

OSCAR BRENIFIER

Apología de la metafísica
o el arte de la conversión

Traducción Mercedes García Márquez

Julio de 2017

A todos aquellos con los que me he encontrado a lo largo de mi vida, que sin cesar me han hecho volver a barajar las cartas.

ÍNDICE

Introducción	6
La metafísica, ¿para qué?	6
Fundamentos	11
Ser, materia, vida y pensamiento	11
El horizonte del ser	11
Radicalidad del ser	13
Lenguaje y poesía	16
La materia como resistencia	19
Distinción e indistinción	22
Realidad del pensamiento	24
Fragilidad y potencia de lo vivo	27
Singularidad de la mente	29
Sujeto y objeto	31
Ver y pensar	35
Orden caos	38
Temporalidad y causalidad	42
Causa y condición	45
Física y metafísica	49
Teoría y práctica	52
Arbitrariedad y precariedad	54
La explosión de los sentidos	57
Posibilidad y circunstancias	59
Primacía de la relación	62
Disolución de lo singular	65
Singular y universal	63
Presencia y ausencia	71
Compromiso e independencia	71
Deformación y proyección	75
Comunidad y posibilidad	77
Unidad y multiplicidad	80
Ser y nada	83

Instalación y desequilibrio	86
Ley y verdad	89
Origen y verdad	92
Posible y potencia	94
Conjetura y certeza	96
Verdad y perdurabilidad	99
Verdad interior	100
Visión y consentimiento	102
Reflejos	105
La doble perspectiva	108
Tensión y dialéctica	108
Desfase y traición	108
Elección y libertad	111
Conveniencia e inconveniencia	113
Arquitectura y barricada	114
Postura e impostura	117
Actor y figurante	121
Perspectiva de la separación	123
Querer y poder	126
Audacia y complacencia	129
Decisión y no decisión	131
Ser y otro	135
Arriesgarse	138
Dolor por la finitud	141
Querer y aceptación	143
Relativo y absoluto	147
Deseo finito y deseo infinito	151
Jugar y ganar	155
Los retos	157
Dentro y fuera	160
Duplicidad de la verdad	163
Singularidad y universalidad	163
Contenido y reconocimiento	166
Verdad y asentimiento	169

Idea y pensamiento	173
Dolor y consolación	177
Efímero y permanencia	180
Juegos de lenguaje	182
Puesta a prueba	185
Cohabitación y cuerpo a cuerpo	188
Verdad y circunstancias	190
Verdad y responsabilidad	193
Opacidad y transparencia	197
Trazar el sentido	202
Accidente y tolerancia	205
Expectativa y gratuidad	210
Realidad y apariencia	213
Inmediato y mediación	215
Los dados están trucados	219
Amor y desilusión	221
Fluidez	227

INTRODUCCIÓN

La metafísica ¿para qué?

La metafísica, al parecer, y según una opinión muy extendida, es algo vacío. Para algunos la metafísica no es más que un sueño hueco, pura especulación, gratuita y desprovista de cualquier sustancialidad, algo así como una pseudo-religión. Para otros, es una intervención pretenciosa y artificial del razonamiento humano, o una irrupción intempestiva en el dominio de lo sagrado. En todo caso, su realidad se pone en duda, sea frente a una materialidad que se impone como único criterio y fin de toda idea, empírica, eficaz y práctica; sea frente a una trascendencia que aparece a los ojos de los mortales completamente envuelta en obligadas metáforas y defendida por una panoplia restrictiva de conceptos, como en los esquemas religiosos establecidos; sea frente a una individualidad para la cual el pensamiento se reduce a la restrictiva subjetividad del sentimiento y del razonamiento personal, a la dictadura del "en mi opinión".

Preguntémonos, a título de pura curiosidad, cómo sería posible defender la metafísica hoy en día. Esta especie de juego gratuito, ejercicio aparentemente desprovisto de finalidad, lujo inalcanzable para el hombre apresurado, presenta una enorme ventaja: antes de obligarnos a exclamar "¡A los hechos!", nos autoriza a un pensamiento sinuoso que se arriesga a pensar lo impensable. Este impensable exige ser pensado, como única garantía de nuestra libertad de ser. Ya que, si una apología de la metafísica sigue siendo posible, es ahí donde encontrará su asiento. Gratuitad y distancia serán las palabras maestras del alegato.

La metafísica es, sobre todo, un pasaje al infinito, una especie de proyección de nuestro pensamiento sobre el fondo de su propia eternidad. Más allá del tiempo, del espacio y de la materia, incluso más allá del encadenamiento causal; más allá

de una lógica lineal y erudita, más allá de un sí mismo planteado como evidencia primera, más allá de toda fórmula que se presente a sí misma como la contraseña para pasar a un más allá concebido como un coto reservado. Es esta “puesta en abismo” de toda atadura sólida lo que provoca el espanto inherente a la metafísica.

Pero, nos objetarán, ¿cómo el individuo, con todo su cortejo de mediocridades, de racionalidades inconscientes y de bajezas podría tener acceso a tales verdades? ¿No estaría completamente excluido que el pensamiento haga afirmaciones universales cuando con tanta facilidad se pierde en las vastas y nauseabundas ciénagas que constituyen el basamento de sus propias articulaciones, las de una subjetividad inconsciente y desbocada, dirigida por el reduccionismo del temor, del deseo y del egocentrismo? Y es que, si abajo se encuentran las cloacas, preferimos habitar en los pisos superiores. Y cuando, por necesidad, nos hace falta descender a ellas, no es cuestión de enorgullecerse ni de pretender extraer verdad alguna.

No obstante, es en esta dirección, fundamento o cloaca, hacia donde queremos caminar. Y la naturaleza de la metáfora elegida tiene su importancia. Podría uno extrañarse por lo que acabamos de decir, sacrilegio que, con un golpe de varita mágica, acaba de extirpar brutalmente la metafísica de su cielo estrellado para transformarla en una especie de Cenicienta a contrapelo. ¿Cómo podría ese famoso más-allá, que se toma a sí mismo por infinito, encontrar los medios para evolucionar en un lugar tan restringido y tan desprovisto de toda dignidad? En todo caso, un inconsciente mórbido e impúdico sí podría, pero no la metafísica... Incluso aquellos para los que la pobre y vieja metafísica no es más que un cuento se echarán las manos a la cabeza y se sublevarán ante tal inconveniencia.

Y, sin embargo, siendo niños es de esa niebla subterránea de dónde sacábamos los fantasmas que poblaban la oscuridad, en ella inventábamos juegos, por ella

nos transformábamos en caballeros, reyes y reinas; nuestra imaginación corría libremente sin preocuparnos por verificar, mediante alguna estratagema ingeniosa, los frutos de nuestro pensamiento. Pero al hacernos mayores, nos hemos ido dejando absorber por lo que comúnmente se llama realidad. Y lentamente esa realidad, que no era sino un campo de pruebas, tomó la delantera sobre toda otra función mental, una severa censura se instaló, prohibiendo el juego que consiste en dejar emerger de nuestro espíritu las realidades que lo constituyen, prohibiendo, por el mismo decreto, todo pensamiento libremente determinado. A partir de ese momento los pensamientos tenían que “pegar”, pero, ¿que “pegaran” con qué? ¿Con el determinismo de lo banal y de lo cotidiano? A partir de ese momento, ya no había manera de cuestionar, sólo contaban los criterios de la evidencia, el famoso buen sentido accesible “de forma natural” para todos, el que supuestamente nos salva del caminar errante por el laberinto de la ilusión y la subjetividad.

En reacción a una opresión tal, algunas respuestas se dispararon, como la propuesta de dejar esta realidad de novatadas y aburrimiento para volver al paraíso perdido de una infancia olvidada. “Tregua de esta realidad en cuyo nombre seríamos unos oprimidos; tenemos nuestros deseos, queremos expresarlos.” Y a estos deseos, algunos, los hicieron soberanos, puesto que no querían cuestionarlos. Otros, contrariados, han pretendido que esa realidad era falsa, vacía y maligna; y que en otro lugar existían escritos sagrados que, al menos ellos, manifestaban la verdad. Estas respuestas tampoco querían cuestionarse. Otros, reaccionando a los primeros, por simple inercia, se instalaron tristemente en el mundo que les era propuesto. “Lo haremos lo mejor que sepamos” se dijeron, y ellos consideraron que tal perspectiva les evitaría caer en los excesos que habían presenciado.

¿Y, entonces, la metafísica? A priori no rehúsa ningún camino, está dispuesta a verlo todo, a escucharlo todo, deja que venga a ella toda realidad, no exige

ningún billete de entrada, pero una vez algo ha sido atrapado en su red, no deja de cuestionarlo. Pregunta sin descanso. Tomando partido por el sujeto cuestiona al objeto y, después, invierte los roles. De la misma manera organiza un debate entre el todo y la parte, la unidad y la multiplicidad, la causa y el efecto, la materia y la idea, la libertad y la necesidad, lo finito y lo infinito, lo singular y lo universal y otras frivolidades. Nada la para, no se para sobre nada, si acaso un breve instante, el tiempo necesario para recuperar el aliento, el tiempo para cuestionarse a ella misma, el tiempo de cuestionar las herramientas que se ha forjado con dificultad, lentamente. Ella no niega la puesta a prueba, sólo rehúye de que se le dirijan las horcas caudinas que, bajo el pretexto de una exigencia de verdad, sirven para forzar a la pobre víctima a imponerse a sí misma una realidad prefabricada.

La metafísica no pretende capturar por sí sola la esencia de la realidad. Por esta razón, todos sus sentidos se mantienen despiertos, prestos a saltar ante la menor alerta, ante la menor expresión de la cual nutrirse y constituirse. Como Arquímedes, busca un punto de apoyo, y para ello toda hipótesis le es pensable. Si esta hipótesis no existe, debería existir. Ni la imaginación desbordante, ni la exigencia de la razón le son ajenas. No tiene nada que defender, está preparada para todo trueque, para soltar todo lastre, todo por ganar la menor abertura que le permita respirar mejor. Si la metafísica parece que vuelve al hombre ajeno a sí mismo, podría también hacerle olvidar un poco sus propias ansias y sus propias necesidades, no habría que extrañarse.

Y es que este distanciamiento, este alejamiento, este paso al infinito que la metafísica ordena, tan difícil de manipular, provoca a veces la ruptura, la puesta en abismo completa del ser, la inmersión en la negra abertura del no-ser, otro de los nichos de reposo donde el alma complaciente puede perderse para siempre. Pero esta última postura, ¿no sería simplemente el riesgo del exceso, inherente a toda andadura peligrosa? ¿Podemos aceptar que la constatación de estos

desbordamientos periódicos sirva de argumento, argumento abusivo utilizado una y otra vez por aquellos frioleros que se han refugiado en casa, al buen recaudo de algún edredón del pensamiento?

Que el espíritu humano se descentre de su propio anclaje, que se aliene de sus propias formulaciones, que abandone por un instante las oposiciones y las distinciones que le sirven de forraje en su día a día, he aquí unas medidas que no pueden resultar sino saludables. Que desde esa cima vertiginosa contemple el valle de su pequeño mundo y que contemple todo lo irrisorio que hay en él, que refunda las articulaciones en inquietantes generalidades que ignoran toda la sutileza de los matices (ya que de tan lejos no se distinguen), ¿hay algo mejor? Que deje remontar las imágenes que surgen de ningún lado y apoye su mirada en lo evanescente de un inasible horizonte para mejor coger el toro por los cuernos de la realidad, rigurosa e imponente, de la proximidad, ¿hay algo más indispensable? Frágil barquita que por toda garantía no ofrece sino el simple placer del viaje. Y que por toda utilidad cuestiona la idea misma de utilidad, ¿hay algo más útil?

FUNDAMENTOS

Ser, Materia, Vida y Pensamiento

El horizonte del ser

¿Cuál es el fundamento? ¿Hay un fundamento? ¿Nos es accesible? Preguntas eternas y legítimas. Condenados a caminar, hace falta mirar bien por dónde pisamos, y buscar el camino más seguro. Atrapar al vuelo diversas intuiciones dispares sobre esto o aquello es útil, divertido, nos instruye, es esclarecedor; pero una impresión de confusión se instala poco a poco: nos cansa, nos enerva, nos pierde. El caótico mostrarse del mundo en sus partes, en sus múltiples reflejos, infinitos e imprevisibles, instala un sentimiento de impotencia y desesperanza. ¿De dónde surgirá una vez más esa indeterminación, insignificante e inconsecuente, desprovista de continuidad, que hace estallar lo cotidiano en una serie imprevisible de momentos agotadores? Una acuciante necesidad de descanso, sea abandonándose a la nada, huyendo, sea en un intento de coherencia, de unidad, de las hipótesis subyacentes, por muy frágiles que sean, nos invade y nos apremia. La paz del alma a toda costa; cuanto más esperamos para comer si tenemos hambre, más incontrolable se hace nuestra ansia, antes de desaparecer para siempre entre dolores de los que apenas conocemos su causa. La luz se impone hasta que decidimos volvernos ciegos.

Ahondemos pues, ahora, tanto como podamos. Hasta tocar roca, pero sin hacerse ilusiones, porque ninguna piedra está libre de disgregación, de terremotos, o de cualquier catástrofe que difícilmente podríamos prever y que, en cualquier caso, no podríamos evitar. Vayamos tan lejos como sea posible en el interior de este humus, este fango, este suelo pedregoso que constituye la materia de nuestro pensamiento. No nos entretengamos con cualquier baratija, no nos dispersemos

al menor vestigio desenterrado por el camino. Demasiado alimentamos ya esa costumbre diletante, como cuando buscamos un término en una enciclopedia y, por el camino, nos dejamos atraer por diversas entradas, distracción que nos hace olvidar la razón de estar buscando. No temamos buscar, no penetremos ese insólito antro para hundirnos o enterrarnos, sino para mejor asentar las premisas que nos vaya llevando a concluir de una forma u otra, de tal manera que podamos volver al origen del que surgen nuestras contradicciones, sin esperar encontrar un definitivo y bien merecido descanso.

Y entonces llega un momento, uno entre muchos otros, pero uno de esos raros y particulares momentos que le dan su ser y su sentido al tiempo. Interrumpe el proceso sin fin de la sucesión indiscriminada, y nos fuerza a escoger, con el fin de al menos marcarlo, este preciso momento, para marcarlo con una marca indeleble que lo convierta en algo irreversible. Nos fuerza a mirar fijamente al horizonte y nos pide, como a la pobre hermana Ana, en Barba Azul, otear a lo lejos, muy lejos, con la mirada llena de esperanza: "¿No ves venir nada?". Nos arriesgamos en efecto a no ver nada sino "el sol que polvorea y la hierba que verdea". Pero aún así responderemos, dubitativos, conscientes del drama que se va a desencadenar, pues sabemos que pronto sabremos cómo de efímero es todo esto. Hay momentos irreversibles, que te marcan, momentos que no podemos rehuir, por muchas razones y, afortunadamente esto es así porque de otro modo el pensamiento no existiría. Sin esas tachaduras y rupturas que marcan la escritura con cicatrices indelebles, no habría más que el continuismo de una eterna banalidad.

Por el momento, y hasta donde me alcanza el pensamiento, me topo con ciertas discontinuidades, ciertas asperezas: está el ser, está la materia, está la vida, está la mente. Son los elementos irreductibles sin los cuales no puedo elaborar reflexión alguna sin que ésta resbale al infinito, sin que patine de manera incontrolada. Arquetipos insoslayables que organizan y estructuran el mundo en cuyo seno me

muevo, el universo o la realidad que habito y me habita. Todo lo demás me parece que deriva de estos cuatro elementos irreductibles, constituyendo para la mente un horizonte en fuga o la tensión de una cima.

Radicalidad de Ser

Con el ser aparece la distinción primera, una distinción sin la cual nada puede existir ni ser pensado. Un principio de identidad. Esto es; esto es lo que es, no lo que no es. Si el ser fuese solo una cosa sería una distinción, esa sutil demarcación que permite la alteridad. El ser distingue el ser del ser. Es lo que distingue el uno del otro, aquello que permite el desdoblamiento que requiere lo idéntico. Porque sin desdoblamiento, ¿cómo podríamos saber que lo idéntico es idéntico? Es necesario que lo idéntico se diferencie de algo que se le parece. De otro modo, ¿cómo saber que algo es idéntico?

En cualquier caso, con el ser, nada se afirma sino el hecho de emerger, de distinguirse. Ser o no ser, he ahí la única cuestión. ¿Habría que hablar de ser más o de ser menos? En este punto, esta pregunta no tiene sentido. El más y el menos suponen una comparación cuantitativa, y para comparar de ese modo tenemos que entrecruzar, interactuar, establecer proporción, de forma que el ser se manifieste más o menos. Cuando yo soy, yo soy, yo no soy esto o aquello, tampoco más esto o más aquello; yo soy, y punto. El ser, en sentido estricto, no hace sino afirmar o negar la presencia, en una suerte de todo o nada. Empleamos el término de presencia en un sentido muy minimalista o radical. O ponemos o borramos. No obstante, incluso cuando la presencia no es sino presencia en la mente, necesita de todos modos una especie de alteridad. Pero trataremos esta dificultad en otro momento.

La esencia, ese acto de ser, es o no es. Apenas conoce otra opción.

En realidad, la esencia es siempre, porque no puede ser nombrada sin ya ser. Ciertamente, no hay más que nombrarla para convocar, confirmar o afirmar su ser, incluso mucho menos podría bastar. En verdad, por raro que parezca, la esencia no necesita siquiera ser para ser. Es suficiente en sí misma. Porque, ¿quién podría hacerla ser? Nada ni nadie. Si la miramos de frente, uno difícilmente puede pensar en ella de otra forma que como eterna. Porque si son esencias las que producen esencias ¿por qué las primeras esencias no han intervenido antes para generar las segundas? Y si las esencias han sido generadas por cosas materiales, esas esencias ya no son esencias puesto que están necesariamente compuestas de materia, son generadas por materia. La temporalidad no sabría, lógicamente, jugar aquí ningún papel.

Llegados a este punto, un lector moderno puede fácilmente resultar desorientado y preguntarse cuál es el propósito de todas estas historias sobre la esencia. Porque estas construcciones intelectuales tienen poco que ver con la realidad tal y como él la formula, como él la vive. Añadiremos que, en general, los especialistas o aficionados que se ocupan de estas materias meramente discuten sobre ellas dentro de una formulación y un contexto antiguos. No tratan de repensar estas cuestiones trasladándolas a nuestro presente. Aquí reside principalmente el problema de la metafísica. Al encontrarse con esta clase de conceptos, nuestros conciudadanos se sienten a menudo desconcertados por la idea de esencias eternas (especialmente aquella que concierne a su propia persona), esencias dispuestas desde la eternidad o generadas por algún misterioso principio. Ciertas preguntas resultan perturbadoras: ¿por quién?, ¿por qué?, ¿cómo? Y si todo es conocido de antemano, ¿no pone esto en riesgo el libre albedrío, por el que tanto apego siente nuestra conciencia moderna?

No olvidemos que estas hipótesis resultan del esfuerzo de nuestra mente, en tanto que trata de articular el mundo mediante sus propios recursos. Pero la mente se

confronta con entidades, materiales por ejemplo, que sin embargo pueden no considerarse como mera materia, sino como un trozo específico de materia, una especie de *quantum minimum*, determinado y solidario. Y es precisamente esta especificidad y unidad lo que la noción de ser pretende poner de manifiesto. Dado que esta pieza de materia no puede ser nunca reducida al conjunto de lo que la compone. Una pieza de plástico no es meramente plástico. Tiene una forma y un propósito. Todo objeto concebible es a la vez uno y múltiple, una constatación que ha fascinado a la humanidad desde el principio de los tiempos. Pero nuestra era está más bien fascinada por la multiplicidad. No es sorprendente que esta unidad que representa el ser incomode al pensador de la modernidad, o de la posmodernidad como deberíamos llamarle. Igual que lo singular desconcertaba a los pensadores de otra era, para los que sólo lo universal podía representar la realidad.

En cuanto al problema de la eternidad del ser, es principalmente un tema sobre el no-origen del ser: ello significa que la singularidad del ser singular material no puede ser reducida ni atribuida únicamente a su materialidad o a su extensión. El sentimiento de indeterminación resultante de esta constatación se traspone pues al modo de la cronología, mediante la negación de la propia temporalidad de esta singularidad. Este sentimiento nos lleva a pensar, entre otras cosas, que el ser singular, en tanto que ser, no habiendo esperado a materializarse para ser, ha sido siempre. Por tanto, en el modo de la espacialidad, de la extensión, la esencia es también una negación. Porque, de manera general, el ser expresa la trascendencia de la unidad frente a la multiplicidad, multiplicidad indispensable para la espacialidad. Pero esta expresión es meramente una formulación, una representación, que hay que penetrar en la medida de lo posible. En otras palabras, la noción de trascendencia o de eternidad del ser es una metáfora que ayuda a articular la independencia o unidad del sujeto frente a la multiplicidad de la que depende. Esto nos permite pensar sobre la permanencia del sujeto o del objeto frente a su no permanencia, pensar la independencia sobre un trasfondo de

dependencia. Esto equivale a pensar sobre lo que es verdaderamente propio frente a aquello que puede ser alienado; pensar sobre la paradójica realidad que se nos impone con todas las dificultades con las que nos encontramos para expresar esta misma realidad.

Lenguaje y poesía

Hay una solución fácil para aquél al que tales perspectivas metafísicas inquietan, para aquél que experimenta cierta dificultad para dar crédito a estos enunciados aparentemente abstrusos. Le proponemos el postulado de que, a fin de cuentas, todo es metáfora. Hablar, escribir, la elección de las palabras, la de las expresiones, remiten siempre a una manera de expresarse. El concepto de literalidad no tendría ninguna realidad, el pensamiento expresado no dejaría de ser sino redescipción. Sea lo que sea que afirmemos, se trata de expresar la dimensión poética del ser, simplemente porque las palabras no son cosas, porque la sintaxis no es la estructura de otra cosa que la del lenguaje. Ciertamente, andamos a la búsqueda de certezas, y ciertas formulaciones son más consoladoras o fructíferas que otras. Sería abusivo considerar las puras abstracciones como objetivas o realistas, fuera cual fuera su naturaleza. Ciertamente, estas formulaciones pueden ayudarnos a aprehender el mundo y a nosotros mismos, nos procuran intuiciones, nos ayudan a mover o a transformar las cosas, pero no son las cosas, por mucha eficacia que muestren. No hipostasiar nuestras palabras, he ahí la verdadera dificultad; pero la trampa es tentadora.

Difícilmente podemos ahorrarnos pensar el sujeto, la unidad de las cosas y de los seres, la de los fenómenos, incluso en su heterogeneidad. El espacio y el tiempo se nos imponen, remiten a una necesidad práctica: es necesario orientarse. Las innumerables categorías científicas nos permiten no enloquecer, organizarnos y comunicar. Pero no por ello debemos caer en lo fácil de dar a todas esas

elucubraciones una solidez incontestable.

Construyamos, elaboremos, analicemos, especulemos hasta la saciedad, pero mantengámonos conscientes de los límites de lo que articulamos, para mantener la legitimidad. Después de todo, se trata de la historia de la ciencia que sin cesar viene a rectificar sus propias fórmulas y formulaciones. Pensar es saber identificar, revisar, criticar y problematizar nuestros propios presupuestos.

Se puede atribuir un valor epistemológico al desarrollo de la pintura abstracta, que todavía hoy plantea problemas a muchos espectadores. Al igual que la poesía, toma partido sobre las representaciones del mundo, rehusando lo establecido por la evidencia y el sentido común. Es indudable que la función del nombre es la de engendrar el desorden. Ya no se trata de evaluar el realismo de las formas, sino su eficacia para hacernos pensar lo impensable, para hacernos revisar y repensar la anatomía y la fisiología de la totalidad. El embotamiento sensorial y mental es una opción muy tentadora. Escapando a la patología del realismo, del arte representativo, autorizamos la diversidad de las representaciones, hasta las más imprevisibles. Pero es necesario no perderse, ya que se hace más difícil establecer el límite. ¿Cómo distinguir una pura elucubración de una intuición genial? La subjetividad saca provecho, pero la verdad se pierde en ello.

De todas maneras, la verdad no es una representación literal. Cómo postular que el concepto de universo pueda representar adecuadamente al universo, sea cual sea la frase que englobe este concepto. Nombramos con un término lo que no podemos apenas concebir y, sin embargo, llamamos a eso concepto, es decir, que nos permite concebir, comprender. Concebir significa aquí más bien imaginar, inventar; aún cuando ese exceso nos ayuda a comprender. Se plantea un doble problema: confiamos en las percepciones, confiamos en las palabras. Si combinamos esto con la inquietud congénita que engendra nuestro deseo de

certeza, el resultado es catastrófico: creemos lo que oímos, creemos lo que decimos. El espíritu crítico, el problematizar, a menudo dejan de ser convocados. Damos mucho crédito al acto de nombrar: esto se llama así o asá, yo sé, pues, de qué se trata. No olvidemos que los nombres son más propios que comunes: conllevan una gran arbitrariedad. José se llama José porque hay que llamarle de algún modo, un cuchillo se llama cuchillo de igual manera. No olvidemos, sin embargo, que ese cuchillo puede llamarse de otro modo, por ejemplo, según la utilización que le demos. Tomamos nuestros códigos como obligaciones categóricas, los convertimos en absolutos. Es útil dar crédito a nuestras percepciones, a nuestra comprensión, a nuestras articulaciones del pensamiento, a nuestro lenguaje, pero no olvidemos el peligro: toda utilidad esconde un efecto reductor y reduccionista. Aceptando la dimensión arbitraria de nuestras representaciones, reconocemos el rol de la subjetividad, damos cabida a la caricia de la multiplicidad, abrimos nuevas perspectivas al pensamiento. Puede que entonces la metafísica, el concepto del ser, encuentre su lugar entre los reticentes.

