, que más decisivamente han contribuido a forjar los criterios que recién se mencionarán —coherencia sistemática, rigor, objetividad, universalidad— como valores de la ciencia y que con mayor ahinco los han perseguido y puesto en práctica en su propia reflexión, ellos mismos, no obstante, han llevado a efecto la reflexión que constituye sus filosofías precisamente en la forma de un poner a la ciencia en cuestión y mediante un pensar como el de las *Meditaciones Metafísicas* o de la *Crítica de la Razón Pura* que no es el que opera en las ciencias.

Las ciencias tienden a recogerse estructuras planas, en capítulos abstractos, que les permiten ganar una presencia nítida y una operatividad desarrollada con suma eficacia en el mundo moderno. Ganan, así, un aspecto de ser actuales, de estar al día, casi de no tener pasado. La filosofía, en cambio, opone resistencia a toda tentativa uniformadora, se mantiene rebelde al esfuerzo por reducir sus momentos esenciales, por desvanecer la presencia concreta de sus figuras maestras, de sus obras clásicas. Estas permanecen abruptas, como signos indescifrables, insustituibles, admirables siempre. Este espectáculo desgarrado debilita la confianza en cualquiera apoteosis venidera; pero, en cambio, arraiga más concretamente, a una realidad rica y misteriosa, abierta a todas las cosas y a todos los tiempos.

¿Hasta qué punto la estructura que las ciencias han conquistado responde legítimamente a lo que ellas, en definitiva, son? ¿Hasta qué punto el impulso mismo de la ciencia es el que reclama las formas abstractas, impersonales, ahistóricas, altamente formalizadas, en las que parecen encontrar su *status*? Este proceso de reducción al que se han visto sometidas ¿es progresivo? ¿trae verdaderamente un enriquecimiento de la comprensión u otros valores inherentes a la ciencia? Las formas que asumen ¿no ocultan, precisamente, el trasfondo histórico antes que dejarlo libre o quedar libre de él? ¿no impiden divisar el surgimiento mismo de las ciencias desde esas preguntas todavía confusas y entreveradas, que son las que real-

mente se han hecho en sus orígenes, desde esos tanteos aventurados de la inteligencia que prefiguran las posibilidades futuras de las ciencias y a los que, no obstante, el tecnicismo de los métodos y de las formas expresivas va acallando? ¿Se ha logrado, así, un rendimiento óptimo de los principios mismos constituyentes de las ciencias, o éstos guardan posibilidades cuyo reconocimiento tendría que venir de otra concepción de la ciencia? Si las ciencias no han logrado resolver cuestiones de este género, que a ellas mismas atañen, mal pueden pretender erigirse en medidas de otras formas de saber.

La filosofía tiene su propio ideal de cientificidad. Es claro en un Aristóteles, un Descartes, un Kant, un Hegel, un Husserl. En rigor, toda gran filosofía de alguna manera lo satisface. Toda verdadera filosofía posee una estructura sistemática —no siempre fácil de advertir— regida por leyes diversas, sea un “orden de razones”, una “dialectica”, o sencillamente un puñado de intuiciones magistrales. Pero el problema que se plantea es que, si bien una filosofía posee su propio valor de “ciencia”, éste funciona y resulta claro al interior de un sistema, inviste una determinada filosofía, pero no logra explicar la diversidad de los sistemas, dar razón de esa inalterada e irreductible vigencia de pensadores de todos los tiempos que, en abierta discrepancia, conforman algo bastante más dramático que un sistema: esa historia, por momentos contradictoria y desgarrada, que es la estructura de la filosofía. La razón que cada filosofía ofrece de esta estructura es la lógica que preside el desenvolvimiento propio y singular de esa misma filosofía, es una razón, pues, que la explica a ella, que explica cómo, en relación a otros sistemas de pensamiento, llega a constituirse, dialécticamente o monadológicamente, por vía de interpretación de otras ideas o de recusación de la historia de errores que los demás sistemas constituirían. La parusía de una filosofía explicaría la filosofía, daría la pauta de una historia verdadera de la filosofía. Aristóteles, Descartes, Kant o Hegel, han tenido esta conciencia en la medida en que han entendido el propio pensamiento como realización de la filosofía misma. Con ello dejan en claro que la unidad de la filosofía sólo puede descansar en su verdad; a esto obedece que se reconozca dicha unidad justamente en el sistema que se

mira como verdadero. No obstante, la filosofía, como diversidad histórica, queda inexplicada.

Tampoco el esquema —por lo demás variable— de las llamadas “disciplinas” de la filosofía —que parecen obedecer al propósito de sistematizarla a la manera de las ciencias— logra ser otra cosa que el sustituto de una determinada filosofía, muchas veces de la más susceptible de descomponerse quizá porque menos ahonda en el pensamiento y más se pliega a la pura voluntad de construir un sistema.

Pero sí, por lo que se ha venido diciendo, la filosofía parece multiplicarse en una serie indefinida de vías que se cortan y no se comunican ¿cómo pretender que constituyan históricamente un camino? Heidegger ha dado una orientadora imagen para entender cómo se articula el camino de la filosofía: “En el bosque hay caminos que, las más de las veces, se pierden en lo intransitado. Se llaman *Holzwege* (sendas perdidas). Cada una de ellas corre aparte, pero en el mismo bosque. A menudo producen la impresión de ser iguales, pero sólo lo son en apariencia. Los leñadores y guardabosques conocen esas sendas. Saben lo que significa estar en una senda perdida”.

Pues bien, pensamos que la diversidad histórica de la filosofía —el pensamiento de Platón, el de Aristóteles, el de Descartes, el de Kant, el de Hegel— constituye las disciplinas reales de la filosofía, las sendas perdidas en la unidad del mismo bosque. Ellas no se reducen unas a otras, ni se sustituyen, ni se componen dialécticamente, ni se identifican monadológicamente. Permanecen aisladas, incomunicadas en apariencia, pero unidas porque todas ellas conducen a las riquezas del mismo bosque, que las desborda y las reúne. Irreductibles en su diferencia, en su diversidad y diacronismo, las disciplinas de la filosofía constituyen —así justamente— la mismidad de la filosofía. La diacronía plantea el sistema sincrónico.

La filosofía, por consiguiente, no es el campo de contradicción de las opiniones humanas, ni un esquema abstracto de conocimientos. Es la renovada tentativa de la inteligencia que se mantiene fiel a sí misma, a sus raíces, que se mantiene en sus límites, en su pobreza, en las sendas que el bosque silencia. En ella la inteligencia asume sus principios sin agotarlos y sin desesperar y —así— sostiene en su fuerza originaria la actitud admirativa, el inquirir sin

término, ni consuelo, que es la vida propia de la misma inteligencia.