Se nos hace una objeción: ¿Qué pasa con la dimensión performativa del lenguaje? ¿Lo que enunciamos sólo es válido para lo que concierne a la dimensión descriptiva de la palabra? Cuando se trata de provocar una acción, ¿la metáfora podría desaparecer tras la “performance” esperada? Nos parece que el problema es el mismo: ¿el sentido del enunciado estaría contenido y agotado en la intención del locutor? En el principio del lenguaje, como herramienta de comunicación, es el caso. Se trata precisamente de alcanzar la máxima transparencia, la mayor eficacia, como si se tratara para el locutor de manipular y controlar al máximo a su auditorio. Pero si nos quedamos en el lenguaje como expresión de una verdad primordial, no habría por qué someter o limitar un contenido a una subjetividad cualquiera o a una reducción singular. Desde esta perspectiva, un contenido no puede jamás ser objeto de reclamación territorial. La cáscara verbal no puede sino estallar en una multiplicidad de sentidos, que se atraviesan, que se oponen, que se solapan entre ellos. ¡Cuántas formulaciones

anuncian lo contrario de lo que enuncian! No hay más que tomar expresiones corrientes como "¡Vale!" que significa a menudo "me resigno", el "sinceramente" que a menudo significa "te voy a contar un cuento" o un "¡Bueno...!" que a menudo significa "¡Malo...!". Por un lado, seríamos incapaces de acabar con la equivocidad, esta ambigüedad constitutiva del ser, cuya imagen más adecuada sería la del caleidoscopio. Por otro lado, sin reconocerlo, el lenguaje nos sirve a menudo para exorcizar, convencer o consolar; tantas motivaciones que nos llevan a esconder tantas oscuras intenciones tras una pretendida claridad u objetividad. No hay más que observar las extrañas y a veces perversas motivaciones de los que quieren enseñarnos o indicarnos. Y esto es así hasta el punto de que nos preguntamos en qué medida opera una mínima consciencia en el acto de lenguaje.

La materia como resistencia

Con la materia surge la distinción dentro de la distinción, un nuevo orden de distinción que se distingue de la primera distinción que expresa el ser. Esta segunda distinción conoce también su propia radicalidad: en su exceso de ser, rehúsa todo lo que ella no es. Contrariamente al ser, la materia puede rehusar, ya que con ella viene la interacción, todo puede actuar sobre todo. Ella es poder o potencia, en eso se encuentra su esencia y su límite. Por esta razón, toda forma de simultaneidad indispose a la materia. Todo lo que es material se opone a todo lo que es material. Entre sí los objetos materiales se repelen, se atacan, se minan, se aplastan, se absorben, se destruyen. Lo que es no se opone a nada, ya que lo que es es, y no necesita nada para ser, puesto que ninguna relación ha sido establecida. Pero en la materia, todo actúa o puede actuar sobre todo en todo momento, y por esa misma razón, todo amenaza a todo. Cuando una entidad depende de otra, es cuando ésta le amenaza. Lo que nos es totalmente extraño por naturaleza, nos resulta necesariamente indiferente. Sin una mínima

comunidad, no existe ningún problema, y por lo tanto ningún peligro. Cuando una diferencia asusta, es que, en la misma proporción, existe una similitud. Si bien el objeto material en sí no conoce el sentimiento, puesto que ignora lo afectivo y lo sensible, sí conoce el impedimento y la destrucción, esas transformaciones físicas, y opone resistencia según las capacidades de su propia naturaleza. La inercia, la dureza, la impermeabilidad son algunos ejemplos de esa resistencia a la alteridad. Un guijarro no impide a otro guijarro ser. Pero dos guijarros no podrán materializarse simultáneamente: habrá que separarlos en el espacio, el tiempo, u otro parámetro de la materialidad. Es sin duda a causa de esa diferencia entre ser y materialidad por lo que para ciertos pensadores el ser no significa nada, mientras que para otros la materialidad encarna la decadencia o la insignificancia. No hay opuestos en la imaginación, en Dios o en el ser: los opuestos son el criterio de lo tangible, de lo racional, de la materia, de lo real dirán algunos. Pero puede ser que lo real sufra de irrealidad o de carencia, a causa de su ausencia de plenitud.

El ser es el arquetipo de la materia, no-materia, materia no material, principio de la materia. Sin el ser no puede haber materia, o más bien, sin el ser no puedo pensar la materia, ya que sin singularidades la materia estaría privada de sentido. No olvidemos que la materia es un concepto que hemos inventado, que intenta reagrupar un cierto número de características que hemos identificado. ¿Cuáles son los principios de la materia? Primeramente la continuidad: contrariamente a los «seres», no hablo de «las materias» sino de «la materia». Diciendo «la materia» presupongo una especie de continuidad, o cualidad común a todo lo que es material. Esta cualidad no puede ser material, si así fuera sería separable de la materia dejando tras ella materia no material que se pretendería material, lo que es imposible. Esto nos inicia a una primera consideración epistemológica: el principio de toda entidad no puede ser del mismo orden que esa misma entidad. Es lo que llamaremos trascendencia: realidad que rige un orden subyacente, orden subyacente que permite al principio su manifestación. No es cuestión de

jerarquizar –guardémonos de ese terrible virus endémico- sino de articular la especificidad de cada modo, de cada entidad. De ese modo, lo trascendente no determina enteramente lo que él trasciende, puesto que lo que trasciende es únicamente el principio de lo trascendido, lo cual no es suficiente para sustanciar este trascendido. Así, el lanzamiento de una bola no determina enteramente lo que le va a ocurrir a ésta: lo accidental constituye el espacio y el tiempo. Es lo mismo para el animal: ciertamente, una especie de naturaleza o de esencia particular le es acordada en el momento de su concepción, pero eso no le determina enteramente. Las contingencias determinan igualmente su existencia. Se trata de distinguir la condición y la causa: la primera es necesaria, la segunda es suficiente por añadidura. El principio emana de lo teórico, a priori, la realidad es práctica, a posteriori: cualquier cosa puede modificar lo que se da.

Así pues, el principio de lo material, que por definición deriva de nuestro sistema, no tiene materialidad. La materia no es material pero procura la materialidad. Engendra lo que no es, y lo hace de manera generosa. En ello encuentra su especificidad, sin la cual sería reducible al ser, peligrosa perspectiva.

Esto provoca una cuestión. Puesto que esta idea de la relación de trascendencia parece articularse en el corazón de nuestro sistema, preguntémonos si lo que trasciende es más real, o menos, que aquello a lo que trasciende. Pero no es más que una tontuna. Esta cuestión no tiene sentido, ya que si la trascendencia es la dinámica de nuestro sistema, no puede ser concebida sin trascendente y trascendido. En este sentido, no se puede hablar de ninguna primacía única, sino de una doble primacía: trascendente/trascendido, o principio y manifestación, sin la cual no puede haber trascendencia. Dicho de otro modo, trascendente y trascendido se condicionan mutuamente, lo que, en el fondo, permite afirmar que se trata en realidad de una doble trascendencia, o trascendencia reflexiva. Esto debería calmar los temores, y atemperar los ardores, de aquellos para quienes la

evocación de una trascendencia significa la disolución de su existencia en algún principio todopoderoso y divino. Pero, sobre todo, no olvidemos que cuando hablamos, cuando pensamos, todo lo que postulamos lo postulamos en el seno mismo de nuestro pensamiento, lo que no implica nada objetivo, incluso si «yo» postulo la coherencia entre «mi» pensamiento y el mundo que «me rodea». Todo esto es únicamente un juego, una tentativa, una especulación casi totalmente gratuita.

Distinción e indistinción

Así pues la primera distinción, puesto que el principio de distinción parece determinar este trabajo, es aquella que distingue ser y materia, aunque admitamos que el ser –harto solipsista- ya se distingue de sí mismo. Veremos más adelante la aplicación de este principio para distinguir la materia de la vida, la vida del pensamiento y, evidentemente, cerrando el bucle, tendremos que distinguir el pensamiento del ser. Pero, por ahora, veamos en qué se distingue el ser de la materia, o la metafísica de la física. Materialmente, este vaso no es aquél. Para que el vaso A esté en ese sitio, es necesario que el vaso B no esté ahí. Dicho de otro modo, el vaso A excluye al vaso B. No es lo mismo para el ser. Aunque desde la perspectiva del ser A y B puedan distinguirse, en él no se distinguen necesariamente, porque el ser opera también en la simultaneidad. La materia distingue, como también el ser, pero el principio de la materia es una continuidad, una contigüidad, una extensión, principio que se distingue de la simultaneidad que caracteriza el ser, distinción sin la cual no habría ni materia ni ser.

La distinción del ser permite distinguir, pero ella misma es indistinta. A y B se dan en el seno del ser en una posibilidad de ser distinguidos, pero nada les distingue todavía. No son sino uno en el seno de esa posibilidad. Y es gracias a

esta comunidad que pueden ser distinguidos. Sin comunidad, no hay posibilidad de distinción; sin alteridad, estamos privados de ser. Esta comunidad es por ejemplo su naturaleza de vaso, naturaleza que en sí no será jamás materializada. Pero gracias a esa naturaleza se les puede distinguir como vaso A y vaso B. Se trata entonces de saber si para unos u otros esta distinción tiene una realidad en sí, o si la naturaleza del vaso, como toda comunidad o concepto, no es sino una construcción de la mente. Por lo que a nosotros respecta responderemos que desde el principio de esta reflexión, por convención o por definición, cuando reflexionamos se trata sólo de construcciones mentales, y no vemos muy bien lo que distinguiría cualitativamente esta construcción de cualquier otra, ni tampoco en qué nos haría avanzar especialmente que una tal noción corresponda a una realidad y que la otra corresponda a una simple categoría mental. Apelar a la coartada de la objetividad de la materia no impediría a la noción de materia ser únicamente un concepto, y nada más. De lo que se trata es de ahondar en el funcionamiento y la utilidad del concepto, sea el que sea, sin prejuicio ideológico ni toma de postura filosófica rígida.

A falta de atribuirle alguna realidad sustancial, una tal concepción del ser tiene la ventaja de servir de salvaguarda: sin ella todo sería totalmente diferente de todo, y la andadura científica, que necesita agrupar el conocimiento de las cosas por órdenes de realidad, es decir, por comunidad y repetitividad, resultaría caduca. No habría leyes, sólo singularidades estalladas. Si hubiera que bautizar cada vaso que vayamos a conocer por un nombre específico y prohibir de hecho el nombre genérico vaso, puesto que ese nombre no sería en sí mismo portador de ninguna realidad -en la medida en que la realidad se ciñera a lo sensible-, nos veríamos en un aprieto. En cuanto a decir que el nombre vaso no es más que un formalismo, una pura construcción, lo mismo se podría decir de A o de B o de cualquier nombre propio sin que eso nos perturbe: las palabras «vaso», «A» y «B» se alojan bajo el mismo emblema, no son más que nombres, su necesidad solo es real para nuestro espíritu. ¿Por qué decisión arbitraria las necesidades materiales

serían las únicas poseedoras de alguna sustancialidad?

Si reflexionamos bien, el ser, tomado en su sentido general, así como la materia, la vida o el pensamiento, no es algo que vayamos a definir, reducir a otra cosa, sino que es un operador imprescindible para pensar. El ser es una condición del pensamiento y de la materia, irreductible a cualquier otra cosa que no sea él mismo. No es ni material ni espiritual. Esta noción significa simplemente que nada puede ser pensado ni materializado, sin que haya una forma u otra de comunidad entre todo lo que es pensado o materializado. El ser es necesario porque es, a la vez, general y específico, porque es absoluto y relativo. Esa es su esencia, su identidad, es por eso por lo que es condición del pensamiento.

La búsqueda de una «comunidad universal», de un «vínculo común», a veces lejos de lo evidente, es la dinámica misma de un conocimiento, o de una ciencia, que no quiere contentarse con la colección o la acumulación de los datos del mundo. La noción de ser es una dinámica, una presión, un incitador, que exige al espíritu que ponga a prueba todo pensamiento con todo pensamiento, todo concepto con todo concepto, toda lógica con toda lógica, aunque se tope sin cesar con barreras y otros hiatos diversos que impiden la expresión de toda proposición universalmente coherente. Es en este sentido en el que el ser es una posibilidad infinita, una potencia infinita, y por ello un término inasible; sea en el modo móvil de una potencia dinámica o en el de una trascendencia fijada en su eternidad. Es por esta razón por la que una noción tan distante y potente inspira desde siempre el respeto y el sentimiento de lo sagrado.

Realidad del pensamiento

Aunque el ser sea un concepto irreductible, una especie de absoluto o de límite, este objeto del pensamiento no debe verse hipostasiado, ni ser convertido en una

especie de figura todopoderosa; no más que la vida, la materia o la mente que tampoco deben ser hipostasiadas, deificadas o cosificadas. En esto se distingue la práctica del filósofo, para el cual la materia es producción exclusiva de la mente y no otra cosa. Ahí reside la importancia de abordar tales conceptos dentro de la perspectiva de su necesidad para el pensamiento. Se trata de una dialéctica, y no de un catecismo; de una metafísica, y no de una ontología. Debemos, por estas razones, no olvidar nunca que todo lo que pensamos no son más que formulaciones, aunque estas formulaciones intenten expresar necesidades que se nos imponen, necesidades que, en un cierto sentido, no hemos elegido. Sin ser del todo conscientes, algunos habrán decidido hacer de la materia un dios o alguna otra forma de absoluto, fundamento único de toda realidad, otros elegirán con ese mismo fin, el ser, el pensamiento o la vida. En lo que nos concierne, hemos elegido dejarnos sacudir permanentemente por cada uno de los conceptos intentando no dejarnos arrastrar por la tormenta, aunque estos distintos conceptos estén propuestos de entrada como fundamento más íntimo de nuestra reflexión. Digamos que a lo que han llegado nuestras reflexiones hasta hoy no constituye, incluso para nosotros mismos, ni la panacea eterna y universal, ni ninguna garantía de certeza. No es más que un simple intento de darle una coherencia a nuestra existencia.

Puede el lector turbarse al ver, en el transcurso de este trabajo, desdibujarse las distinciones entre pensamiento y realidad, tal y como las distingue el sentido común cuando opone «esto no es más que una idea» a «esto es un hecho» o a «esto es una realidad tangible». Ya que en lo que proponemos como esquema, hemos avanzado que todo lo que el hombre piensa es por definición idea o representación, imagen. Que las diversas circunstancias que han provocado estos esquemas difieren en naturaleza nos parece una proposición aceptable, pero pretender que estas representaciones emanen de otra fuente que nuestra propia mente nos parece un craso error, aunque podamos constatar influencias «exteriores». Para sustanciar esta posición, no hay más que ver la manera en la

que unos y otros perciben una misma realidad sensible o un mismo concepto, lo que cada uno retiene de situaciones totalmente idénticas: veremos grandes diferencias entre sus comentarios. La razón de ello es simple: las realidades que percibimos son quizás exteriores a nuestra mente pero lo que percibimos se resumirá únicamente en lo que nuestro espíritu podrá y querrá percibir, incluyendo en ese proceso limitativo las posibilidades intrínsecas limitadas, o determinadas, de nuestro aparato sensorial y mental.

Llegados a este punto de la discusión puede, sin embargo, surgir una pregunta totalmente pertinente: ¿podemos confiar en esas construcciones de la mente, o bien debemos desconfiar? Ni lo uno ni lo otro. ¿Confiamos en un martillo? ¿O desconfiamos de él? Un martillo tiene sus utilidades, sus límites, y lo oportuno de lo que será llevado a cabo con esa herramienta dependerá evidentemente de su naturaleza de martillo, pero dependerá también en gran medida de las decisiones y capacidades del usuario. La diferencia con el espíritu humano es que el utilizador y el instrumento son idénticos. Esta situación crea la siguiente paradoja: ¿Es el instrumento el que determina al usuario o es el usuario el que determina al instrumento? ¿Las limitaciones de la mente son las del que instrumentaliza o las del instrumento? Responder que las dos proposiciones son equivalentes es escapar, ya que esas dos realidades son de algún modo bien distintas en nosotros. ¿Nuestro querer busca transformar nuestra propia naturaleza? ¿Nuestra facultad de aceptación espera atemperar nuestro querer? Los dos modos no son idénticos ni en el plano psicológico ni en el plano filosófico. Articulan, por cierto, lo que llamamos la doble perspectiva.

Dicho de otro modo, toda mente individual se caracteriza por una naturaleza propia, como todo cuerpo, con su constitución, sus imperfecciones, su estructura particular, sus fealdades, sus enfermedades. Es lo que es, a la vez, por lo que le es intrínseco, por lo que en ella puede ser modificado rápidamente, por lo que puede ser modificado más lentamente, por sus anclajes y por sus relaciones. Como con

todo ser humano, no hay por qué decidir a priori si hay que fiarse o desconfiar; hay que dejarle venir, ver, dialogar, confrontar y observar, sin ingenuidad ni desconfianza. De todos modos, si hubiera que hacer una elección, la ingenuidad representaría sin duda la opción menos peligrosa ya que, incluso en sus patologías, nuestra mente nos enseña algo, si sabemos mirar bien y, claro, en la medida en que sepamos guardar un mínimo de distancia sobre nosotros mismos. Sin esa distancia la infección se contagia demasiado rápidamente como para dejarnos sacar alguna realidad sustancial.

Fragilidad y potencia de lo vivo

Abordemos ahora nuestro tercer arquetipo: la vida. Como para el ser y la materia, hay que entender esta entidad en el marco de la relación, analizar lo que la distingue de las otras dos. En relación con la materia, la vida parece singularizar mucho más. El ser vivo es netamente más singular que el pedazo de materia. Sus contornos, lo que le separa de lo que no es él, su integridad, todo lo que le desmarca del mundo que le rodea, es más definido. De la misma manera, o por las mismas razones, la unión de las partes del ser vivo se muestra mejor integrada que la de las partes de un objeto material. Sin duda es por eso por lo que hablamos de ser vivo y no de ser material. Todos los flujos interiores que caracterizan al ser vivo participan de esa integración. Integración que se acelera a lo largo de la evolución biológica. Desde los protozoos a los mamíferos, esas características se van acentuando constantemente, hasta llegar al pensamiento, que vendrá a amplificar ese proceso de integración y de singularización.

Con esta singularización se manifiestan algunas otras características: la dinámica, la fragilidad, la finitud, el engendramiento; lo que resulta totalmente coherente. La unidad del ser vivo supone un alto grado de interacción por parte de sus componentes, unidad que puede fácilmente perderse, por eso lo viviente se

preocupa tanto de la preservación de sí. Al contrario, la unidad del ser se da por descontado, puesto que el ser es una unidad desprovista de partes, y es por esta razón, por esta carencia total de interacción, de potencia de actuar, por la que los seres singulares no actúan los unos sobre los otros. En el caso de la unidad manifestada en el seno de la materia, para los seres vivos, la unidad es el resultado de un acto que la constituye y la mantiene. La vida se distingue de la pura materia por su aspecto infinitamente más dinámico. La transformación de lo vivo y la transformación que efectúa lo vivo sobre su entorno son proporcionalmente mucho más intensas que las provocadas por la materia inorgánica. Se podría decir que la materia también está viva, puesto que se transforma, interactúa y llega a engendrar vida, pero habría que precisar que está, en cuanto tal, infinitamente menos viva que lo viviente.

Toda dinámica implica un desequilibrio, una asimetría, una tendencia, una subjetividad, una inestabilidad, y eso, en ciertos aspectos, hace que el ser vivo esté más amenazado que el objeto material. Comparado con el objeto material, el ser vivo es más inestable, perecedero y precario en tanto que estructura, es decir, en su materialidad, pero es más resistente y más potente en tanto que dinámico. Esta aparente paradoja puede explicarse de la manera siguiente: un hombre es materialmente menos sólido que un muro. Pero un hombre puede demoler un muro. No lo demolerá embistiéndolo -se rompería los huesos- sino atacando la unidad del muro: arremetiendo contra él, trozo a trozo, o utilizando una entidad más poderosa o más sólida que un muro. Atacará, no al muro, sino a aquello que hace que un muro sea un muro, al aglomerante del muro, a su unidad, reduciendo así el muro en trozos de muro, trozos que serán más fáciles de tratar. Del mismo modo, una frágil planta trepadora e incluso una bacteria podrán también destruir ese muro, aunque en un sentido absoluto ese muro pueda aplastarlas. Dada su naturaleza más singular, el ser vivo participa más del ser que el objeto material; y es en el nivel de la unidad, la del ser, donde encuentra su fuerza y su medio de acción.

La finitud de lo vivo, así como su capacidad de reproducción, provienen de esa misma cualidad. Lo vivo es en realidad un híbrido entre la materia y el ser. Debido a la fragilidad de su singularidad y su capacidad de acción, el ser vivo va a fabricar un otro sí-mismo, cuando no otros sí-mismos, a fin de prolongar su propio ser. Es lo que se llama la reproducción. Solución específica del ser vivo, con la íntima relación a la alteridad que una tal solución implica. Reproducirse, es ser a través del otro. Esta noción de ser a través del otro puede incordiarlos, puesto que el otro no es yo y viceversa, pero puede que sea justamente la ocasión de cuestionar la noción misma de identidad, puesta a prueba por lo vivo, que encuentra su identidad fuera de sí.

Singularidad de la mente

Vayamos ahora a la mente, que ella también es un híbrido, entre lo vivo y el ser. La mente participa de la unidad, más aún que la materia y que la vida: es la singularidad por excelencia. La mente puede no solamente captar varios objetos materiales de una sola vez, puede no solamente asimilar todo lo que se encuentra, sino que puede aprehender el universo todo entero como un único concepto. De ese hecho se deduce que la integridad del espíritu, de la mente, está aún más amenazada que la de lo vivo. Cuanto más asimila la mente, más puede convertirse en lo asimilado. Igual que el ser vivo se convierte de algún modo en lo que consume –puede, por cierto, envenenarse y morir- el espíritu puede convertirse en lo que aprende, puede de ese modo alienarse de manera aún más dramática que la vida. Una de las primeras consecuencias de una tal naturaleza es la posibilidad de vivir el instante, o incluso la eternidad, es decir la suspensión del tiempo. Sea por interrupción de la secuencia, sea por su aceleración infinita, sea tomándola en sus límites y su exterioridad. La mente puede del mismo modo trascender el espacio o la materialidad, y en eso cierra el bucle y se encuentra con

el ser; igual que éste, tiene acceso a la unidad que trasciende toda distinción, la unidad privada de toda parte.

La mente puede coincidir con el ser en su intemporalidad, fenómeno inaccesible a la entidad material o al ser vivo en sí mismos. Y lo que es válido para la temporalidad vale para todo tipo de continuidad. En otros términos, la mente es lo que tiene acceso al infinito, y es este infinito, el orden de otro orden, lo que la caracteriza de manera más particular. En ese sentido la mente es más singular todavía que el ser vivo, ya que su unidad tiene que ser más potente frente a la más amplia multiplicidad con la que debe confrontarse. El grado de interacción entre sus partes, entre ella misma y lo que no es ella, es mayor que en el caso del ser vivo. Pero por eso mismo se pone a sí misma en peligro, en tanto que entidad, todavía más fácilmente que el ser vivo, que habíamos visto que era mucho más frágil que el objeto material. Dicho de otro modo, su identidad es todavía menos estática y mucho más dinámica.

Llevando algo más lejos nuestro análisis, preguntémonos si esta especie de progresión, serie de relaciones, cardinales casi matemáticos, continúa del mismo modo en el seno de la propia mente. ¿La combinación ser/objeto material/ser vivo/espíritu continúa en la mente? ¿Hay en la inteligencia una relación intrínseca semejante? Podemos proponer una analogía similar: se parece a la relación entre el pensamiento discursivo y el pensamiento intuitivo, entre la «razón de la razón» y la «razón del corazón». ¿No es lo que las religiones han querido identificar en la distinción entre mente y alma? La mente es lo que analiza y reflexiona, el alma lo que desea y teme; la mente es flexible, el alma es entera, la mente calcula, el alma se da; la mente es multiforme, el alma es una; la mente se distancia, el alma es inmediata; la mente está atada al cuerpo y al mundo, el alma es la ciudadela del ser dentro del espíritu. De esta forma, la intuición compromete a la totalidad del pensamiento individual, revela su estado, su estado de ánimo, es pasión, mientras que el pensamiento discursivo se

despliega de manera parcial y prudente, fría y cortante. La mente es artificio, ciencia, mientras que el alma es la naturaleza misma del sujeto. ¿Es necesario juzgar en un hombre el alma o la mente, o la tensión entre el alma y la mente? En el tratamiento de esta cuestión reposa la verdadera problemática, la que subyace a toda nuestra visión del mundo, incluida la visión de nosotros mismos.

Nuestra mente es una realidad en sí misma y, en el plano de lo real, no tenemos por qué poner en competencia la mente y la realidad material, no más de lo que hubiera que oponer lo material o lo vivo a la realidad. Y, sin embargo, más de uno, dependiendo de su temperamento o inclinación, se sentirá en la obligación de realizar estas oposiciones. Pura subjetividad que, a menudo, se ignora. Existen simplemente diferentes órdenes de realidades, y esa disposición estructura la realidad, dibuja las articulaciones y determina las fricciones, igual que la carne y los huesos estructuran el cuerpo humano en su coherencia y sus diferencias; la carne no es más real que los huesos, y viceversa. Sería como comparar las vocales y las consonantes. La mirada del individuo hace parte de la realidad, la constituye, aunque la realidad no se reduce a esa mirada. Sería absurdo oponer una realidad en sí, exterior y objetiva, a una realidad enteramente determinada desde el interior, puramente subjetiva. Pero, ¡ay!, eso es lo que se practica a menudo, aunque sólo sea en la oposición bien caricaturesca entre el científico y el artista.

Sujeto y objeto

Los antiguos, que poseían pocos medios técnicos, tendían más fácilmente a utilizar su propia mente como laboratorio de experiencias. Se tomaban a sí mismos como modelo, analizaban su pensamiento y su ser, y especulaban sobre la naturaleza intrínseca de las cosas. Ciertamente, el peligro era el del subjetivismo, el del desbordamiento metafísico, a pesar de la garantía y la

ventaja que ofrece el rigor exigido en esta práctica de introspección del pensamiento. Hoy en día, cuando nuestros ojos y oídos se prolongan con medios muy sofisticados que nos permiten llevar nuestra mirada hasta lugares cada vez más inimaginables, nuestra mirada fascinada por lo que descubre está más atraída hacia la exterioridad y la dependencia de las percepciones.