El diálogo de Heráclito y Parménides que marca el surgimiento de la filosofía pudiera ilustrar esta interpretación que hacemos del pensamiento de Heidegger acerca de la filosofía concebida como camino histórico. *Logos* se mira como la noción clave del pensamiento de Heráclito y se lo entiende como ley o razón cósmica. Una natural resistencia a la comprensión del *logos* incapacitaría al hombre para ordenar las cosas, las cuales quedan ante él flotando en la incoherencia y el olvido. Pero Heráclito proclama altivamente que sus "palabras y acciones" establecen una relación al *logos* que vencería la incoherencia de esa especie de sueño en que el hombre ordinariamente estaría sumido permitiéndole alcanzar la determinación de la naturaleza de las cosas. Esta nueva disposición respecto al *logos* abre a un saber que Heráclito propone con una hermética fórmula: "todas las cosas son Uno".

¿Qué significa esa unidad del todo, y qué significa la totalidad que Heráclito tiene en vista? A través de diversos fragmentos es posible ver reiterarse y reconocer cierta unidad o mismidad constituida por una totalidad de diferencias. Dirá Heráclito que el sol es diferente cada día (f. 6), que no es posible bañarse dos veces en el mismo río (f. 31), que la armonía del arco y la lira está hecha de tensiones opuestas (f. 31), que la misma trayectoria del tornillo es recta y curva (f. 59), que el mismo camino va hacia arriba y hacia abajo (f. 60), y el mismo punto en la periferia del círculo es principio y fin (f. 103), por último, que el mismo cosmos es fuego eternamente viviente que se enciende y apaga según medidas (f. 50). Las diferencias que constituyen cada una de esas totalidades —sol, río, camino, cosmos— son precisamente las formas de la mismidad de esos todos. Doquiera se advierte la tensión entre mismidad y diferencia, entre unidad y todo: en la naturaleza física (sol, río), en las obras técnicas (caminos, tornillos), en la geometría, en la música, en el cosmos. Una gran metáfora circularía entre todas las cosas. Podría decirse: el sol, como el río, como el camino. O bien: la música, como el cosmos, como el río, como el círculo. El principio unificador de este sistema de analogías sería el *logos* como suceder y comprender, como razón cósmica y razón del discurso.

Parménides es contemporáneo de Heráclito —no se han establecido con seguridad si le precede (Reinhardt) o lo sigue (Gigon)— y escribe una *Poema* poblado de figuras alegóricas que narra la revelación de una diosa al hombre que se aventura hasta sus dominios en una especie de *Odisea* (Havelock) o de drama ritual (Diels, Cornford), en un estilo arcaico que contrasta con las breves y penetrantes sentencias de Heráclito. Son dos pensadores a quienes, como es sabido, se sitúa en las antípodas.

El tercer fragmento del *Poema* de Parménides dice en su más literal versión (Bauch, Reinhardt, Vlastos): "Pensar y ser es uno y lo mismo". ¿No será, acaso, el *logos* de Heráclito lo que subyace en esa unidad y mismidad de *noein* y *einai* que Parménides propone? ¿No podría decirse, también, que el pensar y el ser son como la dirección hacia arriba y hacia abajo de un mismo camino, o como el ser principio y a la vez fin de un mismo punto en la periferia del círculo? Pero, ¿cabe entender lo dicho como si Heráclito y Parménides vinieran, en buenas cuentas, a decir lo mismo? En rigor, no. Para ser precisos habría que reconocer que Heráclito y Parménides dicen cosas bien diferentes, lo que no excluye que hablen de lo mismo y que sea esta mismidad, mentada o asumida en las palabras de ellos, lo que las unifica y las hace a todas constituir una y la misma filosofía. ¿Cuál es esta mismidad unificante del decir filosófico de Heráclito y Parménides?

La interpretación del fragmento tercero del *Poema* de Parménides proyecta en las más diversas direcciones. Considérese, por ejemplo, cómo lo entienden tres distinguidos filólogos contemporáneos que escriben en inglés y a quienes, en consecuencia, puede estimarse como partícipes de una misma tradición cultural y académica. Vlastos lo entiende como si Parménides dijera: *Bein ing is mind*. Para Shorey significa: *Thinking presupposes being*. Para Verdenius: *Knowing is the same as being*. No es difícil advertir que en el trasfondo de esas distintas versiones yacen filosofías distintas. La versión de Shorey lleva las aguas al molino del realismo: el ser es considerado un supuesto del pensar. En la medida en que Vlastos entiende el ser como *mind*, parece inclinarse al idealismo. Verdenius, en cambio, adoptando una posición que es corriente en la filosofía

contemporánea, esquivando ese conflicto. Diríase que el texto de Parménides, en manos de sus intérpretes, se mueve circularmente entre las tres ideas que lo integran: pensar, ser, mismidad del pensar y el ser; que sus interpretaciones posibles están regidas por un código con esas tres posibilidades.

Pero si hay una filosofía que late en el fondo de toda exégesis, no por ello el intérprete, a pretexto de objetividad, ha de intentar despojarse de toda filosofía. Sin desmedro de su ciencia, para entender un texto el intérprete debe asumir conscientemente la filosofía. No una filosofía de uso privado, no una filosofía que pudo enredarse en sus años de aprendizaje y que se oculta todavía entre los pliegues de su toga académica, no algunas ideas generales que pudieran avenirse mejor con sus métodos y prácticas científicas, en fin, no una ideología, sino la filosofía como totalidad unificada del pensar.

El fragmento tercero del *Poema* de Parménides que dice "pensar y ser es uno y lo mismo" remite seguramente al *logos* de Heráclito que enseña "todas las cosas son uno". Pero no es menos cierto que remite igualmente a lo que veintitantos siglos después dirá Descartes: *cogito ergo sum*. Y Berkeley: *esse est percipi*. Y Kant: "las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general, son al mismo tiempo, las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia". Y Hegel: "todo lo real es racional". Y Heidegger: "la comprensión del ser es una determinación del ser". *Cogito y sum, esse y percipi*, experiencia y objeto de la experiencia, real y racional, comprensión y determinación del ser, en todas esas expresiones claves de filosofías distintas, divisamos una relación de unidad y mismidad entre el pensar y el ser en correspondencia con lo que Parménides intuyera.

No cabe decir, entonces, solamente, que Heráclito se anticipó a Parménides o éste a Hegel, ni que Descartes vino recién a explicitar lo que Heráclito y Parménides intuyeran. En cierto modo todo eso es así, pero lo es por una razón más fundamental que en rigor no tiene que ver con la transmisión de un mensaje, sino con una trama argumental en cuya estructura el pensar habita. Con lo que Heidegger ha llamado un "camino" en el cual "estamos en camino".

La historia del pensamiento es vista siem-

pre desde un punto que es un punto que está en movimiento y que, él mismo, pertenece a esa historia. Esa historia es precisamente la que hace el punto de vista desde donde se la mira. Pero no la hace como un demiurgo caprichoso, o un pequeño dios fabricante, o un poderoso creador que sacara las cosas de la nada, sino que el pensar hace su historia mediante un gesto que es, a la vez, de reconocimiento y de apertura, que es un camino y un estar en él. La trama total de la filosofía, la argumentación que van tejiendo Descartes, Berkeley, Kant, Hegel, Heidegger irá abriendo el camino de la filosofía; al hacerlo, irá dando la comprensión del *Poema* de Parménides. El contexto de la filosofía permite esclarecer el texto de las filosofías como la mismidad de estas diferencias. El futuro esclarece el pasado tanto como éste o aquél.

Al asomarme a la ventana de mi cuarto en diferentes horas del día y con luces diferentes, veo el jardín. El jardín es el mismo y no es el mismo. Cada mirada rompe y reitera esa mismidad. La mirada del amanecer se esclarece en las miradas sucesivas. Una no sustituye a la otra; cada una es, en su tiempo y en su luz, insustituible. Todas recíprocamente se reclaman y yacen en el fondo de las otras. Así, desde Heidegger, Kant y Descartes, se entiende a Parménides, tanto como Parménides remite a la comprensión de Descartes, de Kant, de Heidegger.

Esta compleja unidad de la filosofía no es dialéctica, ni monadológica; no es una síntesis, un resultado, un producto final; no es tampoco un prototipo, la identidad de una figura que juega a formular nuevas combinaciones. La discontinuidad de los caminos perdidos de la filosofía se enlaza dialógicamente en una estructura abierta, como un saber conocido y por conocer, como un sistema en estado de generarse que diseñan las palabras esenciales de cada teoría: *logos, ser, cogito, dasein*.

II

¿Cuál es, entonces, esa mismidad que unifica la constante densamente histórica del filosofar? O, retomando la cuestión en los términos en que ya fuera formulada: ¿qué significa *estar* en el camino de la filosofía, cuál es la conducta, la forma de existencia que determina dicho *estar*? El principio que sitúa en el camino es

una pasión intelectual a la que, en el lenguaje de *El Banquete de Platón*, cabe denominar amor de la inteligencia. En la raíz de la constante dialógica del filosofar hay, pues, un amor que anima a la inteligencia y toma la textura de lo que se llamará *filosofía*. En esta segunda parte de nuestro trabajo nos proponemos analizar el discurso de Sócrates con que culmina *El Banquete* para determinar, al hilo del pensar socrático-platónico, cómo juega este principio esencial de la filosofía.

La inteligencia libra primeramente una lucha en contra de sí misma para acceder a la filosofía. Es una lucha contra lo que en definitiva la oscurece y arrebatara fuera de sí: las opiniones e ilusiones, los esquemas abstractos y los mitos, las ideas que se fundan solamente en su utilidad, en su eficacia, en su presunta belleza; una lucha, en fin, contra aquello que, en definitiva, bloquea el camino hacia la inteligencia de esta energía esencial que era para Platón el amor. Aquellas instancias inmediatas del pensamiento ocultan una magnitud negativa cuya dinámica negadora puede ser casi imperceptible, pero que es justamente la de una potencia contraria a la del amor alojada en la misma naturaleza del hombre. En ella está la clave de la sofística, la razón de ser de personajes como Calicles en el *Gorgias* o Trasímaco en la *República*. Modernamente Nietzsche la ha denominado "voluntad de poder" y ha visto en su fundamento lo que llamara "nihilismo".

El nihilismo postula "no hay verdad, no hay naturaleza absoluta de las cosas". El ámbito donde una pura voluntad de dominio puede consumarse es este espacio vacío de toda consistencia y verdad: la "nada". Referida solamente a sí misma, definida solamente por su poderío, la voluntad ahinca en sí e instaura la nada en su fundamento. "*Nihil* ne signifié pas le non-être —ha dicho Deleuze— mais d'abord une valeur de néant". Por eso, afirma Nietzsche, en el nihilismo las cosas pasan a ser solamente "síntoma de fuerza de quien dicta el valor".

Pues bien, a este saber sintomático propio del sofista en donde la palabra es instrumento de dominio de la voluntad sobre la conciencia, Sócrates opuso un saber que nace de la conciencia de no-saber y que se manifiesta eminentemente como búsqueda. Lo denominó "conocimiento de sí mismo". Es este conocimiento una educación de lo que Sócrates, el primero

quizá en la historia, denominó el "alma", designando así aquella mismidad universal en la cual todo hombre puede reconocerse y que no es otra cosa que la forma de su más profunda y personal energía. La sí mismidad comparece en un saber que es de raigambre ética; que es, decía Sócrates, un "cuidado" del alma. En la doctrina socrática esta conducta cuidadosa que constituye el "conocimiento de sí mismo" se instaura y sostiene en un tipo de trato con el prójimo, con el alma ajena, en ese lugar excelente del alma que es la sede de la vida intelectual y en donde está, decía Sócrates, "lo que en ella hay de divino".

Esta es la razón profunda de la vía dialógica del conocimiento que Sócrates abriera —del diálogo socrático— a través del cual el interlocutor, el prójimo, el otro hombre, es reconocido e interiorizado. Esta interiorización no es una identificación, ni una confusión; en ella el otro permanece como realidad personal distinta y, por consiguiente, como aquella diferencia interior cuya voz severa y rigurosa enseña a conocerse a sí mismo. Pues bien, esta es la estructura básica del pensar en la filosofía de Platón, y por eso Platón definió el pensamiento, justamente, como el diálogo que el alma entabla consigo misma (Teeteto 198c.).

¿Cómo es posible este diálogo del alma, en dónde arraiga, qué es lo que mueve al pensar a tomar esta forma? El conocimiento de sí en el sentido socrático, ese cuidado del alma que induce al diálogo, es lo contrario del acto de un espectador desinteresado ante quien su mismidad compareciera como un objeto ajeno, como el producto azaroso de estructuras biográficas o sociales, como el secreto de una subjetividad profunda. El conocimiento de sí mismo en su sentido más real, según Sócrates, lo procura la filosofía por la vía dialógica. Y ésta no es la que abre una dominadora y aniquiladora voluntad de poder, sino una inteligencia capaz de alumbrar la mismidad personal haciendo nacer, mayéuticamente, a un ser libre. Esta capacidad creadora de la inteligencia es la raíz misma de la filosofía y es lo que expresa el discurso de Sócrates.