No obstante, hay que subrayar dos fenómenos. Primero, cuanto más sofisticados son los aparatos técnicos, más exigencia hay de que el análisis se superponga a la observación y constituya una parte importante; de este modo, los datos informáticos que sirven para transmitir o recrear la información exigen mayor parte de subjetividad que el contacto directo con el aparato sensorial, aunque sólo sea porque esa informática es en sí misma un lenguaje, con todo su particularismo y la subjetividad de un lenguaje, y el riesgo de tener que interpretarlo. Segundo, cada vez más se da un rechazo cultural de la técnica que, en reacción a una "objetivización" creciente de la realidad y del ser, propone esquemas en los que se prima sobre todo la imaginación y la sensibilidad, con los riesgos graves que supone una huida hacia adelante en dirección a lo arbitrario de lo sentido.

¿Cuál es entonces la naturaleza del ejercicio que proponemos aquí? En cierto modo regresamos a la técnica practicada por los antiguos: intentar elaborar por nosotros mismos una especie de «visión del mundo» a partir de nuestro espíritu y de los datos que hemos asimilado sobre este mundo. Pero esta «visión» no debe contentarse con ser una lista de cosas o un código de preceptos, debe ser la articulación de lo que es central para nuestra mente, una especie de bisagra alrededor de la cual opere nuestro pensamiento: una arquitectura desnuda constituida por sus hipótesis fundadoras. Es a eso a lo que llamamos un fundamento, aunque en realidad ese fundamento sea sin fondo. No obstante, lo que en este ejercicio difiere de la práctica de los antiguos –aunque algunos de ellos hayan tenido una profunda intuición sobre este aspecto- es que vamos a

poner a esta visión a jugar un papel crítico, más que intentar hacer surgir de todo ello algún tipo de absoluto incuestionable. La metafísica ya no es concebida como un trasmundo sino como una dinámica, como una dialéctica, que juega con todo, que se ríe de todo, incluso de ella misma.

Pongamos luz un instante sobre la problemática del fundamento. Cuando pienso en una manzana, ¿este pensamiento de la manzana tiene un fundamento? Puedo avanzar la idea de que esta manzana no ha emergido enteramente de mi mente, a menos que no entremos en un sistema de subjetivismo radical en el que se pretenda haber inventado la totalidad del mundo, incluido uno mismo. Dejaremos de lado esta hipótesis, aunque tenga un lado divertido. Dicho de otro modo, existe una cierta realidad exterior a mi mente, que le escapa y la trasciende, realidad específica que nombro por convención manzana, entidad a la cual atribuyo un cierto número de predicados. No obstante debo admitir que todo lo que mi mente puede percibir de esta manzana no es más que una representación, la manzana nunca estaría, como tal, en mi interior. Podría por cierto utilizar este último argumento para concluir que la manzana me será por siempre ajena, y quedarme ahí. O bien podría servirme de esta situación bien interesante para plegarme a un juego: el juego del fundamento.

El juego del fundamento consiste en tomar cualquier dato que surja alrededor de esta manzana, aceptarlo *a priori*, e intentar combinar esas múltiples informaciones para reconstituir la naturaleza de la manzana y reconstituir la naturaleza de la herramienta que me sirve para aprehender la manzana. Puesto que parto del principio de que no he inventado esta manzana, sino que la capto únicamente a través de mi subjetividad, concluyo de ello que lo que tendré en mi mente será siempre el entrelazamiento de la manzana y de mi mente. Todo el juego consiste en intentar desenredar ese entrelazamiento a fin de aprehender del mejor modo posible, simultáneamente, la manzana y mi propio espíritu. Por ejemplo, imaginemos que las únicas manzanas que yo conozco son rojas y

maduras. Toda manzana tendrá necesariamente un color, una forma y un tamaño dado, y un cierto gusto. Pero un día, por azar, encuentro un pequeño fruto, verde, minúsculo, con un gusto ácido: pocas razones me llevarán a nombrarlo manzana, a parte de una vaga similitud en la forma. Y lo mismo pasará con una vieja manzana podrida que nunca me llevaría a la boca. Para que pueda nombrar de igual modo «manzana» a esas dos manzanas que difieren de mi idea de manzana, tendré que aprender o inventar un cierto número de características nuevas en relación con las manzanas, y sobre todo, gracias al estudio y a la reflexión, que comprenda la génesis de una manzana, de su nacimiento hasta su destrucción. A partir de ahí, lo que para mí no podía ser una manzana termina siendo una manzana; ese momento es, por cierto, lo que podríamos llamar un momento dialéctico: el momento en el que una luz se hace en mí, ya que una certeza acaba de ser cortocircuitada, una oposición acaba de caer, un vínculo acaba de establecerse, un proceso acaba de nacer en mi espíritu.

Al hilo de la experiencia descrita, he descubierto la realidad de la manzana y la de mi espíritu. La génesis de la manzana ha hecho eco en la génesis de mi espíritu y viceversa. Es en este punto en el que veo la prueba innegable de la correlación entre el « interior » y el « exterior ». En efecto, descubriendo este pequeño fruto verde descubro una nueva especie de objeto, y eso no me enseña nada sobre mi espíritu, ni gran cosa sobre ese objeto propiamente, sobre su naturaleza. Pero estableciendo el vínculo con lo que llamo manzana, estableciendo las relaciones, descubro la naturaleza de ese nuevo objeto tanto como la de la manzana, mientras descubro la naturaleza de mi propio espíritu a través de un proceso interno. En cierto sentido no es conocer, sino reconocer; queremos afirmar con esto que el verdadero conocimiento es en realidad el reconocimiento, la reminiscencia, dirían algunos. Reconocer es identificar, es decir relacionar una cosa con otra: lo que hacemos cuando ponemos un nombre a una cara, no ya un nuevo nombre inventado por un recién llegado todavía desconocido —eso sería un bautismo— sino un nombre que comporta ya un cierto

número de atributos, atribuidos por semejanza. Así es como el zoólogo atribuye un nombre a una nueva especie, clasificándola dentro del orden de lo conocido, incorporando lo desconocido –no completamente desconocido- en lo conocido.

Reconocer, es colocarse en la continuidad, es integrar la novedad en lo ya establecido, descubriéndola o dándola una especificidad inédita. Sin esa nueva faceta yo no habría aprendido nada en realidad; mi nuevo conocimiento no tendría nada de nuevo. Es así como reconocer es comprender: el reconocimiento debe empujar lo que está ya en mi espíritu, que debe superarse a sí mismo, reorganizarse. En esta confrontación reside la dificultad de reconocer. Fuera de esta confrontación, no hay aprendizaje. Saber que existe un pequeño objeto verde y ácido no es nada, mientras no establezcamos una relación con la manzana. Sin ese vínculo, sin esa continuidad, no estoy utilizando mucho más que una pura pasividad de los sentidos, y a lo sumo un poco de raciocinio. Reconocer la novedad como manzana, es cambiar mi pensamiento de la manzana, hacerlo dialéctico para incluir la negación, para incorporar la alteridad. De este modo descubriendo la manzana, descubro mi propio pensamiento.

Ver y pensar

Aprender o comprender no es otra cosa que ver. Todas las metáforas visuales (ver, prever, esclarecer...) para expresar la comprensión y la actividad intelectual no mienten, no son nada fortuitas, y revelan mucho más de la realidad de lo que podríamos creer a simple vista. Si comprender es reconocer, siempre es necesario tener los ojos bien abiertos o no tener miedo (N.T. en el original en francés: «n'avoir pas froid aux yeux», literalmente: no tener frío en los ojos y metafóricamente: no tener miedo). A menudo, la primera observación que viene a la mente tras haber resuelto un problema cualquiera, es lo evidente de esa solución. Finalmente hemos visto lo que estaba delante de nuestras narices.

Acabamos de trazar la forma, la figura, el trazo de unión de aquello que aparecía como caótico y desconectado, embrollo o callejón sin salida. Entre medias de la maraña de líneas quebradas y de puntos aparece de repente un dibujo, un perfil, un esquema, limpio y claro, luminoso por contraste con ese fondo sombrío e indistinto que nos bloqueaba el espíritu. Finalmente percibimos lo que es, la unidad que hace ser, más allá de las apariencias inasibles, de las sombras que lo invadían todo.

Algunos refutarán esta visión, ya que si para ellos hay formas distintas, éstas se superponen a un caos inicial que es la verdadera sustancia de las cosas. Desde esa visión, las formas son, de alguna manera, siempre artificiales, superficiales, constituyen la apariencia que necesitamos para tranquilizarnos, para actuar, puesto que en la existencia nos basamos en esas formas sin las cuales estaríamos perdidos. Sin embargo, esas formas se parecen a las migas de pan de Pulgarcito, sirven para mostrar un camino, pero los pájaros pueden comérselas. Es decir que, aunque organicemos nuestra existencia alrededor de ciertas referencias, sin cesar nos vemos forzados a constatar que, de vez en cuando, esas referencias se colapsan. Generalmente no es más que una cuestión de tiempo. Sólo por razones de escala o de enfoque algunas referencias adoptan la forma de certezas. Efectivamente, su verdad se encuentra, de hecho, en su limitación, lo que podríamos llamar su fin o su conclusión.

No siendo el pensamiento sino un juego, quedémonos por un momento en esta lógica. Tanto más cuanto que nos demos cuenta de que esta hipótesis tiene consistencia; resiste bien a una crítica fácil y aguanta bien el paso del tiempo. Efectivamente, imaginemos que la realidad es el caos, y que las formas determinadas no son sino apariencias, ilusiones falsas y momentáneas. Todo lo que se distingue del caos es pues manifestación efímera, que responde a lo accidental y a la falsedad, puesto que nada distingue sustancialmente el orden del caos. Y, sin embargo, si dos seres dados no son rigurosamente idénticos, no es

por el caos por lo que los vamos a distinguir sino por la apariencia de su forma. Si dos seres se distinguen, mantienen necesariamente una relación específica y esa especificidad viene provista por la forma particular que toma su relación. Sería algo osado devolverlos a la indistinción de un caos primordial. Nos encontramos aquí con una exigencia: conceder a la apariencia una cierta sustancialidad, en la medida en que sin ella nada se puede distinguir. Afirmar que todo es caos tiene el riesgo de devolvernos a la noche en la que todos los gatos son pardos.

Llegados a este punto, en su fundamento, nada distingue mucho nuestra hipótesis del caos de la de las formas. Ya que con esta última no hay ninguna razón tampoco para que el caos sea relegado al rango de una especie de «nada de nada». Después de todo es la manera de ser de la cotidianeidad con la que nos codeamos sin cesar. Lo desconocido no es nada, lo imprevisible no es nada, lo «todavía no advenido» no es nada, lo «puramente posible» no es nada. Lo invisible es una realidad, tanto como lo indivisible o lo indeterminado. Mientras lo conocido amenaza, sin aviso previo, con volverse ignorancia, pura negatividad, lo ya existente amenaza también en todo momento con transformarse en una nada y lo posible amenaza con limitarse eternamente a una especie de sombrío refugio originario. Todo parece surgir de lo invisible y retornar a él, como una especie de agujero negro metafísico.

No hay pintura sin un fondo, no hay pintura sin tela, no hay pintura sin bordes, aunque la pintura no sea ni fondo, ni tela, ni bordes. ¿Por qué la mirada quiere, pues, excluir? Sin duda la mirada, por su propia naturaleza, debe excluir: una imposibilidad intrínseca le impide fijar su atención sobre el cuadro, el fondo y los bordes, los detalles y el punto de fuga. La mirada no puede abarcar todo de una sola vez, ni simultáneamente, y desde luego no con una intensidad comparable. Ahí puede que resida el desafío del intelecto, tanto para la intuición como para la comprensión: adquirir la capacidad de captar la diferencia en la simultaneidad.

Por ejemplo, el ver de la mente sería el que unificaría el ver de los sentidos. Pero no olvidemos que el ver sensorial también posee precisamente esta función de unificar más allá del caos. Sin ir más lejos, en su estructura misma, más allá de la pupila que tiene un rol de simple espejo, el sistema visual humano no percibe puntos, sino formas, geométricas, o colores. Finalmente la relación entre la mente y la visión sería la misma relación que entre la visión y el reflejo del mundo en la retina, entre el córtex visual y el ojo. Recuperar las formas que hacen que el mundo sea mundo y no caos, aunque el mundo encuentre en cierto modo su justificación en el caos: es su lugar. Sin el caos, no habría génesis sino un simple estado de cosas. Sin la sustancialidad de lo informe no habría lugar para la simple posibilidad de las formas que precede a la emergencia de las formas. Este lugar misterioso puede también llamarse nada, en la medida en que admitamos que la nada es contigua al ser.

Orden y caos

Para multiplicar, para engendrar la existencia, el ser o el mundo debe inventar, hacer surgir lo que no es, hacer salir de la pura posibilidad lo que será. Este posible es de algún modo imposible en tanto en cuanto no es, ya que es imprevisible. Le falta demasiada potencia de ser para ser posible; está en potencia de un modo demasiado incierto. No podemos pasar por alto la noción de caos, ya que la idea misma de caos significa lo imprevisible, puesto que no comporta ninguna coherencia. Porque, ¿qué es lo que, desde el punto de vista de la materia, puede permitir prever la vida? ¿Qué desde el punto de vista de la vida, puede permitir prever la mente? Nada. O una vaga especulación. Sin embargo, la vida es a pesar de todo relativamente coherente con la materia, y el espíritu relativamente coherente con la vida. Pasa lo mismo con el funcionamiento del espíritu humano. Un descubrimiento es imprevisible, pero una vez descubierto, parece casi evidente. Es por eso por lo que muy fácilmente el hombre atribuye

una identidad proto-humana a ese caos, en el que ha visto, bajo una forma u otra, una finalidad, una providencia. El caos era la apariencia incomprendida de un orden que nos superaba; lo poco que comprendíamos, lo comprendíamos *a posteriori*. Así la divinidad –u otra potencia tutelar- querría nuestro «bien» sin que lo comprendamos y más aún sin que lo preveamos.

El mundo es caótico; el mundo es ordenado. Desde los balbuceos del pensamiento humano, los individuos, las culturas, los filósofos se han peleado sin tregua sobre este tema, proyectando en sus formulaciones las limitaciones de su propia mente, que son de hecho las limitaciones del mundo mismo, puesto que la mente constituye los bordes de ese mundo. El conjunto de todas esas perspectivas limitadas y contradictorias conforma la trama misma de lo que constituye el universo, del cual nuestra mente no es más que la imagen y la emanación.

La limitación de nuestro ser nos permite ser, nuestra perspectiva limitada nos permite existir en nuestra individualidad y no ahogarnos en el seno del caos. Pero esta limitación nos hace también fenecer, ya que sólo el caos se mantiene eterno e incambiado. Por una razón muy simple: el caos está dotado de todas las prerrogativas de lo indeterminado. La pequeña parte de caos a la cual tenemos acceso, muy limitada, no cambia en nada su naturaleza. En esta situación insostenible, en esta limitación que nos hace ser, se sitúa la paradoja de nuestra existencia. Todo lo que es existe únicamente a través de esta paradoja. Todo lo que es materia la encarna, todo lo que está vivo la vive, todo lo que es pensamiento la piensa; nuestra recompensa es hacernos conscientes de ello. La distinción entre materia, vida y pensamiento acentúa la paradoja, pero al mismo tiempo nos da más acceso a elementos de compensación. Por ejemplo, lo que el animal resuelve en parte reproduciéndose, nosotros lo cumplimos también pensando en el universo y actuando sobre él de un modo u otro. La mente no está dotada de los mismos medios que la vida. Proyección de uno mismo sobre el mundo; continuidad y eternidad relativa de nuestro ser. Nada de todo eso es

extraordinario, no son más que humildes tentativas de satisfacer nuestra pequeña parte de ese caos generador de formas y de luchar contra él.

No prohibirse ver, imaginar, esperar cualquier cosa, mirar a lo invisible aún cuando no vemos nada, creer que existe lo que no existe, sin que por ello soltemos nuestro pájaro en mano. Fijarse en la onda misteriosa y desconocida para reconocerse en ella sin complacerse por ello en el reflejo del propio rostro. Ya que si la onda nos reenvía el reflejo de nuestro ser, no es en absoluto porque está ahí para nosotros sino que, contrariamente a las apariencias, precisamente porque está ahí para nosotros. Si admitimos que el agua está tan bien hecha que nos reenvía nuestra propia imagen, por qué no deducir de ello que aún más tiene que reenviarnos la imagen del mundo, ese mundo del que nosotros mismos somos únicamente el pálido, incierto y maravilloso reflejo. El espejo nos reenvía nuestra imagen, pero si sabemos mirar nos reenvía la imagen del mundo. Para eso, hay que no estar obnubilado por el reflejo de uno, hay que saber mirar el propio espejo, admirar su potencia. Hay que admitir verse realmente, ver a través de uno, verse como un logro accidental, un accidente del ser, un accidente de la materia, un accidente de la vida, un accidente de la mente. Desde esa perspectiva, la onda está verdaderamente para nosotros, porque entonces el nosotros es otra cosa que el nosotros. Si el nosotros no es más que el nosotros, la onda no está ahí para nosotros. Y del mismo modo, si no somos más que un reflejo del mundo, entonces el mundo está ahí todo entero para nosotros. Porque se mira a sí mismo a través de nosotros, y nos conocemos en la medida en que nos captamos en esa identidad de espejo.

Así pues comprender no significa otra cosa que ver. Ya que sin la hipótesis que acabamos de enunciar ¿qué somos? ¿Qué es el mundo? No pedimos una definición analítica sino más bien una formulación que trataría sobre las condiciones mismas de la existencia, sobre lo vivido que condiciona y engendra los grandes ejes de nuestra vida y por ello los de nuestro pensamiento. Es ahí,

por cierto, donde el caos encuentra su verdadero lugar en nosotros, no como simple concepto que agitamos según la necesidad, sino como el verdadero operador de pensamiento, ineludible pilar de nuestro ser individual. El pensamiento ya no va a ser considerado como una función, una actividad a tiempo parcial, que ocupa nuestro ocio, que nos permite impresionar a la galería o ganarnos la vida, sino como el intento consciente de elaborar nuestra propia individualidad. Lo que nos lleva necesariamente a estar en relación –sino en conflicto- con el caos en nosotros, y por ello en el caos en sí mismo, puesto que existe un sólo y único caos.

Finalmente ¿qué es ese caos en nosotros? ¿De qué naturaleza sería esa apariencia que le autorizaría a distinguirse de lo que no es él? En efecto, aunque él mismo es indistinción, es necesario que de un modo u otro se distinga de lo que se distingue. ¿Qué en nosotros podría parecerse a algo de esa naturaleza? Si el caos es lo que nos hace salir de los límites de nuestro ser, si en ese sentido se parece a una especie de desbordamiento, podría ser considerado como esa naturaleza nuestra que resiste a la rigidez constitutiva de nuestro ser. Si del caos surgen las formas, esta naturaleza extraña engendra las formas al mismo tiempo que las rehúsa, puesto que no acepta ser limitada por ninguna de ellas. Visiblemente cuando hablamos del caos en nosotros se trata de una fuerza. Una fuerza, o sea, algo en nosotros que a la vez hace ser a nuestro ser y lo amenaza en todo momento en sus limitaciones. Nos hace surgir en nosotros mismos y nos echa fuera de nosotros mismos. Es una especie de corriente que nos atraviesa, hace que nazcamos, hace que vivamos y hace que fenezcamos. Los hindúes darían a esta potencia específica el nombre de Shiva, dios creador, preservador, destructor, disimulador y revelador.

Presentándose como una dinámica y no un estado, el caos es pues del orden de la relación, de lo que engendra, de lo que vincula las naturalezas entre ellas. Puede sin duda considerarse como el arquetipo mismo de la relación. Ya que el

fundamento de toda relación es lo que engendra la forma y la destruye, lo que engendra el ser y le hace devenir otro que él mismo. Siendo el orden estático: el ya-ahí, lo hecho, lo establecido; se trataría aquí de oponer la forma, el orden y la fuerza, el caos. En cualquier caso la relación aquí ya no está pensada como un vago trazo de unión entre los seres, pálida noción de circunstancia o vecindad, pura construcción intelectual o falsa realidad. Es constitutiva de la sustancia misma del ser. El ser singular ya no se puede pensar sin ella. Nada se puede pensar sin su génesis, nada se puede pensar sin la fuerza que anima su devenir. La relación es lo que conecta a la alteridad, alteridad que simultáneamente nos constituye y nos amenaza.

Temporalidad y causalidad

Un problema se plantea. Podríamos decir que para cada ser, todo lo necesario para hacer que sea el momento siguiente está ya contenido en el momento precedente. Cosa que no es falsa, aunque se hace necesario añadir aquí una nota de cautela, a fin de evitar que el ruido de la confusión aproveche el resquicio así entreabierto. Ya que hablar de este modo significa hipostasiar el tiempo, hacer del tiempo una especie de cosa en sí, sobrevolando el mundo como un dios que lo hace avanzar como un niño a su juguete, con la implacable regularidad de la potencia total a la cual ningún ser ni ninguna forma podrían oponerse. En efecto, si todo ser contiene ya todo en sí mismo, ¿por qué se convertiría en otra cosa que lo que es?, ¿por qué se transformaría?, ¿por qué se alienaría? De tanto concederle a una entidad la tornamos autosuficiente y uno se pregunta por qué no es inmutable y eterna. Y el tiempo no tendría entonces razón de ser, a menos que no sea él el que, como Papá Noel, traiga la novedad distribuyéndola a toda cosa y a todo ser.

No obstante, si decir que todo se encuentra ya en cada ser significa que en cada

ser reside algo que le supera, un infinito que le trasciende, una potencia que le anima y le guía, entonces se puede aceptar la proposición en todo su peso. Ya que la fuerza que hace de la entidad algo diferente de ella misma se está teniendo en cuenta, es posible, queda manifiesto el antagonismo intrínseco a todo ser singular. La alteridad opera, la mecánica de las circunstancias juega su papel, ya no se hace necesario apelar a una entidad misteriosa y omnipotente que desde su altar celeste determinaría implacablemente y clandestinamente el destino, pretendiendo veladamente, implícita o explícitamente, no existir.

Si el tiempo no es intrínseco al ser específico ¿de dónde viene?, ¿dónde reside? Instalar un pensamiento sobre la idea que el tiempo existe en sí, como una entidad absoluta e inamovible ¿no es apelar a la magia de las palabras y de los conceptos? ¿No sería creernos nuestros propios inventos? ¿No sería idolatría? Y podríamos hablar de forma parecida del espacio, ya que este operador del pensamiento detenta también una importancia crucial, eso no nos autoriza a transponerlo a una métrica absoluta e infinita en cuyo marco deberíamos situar todo lo que es. Pero este error es totalmente perdonable: el hombre fascinado por su propio pensamiento no ha podido nunca evitar hipostasiar, cosificar, cuando no deificar todos los conceptos que le parecían al mismo tiempo imprescindibles e inaccesibles. Sea el tiempo, la materia, el ser, el hombre, el sí mismo o el yo, la naturaleza, el universo u otro, no hemos cesado al hilo de los siglos de transformar en culto la admiración que teníamos por toda entidad cuyo aspecto de límite, a causa de su aspecto de frontera, nos fascinaba un poco más que las otras.

El tiempo es pues en nuestro sistema una modalidad intrínseca, que podemos abstraer para el pensamiento –como podemos y debemos abstraer toda cualidad que se distinga en tanto que cualidad- sin que por ello lleguemos a considerarlo de manera autónoma y radicalmente separada. Con respecto a esto debemos vigilarnos sin cesar: nos dejamos llevar fácilmente por unas intensas ganas de

sostener con nuestras manos el objeto de nuestras reflexiones, siempre llevados por el fuerte deseo de poseer un asiento sólido sobre el que poder instalarnos sin temor ni motivos ocultos. Y es que, como principio general, desde el momento en que intentamos definir un concepto absoluto, intocable e inamovible, una pequeña alarma debería sonar automáticamente con el fin de ponernos en guardia, para obligarnos a revisar nuestra proposición, para hacerla más dinámica, menos fija, más dialéctica, para incitarnos a devolver a esa estatua de bronce la carne viva y palpitante de la que le hemos privado.

De este modo, ¿qué le pasa al tiempo una vez que lo hemos obligado a reintegrar la entidad global de la que se había creído emancipada por un instante? ¿Qué forma toma, si su identidad no es más que esa inmensa regla lineal y graduada que da testimonio de cualquier cambio? Dado que para orientarnos, para facilitar nuestra propia existencia, hemos hecho elecciones: los ciclos del sol, de la tierra y de la luna han dado ritmo a nuestra cotidianeidad, aunque desde hace algunos años nuevos datos técnicos hayan aparecido. Pero en sí, antes de toda elección específica de una métrica, ¿qué es el tiempo? ¿A qué se parece el tiempo antes de ser el tiempo tal y como lo entendemos en el lenguaje práctico de cada día? O mejor, si queremos remontarnos a la raíz del tiempo, preguntémosnos lo que hace germinar ese tiempo, lo que le concede su simple posibilidad. Estamos obligados a considerar que el tiempo antes del tiempo, el principio del tiempo, es la secuencialidad. Pero, ¿cómo emerge esta última? ¿Por qué azar un estado pasa a ser otro? ¿No sería magia si pensáramos que simplemente una transformación se da, sin que nada la motive? y si hiciéramos intervenir una noción de causa, o de estructura, o de condición, ¿qué significa o implica? Rechazamos la naturaleza del tiempo, pero sigue siendo un problema, y debe continuar siéndolo.

Causa y condición

He aquí una propuesta. En la medida en que hay multiplicidad, el acto, o interacción, sería un dato primero de lo real. Cada singularidad interactúa con cada singularidad, y simultáneamente cada parte interactúa con su todo y con su subparte, esto en un mundo divisible y multiplicable al infinito. Dicho de otro modo, cada singularidad actúa simultáneamente en tanto que singularidad una y autónoma, en tanto que totalidad divisible, y en tanto que parte de un todo. No existe pues causa en un sentido único y unidireccional, sino una interacción reflexiva en la que ciertos aspectos pueden parecer más determinantes que otros. No se trataría ya de causa o de causas, sino de condiciones. Toda transformación sería así el resultado de una geometría dinámica y fluida. El tiempo resulta de ese hecho la regularidad interna de un sistema -por ejemplo la rotación de ciertos cuerpos celestes- cuya naturaleza o parámetros son arbitrariamente escogidos, regularidad que está ella misma en movimiento, puesto que podría muy bien acelerar o ralentizar en relación al sistema como un todo.

En esta perspectiva no existe el tiempo absoluto, no más que la causa absoluta. En la medida en que las diferentes temporalidades se autorreferencian, son arbitrarias. En la medida en que se miden con otras métricas, son cambiantes. De modo que en esta perspectiva no puede haber tiempo absoluto, sino únicamente un concepto de unidad de acción, elegido arbitrariamente, del que derivaría una secuencialidad regular que llamamos tiempo. Todo tiempo utilizable se basa por ello en un ciclo que se repite y que se puede contar, y en lo absoluto este ciclo se puede modificar. Aunque él no se modifique, lo que pasa al mismo tiempo que él, se modifica. Lo que, de hecho, acelera o ralentiza nuestro tiempo puesto que constituye una interacción. Igual que el valor de una moneda de oro se modifica por su capacidad de cambio comercial, a pesar de la constancia de su contenido en oro. Solo la eternidad sería invariable, porque carece de toda comparación. Un tiempo absoluto vendría a ser totalmente inutilizable y vendría a negar el tiempo,

puesto que para no ser contado no debería repetirse para nada, puesto que toda repetición encuentra en alguna parte una limitación a su propia regularidad. El tiempo útil, el que podemos cuantificar, no tiene sentido sino en la constancia de una relación, en la regularidad de una frecuencia, lo que lo hace tanto más frágil. Nos damos cuenta del problema cuando queremos trasladar los valores temporales al espacio, o cuando modificamos los parámetros de interacción como la velocidad o la aceleración.

Así es que una causa es una tendencia predominante de acción que otorga una forma de unidad al ser, o a un ser, o a un fenómeno. Hay continuidad en el ser: una causa dada interactúa con la matriz o la totalidad de lo que es. Pero esta causa es relativa puesto que es predominante en el marco de una relación específica, que es a su vez determinada en relación con el tipo de singularidades existentes. De este modo si no hay seres vivos, o si las condiciones físicas de la vida no son satisfechas, la vida no es una causa, no engendra nada. O al menos sólo lo es potencialmente. Pensar una causa absoluta implicaría, por esta razón, pensar en la ausencia de causa, puesto que una causa absoluta no debería depender de ninguna condición: ella engendraría sus propias condiciones. Nada detendría a esta causa, su potencial de realización se realizaría instantáneamente, fuera de toda temporalidad. Al mismo tiempo, este incondicional no tendría entonces ninguna razón para actuar sobre lo que fuera; se bastaría a sí misma y no sería causa de nada. Es en ese sentido en el que un Dios absolutamente todopoderoso no puede ser considerado como una causa, ya que es totalmente coextensivo con lo que es, carente de toda especificidad, como ciertos filósofos han intentado demostrar, a riesgo de un panteísmo. Un Dios tal debe ser considerado como privado de toda existencia, como un no-ser. Para existir, habría que darle una especificidad cualquiera, una finitud cualquiera, una particularidad cualquiera. Es lo que hacen las religiones en general, que le otorgan una historia, decisiones, sentimientos, etc.

Tenemos que deducir de ello que toda causa es relativa. Así, la vida ha podido emerger de la materia proporcionalmente a la vida que contenía la materia. A cada etapa de esta transformación le pertenece una cierta capacidad de irrupción. Y esta interacción, esta resistencia de la materia a la vida, de la materia al espíritu, etc., define el tiempo. En ese mismo sentido, sería falso declarar que la noción de ser en sí misma está dotada de una finalidad; el ser es, simplemente. Sólo lo específico tiene una finalidad, ya que resulta ser, lo quiera o no, únicamente el medio de su propia causa. Sin embargo, como la causa no es otra cosa que parcial, todo ser específico es también un ser sin causa, o medio de su propia causa, *causa sui*, es decir que es sin otra preocupación que la de ser, de ser. Su dimensión acausal le otorga una cierta independencia. Y por ello podemos sin problema proclamar o reclamar una autonomía del sujeto, como efecto de su propia causa.

En cierto modo se podría afirmar que tanto la causa como el tiempo no son más que una visión de la mente; no obstante contentarse con una formulación así parece una generalidad sin interés, en la medida en que no hay ningún pensamiento del hombre que no sea exclusivamente una visión de la mente, abstracta y reducida, caricatura de algún fenómeno cuyo meollo más profundo a menudo le supera. Se trata pues de tomar la formulación que nos venga a la mente, sea la que sea y sin hipostasiarla, e intentar utilizarla para ver a donde nos lleva si la ponemos a prueba.

Aprovechando el impulso, examinemos un instante la noción de espacio. ¿Qué es el espacio? Antes que cualquier otra cualidad es lo que excluye, porque aquí no es allá. Es el símbolo mismo de la explosión y de la multiplicidad. Lo que diferencia las singularidades sin ninguna relación de anterioridad, contrariamente a la secuencialidad que distingue la causa del efecto. Esto no es aquello, la espacialidad excluye sin otra razón que la identidad: esto no es aquello porque esto es esto y no aquello. Aquí tenemos que evitar pensar el espacio como un

gran vacío a priori, porque en esa abstracción lo que tenemos es un "lleno" al que le hemos quitado el relleno. Pero si reflexionamos bien, es precisamente ese "relleno", con sus límites, lo que identifica el espacio. El verdadero espacio puro es ausencia de espacio, puesto que en él nada se distingue: el aquí no tiene razón de diferenciarse del allí; un espacio así sería pues indivisible y sin ninguna razón de ser, salvo como pura posibilidad. Hay que ver ahí una vez más cómo estamos presos de diversas certezas fundadas en lo sensorial, aunque esas certezas estén intelectualizadas. Ya que, después de todo, los sentidos no conocen más el tiempo puro que el espacio puro. Una caja vacía es ante todo una caja, principalmente determinada por una exterioridad.

Y ¿la materia? La materia resiste, esta es su principal cualidad. Dicho de otro modo, la materia es lo que impide a esto ser aquello e impide a aquello ser esto, ella es la que garantiza la integridad de esto o aquello. Pero como en nuestra concepción esto es sin cesar contiguo e interactuante con aquello, la materia es lo que actúa, ella es la acción continua que permite ser a toda cosa. Ya que nada es que no actúe. No obstante nada está plenamente en acción; una buena parte de la acción de todo ser es residual y no espera más que la ocasión de manifestarse. La materia es pues ese conjunto compuesto de acción y de capacidad de acción, que caracteriza todo ser específico. Como ocurre con la energía global de un sistema que es la suma de su energía potencial y su energía cinética, la materialidad de un ser es la suma de su acción y de su capacidad de acción. Naturalmente podemos preguntar, como para la energía -sobre todo la potencial-, pero, ¿en relación con qué? Y nos volvemos a encontrar aquí, como con el tiempo y el espacio, la idea de que no hay métrica absoluta, sino que todo sistema se define con respecto a sí mismo, lo que le hace necesariamente arbitrario.

En estas condiciones, ¿qué significa la inmaterialidad? Y, ¿esta inmaterialidad puede ser considerada como perteneciente al orden de lo real? La ausencia de materialidad podría significar que el ser no actúa, que no puede actuar, o incluso

que actúa plenamente al máximo de sí mismo, que ya está plenamente realizado: él es, ningún devenir le habita. En efecto, la inmaterialidad implica la intemporalidad puesto que el tiempo es determinado por una acción y la inmaterialidad excluye toda transformación y por ello toda acción. En rigor, es un potencial de acción, pero únicamente un puro potencial, de tipo cualitativo. En ese sentido, la entidad metafísica es plenamente ella misma, nada le falta. Y sin embargo es determinada, limitada. El triángulo, en tanto que triángulo, no puede volverse un cuadrado sin abandonar su naturaleza de triángulo. El triángulo material, él es más o menos un triángulo; sufre siempre de una cierta distorsión. El triángulo metafísico, definido en tanto que triángulo, es triángulo o no es triángulo. Esto corresponde a la integridad singular e irreductible de una entidad cualquiera, que podemos llamar trascendencia o arquetipo. La forma metafísica no se mezcla, y si es así se convierte en otra cosa. La metafísica opera en la discontinuidad, como ya hemos visto. Claro que la metafísica no tiene sentido más que con respecto a lo físico, tanto como lo físico no tiene sentido más que con respecto a lo metafísico. Un ser humano es un ser humano únicamente porque "ser humano" es una realidad, si no sólo conoceríamos a Pablo, Pedro o Juan, entidades sin ninguna relación las unas con las otras. Igualmente "ser humano" es una realidad únicamente porque hay seres humanos. La materialidad es pues la relación entre una potencia de acto, realidad metafísica, y el acto mismo, realidad física. Y es del mismo modo, a través de la acción y de la transformación, que tiempo y espacio se generan.

Física y metafísica

En lo que decimos tocamos directamente lo esencial de la metafísica, puesto que la materialidad es justamente lo que distingue lo físico de lo metafísico. Aunque la intemporalidad y la ausencia de espacio sean también específicos de la metafísica. Sin embargo, una de las preocupaciones permanentes de nuestro

trabajo es la de evitar las fracturas del pensamiento, no como un principio doctrinal, sino simplemente porque toda fractura impide la confrontación. Así, si yo decreto que la física no tiene nada que ver con la metafísica no estaría poniéndolas a prueba una respecto de la otra. Puesto que, a fin de cuentas, más allá del aspecto casi religioso de la metafísica, en la medida que constituye una especie de acto de fe, ¿qué es la metafísica? ¿Acaso la formulación de todo concepto no se desprende de la metafísica? Y en la medida en que los sentidos no perciben ningún universal, en la medida en que los universales son únicamente elaborados por la mente, ¿no es la ciencia una metafísica?

Se ha dicho de la metafísica que trata únicamente de lo que no es material. Pero, ¿nuestros pensamientos sobre tal o cual problema material son materiales? Sólo una ideología neorrealista o pseudo-realista puede pretender que el pensamiento es objetivo en la medida en que trata cuestiones objetivas. No porque un pensamiento observa, calcula o mide va a ser más objetivo que cuando especula sobre la naturaleza del alma. Para eso no hay más que referirse a los numerosos errores cometidos por las ciencias físicas en el pasado. En ese sentido, todo es representación, incluso si tal o tal hipótesis o postulado científico parece funcionar, haciendo volar los aviones o rodar a los coches. Tal o cual teoría funciona hasta el momento en que deja de funcionar, por una buena razón: ha alcanzado su límite. Este fenómeno es sin duda uno de los que mejor caracterizan la historia de la ciencia.

La única distinción que se podría hacer para identificar un pensamiento llamado científico –es decir un pensamiento de lo físico- y un pensamiento metafísico sería de orden puramente cuantitativo. En efecto, se podría decir que lo que les distingue es únicamente la variación de la distancia que les separa al uno del otro de la realidad sensorial. Una reflexión sobre la aerodinámica está más cerca de la realidad sensorial que una reflexión sobre la mente humana, aunque la neurobiología actual intente cambiar esta distancia.

Pero esa no es una separación radical entre los dos dominios. Por una parte, porque por ningún lado las teorías aerodinámicas se ven, se oyen o actúan directamente sobre el mundo material, son únicamente una herramienta de la mente que le sirve para guiar sus actos físicos. Por otro lado, porque pasa lo mismo con los conceptos metafísicos, que ciertamente no se ven, ni se oyen, ni actúan directamente sobre la realidad física, pero de la misma manera que los conceptos físicos, constituyen una herramienta de la mente que sirve para guiar los actos de los hombres. Reverberan de una manera o de otra, más o menos directamente, sobre el mundo material. De este modo la concepción que el hombre tiene de la mente, del alma o de Dios, se manifestará necesariamente en su vida cotidiana y las acciones que lleve a cabo.

Podemos resaltar la idea de que el criterio principal de diferenciación entre los dos tipos de reflexión es el cálculo. Lo que es físico se calcularía, y lo que es metafísico no se calcularía. El número sería pues la línea roja que separaría los dos ámbitos. Pero entonces, una reflexión sobre la naturaleza misma del número ¿sería física o metafísica? Porque el estudio de esta naturaleza no necesita de cálculos sino de definiciones cualitativas. Así pues, el principio que distingue por ejemplo los números reales de los números enteros no es en sí un cálculo sino un puro concepto. Estos órdenes no se calculan el uno a partir del otro, de hecho pertenecen al registro de lo infinito, sus relaciones son del orden del puro concepto, como en el caso del transfinito. Además, es irónico ver que el ámbito al cual se apela para distinguir lo físico de lo metafísico es, entre las ciencias, el que más metafísico resulta; efectivamente ¡qué hay más abstracto y no empírico que las matemáticas! Hasta el punto de que ciertas escuelas de matemáticos pretenden que la ciencia matemática no se funda sobre nada, que está constituida únicamente por formalismos elegidos en la más total arbitrariedad. Funciona, punto, pero otro lenguaje podría haber cumplido el papel. Y es que después de todo, ¿dónde vemos los números? Son una pura construcción del espíritu humano, y todo sistema numérico se basa sobre un cierto número de axiomas

arbitrarios. Sin ir más lejos, el que nos hizo optar un buen día por el sistema decimal más que por otro. La informática ha optado en gran medida por el sistema binario, con o sin razón. Y luego, la idea de que la matemática no se interesa nada más que por lo calculable, como si el cálculo fuera la motivación primera, es una visión muy algebraica del problema, que omite la geometría, que sin embargo estaba en el origen mismo de la matemática.

Teoría y práctica

No obstante aún sin practicar un corte radical, hay que admitir que algo separa los dos ámbitos, físico y metafísico. Avancemos la idea de que lo que permita distinguirles sea su centro de interés. Uno se orienta hacia la exterioridad de la mente, es decir hacia el despliegue en el mundo, el otro está más centrado en la interioridad de la mente, es decir en volcar el pensamiento sobre sí mismo, a pensar la intimidad del proceso. Pero ¿cómo pensar el despliegue sin un retorno sobre sí? Y, ¿cómo pensar un volver sobre sí sin pensar el despliegue del pensamiento? ¿Cómo evitar la confrontación permanente entre lo singular y lo universal, en la medida en que un pensamiento singular intenta permanentemente pensar el mundo y en la medida en que, a través de las experiencias singulares, intentamos plantear la universalidad de los fenómenos? Multiplicidad de la unidad y unidad de la multiplicidad. Hace mucho que este problema ha sido identificado, y no parece que podamos escapar a él; es más, nos interesa mucho no dejarlo pudrirse en un rincón olvidado del pensamiento.

Podemos también identificar este problema como el de la teoría y la práctica. Puesto que si aceptamos la ruptura entre una metafísica considerada como pura contemplación y una ciencia física más bien orientada a la utilidad inmediata, tenemos una ruptura entre reflexión y acción. La acción no se refleja sobre sí misma, y el pensamiento ya no es una acción, aunque en términos absolutos esta

situación es relativamente imposible de realizar. Contemplar la unidad y vivir la multiplicidad. Entrever la eternidad y padecer la temporalidad. Elevarse por el espíritu y volverse pesado con la materia; escapar con la mente y realizarse con la materia. He aquí el dilema al que el ser humano debe enfrentarse, lo que desde siempre le ha llevado a elegir, subjetivamente, arbitrariamente, entre el espíritu y la materia. Y sobre este eje ha constituido una polaridad en la que, según los temperamentos, un lado era el positivo y otro el negativo. El diablo era la mente o la materia, la salvación era lo espiritual o lo material. Religión como opio del pueblo, o materia como maldición del ser. Cuerpo, tumba del alma o alma, ficción del cuerpo.

Pero, ¿qué es el alma sino la unidad del cuerpo? Y, ¿qué es Dios sino la unidad del mundo? Algunos van a reaccionar, ateos o religiosos, contra lo que, para ellos, haya de iconoclasta en estas declaraciones. Y aún así añadamos esto: ¿Qué es el cuerpo sino la manifestación del alma? ¿Qué es el mundo sino la manifestación de Dios? ¿Hay una sola razón por la cual Dios sería más real que el mundo o el mundo más real que Dios? Con todas estas sentencias habremos creado alternadamente contentos y descontentos y, sin embargo, a través de ellas hemos afirmado, en cierto modo, exactamente la misma cosa. Sólo que las palabras..., las palabras, ¡he ahí el problema! A fuerza de tomar las palabras por la realidad, las mentes se bloquean y obstruyen el pensamiento. A fuerza de prohibiciones y de formulaciones obligatorias, a fuerza de revelaciones de sentido y de evidencias proféticas, a fuerza de tomar por verdad absoluta lo que es dicho, pensado o sentido, el ser humano acaba por no saber hablar, pensar o sentir. Es fácil olvidar que todo pensamiento no es más que una manera de hablar, no es más que metáfora.

El hombre reflexiona, y querría tomar esas reflexiones por el fundamento de toda realidad. El hombre tiene percepciones sensoriales, y querría tomarlas por el fundamento de toda realidad. El hombre tiene intuiciones, y querría tomarlas

como fundamento de toda realidad. Por estas razones algunos partidarios de las ideas, otorgarían un lugar privilegiado al análisis, la lógica y las formas; otros, los partidarios de la materia, preferirán el utilitarismo, el empirismo y el pragmatismo, y los últimos, los partidarios del sujeto, optarán por la voluntad, el deseo y la creencia. El intelecto, el mundo, el individuo. O lo trascendente, el todo y lo singular. O la unidad, la acción y la multiplicidad.

Estos diferentes polos caracterizan en cierto modo las elecciones filosóficas que han fundado la práctica humana desde siempre. Cada cual optando a su manera por un eje o una combinación de estos ejes, sin darse cuenta plenamente del lado axiomático y risible de la cosa. Cada una de estas hipótesis de trabajo permite la propia coherencia interna, lo que refuerza en cada mente la convicción de lo bien fundado de su elección. El otro no puede llevar razón. Un poco como se piensa que la casa de uno es la más agradable de todas, o que el huerto de uno es el que mejor cultivado está, un poco como defendemos lo que amamos porque lo amamos, mezcla de elección legítima y de confusión en el juicio.

Cuando amamos, descubrimos el bien en lo que amamos. Y, ¿eso nos impide verlo en otra cosa? Ahí reside toda la dificultad, lo que constituye la fuente de los encontronazos y malentendidos. Todos tiene razón en sus formulaciones, salvo en aquello por lo que niegan la razón y las formulaciones de los otros.

Arbitrariedad y precariedad

Volverse sobre uno mismo, hacerse consciente de las premisas de nuestro propio pensamiento, darse cuenta de que no es más que una elección. Entrever la precariedad de nuestra posición. Comprender que procurar todo fundamento a nuestra existencia consiste en practicar la arbitrariedad, igual que la elección de nuestro amor es arbitrario, lo queramos o no, nos hemos enamorado, elección que constituye el acto a la vez más salvífico y el más difícil de cumplir: la puesta

a prueba por excelencia, el compromiso que da cuerpo a nuestra existencia. Algunos temerán ver en este estado de ánimo una especie de escepticismo o de nihilismo, pero esto no será debido más que a una lectura corta de nuestra intención. Ciertamente, para el que está convencido de la verdad absoluta de tal o cual postura intelectual, estas palabras parecen destructivas. Pero para el que da por hecho que la verdad está por venir y que por esa razón emprende una andadura dialéctica en la que todo pensar no es sino una hipótesis que espera a la siguiente, entender lo irrisorio de su propio pensamiento no le asusta. Se arriesga y se compromete en el pensamiento más grave sabiendo que no es más que un juego, y porque no es más que un juego, incluso cuando es la vida la que representa el reto principal de esta justa mortal.

Regresemos a la vida, puesto que este ensayo arranca sobre la cuádruple hipótesis de ser, mente, vida y materia. Volvamos sobre su transposición metafísica. Planteemos el problema como sigue. Partiendo del principio de que la vida surge de la materia, ¿qué añade?, ¿cuál es su razón de ser? y ¿por qué surgiría de la materia? Para esto pensemos en la muerte. Lo que arranca en este instante es un proceso de desintegración, en el que lo que era uno se hace múltiple. Desde ese punto de vista, la vida es el crecimiento de un ser singular que incorpora lo que le es extraño y lo sujeta a su propio ser. Ciertamente la materia también es un proceso, nada en ella es eterno, no obstante el aspecto chocante de lo que distingue la vida es a la vez la aceleración importante de la naturaleza del proceso, su fragilidad y su irreversibilidad. A la vez aumenta también el principio de alteridad. En lugar de "a la vez" podríamos decir "por esta razón" pero estaríamos haciendo intervenir la noción de finalidad, y hay que desconfiar de una noción como esa que a menudo es reduccionista y se utiliza para ir a lo fácil. En efecto, no solamente constatamos la importancia de la alteridad, puesto que sin cesar el ser vivo debe apelar a lo que no es él, para nutrirse, sobrevivir y crecer, y también para perdurar, no siendo la reproducción más que la existencia continuada de un ser. Aunque esa continuidad, pasando

sobre todo por la sexualidad, acto de fusión y de alienación, implica también una ruptura. El nuevo ser es a la vez el mismo y otro que el antiguo; en verdad ha venido a asimilar uno o dos seres para constituirse a sí mismo. Si pensamos por un instante en la cadena de la vida, es pasmoso constatar lo que constituye un ser singular. ¿Cómo podría cualquier ser viviente considerarse ajeno a cualquier cosa que haya sobre la tierra? ¡Parece que la totalidad de lo vivo haya conspirado para constituirle!

En relación a la materia, la vida introduce la unidad, puesto que un ser vivo es relativamente indivisible comparado con una cosa material. Al mismo tiempo, introduce la dependencia, una relación con la alteridad mucho más intensa o extensa. Pero quien dice dependencia de la alteridad dice también interacción: el ser vivo es mucho más de actuar sobre su medio, de transformarlo. Vemos que es móvil, que conoce el deseo y la voluntad en lugar de una simple inclinación como la gravedad o las fuerzas electromagnéticas. Cambia también más deprisa, lo que conlleva una mayor libertad con respecto a su propia naturaleza. Es la constitución del sujeto en tanto que entidad separada y actuante.

Desde esta misma perspectiva, pensemos ahora en la mente. ¿Cuál es su naturaleza metafísica? Aunque bien podemos postular que la mente no puede ser sino metafísica. ¿Cuál es su arquetipo, su identidad específica con respecto a la materia y la vida? Por un lado, la relación de alteridad está acrecentada: la mente es una consumidora mucho mayor de alteridad que la vida. El ser vivo consume varias veces su peso durante su existencia, la mente consume todo el universo si así lo quiere. Una mayor autonomía y una mayor capacidad de acción sobre el mundo que le rodea, y, naturalmente, una mayor fragilidad. En ella se da un aumento de la afirmación del sujeto en toda su gloria y su fragilidad. Pero no podemos dejar que su especificidad se defina como un simple aumento de la naturaleza de lo vivo. Del mismo modo que la unidad era la identidad de la vida con respecto a la materia ¿cuál será la identidad de la mente con respecto a lo

vivo? La relación. Ya que nada es ajeno a la mente. Conociéndose a sí misma, conoce todo, puesto que ella es la culminación histórica de la totalidad. Como ya hemos visto, por un proceso temporal, el ser vivo contiene la inmensidad de lo material. La mente puede acoger en sí misma esa inmensidad. Esta relación se hace consciente, presente en su redoblamiento de sí misma. Lo que la vida vive, el pensamiento lo piensa, de manera aumentada.

La explosión de los sentidos

Tenemos tres modos de pensamiento: los sentidos, la intuición y el razonamiento. ¿Qué pasa con la percepción sensorial? Está orientada hacia la materia, puesto que a la manera de esta, los sentidos funcionan en la multiplicidad, en la oposición. La vista no es el olfato, que a su vez no es el gusto, que no es el tacto, que no es el oído. No sólo cada cosa percibida es percibida de forma separada de las otras, sino que, además, cada percepción, por mínima que sea, se percibe de manera relativamente independiente de las otras percepciones. El mundo se asemeja a un flujo de percepciones diversas en el que no hay que buscar una coherencia; podemos como mucho reagruparlas por asociación de circunstancias y por parecidos, siempre conscientes de que eso no es ya el trabajo de los sentidos, sino de la mente. En efecto, los sentidos no necesitan clasificar u organizar, esto corresponde únicamente a una necesidad de la mente. Los sentidos conocen, reciben, no reconocen. En ese sentido pueden ser considerados como relativamente pasivos, todo es siempre nuevo para ellos: son afectados.

Nos objetarán que también lo hacen los animales. Incluso si no tienen mente y no piensan, y no clasifican; reconocen, puesto que prefieren un alimento a otro. Incluso las plantas eligen. Aprovecharemos esta objeción para reintroducir el arquetipo de la vida. En efecto, gracias a su principio de unidad, que unifica la multiplicidad, la vida puede reconocer, ya que a causa de esa unidad la vida ha

hecho elecciones. Quien dice unidad afirma un sujeto, e implica una subjetividad, como ya hemos entrevisto. Es decir, una toma de posición que subordina cada parte a un flujo central, a una jerarquía de ser mucho más estructurada y jerarquizada de la que se da en la simple materia. Las partes no tienen ya sentido en sí mismas.

Es por ello que la vida es más activa, menos pasiva que la materia. Lo que ha realizado una elección es necesariamente más activo que lo que es relativamente más neutro. Es verdad que la materia también ha hecho elecciones, tal metal no es tal gas, que a su vez no es tal alcaloide, y ninguno de ellos reacciona de forma idéntica; por ejemplo, no tienen las mismas afinidades químicas. Pero cada parte de esos diferentes seres materiales no está sujeta a una unidad trascendente que tiene diferente naturaleza que sus partes. De este modo, a las afinidades locales de las diferentes partes del ser vivo se les superpone la afinidad general de ese ser que difiere y puede incluso oponerse en ciertos casos a las afinidades locales. Un animal sufrirá realizando ciertos actos pero los ejecutará porque el principio vital que está en él prima sobre el sufrimiento vehiculado por el sistema nervioso. Por ejemplo, una madre para defender a sus pequeños se peleará con animales contra los cuales no se habría peleado nunca en otras circunstancias, por temor a sufrir. El amor en términos generales, el deseo o la identificación con el semejante, representan la mejor manifestación de esa alteridad que caracteriza la vida.