En *El Banquete* Sócrates es el último en hablar. Lo hace después del poeta Agatón. El poeta ha entonado el elogio del amor como el de una divinidad a la que nombra con palabras como "bueno", "bello". Sócrates, entonces, pregunta cuál es el objeto del amor y aclara

ra que lo que pregunta es si el amor dice relación al "ser" o a la "nada", con lo cual el planteo socrático pone el amor en la perspectiva originaria de la ontología.

Lo que determina al amor, lo que constituye su objeto, es aquello que el amor busca. Pero lo que se busca es, justamente, lo que no se posee. En la búsqueda del amor, éste apunta, por consiguiente, a lo que no tiene, a lo que no es. Con todo el amor a aquello de cuya posesión se goza, a aquello que ya tenemos, que es nuestro, ¿no es, acaso, su forma más probada y fuerte? En ella, sin embargo, esa desposesión, ese no tener que Sócrates parece postular como la figura primera del amor, pareciera no darse. Sócrates, sin embargo, insiste: el amor no reside precisamente en la posesión de lo que amamos, no coincide con ese tener ya como nuestro lo que amamos, su vena viva está en el afán de no perderlo, en el anhelo a futuro que la misma presencia y posesión actual de lo que se ama lleva implícita. Y puesto que el amor, en esta forma, se proyecta oscuramente en el tiempo, en rigor es no-tener, relación abierta a lo inactual, a lo inexistente todavía.

En el amor, por consiguiente, dirá Sócrates al iniciar su discurso, hay un "ser" por relación al cual el amor mismo está en carencia. De esta suerte, la estructura propia del amor cabe descubrirla como la de un no-ser: precisamente ese no-ser el ser por quien se determina a amarle. Un no-ser, distinto pues de la nada. Nótese, aunque de paso por ahora, que la noción fundamental de la *Física* aristotélica "movimiento" se definirá como actualidad de la potencia —y la "potencia", como es sabido, es un no-ser— en tanto potencia (Met. XII 1069b. 2). Es decir, estos conceptos tan decisivos de la filosofía aristotélica, como son "movimiento" y "potencia" estarán pensados con arreglo a un esquema intelectual de la índole de esta primera determinación del amor que Sócrates hace en *El Banquete*.

Esta región intermedia que el amor descubre reaparece en el plano del saber y empieza a mostrarse, así, como una fuerza integradora del alma. Sócrates, en efecto, llama la atención hacia un tipo de conocimiento en el que hay un juicio que es correcto, pero cuyo fundamento no se conoce, del cual, por ende, no se sabe dar razón. Lo llama "opinión recta". En esta forma de conocimiento hay un juicio

correcto, que ha dado con lo que es real y, por consiguiente, constituye un saber verdadero. No obstante, ese saber de alguna manera está incapacitado de volver sobre sí para dar razón de sí, por ende, queda infundado, aloja un no-ser en su estructura y cabe considerarle, pues, como un conocimiento con una estructura defectiva. Porque, en efecto, es el saber ya dado el que reclama un fundamento que a él mismo le resulta inalcanzable por lo que cabe decir que su ser está íntimamente ligado, o más bien, constituido como no-ser. Vale decir, según la misma estructura defectiva del amor. Ahora bien, la pregunta que cabe hacerse en presencia de esta realidad primera del alma, es la siguiente: este no-ser estructural de operaciones diversas del alma, que pareciera tener en el amor su paradigma, ¿constituye un signo necesariamente defectivo? ¿No sería concebible en el orden del saber un tipo de conocimiento cuya fuerza y autonomía estuviera precisamente en su carencia de fundamento, pero en el cual carecer de fundamento fuera, por así decir, la manera adecuada a su naturaleza de fundarse, por consiguiente, un conocimiento que él mismo fuera "amor", y que en ello consistiera su excelencia?

En orden a una respuesta a esa cuestión, examinemos qué significa la belleza en este discurso de Sócrates. El "ser" en función del cual el amor primeramente se constituye, tiene el aspecto de "belleza". Por eso, al amante, lo que ama le parece bello. En este quedar a la vista como belleza, la apertura del ser es, a la vez, acusación de una carencia en el amante, a cuya conciencia despierta justamente en el amor. La manifestación de la belleza es el nacimiento del amor. El espacio para ese impulso del amor hacia el ser es el carecer propio del amante, de manera que lo bello colmaría ese impulso en la medida en que diera plenitud y acabamiento al mismo ser del amante. Platón denomina "felicidad" ese estado que colma el originario no-ser que el amor acusa, y que constituye la plena realización del ser que ama. En ella la pregunta ¿para qué? signo del impulso inacabado, se excluye. La felicidad excluye la posibilidad de ponerse en cuestión porque en ella el amor alcanza su cumplimiento y deja ya de ordenarse a otra cosa: es ya sosiego puro, quietud, colmo.

Platón viene a decir en esta forma que, a través de la cosa bella, el amor revierte al

amante, le identifica y fortifica en su ser. La belleza es, pues, como la figura que, en el amante, reviste el ser amado, y en cuya posesión se identifica. La belleza es un ser del amante en lo que ama, sin dejar de ser en sí y un identificar en esta figura al amante y lo que ama en la felicidad, e identificarles —en el sentido de colmar el ser— para siempre: “a thing of beauty —dirá platónicamente el poeta inglés Keats— is a joy for ever” (Endymion, book 1). El amor descubre una ausencia y busca una identificación destinada a no cesar que a primera vista pareciera cumplirse en la figura misteriosa de la belleza.

Pero esta experiencia que el amor hace de la belleza es nada más que una primera apariencia desmentida por una trascendente profundidad que la misma belleza abre y a la cual, no obstante, pareciera a la vez querer ignorar por esa gozosa complacencia que ella inmediatamente induce.

Más allá del estadio estético en el cual la belleza ejerce su inmediata fascinación, hay un ser resplandeciente que la belleza de los seres permite presentir, que ella misma revela, pero que también puede ocultar. Y esta trascendencia de la belleza origina un doble riesgo a la experiencia que el amor hace de ella. Uno es quedar fascinado, atrapado en las redes de la belleza, riesgo que acarrea la pérdida del sentido de la profundidad que ella misma abre, de la belleza misma. Su contrapartida es el riesgo igualmente peligroso que consiste en la pretensión de ignorar el estadio estético, de sentir un derecho a violar la resplandeciente presencia de las cosas en su belleza, en nombre de algo más alto que la desmentiría.