A este principio de unidad o principio vital se refiere lo que llamamos instinto, o intuición, omitiendo por ahora la distinción intelectual entre los dos. Esto corresponde a lo que podríamos llamar por anticipación la mente trascendente, en oposición al pensamiento razonador que se refiere a lo que podríamos llamar la mente inmanente, aunque llamarle a eso mente es a la vez legítimo e ilegítimo. Legítimo porque vemos claramente aparecer ahí el embrión o la matriz de lo que podemos llamar mente. Ilegítimo porque hablar así significa querer aprehender la vida como una mente no totalmente acabada, como un esbozo de mente, cuando

en cierto modo la vida no tiene que subordinarse a la mente; es posible que para la vida la mente no sea sino un medio de perseverar en ella misma.

El instinto y la intuición son el despliegue inmediato del ser vivo. A menudo la mente se asombra ante ese animal que sabe algo sin haberlo aprendido, o ante un humano que parece adivinar algo sin saber ni cómo ni por qué lo sabe. Parece casi magia. Y, sin embargo, ¿no es el razonamiento, que da cuenta de su propia andadura, algo igual de mágico? ¿Acaso llegamos a rendir cuenta de los procesos por los cuales la mente llega a dar cuenta y razón? No, y sin embargo la idea de rendir cuentas sin duda nos es habitual, sobre todo cuando nos damos con gusto al consuelo de lo que por abuso del lenguaje llamamos explicaciones, cuando en realidad sólo tratamos de sustentar el propio pensamiento o de desarrollarlo. Ya que, igual que no tenemos que preguntarnos cómo sabe la piedra que tiene que caer (no conoce la ley de la gravedad universal como tampoco a Einstein o a Newton), no tenemos que preguntarnos por qué el instinto o la intuición saben que saben. Aunque esto no es óbice para no ahondar en el asunto.

Posibilidad y circunstancias

La vida sabe, aunque también la materia sabe, a su manera. No obstante, en la vida la “novedad” o la “originalidad” es que el conocimiento de la totalidad integrada que constituye el ser vivo no es la suma de los conocimientos de sus partes, es una nueva forma de conocimiento que no anula los precedentes pero que se superpone a ellos. Es así como la vida trasciende la materia de la que está compuesta. Eso es lo que hace que la vida se caracterice por la unidad. Y por esta razón, todo conocimiento aprehendido por esta unidad no es reducible a ninguna otra cosa que a él mismo a causa de su inmediatez: es lo que podemos llamar la emergencia de la subjetividad. ¿Por qué la vida quiere preservarse? ¿Es lo mismo que preguntarse por qué hay ser y no más bien nada? O ¿Por qué hay animales y

vegetales? Estas preguntas son diferentes pero de índole parecida. Aunque todo esto, la génesis y la sobreabundancia de lo vivo, una vez llevadas a cabo, tenga mucho sentido. Por costumbre, quizás...

En cambio, con la mente, en tanto que tal, una nueva etapa se abre. La mente tiene la capacidad bien específica de romper con la vida, aunque emane de ella. Es lo que da al hombre la increíble facultad de querer dejar de vivir, de errar deliberadamente, de hacerse daño o de autodestruirse sabiéndolo. Ciertamente esto le permite también descentrarse con respecto a sí mismo, provocando en la unidad de su ser una inmensa apertura frente a la alteridad, a la que ya hemos aludido anteriormente. Esta nueva forma de conocimiento o de pensamiento, espiritual, permite pues un distanciamiento, con las ventajas y los inconvenientes de esta capacidad de distanciamiento, que a veces se convierte en disociación, todo lo contrario que el instinto, ese pensamiento de lo vivo que opera en la inmediatez. El ojo no se mira viendo, el instinto no se ve pensar, pero la mente, ella sí se ve pensar, y es ahí donde encuentra su identidad específica. Es en el desdoblamiento, generador de trascendencia, donde esta nueva forma de ser descubre su propia naturaleza y su fundamento. El problema del fundamento se plantea desde afuera sólo para la mente, porque ella es la única que puede cuestionar su propio asiento, sólo ella puede desdoblarse y mirarse en el espejo que la constituye. La mente no es sino un espejo, que reconstituye todo según su propia naturaleza. Y mediante un juego de manos dialéctico, que algunos tendrán a bien objetar, afirmaremos que precisamente porque la mente es la única que puede considerar el fundamento debe necesariamente constituir ese fundamento: no hay fundamento fuera de la mente, no hay base "objetiva".

Naturalmente, esta última afirmación nos plantea la cuestión de saber cómo lo que es posterior en el tiempo, y que emana de lo que no es, podría ser el fundamento. Dicho de otro modo, cómo lo que no es primero cronológicamente podría considerarse primordial; precisamente aquí es donde las cosas se podrían

poner interesantes. El momento de un cortocircuito, el momento en donde las teorías se resquebrajan, he aquí la verdadera prueba y el gran revelador. Posiblemente la noción misma de causa, o de finalidad, va a pedir ser repensada desde otro lugar desde donde el sentido común la suele entender. Y para ello debe ser repensada la noción de posibilidad, con todas las implicaciones que una revisión tal implica para la naturaleza misma de la metafísica. Ya que si queremos dibujar un esquema simple de la manera habitual y corriente de expresarse actualmente podríamos decir: está la realidad –se sobreentiende que en sentido físico- y luego están las ideas, que no son sino ideas.

¿Qué queremos decir? Las cosas existen sobre todo porque pueden existir. Nada existe sin padre ni madre; la menor partícula de polvo existe porque su constitución fue permitida por un medioambiente, permitida por las condiciones y el concurso de las circunstancias que la han engendrado. Existe porque su existencia era posible. Existe porque está en resonancia con lo que ya es, con un estado que constituye una posibilidad. Sin esa posibilidad, no hay existencia. ¿Podemos entonces, sopesando las palabras, afirmar que esta posibilidad no es nada? ¿Podemos pretender que esta posibilidad no tiene ella misma ninguna forma de existencia? ¿Que esa posibilidad no corresponde a nada? ¿Que es un fantasma de la realidad? Sería como afirmar que mi padre y mi madre no tienen ninguna importancia y que no tienen absolutamente nada que ver con el hecho de que existo. Para honrar mi deuda estoy obligado a aceptar la idea de que yo existía antes de existir. Sin eso estamos obligados a recurrir a una noción de creación ex-nihilo, lo que, ciertamente, tampoco será del gusto de todos. A menos que nuevamente nos vayamos al otro polo exclamando “¡Aquí estoy, mi sola presencia me basta, lo demás no va conmigo!”; proposición muy tentadora y que, de algún modo, tiene toda legitimidad, pero que, como cualquier proposición, posee también sus límites.

Visto desde otro ángulo, vamos a tratar de introducir la noción de relación. La

relación no sería ya ese pálido concepto más o menos accidental que se ata como un predicado a la cosa o al ser: es constitutiva de esa cosa o de ese ser. Tomemos para empezar la génesis de toda forma de existencia. ¿Acaso no es la primera forma de relación entre la entidad en cuestión y el mundo del que surge? Ahora bien esta génesis no es ni la cosa, ni el mundo, sino una convergencia bien específica del mundo, una perspectiva bien determinada del mundo. Y es aquí donde a menudo se introduce un error: podemos fácilmente defender que esta génesis no es nada, que se trata de una visión de la mente. Después de todo, ¿qué es un proceso? Sólo coincidencia, simultaneidad o secuencia, de un cierto número de presencias. Sin interés, salvo a título de curiosidad.

Primacía de la relación

Una alternativa se nos impone. O bien aceptamos la idea de que todo proceso tiene su razón de ser, o bien preferimos afirmar que un proceso es un puro producto del azar. Un río no sería sino una localización accidental de un gran número de moléculas de agua, el ser humano una combinación fortuita de ácidos aminados y de hidrocarbonados diversos, una ciudad un agregado de individuos, y así sucesivamente. Se les podría preguntar a estos teóricos por qué optan por hablar de moléculas de agua y no de hidrógeno y oxígeno, por qué optan por hablar de individuos y no de brazos, piernas y pelos. Ya que su elección de lo que representa una unidad legítima parece totalmente arbitraria, en tanto en cuanto en su sistema de pensamiento, la unidad ni siquiera existe: si se les sigue hasta el final, todo es en realidad el agregado de alguna otra cosa. Hace ya mucho que los físicos, a parte de algunos fanáticos de la partícula última, se han dado cuenta de que la materia no conoce la indivisibilidad absoluta. Se elige únicamente interrumpir el proceso de división.

Pero entonces, si nada existe fuera de una relación, ¿qué es una relación? ¿Qué

hace que la relación sea tan indispensable a la existencia? ¿Podemos encontrar un fundamento metafísico a una evidencia tal? Aunque a menudo esta evidencia sea ocultada, por razones sobre las que volveremos. Porque si la relación es puramente accidental, contingente, es decir, dependiente, entre otras variables, del tiempo y del espacio, ¿cómo podría articularse en un registro en el que el tiempo y el espacio no existen en cuanto que tales? La metafísica es el reino de la permanencia, como ya hemos visto. Ahora bien, lo que caracteriza la relación es el entrelazamiento, por lo tanto, el cambio. Tal o cual entidad se asocia de manera diferente a una multiplicidad casi infinita de entidades diversas. Simultáneamente, o alternadamente, en el mismo lugar o en diferentes sitios, de manera parecida o totalmente distinta, todo lo que existe se halla conectado de un modo terriblemente complejo con lo que le rodea. Si llevamos hasta el final la reflexión, nos damos cuenta de que, por ejemplo, sobre la tierra nada hay que pueda ignorar cualquier cosa que sea otra. Directamente o indirectamente todo está en relación con todo. Esta constatación es tanto más innegable para el hombre actual que para su abuelo. Uno de los mejores ejemplos lo constituye el conjunto de procesos económicos, en el que nos damos cuenta de que en la fabricación de cualquier producto se concretan inmensas redes de producción que cubren el mundo entero. Entre las materias primas y los medios de extracción, las técnicas de producción y la fabricación de herramientas, la complejidad de las redes de transporte y la construcción de infraestructuras, las estructuras financieras y comerciales, un estudio que profundizara en los procesos de producción nos propulsaría hacia un circuito interminable por nuestro planeta.

Este ejemplo nos lleva a una importante proposición. ¿Y si la relación fuera tan esencial como la cosa en sí? Más aún, ¿y si la relación fuera más esencial que la cosa en sí? Este ejemplo de la economía es chocante porque hemos considerado los entes bajo la perspectiva de su génesis. Y nos hemos dado cuenta de que la noción de relación debía concebirse como constitutiva de la cosa, y no como un conjunto de predicados secundarios y aleatorios. Dicho de otro modo, nada puede

existir sin una relación, o más bien sin relaciones, y la especificidad de las relaciones determina la especificidad del ente particular. No obstante, el número de relaciones y la carga de ese número pueden resultar tan enormes y pesadas que nos preguntamos qué queda de la cosa en sí. Parece desaparecer, hasta tal punto que la singularidad se disuelve en una especie de continuidad pesada, por no decir aplastante. ¿No es acaso eso lo que ocurre con el individuo en su relación con el mundo? Un sentimiento de desvanecimiento de la identidad se instala. Cuanto más densas y complejas son las relaciones, más desaparece lo singular y se funde con la masa. El hombre se vuelve un minúsculo punto en una red densa y poderosa, en ella siente o presiente la disolución de su ser. La relación con Internet, a través de sus redes infinitas, indefinidas y entrelazadas nos conduce a ese tipo de intuición.

Volvamos a una lectura metafísica del problema. La naturaleza de la relación en sí nos parece difícil de determinar, y sin embargo esa relación es la que permite a la vez el lugar, el espacio y la materia. Dado que ninguna de estas tres características tiene sentido sin la noción de relación: lo que distingue un lugar de otro es que está aquí en relación al otro que está allí. Lo que distingue un momento de otro, es que se halla antes o después en relación con este otro. Lo que distingue la materia es que tal cosa reacciona de manera diferente en relación con otra, y no hay ni reacción ni acción sin una relación con lo otro. La relación tomada en su sentido estricto es pues la presencia del otro, la presencia ante lo que uno no es. La relación es nuestra posibilidad de estar aquí o allá, ahora o más tarde, nuestra posibilidad de actuar. En la medida en que la relación es constitutiva puesto que es una relación la que nos ha hecho ser y nos hace ser. Dicho de otro modo, una interacción nos ha engendrado y nos mantiene, lo que no somos hace parte de nosotros. Se hace innegable considerar que la relación es constitutiva de nuestro ser, y que es de algún modo nuestro ser.

Disolución de lo singular

Se hace innegable considerar que la relación es constitutiva de nuestro ser. ¿Qué consecuencias se seguirán de la hipótesis que afirma la naturaleza constitutiva e intrínseca, véase primordial, de la relación? Una de las más sobrecogedoras es la explosión o la disolución de la unidad del ser. En efecto, si la unidad de toda entidad está compuesta de la relación que ella tiene con una infinidad de otras entidades, esta unidad se vuelve particularmente frágil; cesa de ser el pedestal sobre el cual querríamos a veces erigir el conocimiento o la identidad. Ya no ha lugar la afirmación perentoria de que "una cosa es la que es"; en adelante una cosa será principalmente lo que ella no es. Y sobre todo, la primera persona del singular, ese "yo" que utilizamos con tanta facilidad como si nos hubiera sido atribuido por derecho divino, se hace palabra frágil que pronunciamos con dulzura y parsimonia, un poco como al sostener un vaso de fino cristal no lo apretamos mucho, no vaya a ser que se rompa bajo la presión de los dedos. En un segundo plano inmediato con respecto al "yo", indiscernible de él, se perfila un universo entero, una masa compacta de presupuestos, una historia con ramificaciones infinitas, un entrelazamiento tan enmarañado que no se distingue lo que es de lo que no es.

En el seno de esta nueva perspectiva, el "yo" seguramente pierde identidad pero, ¿no gana con el cambio? En adelante va a ser un resultado de sus orígenes, de su elaboración, de su estructuración, ya no es evidente que no haya que dar cuentas a nadie, como cuando era potencia que se fundaba y se autorizaba a sí misma. Gana con el cambio, ya que la magia nunca ha dado verdaderos frutos, sólo alimenta sus ilusiones el tiempo de un instante. Sin embargo, el peso de una gran deuda viene a ensombrecer ese panorama que quisiera alzarse en un cielo sereno en el que todo sería dado sin coste. Querríamos evitar esa herencia, ¿no podemos renunciar a ella? Sí, al precio de una negación radical y total de uno mismo, puesto que sin constitución y sin historia, no hay ser. No somos sino una etapa

insignificante de una larga cadena de contornos caóticos, y bien podríamos preguntarnos en algún momento de qué va todo este baile que no termina nunca. ¿Hay una meta? ¿Un fin? ¿Un término? ¿Un lugar en donde descansar en la fresca hierba de la pura gratuidad? ¿Nadamos en el más completo caos, caos caótico por mucho que se pretenda ruta señalizada? O, ¿es que estamos condenados eternamente al estatus de vulgar medio de una finalidad desconocida, extraño peón de un juego que ignoramos? ¿Estamos manipulados por una mano tan invisible que avanzamos perpetuamente sin emitir jamás la más mínima sospecha de trucaje?

Y ¿dónde está la singularidad en todo esto? ¿Nuestra propia identidad? ¿Acaso es un concepto todavía viable en el cuadro recién presentado? Parece estar reducida al mínimo, si es que todavía existe. Entre un mundo avasallador y un brazo todo poderoso, ¿dónde y cómo se presenta la posibilidad de ser uno mismo? La naturaleza, Dios, la historia, los otros, las leyes del universo, las trascendencias de todo tipo... En esta perspectiva de gran despliegue, digna del mejor cine americano, el cosmos entero y las fuerzas que le habitan parecen conspirar hacia un fin único: acabar con nuestro ser, aniquilar el ser de cualquier cosa singular. Y, sin embargo, entre todos lo han compuesto. ¿Acaso no han conspirado para constituirlo? En esto radica todo el problema del concepto de deuda. Entonces ¿qué elecciones quedan? Por esta razón, aunque sea una razón que se parece más a un temor, la mente se refugia en lo arbitrario. "Puesto que es así -se dice a sí misma- será uno contra todos". Y se apresura a negar el mundo, a negar la historia, a negar toda forma de trascendencia, para ser sí mismo por fin y verdaderamente, y no deberle nada a nadie. Porque llevar una vida de deudor perseguido por sus acreedores, deudor de una deuda impagable en el que el crédito es mayor que el capital, en el que los intereses se acumulan sin cesar a cada segundo de existencia, no es una vida sino una huida hacia adelante, sin salida. Más vale declararse en quiebra cuanto antes, sólo la insolvencia nos protegerá de ese universo avasallador. De todas maneras la bancarrota se hace

patente. Sin negar totalmente la necesidad de su existencia, ya que no somos ciegos, rechazemos simplemente rendir cuentas a esta omnipresencia de la totalidad.

Emancipación terrible, que se obtiene gracias a la muerte del padre, de la madre y de todos los ancestros. Esos padres posesivos que aún con toda la buena voluntad no pueden sino recordarnos las cadenas que nos atan el alma. Ardemos en deseos, deseo de libertad, deseo de ser, deseo de erigirnos en sujeto, en una voluntad de afirmarnos como el centro del mundo. Pero esto también es una deuda, nosotros también tenemos letras que pagar: otorgándonos la simple existencia, el mundo entero y sus fuerzas misteriosas se han confabulado en torno a nuestra persona. Eligiendo hacernos surgir de la nada, se ha prestado juramento de protección eterna, que pide ser honrado, sin tergiversaciones. Porque si el cosmos falla en su tarea, ¿qué podríamos entonces esperar de cualquiera de sus partes, por muy noble que fuese? Infame e indigna madrastra que trae al mundo una criatura con el fin de inculcarle, como único principio, que es una deudora, que le debe su vida a su madre, y que por toda preocupación fundamental deberá recordar hasta el fin de sus días ese pecado original sin el cual no hay existencia que valga.

Algunos toman al pie de la letra esta situación y hacen de ello una religión. Preconizando un culto han resuelto el dilema. Erigiendo como monarca absoluto a la madre naturaleza o al padre creador, han transformado una u otra figura en una divinidad implacable que obliga a todo bicho viviente a arrodillarse dócilmente ante su ser omnipresente o su voluntad todo poderosa. Esos desgraciados han cedido su alma por un pedazo de pan; pacto de miseria esperando una paz irrisoria. Piensan andar ahora a cubierto; la esclavitud ofrece esa comodidad, la de que no hay que preocuparse del lugar en el que uno yace. Nos lo dan, con pensión completa, con el reposo del alma garantizado como indispensable bonificación. Cediendo, por un plato de lentejas, su lugar de

pequeño centro del mundo, el ser singular reconoce la supremacía prefabricada del orden de las cosas: pura voluntad a la que hay que obedecer, o puro estado de hecho al que hay que someterse, una elección inconsciente se determina, dependiendo del propio temperamento.

Singular y universal

Entre la ridícula temeridad del asesinato y el patético abandono de la soberanía, dos formas de cobardía y ceguera, que son sin embargo excusables, ¿qué otro camino podríamos tomar? ¿Tiene lo singular, como única alternativa, la posibilidad de negar lo universal o la de abandonarse a ello? ¿Hay que escoger entre esas dos formas de ser en exclusiva? Otros han imaginado una solución bastante práctica que a veces llaman la teoría del justo medio. Esta concepción se parece un poco a una receta de cocina: un poco de esto, un poco de aquello, en dosis equilibradas, dejas cocer a fuego lento, ajustas de vez en cuando con una nueva pizca de esto o aquello, mucha paciencia y..., ¡ya está! ¡Listo! Un ejemplo de esta alternancia es el de aquél que reserva el aspecto singular de la existencia a la vida privada de uno y la primacía de lo universal a la vida pública. Esto produce un ciudadano totalmente funcional, que de día y durante la semana obedece sensatamente a las reglas de la sociedad, mientras que el fin de semana y la noche se las reserva para ejercer las actividades que le gustan. En esta perspectiva esquizofrénica el mundo se reparte en dos tipos de relación que se alternan y se oponen. Por un lado, una libertad que encarna la pura indeterminación del ser y del sujeto, y por otro, obligaciones que constituyen el aspecto determinado del ser y del sujeto. En este ser humano, el individuo se opone al ciudadano y a la sociedad. La ley es para él limitativa y no constitutiva, es un mal menor sin el cual la libertad de los otros representaría una amenaza real y permanente. La subjetividad resulta en él arbitraria y sin fundamento, la ley también resulta ser arbitraria y sin fundamento. Soy así porque soy así; la ley es

como es, pero es la ley. Y como hay que funcionar en ese mundo absurdo, practiquemos el principio del justo medio, el principio de “un poco de todo”, el principio del que hacemos el epítome de la sabiduría: saber hacer concesiones. Nos preguntamos si una tal opción existencial no será la peor de todas. Casi valdría más actuar como si singular y universal no existieran; comportarse de manera totalmente ignorante e intuitiva. Habría menos peligro de equivocarse y, sobre todo, no tendríamos la pretensión de saber lo que hay que hacer. Un comportamiento así no se erigiría en máxima universal, en eterno retorno: no buscaría reforzar y cristalizar un estado de hecho racionalizándolo bajo una forma u otra. La ausencia es un mal menor en comparación con una presencia en la que la distorsión hace imposible un pensamiento digno de ese nombre.

Antes de ir más lejos y extraer las consecuencias generales que se imponen, trabajemos sobre otro ejemplo del problema de lo singular y lo universal. Intentemos tomar otro caso que no sea el del ser humano, con el fin de no psicologizar demasiado la cuestión y evitar así limitarla sólo al dominio de la antropología. Como siempre, el interés de un problema descansa en su poder de universalización. ¿Se puede extrapolar? ¿Podemos servirnos de él para aclarar otras dimensiones del pensamiento? ¿A dónde nos podría llevar? Igualmente, exageremos el dilema entendiéndolo en un caso límite. Tomemos el punto geométrico y examinemos lo que eso pueda darnos. Un punto geométrico no es nada, no posee dimensión alguna. En sí, es absolutamente indeterminado e inasible. En realidad, mientras no esté ubicado, mientras no determine un lugar, no existe. Dicho de otro modo, el punto viene a existir realmente a partir del momento en el que se sitúa sobre una línea, o mejor sobre dos; por ejemplo, como intersección de dos rectas. Encuentra una identidad únicamente en tanto que lugar, por medio de esa intersección. Y sin embargo si mientras lo situamos en ese lugar intentamos identificarlo con mayor precisión, desaparece ante nuestros ojos. Disminuyendo poco a poco la métrica, lo vemos disminuir cada vez más rápido. Terminaremos por admitir que de algún modo ese punto

particular es un agujero en la línea, una interrupción de la línea, un silencio de línea. Cuando segmenta la línea, la transforma, la aliena: instauro una nueva geometría. No podemos pensarla como una parte de la línea. Es de otro orden, aunque parezca encontrar su identidad en su relación con la línea y que la línea parece que también encuentra su identidad en una relación con el punto, puesto que ella es de algún modo una serie de puntos y que puntos específicos determinan su trazado. El punto y la línea son totalmente dependientes el uno del otro, aunque se ignoran completamente, incluidos como están en dos dimensiones diferentes. Lo singular y lo universal parecen necesitarse, aunque, de otro modo, parecen ignorarse completamente. La realidad geométrica nos ofrece una perspectiva evidente de la naturaleza paradójica del ser.

¿Cómo pensar? Ni sólo en singular, ni sólo en universal, ni alternancia de singular y universal, ni ausencia de singular y universal. ¿Qué nos queda entonces? Una única posibilidad, aunque a priori parezca bastante difícil de pensar: la simultaneidad de lo singular y lo universal. Aunque sean radicalmente distintos lo uno de lo otro; son intrínsecos el uno al otro y son apenas pensables el uno sin el otro. Es singular únicamente lo que es universal, es universal únicamente lo que es singular. Esto deriva directamente de ese principio que hemos bautizado "la doble perspectiva", principio que hace que la simultaneidad de los contrarios aparentes constituya el fundamento de toda realidad. Se trata de lo que ya consideramos al intentar pensar la intemporalidad del tiempo y la inmaterialidad de la materia. Ya que el fundamento de todo principio es su negación, de la misma manera que no puede haber negación sin principio, puesto que sin principio no habría nada que negar. Los contrarios nacen juntos, se podría decir que se necesitan constitutivamente.

Entonces, si volvemos ahora a nuestra cuádruple hipótesis del inicio: ser, materia, vida y pensamiento, no la pensamos ya como la categorización última de todo lo que podemos pensar, ni como una especie de metamerización de lo real y

del conocimiento, sino como la representación de un proceso ineludible, el que engendra y niega, el que amenaza y perpetúa, dialéctica infinita que se repliega y se despliega, estalla y se vuelve a centrar, siembra la historia y la aniquila, trama inasible sobre la cual se teje toda verdad, toda existencia, toda relación, toda permanencia, símbolos y límites del mundo y de nuestro pensamiento.

Presencia y ausencia

Compromiso e independencia

Toda presencia es ausencia. He aquí una de las verdades más simples del mundo, y sin embargo también constituye una de las verdades más estremecedoras de este mismo mundo. ¿Sería posible un mundo en el que las montañas existieran sin valles? Este tipo de constatación permite, mejor que otras, captar hasta qué punto el saber es de una doble naturaleza: por un lado, el saber del pensamiento, y por otro, el saber del ser. Y por mucho que no necesariamente se opongan, estas dos formas de aprehensión pueden hallarse en las antípodas de la percepción de la realidad, hasta un punto tal que hay que hacer un verdadero esfuerzo para no caer en la tentación de darles nombres diferentes. Aceptar una doble denominación olería demasiado a capitulación, a una imposibilidad de tomar esta pareja en su dialéctica y en su tensión; una tal concesión significaría la aceptación de una ruptura grave y peligrosa. Puede que necesaria...

Partamos del principio siguiente, al que volveremos más adelante. La presencia de toda entidad, extraña a un sujeto cualquiera, implica, para esta entidad, que necesariamente ostente el estatus de objeto. Se puede objetar que dos sujetos pueden enfrentarse, en un esquema de intersubjetividad, algo que no es ni falso ni imposible. Respondemos que para cada uno de esos sujetos, el otro sujeto sigue siendo un objeto; objeto de su pensamiento, objeto de sus percepciones, objeto de su acción. Incluso reconociéndole un estatus de sujeto, incluso identificándose con él, el otro sujeto sigue siendo un extraño, es decir alguien, algo, que viene del exterior. Al tiempo que afirmamos esto, nos tienta darle la razón a la objeción. Pero continuemos con nuestro impulso. Hay presencia únicamente si hay objeto, es decir si se posicionan los dos "extremos" de una relación, si hay una posibilidad de desdoblamiento (sujeto-objeto) y de separación. Sea cual sea la naturaleza de la relación, que participe de la consciencia, de la vida o que constituya una simple interacción física o química, es necesario de una manera o de otra, distinguir la perspectiva de uno y otro de los participantes en la interacción incluso si en algunas situaciones específicas y poco diferenciadas un análisis de ese tipo podría parecer artificial y relativamente inútil. El mundo no se articula de la misma manera tomado en un sentido y tomado en el otro: una asimetría se impone siempre.

Por tanto, si hay objeto, esto implica una forma u otra de presencia, y la presencia de ese objeto debe necesariamente estar íntimamente entrelazada con la textura del ser del sujeto que vive esta presencia. Se puede afirmar que esta presencia representa una incursión en la carne del ser-sujeto. Así pues, sólo a través de una fusión parcial la presencia tiene lugar, condición insoslayable para que el objeto exista efectivamente para el sujeto. Un cierto contorno común debe establecerse, un poco como dos objetos que se apoyan el uno sobre el otro, y que unen sus formas mutuas formando una superficie en la que los contornos dependerán de la forma y de la materialidad de los dos objetos en confrontación. Se establecerán líneas de fuerza que serán comunes a las dos entidades. Así es

que no sólo esta objetivación (sujeto que se convierte en objeto), y esta fusión parcial, son indispensables a la idea misma de presencia, sino que además esta objetivación y esta fusión constituyen de manera exclusiva la presencia.

Por consiguiente, si queremos ser precisos, tenemos que afirmar que para nosotros, toda presencia no es la presencia de otro ser, sino la presencia de una manera de ser de nosotros mismos. Sin duda es así como el objeto se vuelve nuevamente sujeto, a riesgo de ser asimilado, a riesgo de transformarse en simple proyección. Ahí está el límite de la intersubjetividad. Porque es en el interior de uno mismo donde se siente la presencia, no podría ser en otro sitio. Un sí mismo como hueco, ahí donde el descubrimiento del otro penetra las formas, puesto que una especie de pliegue, de línea de fuerza, se forma en el encuentro. Cuando toco un objeto con mi dedo, lo que percibo son las modificaciones de mi dedo, sería ilusorio decir que percibo el objeto; no es más que un modo de hablar. El enamorado percibe a su amado a través del placer y el dolor que ese "otro sí mismo" le impone. El objeto transforma el sujeto, y es a través de esa deformación del sujeto que el objeto se hace presente al sujeto. Precisemos, sin embargo, que si hablamos de forma, no es más que por facilidad y comodidad, y que no hay que tomarlo como un modo únicamente estático y fijo. Dos dinámicas, dos modos de acción interactuarán con respecto a la distinción y el encuentro de sus formas. Será, por ejemplo, la interacción de dos pensamientos, aunque el contorno sea mucho más difícil de imaginar o visualizar, a menos que nos representemos esto en términos de fluido, por ejemplo hidro o aerodinámico.

Cuando afirmamos que toda presencia es una ausencia, la noción de ausencia está exenta de toda connotación puramente negativa, puesto que la ausencia se convierte desde ese momento, por el mismo proceso, la afirmación de una presencia. No tendría sentido hablar de una ausencia que no fuera sintomática de una presencia. Dado que para que alguien esté ausente hace falta que exista, que se haya manifestado, por tanto que tenga una forma u otra de presencia, de

interacción. Que hablemos de ausencia física o de ausencia mental, la presencia del ser ausente es innegable. La negación se dirige únicamente a las circunstancias de la presencia; evoca generalmente la fluctuación del curso de los acontecimientos que alteran la presencia. La ausencia no es jamás absoluta, sino siempre relativa. Significa un retroceso en la presencia: "Antes estaba aquí, ahora está ausente", o también la no realización de una posibilidad: "Podría estar aquí, y sin embargo está ausente". Estas dos proposiciones afirman de hecho una presencia, aunque no sea lo que fue, aunque no sea lo habría podido ser.

Cuando la presencia disminuye, la cualidad de objeto de esta entidad disminuye igualmente. La ausencia representa un grado de independencia y de afirmación de la cosa en sí, tanto como la presencia representa un grado de compromiso en la relación. Sin embargo, si esto implica que la cosa en sí manifieste su puro "en sí" desapareciendo, asistiremos a una paradoja. Por un lado, a través de su ausencia puede que vuelva a ser un sujeto. Por otro, si una entidad se hace completamente ausente, estaría únicamente en sí misma, y ya no podríamos afirmar nada sobre ella. Cualquier afirmación se hace posible únicamente gracias a los grados de presencia, cuando la cosa es objeto. Sin presencia, como mucho podemos otorgar una denominación, tan neutra como sea posible, casi un "no-nombre", aunque nombrar sigue siendo la afirmación de la forma de una presencia y por tanto la afirmación de una presencia. Toda la dificultad del ejercicio reside en el sentimiento de impotencia frente al esfuerzo de pensar el objeto haciendo abstracción del efecto que produce sobre uno, cuando resulta que sólo lo conocemos a través de ese efecto. ¿Cómo es posible pensar un sujeto cuando lo único que conocemos son objetos? Esto, por cierto, se también válido para la relación con uno mismo.

Deformación y proyección

Si reflexionamos detenidamente sobre ello, para el sujeto, el mundo-totalidad se resume en definitiva en una simple deformación, la de su propio ser. Y si este mundo-totalidad es concebido como un sujeto, todo ser singular representa para ese mundo únicamente una deformación de su ser-mundo. Dicho de otro modo, el mundo, como cualquier otro sujeto -del más importante al ínfimo-, puede ser considerado como la deformación de una deformación. Si admitimos que nada existe fuera de una relación, podemos afirmar que el objeto es exclusivamente la deformación del sujeto, y el sujeto es en realidad únicamente la deformación del objeto. Sin embargo, ¿cómo sacar de una concepción así una perspectiva realista?, ¿cómo escapar a la pura ilusión? ¿Qué somos capaces de afirmar sin pestañear con respecto al mundo y a nosotros mismos, cuando ya no hay sujeto, cuando todo es sujeto, cuando todo pasa por el sujeto, cuando todo es representación o modificación del sujeto? Yo mismo, en tanto que sujeto pensante, no puedo ser nada más que una proyección sobre una proyección. Aterradora perspectiva. ¿Existe una salvaguarda? ¿Cómo pretender expresar en mi discurso cualquier cosa que no sea la manifestación irracional de los deseos y de las voluntades ancladas en "mi" singularidad? No hay escapatoria, no hay medio de convocar la menor libertad de razón. ¿Acaso no nos estamos aventurando por una pendiente deslizante y peligrosa?

En un sistema así, una constatación se hace innegable. Si el mundo se reduce a una simple deformación del ser singular, el mundo se identifica con una acción: el acto de deformar, y su confrontación con algo que resiste sin lo cual no habría deformación posible. Una entidad existe en la medida que actúa. Resulta por tanto insensato considerar el mundo de una manera estática y rígida. La potencia, capacidad de acción, encarna el primer predicado del ser. A través del encuentro, todo lo que es debe actuar sin discontinuar, en cada instante, so pena de dejar de existir. Pero al mismo tiempo, es necesario admitir que ese mismo mundo es

constitutivo del ser singular. ¿Cómo existiría la parte sin el todo? Aunque sólo fuera lógicamente, puesto que tengo que admitir que, al igual que todo lo que es, yo hago parte del mundo, es decir de una totalidad. A menos que definamos el mundo como todo lo que es salvo yo. Hipótesis de consecuencias interesantes, pero que dejaremos de lado por ahora, aunque nos ronde continuamente esa tentadora perspectiva. El mundo es constitutivo del ser del sujeto, y es que cada parte de cada ser persevera según su relación con el mundo. La pregunta que se plantea, sin embargo, es la de saber si de hecho el mundo está en el origen del sujeto. Una cosa es mantener existente a un ser, y otra engendrarlo.

Incluso manteniéndose por el momento el misterio del origen del ser singular, admitimos que la acción que es el mundo, forma dinámica, constituye este ser singular. Puesto que el ser singular es, en su relación con el mundo, únicamente una deformación del mundo, todo ser singular se define por su capacidad de deformar el mundo. Éste se constituye y se manifiesta en la medida en que deforma ese mundo que habita y que le habita. Ciertamente el ser singular debe hacerse consciente de su separación en relación con el mundo, ya que sin esta separación no podría pretender actuar de ningún modo, puesto que no poseería una existencia "separada", ninguna autonomía y por tanto no sería un sujeto. Pero el peligro que ronda es el de tomar esta separación totalmente relativa, esta "separación de perspectiva" por una autonomía completa, en la que el sujeto deviene por sí mismo una especie de evidencia en sí, haciéndose completamente suficiente en sí, o en todo caso con la ilusión de bastarse a sí misma. Este sujeto tiene necesidad del mundo, él mismo no podría negarlo, pero deja flotar en su propia mente la idea de que el mundo está a su disposición, como una especie de self-service en el que puede escoger aquello que necesita. Ilusión de pura libertad, cuando resulta que el mundo aplasta a este pobre sujeto con la inmensidad de su pesada masa, envolviéndole en una especie de manto pegajoso.

Todo sujeto se da cuenta, proporcionalmente al grado de consciencia que su

naturaleza le permite alcanzar, de que una amenaza pende permanentemente sobre su cabeza. En el seno de ese mundo del que depende, y a causa de esta dependencia, el peligro le acecha a cada instante. El sujeto percibe en ese mundo, con mayor o menor claridad, el final de su ser -límite de la forma, límite del tiempo, límite de la potencia- y por esta razón se mantiene temeroso. El problema es que esta perspectiva, que tiene todo el interés y su razón de ser, toma demasiado a menudo una prioridad desmesurada en relación con cualquier otra perspectiva. Es esta una visión que representa un último recurso del pensamiento, impresión vaga que corresponde a una toma de conciencia mínima de la identidad de ese sujeto. Nos mueve un temor, la percepción de una amenaza, que dimana del sentimiento fundamental de separación entre sujeto y objeto, entre lo singular y el todo.

Comunidad y posibilidad

Examinemos por un instante esta escisión entre el sujeto y el objeto, que parece encarnar el lugar por excelencia, el espacio de lo real, el lugar dónde ocurre todo. Aunque esta escisión sea ilusoria para algunos, les invitamos de todos modos a entrar en el juego. Así que cuando el sujeto es pensado con respecto a sí mismo, si no es objeto sino únicamente sujeto, no se conoce, simplemente es. Para conocer, la distancia es necesaria, de un modo u otro. Para conocerse, hay que distanciarse de sí mismo, separarse de sí mismo. Debe necesariamente producirse un desfase, un desdoblamiento, una escisión, una forma u otra de modificación, con el fin de permitir el retorno, el repliegue. Todo conocimiento implica la exterioridad, aunque sólo sea la exterioridad de perspectiva. A esa noción de exterioridad corresponde la idea de objeto: el objeto es esa entidad de la que el sujeto se distancia intentando establecer un vínculo con él. Desde el momento en que quiero establecer una relación cualquiera con cualquier cosa, incluido yo mismo o una parte de mí mismo, necesariamente realizo una objetivación de

aquello con lo que quiero entrar en relación. Me sitúo en una exterioridad, véase al exterior de mí mismo si la cuestión soy yo. Llegados a este punto, podemos decir que el arquetipo del conocimiento es la relación, con su polaridad sujeto-objeto, polaridad que da una direccionalidad y un sentido a la relación.

Una cuestión se plantea. ¿Acaso en sí misma la idea de ser implica realmente una ausencia de conocimiento? Ser, ¿es verdaderamente una ignorancia? Decir simplemente "soy" o bien "una cosa es", debería entonces estar prohibido; en sí misma una tal afirmación excluye totalmente la idea de conocimiento, puesto que no hay relación, ni sujeto, ni objeto. La única relación que existe entre dos cosas que son, es la comunidad de ser. ¿Representa esta comunidad alguna realidad, o el verbo representa sólo una manera de hablar? ¿Acaso la comunidad de ser se funda sobre una relación, igual que lo hace la comunidad sujeto-objeto que se funda necesariamente en una cierta relación? Antes hemos visto que la cosa es realmente ella misma cuando no está en la manifestación. Tanto el sujeto como el objeto se alienan en la manifestación: todo sujeto que se manifiesta, se manifiesta de una manera determinada; el sujeto se traduce, véase se traiciona, según un modo preciso, especificación ésta que le reduce a existir a través del tipo de relación que condiciona y reduce la manifestación. No hay manifestación en lo absoluto, hay manifestación "ante", lo que implica que la entidad ante la cual nos manifestamos determina la naturaleza de nuestra manifestación. Se trata de traducir en una lengua dada, y por tanto de traicionar, puesto que se trata de adaptarse. No nos manifestamos ante un ciego mostrándonos, ni ante un sordo haciendo ruido.

La comunidad de ser sería pues la comunidad de las "cosas en sí". La única relación que habría entre esas cosas sería la ausencia de relación. La totalidad que reúne al ser se identificaría con una multiplicidad que nada unifica. Pero entonces, ser ¿es algo o no es nada? La relación de todas las cosas que no tienen relación, ¿puede de algún modo encarnar alguna realidad? Según el ángulo que

se tome, según la parte de la frase que elijamos, parece que la respuesta sea alternadamente sí y no. Ser, por muy raro que parezca, no sería nada más que un intento de distinguir sin por ello establecer una distinción. ¿Qué es lo que fundamentalmente permite distinguir una entidad de otra? El hecho de que es. ¿Qué tiene en común una entidad con toda otra entidad que podemos distinguir? El hecho de que es. Ser es un concepto que permite distinguir, pero que no distingue. ¿El verbo ser no afirmaría sino una simple posibilidad? ¿En cierto modo "ser" significaría únicamente la posibilidad de ser? Si aceptamos esta hipótesis, sólo ser esto o ser aquello sería verdaderamente ser, eso significaría verdaderamente el hecho de ser. Sin la manifestación ante el otro, pese al reduccionismo que esta manifestación implica, nada sería.

Intentemos trazar un paralelismo con el ser, por medio de la noción de longitud. Todo lo que se caracteriza por su longitud es medible, pero no por eso es medido. Afirmar que una cosa tiene una longitud, es afirmar que se la puede medir pero que todavía nada se ha hecho, o al menos que nos sabemos nada al respecto. Todo aquello que posee una longitud puede, por esa longitud, ser medido, compararse a toda otra cosa que tiene una longitud, precisamente porque hay en común la longitud. La longitud es pues a la vez la comunidad entre dos cosas que participan de ella y lo que permite distinguir las. Afirmar la longitud, es por tanto afirmar simultáneamente la comunidad y la posibilidad de una diferencia. Aquí, todo el problema, tal y como los hombres se lo han planteado desde hace siglos, consiste en saber si aceptamos la idea de que la longitud significa algo en sí misma, o bien si la longitud existe únicamente como noción, como una relación abstracta que la mente teje entre las cosas largas. ¿Existe la longitud en sí misma, o bien sólo existen las longitudes específicas, cuantificables o cuantificadas? Sobre esta cuestión se han opuesto siempre materialistas e idealistas, enfrentando la perspectiva de las cosas tomadas en su materialidad a la perspectiva del sujeto que piensa las cosas. De otro modo, esto opone la concepción de la cosa en sí a la concepción de la cosa tomada exclusivamente en una relación.

Más de uno exclamará: "Pero ¿qué aporta esta observación?" Pregunta muy pertinente, ya que demasiado a menudo el filósofo se complace en agudos análisis, sin que se vea demasiado lo que significa ni qué implicaciones pueda tener. Por tanto, en la medida de lo posible, es deseable preguntarse sobre lo que aporta un concepto u otro, siempre, claro que ese filtro no se convierta en tener que pasar por las horcas caudinas, ya que el reduccionismo del pragmático nos acecha siempre.

Unidad y multiplicidad

¿Qué nos aporta la longitud? ¿Qué nos aporta el concepto de ser? ¿Qué nos aporta la formalización de lo que podemos denominar de manera general un trascendente? Antes que nada nos permite pensar la multiplicidad en la unidad, unidad sin la cual no podríamos pensar. Si para pensar la humanidad tuviéramos que enumerar uno a uno todos los hombres que la componen, no podríamos jamás hablar de humanidad. Ahora bien, ¿qué es la humanidad? Este concepto representa sea la suma de todos los hombres, los vivos, los muertos e incluso aquellos que todavía no han nacido, sea la cualidad común y esencial de cada hombre, cualidad cuya atribución le permite ser hombre. Percibimos por los dos diferentes modos que la noción de humanidad no es una simple totalidad, puesto que por un lado le corresponde un número indefinido, o infinito, y por otro lado es una cualidad, igualmente poco cuantificable. Por esta razón bautizamos a este tipo de entidad con el nombre de trascendente, término que en su sentido original tiene la connotación de "ir más allá". Como para la metafísica, ese más allá se refiere sin duda a un más allá de lo tangible o de lo cuantificable, formas primeras de la evidencia, de lo conocido, de lo cierto.

Pero ¿se trata simplemente de un operador del pensamiento, o bien el

trascendente tiene una realidad en sí mismo? Como respuesta preliminar, podemos decir que sería presuntuoso creer que nuestro pensamiento inventa unos conceptos tan fundamentales sin que correspondan a una realidad preexistente. ¡Qué pretensión la de creer que imaginamos todo eso! Criticando la crítica, podemos también responder que la noción de hombre tiene tantas razones de ser puesta en cuestión como la noción de hombre universal. No va a ser el hecho de que nuestros ojos nos muestran unos brazos, unas piernas y un cerebro pegados entre sí lo que nos legitime para llamar a eso una entidad. Será menester que nos otorguemos la autorización de emitir hipótesis que permitan pensar la unidad de la multiplicidad. Y si la rechazamos, nos veremos obligados a hacer estallar todo lo que deseamos pensar, por mínimo que sea, en una miríada de pequeños "pedazos". Ciertamente vemos uno hombre entero, mientras que no vemos la humanidad entera, ni la cualidad de hombre, pero si sólo tratamos sobre lo que vemos o hemos visto, nuestras conversaciones serían muy limitadas y el conocimiento avanzaría poco. Sin contar que si no estuviéramos dotados de una capacidad de reflexión y de interrogación, la menor percepción sensorial sería objeto de crédito y aceptada sin ninguna retención, nada pondría a prueba la visión, el oído o el tacto; estaríamos prisioneros de la inmediatez de los sentidos.

Veamos por cierto lo que pasa en el acto de nombrar. De algún modo nombrar no es otra cosa que señalar con el dedo ciertas cosas que por diversas razones no podemos tomar con nuestras manos. Nombrando unificamos necesariamente, puesto que agrupamos una diversidad bajo un nombre único, proponemos una hipótesis mínima de unidad que implica la existencia, hipótesis mínima que estará acompañada a veces de la formulación de una cualidad. Pero cuando señalo con el dedo a algo, puede ser que la persona a quien me dirijo no vea nada más que un dedo extendido y piense que hablo de mi dedo. Cuando señalo un árbol, ¿muestro la totalidad del árbol, una rama, el follaje, una hoja en particular, o simplemente el color verde? A veces, los que oyen las palabras no oyen más que un nombre. Y si comprenden que ese nombre se refiere a algo diferente de él

mismo, mirarán en la dirección a la que señala el dedo, y podrán mirar más o menos lejos, o bien, como en el test de Rorschach, verán lo que alcancen a ver y pensarán que el nombre empleado se refiere a lo que han podido ver. De ahí provienen las divergencias en las discusiones.

En todo esto, lo que resulta incontestable es que señalando con el dedo afirmamos una presencia. Por un lado la propia, presencia de uno mismo ante otra presencia, que se simboliza por un gesto. Pero también presencia de un objeto sobre el cual un sujeto trata de atraer la atención de otro sujeto. El ser no es más que eso: afirmar que algo es; afirmar un ser es afirmar una presencia. Aunque esa presencia, en su surgir inopinado, en su misteriosa persistencia, sea una ausencia, dado que siempre es objeto de ignorancia, problemas e incertidumbre. Sobre ello, no puedo sino interrogarme, plantear hipótesis arriesgadas, imaginar y proponer palabras con un gran respeto y un profundo sentimiento de lo irrisorio. En esta concepción mínima, ser constituye por tanto una simple ruptura en la continuidad de la nada. Del mismo modo que la nada puede definirse como una ruptura en la continuidad del ser. La nada es una oscuridad que no puede penetrarse; la emergencia del ser no es visible más que por la grieta que esta emergencia traza sobre la nada, pero el ser mismo no es más visible que la nada, está constituido de la misma sustancia. Es la discontinuidad indivisible entre ser y nada lo que es el ser mismo, y el ser está lleno de nada.

El "señalar con el dedo" se convierte por tanto en el acto irreversible, el gesto que marca y constituye lo vivido, el momento sobre el cual se elaborará el pensamiento. Señalar con el dedo, es expresar una intención, una curiosidad, una voluntad, y es al mismo tiempo distinguir; en esta distinción, el hombre encuentra la experiencia del ser, ese ser que se distingue de la nada únicamente por la distinción. Nombrando, otorgando una distinción, la mente engendra, da a luz. Pero ¿a qué da nacimiento? El alumbramiento se basta a sí mismo como

criterio de positividad? ¿Todo lo que nace es real, es universalmente deseable? ¿El alumbramiento es su propio criterio o bien debe satisfacer ciertas condiciones obedeciendo a ciertas leyes? Pero entonces ¿de dónde vienen esas leyes? ¿Del exterior del ser o de sí mismo? ¿Hay alguna prohibición? ¿Es todo nombrable, o también se da lo innombrable? Y si hay innombrable ¿es innombrable para un sujeto diferenciado?, es decir para un ser singular, o ¿es innombrable para la totalidad del ser tomado como sujeto?

Ser y nada

¿Qué queremos llevar a cabo con esta metáfora en la que el ser es simbolizado por el acto de nombrar? Ante todo querríamos hacer sentir lo que podemos llamar la subjetividad del ser. El ser no es simplemente un conjunto de cosas que se imponen a nosotros y con respecto a las cuales debemos decir lo que son. El ser no es un ser único, una especie de dios, entidad considerada como el ser por excelencia, centro absoluto del mundo. El ser no es una persona específica, la nuestra u otra, tomada ella también como centro del mundo, absoluto o relativo. El ser no es tampoco un verbo hueco cuya función se limite a rellenar el espacio neutro entre un sujeto y su predicado, función de auxiliar que ciertas lenguas han juzgado pertinente hacer desaparecer. El ser es sobre todo la afirmación de una entidad, por tanto de una perspectiva singular, por tanto de un sujeto, por tanto de una subjetividad, subjetividad sin la cual ninguna cosa se distingue de la nada. Para la mente nada es sin ser nombrado por un acto subjetivo, provenga del deseo, de la voluntad o del análisis, ya que la mente no sabría quedarse neutra o pasiva frente a la presencia. Del mismo modo, nada puede pretender ser sin encarnar una especie de afirmación específica, sin representar una distorsión que se podría nombrar, y acerca de la cual se podría tomar partido. Todo ser específico, en su especificidad, es una distorsión del ser. Y puesto que el ser por él mismo es nada, el ser específico es una distorsión de la nada. Es a partir de

esta distorsión de la nada que la mente piensa.

¿Qué es esta nada? Alternativamente se ha visto bautizada con el nombre de Dios, de deidad, de materia, de sustancia, de causa primera, de ser absoluto, de innombrable, de vacuidad, de trascendencia, de acto puro, y otros calificativos. Todos estos nombres le son atribuibles, aunque sea nada y que el nombre de nada no le vaya mejor que los otros. La llamamos nada, no por una pretensión tendente a la definición suprema, sino por pura subjetividad: es el camino que hemos elegido para ahondar en la naturaleza de este inaccesible que encarna en nuestra mente el fundamento de toda cosa, camino que en realidad deviene la posibilidad misma de nuestra mente. Que loelijamos o no, que seamos conscientes o no, sin este camino, u otro del mismo género, ¿cómo podríamos pensar? No obstante, no hay nada en sí, sino únicamente "nuestra nada", la "nada para nosotros". La "nada en sí" es un concepto vacío, desprovisto de contenido, de igual modo que no existe el "horizonte en sí", sino únicamente un horizonte para un lugar dado.

Sin una nada, no podríamos pensar. Esta afirmación podría sorprender. Se nos advertirá que lo que queremos decir es que sin pensar una especie u otra de dios, no podríamos pensar. Es exactamente lo que queremos decir, aunque la noción de Dios, más bien reductora, sea precisamente el lugar en el que la discusión se detiene. Porque nuestra hipótesis es que no puede existir pensamiento sin un referente que este pensamiento se proponga para sí mismo, referente que modelará a su imagen y semejanza toda afirmación de ser. Este referente será a la vez la naturaleza misma del pensamiento, y de hecho su objeto supremo. Ya que si mi visión se apoya en un horizonte, este horizonte que la bordea y la limita se convierte en lugar de demarcación, ahí dónde, desde lo invisible, surge la posibilidad de una visión, el invisible inicio de la visión. De este modo, según los temperamentos o según las reflexiones, lo que va a ser pensado como el límite y la condición del ser será una materia resistente, objetiva y sólida, ya sea un Dios

voluntario y creador, o el yo que percibe y piensa. Cada uno se verá atraído, por razones diversas, relativamente más hacia la una o la otra de estas hipótesis del ser. Más allá de esta materia, de este Dios o del yo, para el pensamiento será la nada, ese lugar en el que ninguna distinción es posible, esa noche sin luna en la que nada se distingue. Las premisas de un pensamiento constituyen el tope a partir del cual no se puede avanzar.