La teoría de Platón avanza entre esos escollos contrapuestos. La identificación por la belleza que el amor busca, es creadora. No se ama, propiamente, la belleza de un ser, sino lo que en ella se origina: el amor busca engendrar en la belleza, dirá Platón. Y aquí está la pauta de su pensamiento: la belleza es el principio, el motivo inmediato de una operación esencial: la creación. La belleza abre paso a la acción creadora propia del hombre, y este paso es el venir a la existencia, el paso de *no ser a ser*.

En el plano de los cuerpos físicos y de la vida, el proceso descrito es fácil de reconocer. El cuerpo revestido por la belleza despierta el amor que se consume como procreación. El otro

cuerpo que viene a la existencia es la creación vital del amor. Este otro cuerpo es una identificación en la diferencia. Quien dio origen se reconoce a *sí mismo*, pero en *otro*. Así, su propia vida, llamada a desaparecer, se renueva y persiste en su ser. Esta perduración es una victoria sobre la muerte, la forma de inmortalidad dable en el orden impersonal de la vida. Es decir, en este orden de la vida, esa inmortalidad de lo divino que Platón definía como “la identidad absoluta de una existencia eterna” toma la forma de creación de un nuevo ser dentro de una misma estructura.

Pero lo característico de la teoría platónica del amor, es que en ella el amor no queda confinado en ese orden de los cuerpos y de la vida. Hay una creatividad en todos los planos del alma y en todos ellos transparece el *eros*. El problema que entonces se plantea es el de la unidad interna de esta proteica energía, por consiguiente, de la naturaleza esencial, del sentido pleno del amor.

Sócrates reconoce que estas nuevas formas del amor se dan primeramente en el plano más inmediato del hacer propiamente humano, es decir, el de la *praxis* y el del arte. Por eso mostrará que la obra de Solón como la de Homero, es decir, la conducción del pueblo por el político y el ordenamiento de las palabras por el poeta son, en última instancia, gestos del amor. El amor puede engendrar por esta vía obras duraderas, “inmortales”.

Ahora bien, el discurso de Sócrates sobre el amor culminará cuando Sócrates muestra cómo el amor toma la forma de la misma inteligencia, o —también pudiera decirse— cómo la inteligencia se deja embargar por el amor de su objeto, de su ser propio, por el amor al saber, experiencia que los griegos llamaron justamente *filosofía*.

Estas formas del amor aparentemente desligadas de los cuerpos, que asumen la pura vida del espíritu, padecen, sin embargo, una persistente mala inteligencia que se da maña en desvirtuarlas. Se las mira a veces como formas sublimadas, puramente sintomáticas, que representan o reflejan, más bien, perversiones del amor; específicamente la homosexualidad, interpretación que se torna superficialmente verosímil si se considera la cabida que ella tiene en los *Diálogos* de Platón como reflejo de la situación cultural en donde nacen. O bien, a manera de contrapartida de aquella interpre-

tación y de réplica a su intención descalificadora, se formula lo que en el fondo es el mismo argumento, pero invertido para hacerle obedecer ahora a la "valoración" opuesta: se asigna, entonces, a esas perversiones una dignidad "espiritual". He aquí un texto bien autorizado de esta última manera de interpretar: "Si el amor a los jóvenes es superior al amor a las mujeres —dice Robin en *La Théorie Platonicienne de l'amour*— es precisamente por ser más susceptible de desprenderse de la pasión carnal y alcanzar el fin científico y moral del amor". Dicho en otras palabras, la posibilidad de que el amor alcance sus formas supremas estaría condicionada por la homosexualidad. A nuestro entender en cualquiera de estas interpretaciones el pensamiento de Platón queda desvirtuado en su misma esencia, como trataremos de explicar.

Según esta última interpretación, la subordinación del amor físico a formas más elevadas del amor descalificaría, privaría de significación propia, a las formas eróticas de los cuerpos. La estructura creativa específica del amor sexual —que implica la relación heterosexual— perdería su dignidad propia y quedaría bajo el imperio de otra forma. Se erige así un prototipo, un orden espiritual autónomo que devalúa el orden físico llamándole a constituirse como forma pseudoespiritual, sin ley propia, sin realidad verdadera. Por esta vía se anima un fantasma al que se califica con signo despectivo "platonismo" y aún "espiritualismo" y que puede ser un buen producto de lo que Nietzsche llamara "nihilismo reactivo", pero no del pensamiento de Platón. Esta interpretación de su pensamiento pretende trasponer al orden físico y vital de los cuerpos lo que se cree válido en un orden espiritual puro, constituido sin relación ninguna con el orden físico y, no obstante, con poderío para distorsionarlo. La heterosexualidad como estructura creativa se relega a un plano a-priori devaluado y se la reduce a una baja función biológica, ajena a la misma esencia del amor en razón de exigencias que Robin llama "científicas" y "morales".

Si se analiza esta interpretación podrá observarse que ella descansa sobre un falso supuesto: que las formas del amor que Platón distingue no pueden concebirse en unidad y que es posible entenderlas como momentos dispersos y en pugna, sin relación íntima, que

no componen una mismidad y, en consecuencia, que pueden desmentirse y contradecirse recíprocamente.

Muchos fenómenos "culturales", de la psicología individual, de la dinámica psicológica de grupos sociales —no solamente pertenecientes a una cultura del nihilismo reactivo, sino también a su contracara, el nihilismo desmitologizador— hallarían seguramente su clave, aunque de ordinario ni siquiera se lo sospeche, en esa ruptura y desfase del amor que induce, por ejemplo, a interpretar el pensamiento de Platón como apología del homosexualismo.

Pero que algo no pueda ser dicho, manifestarse, aparecer, de una vez, no significa que deje, por eso, de ser uno. El amor posee una estructura compleja que no puede ser dada por entero de una vez. Es su misma riqueza la que reclama un destellar reiterado y diferente. Ello no implica incoherencias, quiebres, contradicciones internas, sino la unidad de formas en escala cuyo gradual ascenso es, justo, lo que revela el verdadero rostro del amor. Una escala ascendente de cosas bellas que comienza en los mismos cuerpos, arrebatada el amor que, a la vez, las descubre y se descubre en ellas. Cada una de esas cosas o estadios tiene un valor indeleble en su ser, una individualidad irreducible. Las instancias del amor, por consiguiente, no son signos sueltos, momentos discontinuos con una analogía extrínseca que admitiera cortes, contraposiciones, sometimiento distorsionador de unas por otras tal que unas deban vivir de la negación de otras. El amor es uno y el mismo, hay continuidad en el proceso de sus formas, unidad en su diversificada textura de orden física, moral e intelectual. Este es un rasgo muy esencial de la concepción platónica.