Se nos podrá hacer esta objeción: "¡Pero usted asimila completamente la realidad al pensamiento! Está en el subjetivismo o idealismo más radical, en un sistema tal, la ciencia resulta imposible, todo se convierte en fruto de la imaginación." Pero ¿no resulta, al contrario, que cuando la ciencia se hace consciente de la limitación de sus propias hipótesis es cuando se hace posible? Una ciencia que toma sus propias premisas por absolutos, que cree captar datos objetivos e incuestionables, ya no es una ciencia: no es más que un objeto par sí misma. En el mejor de los casos se reduce a una técnica que aplica formulaciones ad hoc, técnica que rechazará ver o aceptar cada caso que no esté previsto por el "libro". Permite combinaciones y extrapolaciones de estas técnicas, pero por defecto o por decreto prohíbe someter sus postulados de base a la crítica. No hay que revisar el trabajo hecho. Basándose en estas prohibiciones el materialista puede rehusar pensar el mundo, el existencialista puede rehusar pensar la ciencia y el idealista rehusar examinar la eficacia de su propio pensamiento, y así sucesivamente.

¿Dónde está entonces la hipótesis buena, aquella que sería "verdaderamente verdadera"? ¿Acaso este camino nos lleva derechos al escepticismo más completo? Porque si el mundo se aprehende como una ficción, la suerte está echada, todo está permitido... De este modo la mente oscila entre su desconfianza con las certezas y el temor del vacío, y para evitar uno se precipita en los brazos del otro, presto a realizar el camino inverso al minuto siguiente. El problema es el siguiente: ¿Qué hacer si no encontramos ningún absoluto irreductible sobre el

cual el espíritu pueda apoyarse sin reservas? Nos queda la posibilidad de hacer lo que hacemos cuando no hacemos pié: nadamos. Esta broma captura bastante bien la manera en que consideramos la posibilidad de una respuesta. Primero porque la idea de nadar implica una dinámica, frente a lo estático del que está de pié, sentado o acostado, sólidamente plantado en suelo firme. La estabilidad no es algo adquirido, eso daría un sentimiento ilusorio; es el objeto de una lucha a cada instante. Flotamos, lo que no es siempre fácil. Dado que el que elige ignorar las olas que rompen una tras otra, cada una con sus exigencias para el pobre bañista, no sobrevive mucho tiempo.

Instalación y desequilibrio

Sería absurdo pretender abstraerse de la subjetividad implícita en nuestra posición de sujeto. De la misma manera, sería erróneo quitarle al mundo la subjetividad de su cualidad de sujeto, y sería erróneo quitarle al ser su subjetividad cuando no es otra cosa que presencia. En efecto, ¿cómo podría, lo que se identifica por su presencia a lo que es subjetivo, ser otra cosa que subjetivo? Sólo la pura ausencia es objetiva. Sólo la pura ausencia es una realidad que no depende de nada. Sin embargo, la pura ausencia no es, puesto que no permite señalarla con el dedo; si lo hiciéramos sería en dirección a un hueco, el de la presencia por llegar o el de la presencia desaparecida. La pura ausencia no es, puesto que ignora toda distorsión. Ahora bien, el fundamento de todo pensamiento ¿no es acaso lo que se sostiene por sí mismo, fuera de toda relación? Por tanto el simple hecho de poder subsistir por sí mismo, fuera de toda obligación, fuera de toda relación, esta entidad que se define por una simple posibilidad, sería suficiente para cerner el fundamento. En ese sentido el fundamento es inaprehensible, una imposibilidad.

Así pues, si un dios es el fundamento, está necesariamente ausente; si la materia

es el fundamento, está necesariamente ausente; si el yo es el fundamento, está necesariamente ausente. Todo fundamento está ausente. Como el horizonte. Y es que si el horizonte es el límite, está ausente. El horizonte es únicamente una ruptura, ahí donde ya nada se puede distinguir, ahí donde el espacio cuya naturaleza consiste en una separación ya no está separado. En el horizonte, en el límite de lo visible, el plano se hace línea, el volumen un punto; lo visible deviene invisible y lo invisible deviene visible. La línea y el punto son a la vez visibles e invisibles. No se distinguen en sí mismos, se distinguen sólo por la relación con lo que no son. El punto no se distingue del punto, ni la línea de la línea. Lo indistinto se distingue porque es distinto de lo distinto.

¿Se trata de un fenómeno objetivo o subjetivo? Digamos que el interés de este tipo de metáfora consiste en hacernos aprehender el principio siguiente: el momento de la ruptura es el que encierra la verdad de un fenómeno. Y la ruptura es el momento, el lugar, en el que haciéndose ausencia la presencia manifiesta su verdad. Puesto que si el encuentro del ser está condicionado al hecho de ser pensable, pensando lo impensable es cuando el ser se libera y se encuentra a sí mismo. Captar la realidad de mi ser, o la realidad del mundo, necesita la lenta descomposición de los múltiples predicados que le sirven de ropaje, y de la caída brutal que borra toda visibilidad. ¿Qué queda entonces? La experiencia irremplazable de un sentimiento de profunda libertad, en el que nos damos cuenta de que todo es predicado, todo es contingente, salvo el ser inasible que intentamos desesperadamente representarnos. La materia no es materia, Dios no es divino, el yo no es una persona. Las palabras se vuelven ridículas, y esta experiencia de lo irrisorio toca la realidad del ser. Experimentamos lo efímero del ser, y a causa de ello, experimentamos, simultáneamente, con temor, el peso del mundo cuya construcción nos esculpe.

El sentimiento relativamente agradable de ligereza del nadador no es separable de la energía mental y física que hay que desplegar para mantener una cierta

estabilidad, esencial a la supervivencia. Es por esto que la ciencia, en su sentido general, se vuelve una necesidad para el que se da cuenta que no hace pie. Cuántos de nosotros, porque hemos tenido la experiencia de flotar un instante sin saber por qué, sin controlar la situación, concluimos que habríamos de flotar eternamente, aunque sólo haya sido por la intensidad del temor o del sentimiento de estar perdido que hemos tenido. No obstante, la ciencia tal y como la describimos aquí no sería una técnica que se interese únicamente a ciertos tipos de fenómenos limitados o muy localizados, técnica que procuraría la seguridad y el confort de lo conocido. La ciencia, tal y como la entendemos, no se separa del ser, sino que es su crisol experimental. La ciencia elabora el ser individual a través de una puesta a prueba de la naturaleza del mundo, de un mundo en el que el ser es la semilla y la materia, de un mundo del que es absurdo hablar dejando a un lado el ser.

De pie, bien plantado sobre el suelo, es fácil olvidar el esfuerzo que deben realizar un buen número de músculos para permitirnos conservar esta posición. Tomaremos consciencia y nos veremos obligados a abandonar esta postura estática sólo cuando se instale la fatiga, o cuando un deseo de comodidad se imponga. Entonces nos sentaremos, andaremos o nos acostaremos. Igualmente deberíamos saber que, de pie, estábamos descansando sobre un suelo o estructura aparentemente sólida e inamovible, que quizás no era tal. Sólo nos damos cuenta de los cimientos en los que nos apoyamos cuando parecen debilitarse o temblar. Esto es precisamente lo que ocurre con un temblor de tierra: lo que nos parecía estable se vuelve de pronto frágil y peligroso. Intentamos hacer captar la idea de que se oponen en nosotros dos actitudes. La que toma las cosas porque así son, como una realidad evidente y fiable, un estado que dimana de forma natural de una manera de ser de las cosas, o también una especie de voluntad firme y antecedente. Y aquella que piensa toda situación a través de una dinámica movidiza, inestable, en la cual es necesario poder reaccionar o intervenir a cada momento. El asombro se produce en este segundo caso y es ahí

cuando surge la necesidad de una comprensión, y ahí donde se vive la ciencia como una experiencia del ser. ¿Estamos inconscientemente instalados o estamos en ese desequilibrio permanente que caracteriza la vida y el ser? Ya que el ser, pensado de manera adecuada, en toda su extensión, es la negación misma del asiento; el equilibrio no existe para él nada más que bajo la forma artificial de lo instantáneo, como el instante arbitrario y congelado de un vasto movimiento. Toda experiencia del ser que obstaculizara el devenir sería en realidad una experiencia exclusiva del no-ser, del ser "absoluto" o del vacío, experiencia erigida en refugio protector de la vida y de todo vuelco dialéctico, una elección ciertamente legítima, en la medida en que tomamos consciencia de la naturaleza reductora de esta opción radical.

Ley y verdad

Afirmar la impermanencia de los seres no significa que nada sea. Del mismo modo, afirmar que nada es absolutamente verdad no significa que nada sea verdad. Al contrario, es afirmar la sustancialidad trascendente y universal de lo verdadero afirmando la limitación de toda formulación particular. Significa permanecer abierto a la aspiración irresistible y natural que provoca la potencia de lo verdadero. Sólo se puede resistir a esa fuerza por un tiempo, el tiempo de una vida, por ejemplo, unos segundos o algunos siglos, pero no más. Y para resistirse a ella hay que trabajar mucho, ya que un desafío tal es muy difícil de sostener. El agotamiento será el único desenlace lógico. Es más fácil seguir la tendencia de la corriente que ir en su contra. Lo mismo ocurre con la verdad. Algunos no ven por qué la ley de gravitación universal sería menos potente que la verdad, cuando esta ley no es más que un minúsculo ejemplo de la ley más amplia que es la verdad. Ya que ¿qué es la verdad sino la ley que rige toda cosa? ¿Y qué quiere decir aquí regir? Significa que el universo tiene una dirección, con todo lo que ese término significa, en sus múltiples acepciones, a la vez

ordenación y orientación.

No una orientación guiada por alguna potencia exterior y mágica, sino por su manera de ser. Simplemente porque la neutralidad, lo "recto", camino artificial supuestamente más corto, es una pura aberración del pensamiento, una especie de imposibilidad, un esquema teórico exagerado. Todo lo que se distingue es subjetivo, es decir proviene de un sujeto, de una entidad singular, por muy indefinido que sea ese sujeto. Porque nada de lo que es puede estar desprovisto de inclinación, de dirección: nada es neutro en el ser. El ser es ya en sí mismo curvatura, o subjetividad. El ser es forma, y no sabría ser informe sin disolverse en el no-ser. Del mismo modo que la línea que raya arbitrariamente la página en blanco, introduce distinción, determinación, orientación, finitud, dirección. Y esta subjetividad se articula de hecho como una ley, como la ley, es decir como la naturaleza de las cosas.

Sin embargo, no nos confundamos con el significado de la palabra ley, no más que con el término dirección. Muy a menudo se vehicula con esta palabra una connotación estricta de imposición, de obligación y de limitación, es decir de exterioridad y de negatividad. Pero tal y como queremos utilizarla, vehicula una connotación constitutiva: la ley permite la ciudad, limitando y definiendo, erige. Hay que admitir que lo singular no es la ley, no la determina, de algún modo la ley se le impone. En relación con ella, lo singular mantiene un cierto grado de libertad, a veces incluso lo singular modifica la ley, tanto como la ley le modifica a él. La ley es de hecho la articulación de la relación, relación intrínseca o extrínseca, aunque esta distinción sea a menudo falaz. La relación con lo que es otro le es constitutiva al individuo. No representa una simple situación accidental y desprovista de consecuencias. El hecho de ser el ciudadano de un estado y no un simple individuo no cambia únicamente las circunstancias sino la naturaleza misma del ser humano. Así como el tipo de ley al cual está sometido cambia radicalmente la identidad de este ciudadano. Este mismo humano está también

sometido a diversas leyes, biológicas y otras, leyes que le otorgan precisamente su estatus de humano puesto que éstas le definen. La cuestión, a continuación, es saber hasta qué punto y en qué proporción el sujeto es determinado por tal o tal ley. ¿Es necesario tener cuatro patas y pacer en el prado para ser una vaca? ¿El hecho de tener cuatro patas y comer hierba hace de un ser una vaca?

La ley no es nunca un absoluto, su universalidad conoce su límite en su punto de ruptura. Además, en tanto que articulación del pensamiento y del discurso, una ley es únicamente una formulación descriptiva particular que no puede pretender ser más de lo que es. Considerada en sí misma, no puede pretenderse más de lo que es, sea en potencia o en extensión. De este modo una dirección siempre es relativa. Es por esto que el sentido tiene sentido hasta su punto de no-sentido.

Ocurre lo mismo con la verdad. Toda verdad particular se articula en una relación, en una coherencia. Es verdad lo que "pega", lo que es consistente, lo que conviene. Toda cosa posee su verdad: la articulación de su fundamento en lo que difiere de otra verdad, en lo que permite distinguir esta cosa de una otra, en lo que es la unidad específica de esta cosa. Pero esta es otra problemática: la que concierne a la universalidad de esta verdad. ¿Qué proporción de verdad universal comporta la verdad específica? Dicho de otro modo: ¿hasta qué punto esta verdad es verdad para otras cosas? ¿Hasta dónde lo que conviene para un ser singular o para un modo de ser le conviene a otra cosa? Lo que afirmo para mí mismo representa mi propia verdad. El grado de veracidad de mi intención depende luego de su grado de universalidad. Ya que nada es absolutamente verdadero ni absolutamente falso. Nos falta sin embargo conocer esas limitaciones y proporciones de ese verdadero y de ese falso.

Origen y verdad

He aquí un problema. Tomemos dos afirmaciones: "Me gusta el helado de vainilla" y "tengo que respirar para vivir". Desde el punto de vista singular, las dos proposiciones pueden ser, tanto la una como la otra, verdad, no obstante se puede argumentar que los gustos culinarios cambian en un mismo ser a lo largo de su existencia, mientras que la respiración no dejará nunca de condicionar su vida. Sin embargo, la temporalidad no es un criterio absoluto, aunque se puede entender como muy significativa. En efecto, alguien puede tener en la piel una marca de nacimiento, que conservará hasta su muerte, mientras que puede perder la razón en un momento dado; esto sin duda no basta para hacer de la mancha de nacimiento, más que de la razón, la característica principal y la esencia de este hombre. De la misma manera, la mayoría de nuestros congéneres podrían actuar de tal o tal modo sin que por ello esto decida la especificidad de la naturaleza humana. Sin por ello negar la importancia que encierra esta constatación. Así como podemos constatar que el hombre siempre ha hecho guerras, sin que por ello debamos admitir que esto sea una característica fundamental de la naturaleza humana; si no habría que someterse a esta regla implacable y batirnos en retirada en cuanto a su modificación. La realidad empírica no siempre concierne a la esencia de las cosas.

Ahí reside toda la dificultad, porque si se tratara de realizar un sondeo y recoger algunas estadísticas para conocer la verdad, si las cifras que indican la frecuencia de los sucesos hablaran realmente, hace un siglo que habríamos dejado de argumentar para determinar la veracidad de las afirmaciones. No habría más que contar y cuantificar, algo con lo que, por otro lado, un buen número de personas se contentan para justificar sus postulados. Y la razón precisa por la cual la cuantificación contiene en sí misma una buena dosis de ilusión es precisamente porque trata de la presencia, es decir de lo inmediato, mientras que la verdadera presencia es ausencia, y que la ausencia, no puede cuantificarse, puesto que es la

unidad trascendente de las cosas. Demos un ejemplo. ¿Cómo puedo responder a la pregunta de cuántas veces he visto a Pedro? En realidad sólo le he visto una vez, y esa vez nunca me ha abandonado. Esa "vez" simplemente se ha modulado en el transcurso del tiempo, pasando de mi visión corporal a la de mi consciencia y luego a la de mi inconsciente, y esta vez ya sin fin.

Aquí es donde volvemos a tocar de nuevo nuestro problema de partida: la oposición entre el saber del pensamiento y el saber del ser. Como ya hemos expresado, ser es el mínimo, la afirmación de una presencia ausente, pero también el máximo: la verdad irreductible de una cosa en sí. La intimidad perfecta, invisible e indivisible de una cosa. Pero ¿esta intimidad existe verdaderamente? ¿No será por un abuso del lenguaje y del concepto por lo que hablamos de la intimidad del ser singular? La intimidad del ser singular es sin duda la mayor generalidad posible. Antes, hemos afirmado que la sustancia de toda unidad singular era la nada, puesto que nada más que una fisura distinguía el ser de la nada. La especificidad del ser en sí se limita pues a la simple discontinuidad de una continuidad, espacial, temporal, material u otra. Y poco a poco, esta discontinuidad interactúa con ella misma, engendrando así una profusión de repliegues, que se entremezclan los unos con los otros, tejido permanente del cual surge una infinidad creciente de singularidades cuya trama general parece fundirse en el caos, el estallido, el alejamiento y la confusión.

Así, pretendiendo captar la intimidad de la cosa en sí, parece que lo que hacemos es hablar de una vuelta atrás, una especie de regresión a una época anterior, que antecede a la multiplicidad de las relaciones, un recuerdo de la irrupción primera, en el que, como un embrión, el ser singular aparecía desde ningún lugar, limpio y sin mancha, en la indeterminación de una novedad intacta. Pero precisemos que en el proceso de una búsqueda metafísica, que por definición intenta pensar los problemas en su naturaleza arquetípica, el concepto del origen no deber ser pensado como un antes y un después, sino como una presencia que el

alejamiento, bajo la forma de lo temporal, parece oscurecer. Desde ahora, pensándolo así, la inversión del proceso temporal parece pensable puesto que el modo de acción que caracteriza la direccionalidad del tiempo puede en adelante hallarse invertido. Después de todo, el origen tomado en su sentido intemporal representa la marca indeleble que determina para siempre la naturaleza de todo ser específico. La simple fisura que diferencia el ser de la nada es de ese tipo, y la fisura deviene la marca misma del ser.

Posible y potencia

Una simple fisura separa el ser de la nada, y la fisura deviene la marca misma del ser. A lo largo del tiempo, como un árbol que extiende su ramaje, sus ramas y la infinidad de sus hojas que mueren y renacen, el ser, cada ser, despliega su alma en una inmensa continuidad que ama y desea lo que ella no es. A partir de esa minúscula semilla, impermeable todavía a casi todo, animada sin embargo por una especie de sed intensa de alteridad, el ser singular va a buscarse a sí mismo a través de lo que ignora, va a tropezar en lo desconocido y lo inesperado, va a recoger toda la sustancia de una materia de la que ya hace parte. Va incluso a entregarse a ella, aunque en realidad eso le sea imposible. ¿Cómo abandonar la fisura que es la marca de nuestro ser? Pero pronto, desde el hueco en la roca, árido e inhóspito, del que la semilla hizo su morada, se extenderá en adelante un follaje inmenso. ¿Cómo la abundancia y la magnificencia del uno pueden hacer recordar la sobriedad y la pobreza del otro? Un simple golpe de viento podría desalojar la desgraciada pequeña semilla, dícese el árbol lleno de piedad, agitando sus ramas imponentes. Él olvida, no obstante, que sin agua o desenraizado, moriría, mientras que la pequeña semilla con su pobre aspecto, sin atadura ninguna, ignorante de todo anclaje, sin estar sobrecargada de ella misma y de una larga historia, parece desafiar el tiempo, desafiar la naturaleza, como esfera intocable que tiene para ella la eternidad. Ni la sed, ni la falta de

enraizamiento le asustan: lo ignora todo. Tiene para ella el espacio infinito y su propia movilidad.

Hemos querido trazar la oposición entre saber del pensamiento y saber del ser en esta dialéctica del árbol y la semilla. "¡Entonces los árboles piensan y las semillas no! ... lo hubieses dicho...", ironizarán algunos. Siempre el mismo problema: se entrevé la dificultad para pensar en términos metafísicos, la impotencia para articular una reflexión que haga uso directamente de arquetipos. Imposibilidad de pensar la intimidad, de pensar la desnudez; pudor u olvido. La semilla encarna lo posible o la potencia. Ahora bien, pensar que la potencia es una posibilidad, la de hacer alguna cosa, no perturba a nadie, pero pensar que la simple posibilidad es una potencia parece ir contra el sentido común. Un recién nacido, de un cierto modo atrae la compasión, ya que comparado a un adulto es débil y sin defensas: le falta algo. Sin embargo, ¿acaso no posee una cualidad muy particular que deberíamos envidiarle, si es que no lo hacemos ya? ¡Todo es todavía posible para él! Y cada día que la vida le traerá le despojará, paso a paso de esa condición. Aprenderá una lengua específica, y cuantos más años cumpla más imposible le será aprender otras diferentes. Las experiencias que tendrá le orientarán en un sentido, excluyendo los demás. Lentamente verá cómo se restringe drásticamente el abanico de sus elecciones, por razones diversas, algunas que tendrán que ver con el ser singular que se habrá forjado, otras más ligadas a su entorno -aunque no se pueda separar los dos aspectos-, experiencia traumatizante que podrá conducirle al punto trágico, véase absurdo, de llegar a creer que nada es posible. Para él no quedarán nada más que lo inmediato y las certezas, la evidencia brutal y facticia del presente y de la presencia.

Al cabo de los años, cada ser humano habrá aprendido tantas cosas, tantas cosas que ignoraba siendo un recién nacido que no sabía casi ni mamar del pecho de su madre. Así que este aprendizaje, el conjunto de todos esos conocimientos de los que estamos tan orgulloso ¿no tiene un lado completamente irrisorio, véase

malsano? Con este conocimiento se ha instalado paso a paso una pesadez imposible, una inercia que hace de nuestro espíritu algo similar a esos inmensos transatlánticos tan torpes que no saben entrar en un puerto sin ser remolcados por pequeñas embarcaciones más manejables. La inercia de lo vivido, que además nos hace creer en nosotros mismos, un vivido doblemente cargado, a la vez de todas esas experiencias que no hemos escogido y de numerosas conclusiones teledirigidas que hemos extraído de ellas. Y nos creemos sabios, afirmamos o afirmaremos a nuestros hijos en un tono doctoral y sentencioso: "verás cuando seas mayor, comprenderás entonces que las cosas no son siempre como queríamos que fuesen". Intentamos inculcar a esos pobres seres ingenuos y sin defensas nuestro culto de lo arbitrario, les enseñamos a reverenciar el estado del mundo tal y como se da, intocable magma, y luego les enseñamos a deslizarse sin ningún ánimo sobre esa realidad congelada, les enseñaremos a doblar el espinazo, les enseñaremos cómo nadar entre dos aguas, y, como si les confiáramos el más bello y grande secreto, como si les legáramos una suerte de Santo Grial de la filosofía, les introduciremos en un aliento que se querrá púdico y cargado de revelación absoluta: a ese comportamiento extraño, síntoma de la devastación de la edad, a esa aberración de la existencia humana, a ese signo de gran fatiga, se le llama la sabiduría.

Conjetura y certeza

"¡Cómo... el pensamiento aprisiona y ciega! entonces si no hay que pensar, ¿por qué se toma usted la molestia de escribir, por qué hacer que se reflexione?" ¿Qué responder? El ser es una miga de nada rayado por una fina fisura. Pensar, escribir, puede darse únicamente para no olvidar eso; ya sería mucho. También porque admitir esta metáfora, o poner otra de la misma índole, manifiesta la intención de poner en perspectiva esa multitud de evidencias que sin eso se instalarían en nosotros de manera vanidosa y satisfecha, monopolizando con una

gran complacencia la mayor parte del oxígeno que nos habita, ahogándonos, impidiéndonos respirar. No obstante, precisemos nuestra utilización de la duda, ya que algunos intentarán traducir la noción de puesta en perspectiva que introducimos aquí por medio de ese término. Algunos utilizan la duda como otros van a misa o al teatro, para darse buena conciencia, religiosa o cultural, sacrificando algún rato, por aquí y por allá, a un cuestionamiento muy limitado. Otros utilizan la duda cuando les conviene, confortable y simpático arreglo que autoriza algunas páginas más o menos extensas de libertad, momentos preciosos en los que no hay que rendir cuentas a nadie, incluido uno mismo. Algunos incluso abusan, por temor al menor compromiso, por miedo a la responsabilidad. La duda que se cree radical hace parte de esta categoría: no pudiéndose mantener de manera continua sin darse de bruces con un buen número de realidades físicas, morales y otras que se le imponen. Esa duda acepta grandes momentos, arbitrariamente determinados, en los que suspende totalmente su actividad y deja vagar a la deriva una conciencia cegada por un buen número de pretendidas evidencias que no sabe cuestionar. Resulta la víctima de su propia arbitrariedad.

Por lo que respecta a estas actitudes, por lo que respecta a la duda, nuestro principio de puesta en perspectiva insiste sobre el carácter irrisorio de cada pensamiento, de cada realidad, no para negarles de forma integral una realidad, sino con el fin de evaluar y guardar siempre en mente la naturaleza efímera y limitada de su alcance. Esta actitud, obligándose a ahondar sin cesar en el fundamento metafísico de los objetos de su pensamiento, y negándose a dejarse oscurecer completamente el campo de visión por la perspectiva que se sitúa en primer plano, permite en el mismo gesto conservar una mirada sobre la dimensión universal o eterna de todo fenómeno singular. Son estos pensamientos que pertenecen a esta dimensión fundacional a los que llamamos arquetipos, objetos o realidades metafísicas.

Dicho de otro modo, todo pensamiento formulado, considerado sistemáticamente

y a priori como conjetura y nunca como certeza absoluta, debe vehicular con él mismo su propio punto de interrogación, sin jamás esperar que la pregunta surja en otra parte. La proposición afirma y pregunta al mismo tiempo. Es esencial que toda formulación intente conservar en la mente no sólo su especificidad intrínseca, sino la forma más general de afirmación que ella propone, es decir la problemática metafísica sobre la cual se calca. De esta manera, si una proposición específica parece que se modela sobre la dicotomía singular/universal, y que parece tomar partido a favor de lo singular, será necesario preguntarle desde ese momento cómo va a tener en cuenta lo universal.