El amor tal como Platón lo ha descrito es una *paideia* que deja a la vista el mundo en la variedad de sus regiones y en el orden que las articula. Es la educación de una mirada, la formación por la contemplación que reconoce el universo por la veta ascendente de la belleza. El aspecto resplandeciente de las cosas, que las hace amar —su belleza— permite descubrirlas y reconocerlas. Como Platón lo describe, ese descubrimiento de lo bello en la naturaleza se propaga con creciente intensidad. Comienza en el descubrimiento de la belleza de un cuerpo. De ese fascinante primer hallazgo

que deslumbra y enamora, el alma se abre al paisaje de los cuerpos bellos. Sería verdadera locura, quiebra de la coherencia propia del amor si la belleza de un cuerpo no condujera a reconocer que es una y la misma la belleza que reside en todos los cuerpos. Y lo sería, una vez más, si este reconocimiento no condujera a reconocer que es una forma de la misma belleza, más elevada y noble, la que desaparece en la acción humana y si —finalmente— no llevara hacia la pura contemplación intelectual donde la belleza brilla ante los ojos de la inteligencia como un océano.

El amor que persigue la belleza, que incansablemente renueva su búsqueda en el medio infinito de la realidad, va descubriendo los seres y el orden del universo y finalmente es la misma inteligencia poseída por ese amor, la que se ve arrebatada no ya por la belleza de esta o aquella cosa, no ya por lo que puede demostrar, situar en un universo, sino por lo que solamente atina a contemplar y a lo que nombra "lo bello mismo", según la versión que con literal justeza da Zubiri de las palabras de Platón *autó to kalón*. Aquel halo que velando en cierto modo las cosas impulsaba el amor hacia ellas, aquella misteriosa llamada de los seres —la belleza— ha ganado finalmente consistencia y sustancia como objeto puro —ella en sí misma— del amor. Esta experiencia tiene para el hombre un sentido que *El Banquete* expresa con palabras solemnes y decisivas: "En este punto de la existencia, más que en cualquiera otra parte, la vida merece ser vivida para un hombre: cuando contempla lo bello mismo". Y el discurso concluye con las razones por las que merece ser vivida: "Concibes que será una vida miserable la del hombre cuya mirada se dirige a ese fin, que contempla ese objeto y se une a él? ¿No consideras que sólo allí logrará, viendo lo bello por medio de lo que es visible, crear no simulacros de virtud, porque no es con un simulacro que está en contacto, pero una virtud auténtica puesto que este contacto existe con lo real auténtico? Ahora bien, a quien ha creado, a quien ha alimentado una auténtica virtud ¿no le es propio llegar a ser grato a la divinidad? ¿Y no es a ese, más que a nadie en el mundo, a quien pertenece el hacerse inmortal?"

Los textos recién citados pueden, quizá, inducir a ver en ellos un sentido místico o

vagamente religioso, a entenderlos como apelación a una experiencia herméticamente cifrada en cuya virtud se alcanzaría una identificación de tipo místico con una realidad situada más allá del mundo, probablemente de naturaleza divina.

Conviene precisar y distinguir las cosas. La filosofía de Platón puede vincularse a la experiencia de la fe cristiana y lo ha hecho muy legítimamente como el sólo nombre de San Agustín permite comprenderlo; pero eso es —reiteramos— la *filosofía* de Platón y precisamente los textos de *El Banquete* que ahora consideramos son, a nuestro entender, filosofía de Platón y no mística, ni mucho menos mística cristiana. En la comprensión del pensamiento platónico como mística —que es otra cosa distinta— subyace no el cristianismo, sino concepciones vagamente religiosas o gnósticas posiblemente de origen oriental y más que el pensamiento del mismo Platón, concepciones del platonismo medio que representan filósofos del siglo II después de Cristo, como Nicómaco de Gerasa, o neoplatónicos, como Plotino, o platónicos de la Academia de Florencia como Ficino.

La filosofía de Platón, insistimos, es *filosofía*, no mística. En la teología cristiana el saber místico es inesperado e inaudito, su verdad es enteramente otra, quiebra los cuadros de la presencia natural, no es la que el ojo pudiera descubrir en un cuerpo, sino una realidad dispensada por gracia que se introduce sobrenaturalmente, que puede dispensarse a quien pareciera menos digno a la luz de los valores humanos naturales, a quien no tuviera otra cosa para merecerla que su simple humildad. La mística cristiana no supone ni requiere una experiencia del universo, sino derechamente de Dios mismo, y ésta por obra y gracia suya. No es esto lo que los textos citados de *El Banquete* ofrecen, en ellos hallamos rigurosamente una filosofía y en ésta la más profunda explicación de lo que es la filosofía.

Hay una pusilanidad en la inteligencia teórica, bastante común en el pensamiento moderno, un recelo y rebajamiento de sus propios saberes, que parece inducir a renunciar al mundo que le es propio, relegándolo al dominio de lo incognoscible, irracional, místico, que contamina también la comprensión del pensamiento de Platón.

Lo bello mismo de que habla Platón, es

una realidad, y una realidad absoluta: no relativizada por un originarse y un desaparecer, ni por ningún género de movimiento, ni por el punto de vista de quien la considere, ni por el tiempo, ni por aquello con que se la compara, o con lo que aparece unida —rostro, cuerpo— ni al tipo de conocimiento que la aprehende, ni al ente que participa de ella —terrestre, viviente, o del cielo. El “ascenso” conducente al saber de lo bello mismo es continuo, y es la profundización de lo que estaba ya presente en la primera, sensible y común experiencia en la que la belleza aparece animando un bello cuerpo. Lo bello mismo que Sócrates revelará como objeto de una contemplación de la pura inteligencia, surge en la línea del cuerpo y como el progresivo descubrimiento de la realidad de su belleza. Platón describe, pues, una experiencia única tal como se despliega desde la superficie hasta la profundidad. Porque lo profundo, en efecto, es auténtico cuando está ya en la superficie y su autenticidad precisamente consiste en ser lo mismo siempre. En el amor —como Platón lo muestra— no hay momentos discontinuos que les dejara abierta la posibilidad de recusarse o sustituirse recíprocamente y no hay tampoco un sentido hermético que lo velara místicamente, sino una realidad que en forma progresiva se esclarece por entero. Lo mismo que se ama físicamente —que es contemplación de la belleza del cuerpo y procreación— es lo que la inteligencia esclarece: es teoría, contemplación de lo bello mismo. El desconocimiento de esta íntima y activa unidad del amor distorsiona el pensamiento de Platón, sea por el rebajamiento del amor físico a pretexto de homosexualidad, sea por sublimar la contemplación intelectual hacia un místico más allá. En la distorsión del pensamiento de Platón homosexualidad y gnósis mística parecen confundirse por un secreto parentesco.

La clave del amor —según la explicación de Sócrates en *El Banquete*— es su trascendencia creadora. En el plano físico se manifiesta heterosexualmente y en el orden de la inteligencia constituye el diálogo. El amor es a un ser otro, al que se respeta como otro queriendo su bien y entregándose generosamente a procurarlo con una “alegría por la felicidad de otro” —como decía Leibniz del amor— que es creadora. En el orden físico la entrega creadora de los amantes, es el hijo. Asimismo la

inteligencia, en el diálogo socrático, no es egocéntrica voluntad de dominio, instrumento de seducción y avasallamiento de la libertad del otro, sino apelación a una mismidad ajena a través de la cual, en la negación de mí mismo, en la generosa abnegación, me renuevo.

¿Se puede pensar, entonces, que la homosexualidad sea una forma del amor? ¿No hay en ella, más bien, una conducta que permanece en la pura identidad, girando alrededor de lo mismo. En ella la búsqueda del otro es la reiteración desesperada de una seudomismidad fija en un regreso eterno; esa relación al otro trágicamente se refleja, en definitiva, en una secreta voluntad de aniquilarle, de no dejarle ser. El amor, en cambio, nace de una conciencia real de sí como carencia, como menesterosidad que sólo otro —auténticamente *otro*— puede colmar. El amor se atiene a la diferencia, se construye en ella: es un salir de sí a una nueva identificación. Platón llamó a esto “creación”, donación de ser, paso a la existencia. El amor es, por eso, tensión al *ser*. Y, en cambio, *nada* es la noción que puede forjarse en la experiencia de la negación del amor. Por su estructura demoníaca, transitiva, el amor está ante una alternativa: o la creación, que afirma el ser, o su posibilidad contraria. El hundimiento regresivo del amor en el no ser que comporta designaría la *nada*. ¿No es esta la experiencia abisal del nihilismo, de la voluntad de poder, de la anti-filosofía?: la experiencia aniquiladora de una inversión del amor, de su anulación en una seudoforma, en un simulacro de trascendencia, en una subjetividad inalterada en el fondo, que permanece reflejándose infinitamente a sí misma.

Platón ha dicho que la experiencia de “lo bello mismo” es una experiencia de “lo real auténtico”. La concepción platónica del diálogo no se mueve en el ámbito de la subjetividad. En el amor hay un paso al otro y a lo otro, un gesto realmente trascendente, allende el cual no está lo mismo dado al principio, sino lo nuevo que la virtud creadora que hay en la naturaleza del amor es capaz de instaurar. La belleza juega en la teoría platónica el papel de una instancia mediadora: se desprende de los amantes que la buscan y de sí misma como primera apariencia del objeto del amor. Misteriosamente se evade —decía Rilke— y deja su lugar a lo que los amantes engendran. La belleza está mostrando así su naturaleza fu-

gativa, su constante recogerse y evadirse, se está mostrando como la cara de algo que, en definitiva, no está ligado a los amantes, sino más allá de ellos, pero que es, a la vez, aquello que les permite encontrarse, que es la diferencia fundamental, algo otro, desligado del sujeto, que en definitiva, es absoluto, real por sí mismo. Recogemos apenas los resplandores de esa realidad absoluta que son el signo de la belleza en las cosas. La inteligencia no llega a decir acabadamente lo que es, sino en un gesto puro del ápice de la inteligencia, que desde Platón los filósofos han calificado de intuitivo, muestra sin poder dar razón —en el sentido de demostrar— lo que dice. O mejor: muestra sin poder dar otra razón que la que aparece en el mismo decir mostrativo como la belleza de la palabra, del *logos* mismo.

Tal es el estado —o el *estar*— del pensamiento que hay en la filosofía. La pregunta cargada de destino que de la contemplación de los seres del universo puede coherentemente llegar a una teoría de lo que Platón llamará “lo bello mismo”, es el amor intelectual en el que la filosofía consiste. No hay, pues, una experiencia anterior a la de la filosofía misma sobre la cual deba esta modelarse o que pudiera ser el fermento destructor que ella misma anidaría; no hay tampoco un saber constituido a cuyos datos o a cuya lógica la filosofía deba atenerse. En la acción creadora del pensar, entregado a su destino, está la filosofía. Ella apun-

ta a una realidad que no logrará jamás reducir. No obstante, es precisamente lo más alto que llega a saber, su última y unificadora perspectiva, la razón absoluta de su diversidad. Por eso mismo, cada uno de sus testimonios es irreductible y todos forman un diálogo. La filosofía no se deja sistematizar desde una sola intuición, ni reducir a una voz impersonal; cada uno de sus grandes testimonios es irreductible a otro fundamento que no sea el que en sí mismo comporta y es insustituible, de manera que filosofar será *estar* en el camino de esos testimonios y la forma de la filosofía no será otra que la de la energía originante del amor que asume el diálogo de la inteligencia.

La filosofía, por consiguiente, surge cuando el hombre toca sus límites, su defectividad, su finitud, pero no como una experiencia de lo ilusorio o de la nada, sino de la más profunda interpelación de lo real. Entonces nace ese “diálogo del alma” que late ya en el encuentro de los cuerpos, en el signo infinitamente renovado de la belleza y que es el pensar al que anima nada más que la realidad que comparece en él. Y así como los cuerpos engendran otro cuerpo como testimonio de su encuentro, el diálogo del alma recrea sus formas que son también testimonios diferentes de lo mismo. Esta mismidad es el *estar* fundamental del hombre en la realidad, abierto a ella, perdido en ella, y sin embargo, confiado, como el leñador en el bosque.

La importante revista francesa *L'evolution psychiatrique*, dirigida por Henri Ey, ha publicado en su último número el siguiente comentario crítico:

Armando Roa: *Cuadros psicopatológicos y clínicos de la Psiquiatría*. 1 vol., Ed. Editorial Católica Santiago (1970), 157 p.

En dépit de la presentación, rien n'est plus éloigné d'un manuel que ce travail d'Armando Roa. Il s'agit avant tout d'une description de l'histoire psychologique voire même spirituelle de la conscience malade que "l'intentionnalité de la saisie intuitive" permettra de viser. C'est la mise entre parenthèses de tout savoir objectif, de toute connaissance scientifique ou thématisée qui révélera la constitution de l'entité morbide. Les phénomènes, éléments constitutifs, pourront ensuite s'articuler en "structure": débat de l'homme avec le monde sans intériorité ni extériorité "c'est l'être là".

L'ouvrage d'A. Roa est riche d'enseignement clinique tant par la finesse et la profondeur des descriptions comportementales (formes concrètes de l'"intentionnalité en actes") que par la compréhension du champ de conscience

et de l'atmosphère de pensée du malade. La démarche clinique d'A. Roa met en lumière l'entrelacement du monde naturel et du "Moi concret" du sujet: "l'être là" du malade procède d'une conscience engagée dans la corporéité et le monde. Toute perturbation du rapport entre l'être à soi-même entraîne celle de l'être au monde. Le mouvement que Roa recommande au psychiatre est celui qui va de la conscience latente à la conscience claire. Il rejette toute signification aux symptômes et à l'interprétation qui peut en être faite comme langage de l'inconscient parce qu'il ne saurait y avoir de "relation réversible de cause à effet" entre la forme prise par les symptômes et les désirs de l'individu".

L'aspect le plus fondamental du travail d'A. Roa réside sans doute dans la subversion des théories, qu'elles soient physiologiste, organiciste, pavlovienne, freudienne même. L'ombre des phénoménologues (Binswanger, Minkowski) plane, comme plane Sartre dans l'oeuvre de Cooper et Laing. Ce n'est pas le moindre sujet d'étonnement que de voir A. Roa et les antipsychiatres opérer leur jonction contre toute théorie.

J. REGOURD

DILEMAS: índice por autores, números 1 a 8 (entre paréntesis, el número correspondiente de DILEMAS y el año de su publicación).

- EDARDO ANGUIA — Misa Breve (1-1966).
- BRAULIO ARENAS — Para siempre (4-1968).
- LUIS BAFFICO — Investigación científica, encrucijada y horizonte (3-1967).
- JOAQUÍN BARCELÓ — ¿Universidad o diversidad? (4-1968).
— Fuga de cerebros (5-1969).
— Historia sagrada e historia profana (6-1970).
— La palabra y su función expresiva (7/8-1972).
- GEORGES BERNANOS — Un texto sobre la pobreza (7/8-1972).
- SIMONE CHAMBELLAND — Transespacial (aguafuerte) (6-1970).
- ALBERTO CATURELLI — En el corazón de Pascal (7/8-1972).
- CARLA CORDUA — Los jóvenes (4-1968).
- OSVALDO FERNÁNDEZ — Hacia una interpretación unitaria del marxismo (2-1967).
- RAFAEL GANDOLFO — La política como pasión (2-1967).
— Sobre cristianismo antropocéntrico (4-1968).
— La razón que no piensa (5-1969).
— Pérdida de la fe y conciencia ética (6-1970).
— La teoría filosófica y la experiencia de la existencia (7/8-1972).
- MARCOS GARCÍA DE LA HUERTA — Contribución al diálogo marxista-cristiano (6-1970).
- MARIO GÓNGORA — Materialismo neocapitalista, el actual "ídolo del foro" (1-1966).
— ¿Qué puede dar el pensamiento histórico a la formación cultural hispanoamericana? (5-1969).
— Historia y aggiornamento (6-1970).
- HUMBERTO GIANNINI — Soledades asociadas (1-1966).
— Ensayo teológico rimado: cuerpo de hombre - alma de lobo (4-1968).
— La buena fe de la fe (6-1970).
- HÉCTOR HERRERA — La cultura y el hacer bien hecho (5-1969).
- INSTITUTO DE ARQUITECTURA, UCV — Arquitectura (2-1967).
- LUIS IZQUIERDO — ¿Qué relación hay entre desarrollo y Universidad? (1-1966).
— La autonomía universitaria y los grupos de presión (2-1967).
— Cátedras, Departamentos, Facultades (3-1967).
— Reforma universitaria: una decisión política (4-1968).
- JOAQUÍN LUCO — Valores y poderes universitarios (2-1967).
— Al ingresar a una Academia (5-1969).

- HUMBERTO MATURANA — Ciencia, Devenir, Universidad (1-1966).
- JOSÉ R. MORALES — El teatro de la incertidumbre (4-1968).
- AMADOR NEGhme — La cultura, su difusión y posibilidades dentro de la Facultad de Medicina (3-1967).
- LUIS OYARZÚN — Discurso en la Academia (7/8-1972).
- ALBERTO PÉREZ — Sentimiento de soledad en el arte contemporáneo (3-1967).
- J. REGOURD — Armando Roa: Cuadros psicopatológicos y clínicos de la psiquiatría (7/8-1972).
- JORGE E. RIVERA — El hombre y el problema de Dios: un curso de Xavier Zubiri (6-1970).
- ARMANDO ROA — Algunos rasgos de nuestro ser sudamericano (1-1966).
— Sexo y erótica (2-1967).
— Nihilismo, medicina y religión (3-1967).
— El co-gobierno (4-1968).
— Los trasplantes de órganos y la ética (4-1968).
— La obediencia y la pérdida de identidad del hombre contemporáneo (5-1969).
— La irreligiosidad de hoy (6-1970).
— Imagen de Karl Jaspers (7/8-1972).
- DAVID ROSENMAN — Hogar (2-1967).
- IGOR SAAVEDRA — Sobre ciencia y científicos (1-1966).
- FÉLIX SCHWARTZMANN — La revolución rusa, la autobiografía de Evtushenko y los guerrilleros (3-1967).
- OSVALDO SUNKEL — Los fundamentos del co-gobierno universitario (4-1968).
- ARMANDO URIBE — Documentos literarios (2-1967).
— Conferencia de un teólogo (3-1967).
- JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN — Militares, Aventureros e Ideólogos (1-1966).
— Qué es Teilhard de Chardin (2-1967).
— Fe cristiana, existencia y contemplación (3-1967).
— Comunidad, Investigación, Autonomía (4-1968).
— Proletariado y filosofía (5-1969).
— Catolicismo y autenticidad mundana (6-1970).
— Filosofía y teoría del amor (7/8-1972).
- EDUARDO VILCHES — El arca de Noé (xilografía) (5-1969).

IMAGEN DE LA PORTADA

CAPILLA DE GUACOYO (Fotografía de J. Benavides y R. Márquez de la Plata).

En el altiplano ariqueño esta pequeña capilla, cuyo origen se remonta probablemente al siglo XVII, aunque seguramente reconstruida varias veces, mantiene presente la forma de la arquitectura mestiza originaria de esa región, con su vigoroso asentamiento a la tierra, su atrio para el culto al aire libre cuidadosamente delimitado y levantándose en la torre que mide la inmensidad de ese espacio.

LEÓN RODRÍGUEZ

DILEMAS

Fundadores: Mario Góngora, Luis Izquierdo, Armando Roa, Félix Schwartzmann, Juan de Dios Vial Larraín.

Director: Juan de Dios Vial Larraín.

Diagramación: Mauricio Amster.