Tomemos como ejemplo una proposición que establecería que "la única necesidad moral del hombre es la libertad": le preguntaríamos entonces cómo el principio de lo social puede ser considerado por una proposición tal. ¿Sería suficiente la libertad para fundamentar una andadura política? Así pues le invitaríamos a pensar en la obligación. La respuesta nos llevaría automáticamente hacia una forma u otra del concepto de necesidad, ese "otro" de la libertad, que la condiciona y la constituye. Si otro nos declarara que "el Estado se determina como un todo indivisible", le preguntaríamos cómo se determina el ciudadano. Porque si toma partido por lo continuo ¿de qué modo va a tener en cuenta lo discontinuo? ¿Cómo hacerse cargo de la parte de un todo? No puede haber continuo sin discontinuo, ni todo sin parte. Por el hecho de guardar en mente las grandes antinomias inherentes al pensamiento y a la expresión, una especie de estado de alerta permanente se opera con respecto al peligro de creer que una formulación cualquiera capture la realidad completa o la perspectiva ideal de un problema planteado. Lo que por otro lado, contrariamente a los temores que una teoría así pueda suscitar, no nos impide para nada concluir, pero sí mantener la higiene mental elemental de no creer jamás como definitiva una respuesta.

Verdad y perdurabilidad

Una pregunta grave puede ahora ser planteada, pregunta que atañe muy de cerca a nuestra preocupación: la oposición entre conocimiento del saber y conocimiento del ser. Estas grandes antinomias que afirmamos omnipresentes, estas oposiciones fundamentales con las que constituimos un conjunto determinado destinado a acercarnos a la andadura metafísica, ¿son una realidad en sí, o no son más que visiones de la mente? ¿Pertencen al pensamiento, o son objetos? ¿Acaso son las condiciones mismas del pensamiento? ¿Son abstracciones extirpadas de la realidad material, o puros conceptos, construcciones de la mente? Y si poseen una realidad en sí, ¿de qué naturaleza es? ¿Son estas antinomias del ser o del saber?

Una elección crucial se nos presenta. O bien afirmamos que todo pensamiento no está constituido nada más que de pensamiento, o bien aceptamos que el pensamiento se constituye también a partir de una realidad exterior. En el primer caso, con esa doctrina fundada sobre la pura subjetividad, se hace imposible hablar de la realidad física. Hablar de ella significaría de hecho, de manera exclusiva, especular sobre la posibilidad de una realidad física. Para admitir el postulado de una realidad física, tenemos que cumplir dos condiciones: en primer lugar admitir que esta realidad existe, en segundo lugar que esta realidad participa de la constitución del pensamiento, ya que sin esta segunda condición la realidad física nos sería totalmente desconocida. En el marco de una doctrina de pura subjetividad, todo pensamiento depende enteramente e integralmente del sujeto pensante, y en ella se afirmará que todo discurso se funda únicamente y exclusivamente a partir de la construcción mental. En una perspectiva así, nada permite distinguir la razón de la imaginación. Sin embargo algo que puede todavía hacer la distinción entre una y otra es un criterio del que se puede decir, de manera general, que atañe al orden, orden del mundo, orden del ser, orden de

la palabra, en cualquier caso orden que debe precedernos. Ya que lo que caracteriza el razonamiento con respecto a toda forma de discurso es una connotación de criterio, de rigor, de cálculo, de causa y efecto, es decir de lógica, siendo esta última el orden al cual sometemos al pensamiento. Pero este orden, esa famosa lógica ¿es una realidad en sí, o nuevamente una pura construcción de la mente? ¿Corresponde al menos parcialmente a una realidad extrínseca a la mente que la trama o la utiliza, o bien pertenece enteramente al dominio de lo imaginario? Y si todo es imaginario ¿por qué medio y cómo hacen los seres humanos para poder comprenderse entre ellos, argumentar, o dejarse convencer? ¿Para ello no haría falta necesariamente ponerse de acuerdo sobre ciertas afirmaciones que, por ese hecho, serían consideradas verdaderas? Por consiguiente, a menos que decretemos que todo es sinsentido y abuso del lenguaje -cosa que siempre podemos elegir-, hemos aquí obligados a ponernos de acuerdo sobre una especie de verdad "contractual", sobre la cual podremos volver en todo momento, pero que a pesar de todo, y guardando las proporciones, sería considerada como verdadera. Sería verdad no porque corresponda a una verdad terminada sino porque nos podemos basar en ella para fundar un acuerdo. De esto podemos entonces inducir una proposición: cuanto más sea capaz de extenderse el acuerdo en el espacio y el tiempo, tanto más podrá resistir la prueba de la alteridad y más verdad será. El criterio de verdad será la perdurabilidad, el hecho de perdurar frente a la resistencia de la alteridad, como fundamento de la confianza. Visto hipotéticamente, una proposición absolutamente verdadera será aquella que pruebe su universalidad y su eternidad. Este criterio se mantendría, incluso cuando el conjunto de las verdades de esta clase sea un conjunto vacío.

Verdad interior

Veamos ahora la imagen espejo de esta proposición subjetivista: después de la teoría que afirma que todo se funda exclusivamente en el sujeto, veamos aquella

que consiste en afirmar que todo pensamiento puede corresponder enteramente a una realidad objetiva. Si toda formulación pensada por un sujeto cualquiera puede corresponder a una realidad exterior, ¿de dónde viene el error? ¿Cómo explicar que a través de la multiplicidad de los discursos, tantas afirmaciones parecen contradecirse? Si dos proposiciones dichas verdaderas se contradicen, dos posibilidades se nos ofrecen: sea que las dos personas que las han expresado no se comprenden y la contradicción no es más que aparente, sea que las dos proposiciones expresadas no hablan exactamente de la misma cosa. Para que las dos personas estén sintonizadas, deberán aceptar formulaciones comunes o deberán aceptar hablar de la misma cosa. En los dos casos hay que admitir que la contradicción es en realidad una incompreensión. En el transcurso de la discusión, se tratará pues simplemente de ponerse de acuerdo sobre las cosas de las que se habla y sobre los términos utilizados con el fin de que esos términos correspondan a una realidad común. Será pues declarada verdadera la palabra más fundamentada, aquella que establece claramente de qué habla y que se hace comprender bien. Ahora bien un pensamiento verdadero como este, llevado a su extremo, es el que trata de un objeto común a todos, de una experiencia común y expresa tan claramente lo que supone que no puede encontrar contradicción. Obrando así prueba su universalidad y su eternidad. Hasta que otra proposición surja, de algún modo más universal y más eterna. Nos volvemos a encontrar con el mismo criterio que antes, en el caso en el que todo pensamiento era pura subjetividad. En los dos casos será verdad lo que mantenga la mayor coherencia durante más tiempo.

Comparemos, no obstante, estas dos posturas contemplando la tercera posibilidad que les sigue. Todo pensamiento es una mezcla de subjetividad y de objetividad. Una parte de lo que compone el pensamiento corresponde realmente a lo que le llega del exterior, otra a lo que llamamos interpretación, es decir a una lectura subjetiva de esa información que trata de la realidad exterior. Muchos trasladarán inmediatamente sobre esta oposición la que hay entre los sentidos que aportan a

la mente los datos empíricos e incontestables y el pensamiento que especula a partir de diversas informaciones. Pero podríamos perfectamente decir que los sentidos reciben informaciones cuya percepción es subjetiva dado que son irreflexivas, mientras que la razón es más objetiva en la medida que se pone a prueba contrastando las diversas informaciones a la luz de la coherencia. Por ejemplo, un líquido enfriado a muy baja temperatura puede parecerme abrasador al tacto, hasta que reflexiono y, dado que veo cristales de hielo que se han formado alrededor, me digo que lo que se congela no puede estar ardiendo y que debe estar más bien muy frío. Sea como sea ¿cuál sería aquí el criterio de verdad? Parece doble. Por un lado, las informaciones provenientes del exterior deben resultar traicionadas lo menos posible y corresponder a su objeto. Por otro lado, la interpretación que doy de las informaciones recibidas debe tener una coherencia. Este segundo caso es lo que podríamos llamar la verdad interior, en oposición al primero que sería la verdad exterior. En efecto, existe una verdad interior: sean cuales sean las premisas a partir de las cuales la mente individual opera, ésta se debe a la verdad en relación a sí misma. Sin esta condición insoslayable, sus palabras no tienen ningún sentido y no son más que sonidos. Lo que obliga al oyente a respetar la palabra oída es la coherencia, sea cual sea su forma. Incluso si no soy capaz de comprender a mi interlocutor, incluso cuando no estoy de acuerdo con él, lo que me obligará a escucharle con toda la atención debida es el sentimiento de la veracidad interior de su intención. La claridad o la transparencia como criterio de verdad.

Visión y consentimiento

Detengámonos sobre esta noción de veracidad interior. A veces, escuchamos un bello discurso, muy calculado y exhaustivo, totalmente coherente, bien construido y sin embargo mientras se lo escucha, una duda indisoluble persiste en nosotros que nos impide una adhesión a lo que nos propone. En el dominio

jurídico a esto se le llama "íntima convicción". Cuando nada nos permite oponernos a los argumentos oídos y que sin embargo algo en nuestro fuero interno nos lleva a rechazarlos, o a la inversa. He aquí otro caso de esta experiencia de verdad interior. Oímos un discurso incoherente y sin embargo percibimos claramente sus acentos de veracidad que hacen que consiga nuestra adhesión. La noción de verdad es pues una materia bien sutil y, porque se encuentra una cierta dificultad a acotar una entidad tal, muchos pensadores han llegado a decidir, de forma muy natural, que la verdad no existe, sin darse cuenta de la terrible pérdida que esta condena representa, puesto que la verdad es uno de los operadores indispensables para el buen funcionamiento del pensamiento.

A menudo lo que impide a unos y otros pensar adecuadamente tal o cual concepto es la imposibilidad de tener un pensamiento dialéctico, es decir la imposibilidad de pensar simultáneamente los contrarios articulándolos según una posibilidad de coexistencia. Lo verdadero plantea precisamente este problema, de manera intensa. Verdad absoluta, verdad relativa, verdad singular, verdad universal. ¿Cómo, calificativos tan contradictorios, pueden ser tenidos en cuenta simultáneamente para el término de verdad? La dicotomía que surge aquí es del mismo orden que la que opone ser y parecer. ¿El parecer no constituye al ser? Puesto que la relación de una singularidad con el mundo constituye, pese a todo, la extensión del ser singular. El ser concebido fuera de todo parecer tiende a disolverse completamente en una especie de no-ser en el que ya nada distingue un ser singular de otro ser singular, puesto que todo atributo, por naturaleza, se articula como el vínculo necesario entre un singular y otro singular, entre lo singular y lo universal, entre lo singular y su alteridad. Lo que define lo singular, lo que traza sus límites y permite entreverlo, es únicamente la relación con otro singular, y esto es lo que entendemos con la idea de parecer: parecer es lo que uno es para el otro, lo que nos liga al otro. ¿Acaso se puede ser sin ser para el otro? ¡Aunque ese otro no fuera sino el mundo!

De este modo toda proposición es verdadera y toda proposición es falsa. Es verdadera porque encierra su propia génesis y sus propias circunstancias; y es falsa por las mismas razones: porque encierra en sí su propia génesis y sus propias circunstancias. Si puedo llegar a entrever en qué toda proposición es muy verdadera y simultáneamente entrever en qué es muy falsa, puede ser que entrevea lo verdadero y lo falso. Pero entonces verdadero y falso ya no se encarnan en un juicio de principio que zanjaría irrevocablemente en un sentido o en otro, sino en una tentativa de desprenderse de una petición de principio que nos situaría, atados de pies y manos, en una postura de la que se haría difícil salirse a continuación, por diversas razones, principalmente a causa de la progresiva y lenta instalación de un embotamiento mental, de una rigidez psicológica. El juicio es necesario, como condición del pensamiento, con toda la fuerza y la claridad que conllevan su naturaleza de juicio, sin por ello erigirse en formulación suprema o tomarse por un absoluto. Una mano de hierro debe sin embargo sostener la espada del juicio, sin crisparse ante el golpe que asesta, siempre consciente de que queda dependiente de su propia convicción.

¿Cómo articular en una perspectiva tal una relación entre la verdad exterior, llamada objetiva, y una subjetividad interior? Antes que nada diremos que en cierto modo esa oposición no tiene sentido. Sobre todo porque nada hay en nuestra mente que no sea un pensamiento subjetivo. El dato más empírico toma siempre la forma de un pensamiento; la materialidad no está nunca en nuestra mente, aquella se presenta a ésta únicamente en forma de eco lejano. Incluso nuestra propia materialidad nos es de algún modo exterior y somos ajenos a nosotros mismos. Vemos del exterior únicamente lo que nuestros ojos pueden ver y lo que nuestra mente puede y quiere captar. Las formas de nuestros instrumentos de percepción y de reflexión nos permitirán aprehender únicamente lo que les resuene. Para ver y comprender, hay que aceptar ver y comprender; para ver y comprender, hay que poder ver y comprender. Salvo que en la mente humana querer y poder están íntimamente entrelazados, nudo atezador que

forja una relación compacta en la que los lazos no se distinguen bien. La única distinción que nos queda entonces no es la de interioridad y exterioridad, sino entre visión y consentimiento.

Reflejos

Podríamos decir que ya ver es subjetivo, pero que elegir o decidir lo es todavía más. No es tanto que sea lo que veo lo que hago fiable, sino que lo hago sobre lo que pienso que veo, lo que pienso de lo que veo. Dado esto, estoy obligado a concluir que interioridad y exterioridad no son ya términos absolutos sino términos relativos. Ver y decidir son arquetipos que se encarnan y se manifiestan de diferentes maneras, y no solamente la sola y única oposición entre los sentidos y la razón. A veces el pensamiento se impone, a veces son los sentidos, los sentimientos o las impresiones. Ninguna legitimidad se impone a priori, sería una enfermedad mental, una rigidez psicológica. La mente sana es aquella que conserva una flexibilidad suficiente para dejarse poner a prueba permanentemente por las diferentes facetas de su ser y su funcionamiento. Es aquella que contempla la tensión de su ser no ya como un dolor a evitar, sino como la prueba misma de su vitalidad, como la garantía de su legitimidad.

No obstante en este momento se impone una objeción. ¿Cómo concebir nuestro pensamiento -que, con todo, se erige en una construcción subjetiva- como la garantía de una cierta objetividad que nos protegería de la subjetividad de los sentidos? Lo inmediato sensorial ¿no estaría mucho más cerca de esa realidad exterior? Para responder pensemos en lo que distingue el sentido del tacto del de la visión. El tacto es un sentido mucho más inmediato que la visión, puesto que esta última está transmitida por rayos de luz que a veces nos engañan, sobre todo si la distancia es grande o si hay poca luminosidad. Pero responderemos que son precisamente esa distancia y esa mediación las que permiten a la visión su

utilidad: por el hecho de la naturaleza de su funcionamiento, la visión permite, más que el tacto que necesita de la proximidad, ver el mundo como una globalidad y no como pequeños pedazos dispersos. Puedo ver una mesa de un solo golpe de vista, pero el tacto no me permite reconocer una mesa en una única operación. Y por otro lado, si veo el holograma de una mesa no sabría poner a prueba su dureza. Podría suponerla hecha de madera y sería el tacto el que me sacaría del error. Dicho de otro modo, entre diferentes sentidos, como entre los sentidos y el pensamiento, se efectúa la puesta en juego de la mediación y de lo inmediato, del todo y la parte.

Si pienso que la realidad del todo se reduce a la suma de la realidad de las partes, opto por el tacto en detrimento de la visión, por los sentidos contra el pensamiento. Si las partes dividen la realidad de un todo que está en primer plano, opto por la visión contra el tacto, por el pensamiento contra los sentidos. Pero estas dos proposiciones son absurdas, tanto la una como la otra. Tengo que concluir que la realidad se constituye en el enfrentamiento permanente entre la unidad y la multiplicidad, entre unir y separar, unión y separación que alternativamente encontrarán su centro de gravedad en el ser singular y en el ser total. El ser del mundo en su unidad y su multiplicidad, y el ser individual en su unidad y su multiplicidad. Ninguna de las dos perspectivas predomina sobre la otra; toda elección determinada a priori se convierte en una ideología rígida, enfermedad del ser y del pensamiento. En el diálogo entre esencia y existencia, se efectúa la dialéctica que constituye lo que podríamos llamar la realidad. No hay verdad y falsedad sino en la aceptación y el rechazo de ese movimiento incesante que se pone en peligro por el hecho mismo de su propia afirmación. No hay, pues, otro fundamento que esta dinámica que vive de lo que engendra y muere de lo que ha engendrado, que muere de lo que engendra y vive de lo que ha engendrado.

Desde ahora ya no se oponen presencia y ausencia. La única oposición digna de

ese nombre es la que se articula entre la oposición de presencia y ausencia y la coincidencia de presencia y ausencia. Ya no es la oposición entre sí y no, sino la que se da entre "sí o no" y "sí y no". Porque ese es el eje sobre el que se condiciona la elaboración de la realidad. ¿Es espiritual? ¿Es material? Ni lo uno ni lo otro. En última instancia podríamos afirmar que ese tercer orden es el de la relación. En todo caso ese orden debe ser otro, ya que este eje, con el fin de distinguir espiritualidad y materialidad debe quedar libre, despejado de esos términos, debe ser capaz de negarlos; sin esta relativa independencia sería reducible a la idealidad o a la materialidad y eso implicaría erigir a una u otra en una deidad absoluta o en una realidad incontestable sobre la cual habría que apoyarse necesariamente. El ser conoce porque es, el pensamiento conoce porque es manifestación. La mente es, se manifiesta y deviene, la materia es, se manifiesta y deviene. Ser y pensar, por naturaleza, conocen pero no son el conocer. No busquemos hipostasiar una u otra forma. Aceptémoslas como se presentan a nosotros. Comprendamos y veamos que esta eternidad y esta temporalidad, como todo objeto de conocimiento, como todo sujeto conocedor, no son más que las sombras y los irremplazables reflejos de una luz que débilmente brota de la oscuridad.

LA DOBLE PERSPECTIVA

Tensión y dialéctica

Desfase y traición

Al ser humano siempre le ha perseguido la idea, o la imagen, de ser habitado. Una presencia se impone a su mente, una presencia interior, algo que es él sin ser él. El animal conoce sin duda la división en su ser. No hay más que observar un perro, dividido entre el temor y la glotonería para impresionarse con el dualismo o la multiplicidad del principio que anima a los seres vivos. Algunos se rebelarán ante esta simple mención al dualismo -palabra a veces tabú en nuestros tiempos-, pero les pediremos que sean pacientes, que nos sigan hasta el final, hasta que capten nuestra verdadera intención. Se trata de no dejarse llevar por los términos, con el fin de dejarse penetrar verdaderamente por una andadura. Sin una mínima transparencia, no es posible evaluar con sosiego, no es posible juzgar de forma imparcial.

No obstante, la diferencia entre hombres y animales consiste en que en los primeros ese desfase interior puede ser objetivado: Se puede convertir en materia de reflexión y, por ello, el individuo puede actuar sobre sí mismo. El presente estudio se efectúa sobre ese punto exacto, en el interior de esa especificidad humana. En lugar de simplemente padecer el desfase que le pertenece, el ser humano puede hacerse con su doble personalidad, o múltiple, ponerla delante de él, analizarla y deliberar sobre el camino a tomar. Mejor aún, el ser humano puede favorecer su propio desdoblamiento, puede provocarlo. ¿Para qué? se nos objetará. Actuaría así como cuando se mira en un espejo. Ya que cuando me miro

en un espejo es cuando puedo trabajar sobre mí, y puedo modificar lo que soy. Lo que me permite objetivarme, convertirme en una entidad exterior a mí mismo, es la toma de distancia con respecto a mí mismo y el cara a cara que se deriva de ello. Proponemos incluso la hipótesis de que esta capacidad específica de distanciamiento con respecto a uno mismo es la que constituye la garantía, a la vez, de la humanidad del hombre y de la especificidad individual. Sin voluntad de desdoblamiento, no hay ser humano, no hay individuo. Tan paradójico como pueda parecer, la tensión engendra desdoblamiento y a su vez el desdoblamiento engendra tensión, y esto representa, incluso constituye, la condición necesaria, así como una garantía suficiente, para que el hombre asuma su naturaleza más profunda, su identidad más precisa. Si no conoce esta tragedia, si ignora esta comedia, el humano no es humano. Del mismo modo, si no está habitado, y sobre todo si no está voluntariamente habitado, el humano no es humano.

Pero ¿cómo asemejamos el dualismo, sino el pluralismo, de la identidad humana a la idea de estar habitado? ¿Qué significa la idea de estar habitado? Obsérvese que expresamos esta visión utilizando las expresiones siguientes: impresión de estar habitado, la idea de estar habitado, la imagen de estar habitado. Como en todas las realidades subjetivas, o psicológicas, la representación es la que resume la realidad del fenómeno observado. Esto implica que todo análisis o especulación tenderá a formularse en primera persona del singular, implícitamente o explícitamente. Cuando hablo del hombre, necesariamente y ante todo, hablo de mí, de un compromiso personal. De otro modo no tendría sentido. No intentemos refugiarnos en un "nosotros" o peor todavía en un "ellos" que serviría de barrera protectora ante la realidad del problema.

Y es que cuando el individuo dice "yo", se sitúa en una perspectiva bien específica, en una perspectiva obligatoriamente limitativa. Por ello, apenas se ha pronunciado el pronombre "yo" seguido de un verbo cualquiera, se toma conciencia de haber ya realizado una elección, de haber provocado un desgarramiento,

automáticamente se hace consciente, o al menos se presiente, que algo en uno, alguna razón o argumento, poco o nada formulado, está a punto de producir un arrepentimiento por la elección. Además, en el momento mismo en el que se ha hecho la elección, una impresión terrible nos invade: el sentimiento de haberse abandonado; uno se ha traicionado, se ha descubierto, ha tomado un riesgo que no podrá sino lamentar. Todo pensamiento es un juicio, todo pensamiento condena y excluye. Toda afirmación es una negación. Toda afirmación del yo es una traición de ese mismo yo, una ruptura con uno.

Hay locura en esta idea. ¿Por qué habría que lamentar una elección que hemos hecho? Por un lado, hay elecciones que uno no lamenta nunca, y por otro, incluso las elecciones que podrían producir arrepentimiento, nada apunta a que podríamos arrepentirnos inmediatamente. Pero es precisamente ahí donde nos espera la discusión. Ya que ¿no es por esa capacidad de arrepentimiento, en la fisura engendrada por la elección, por la que se reconoce al ser humano? ¿Acaso se le puede llamar elección a una elección que se imponga, una elección que sea una pura continuidad del ser, una elección que no constituya de un modo u otro una ruptura? Una elección que no abra, o mejor, no revele en la unidad del ser una fractura, una abertura, no puede ser una elección; no sería más que una secuencia, como el minuto que sigue al que le precede. Una elección, es una puerta que se abre, a un lado, y una vez franqueado ese umbral, no volveremos a ser el de antes, se habrá producido una bifurcación. Una elección implica el tipo de ruptura, de discontinuidad, que en sí misma mete una cuña en lo que, de otro modo, sería el mármol frío y muerto de una vida predefinida por medio de no se sabe qué premisas arbitrarias y eternas. Sin una elección, sin un punto de no retorno, la libertad no significaría nada.

Elección y libertad

La elección puede ser provocada por accidente: un acontecimiento inesperado, un imprevisto. O bien por una simple toma de conciencia, más o menos voluntaria. Antes de que una idea o una realidad cualquiera me haya golpeado, antes de darme cuenta de algo, nada me hacía sospechar, no preveía el desbarajuste; esa irrupción específica en mi mente no hacía parte de mi plan existencial. En todo caso no desde el punto de mi conciencia. Una vez introducida la nueva realidad, ya no soy el mismo, y no puedo apelar a la inconsciencia, es demasiado tarde.

¿La elección y la toma de conciencia están necesariamente unidas? Un acontecimiento interno que me afecta, dado que proviene enteramente del exterior, independiente de mi voluntad, representará una cosa real en mí mismo en ausencia de conciencia, directa o indirecta. Ya que por ignorancia, por falta de voluntad o inconscientemente, podría negar este acontecimiento, reducir su importancia a una nada, desviar su sentido u olvidarlo rápidamente. Pero no por eso deja de estar presente en mi ser, y las reacciones descritas son más, queridas o no. En ese sentido, nada me ocurre en una pura inconsciencia, y efectúo permanentemente elecciones, quiéralo o no, lo sepa o no. De igual manera es, evidentemente, imposible defender la respuesta inversa. Ya que podemos afirmar que la elección no existe sin captar, con respecto a una situación, el desafío y el posible desfase. Pero si, por ejemplo, enamorarse es una elección que se efectúa generalmente sin que concurra nuestra opinión, nuestra capacidad de distanciamiento frente a ese estado sigue siendo un elemento indispensable para una posible elección. Lo que no impide en absoluto defender la idea de que una pasión devoradora representa nuestra verdadera libertad. Porque un amor satisfecho de sí mismo no tiene esa carencia por la cual la pasión se convierte en un simple capricho.

Esto equivale a decir que la posibilidad de elección está íntimamente ligada a mi deseo de consciencia, dicho de otro modo a mi deseo de entender, de ver, de captar las cosas más allá de su evidencia, de resistirme a lo inmediato de las apariencias, de no contentarme con la rutina de lo habitual. Muchas de nuestras elecciones se efectúan sin nosotros, ciertamente, pero si la elección se opone a la vez al determinismo de la rigidez psicológica y a la heteronomía de la veleta, es porque está ligada a la capacidad de poner permanentemente en tela de juicio al ser. Por esta razón es por lo que debo trabajar directamente sobre mi mirada, antes de preocuparme por el objeto de esa mirada. Sin este esfuerzo de la voluntad, mi visión se contentará para siempre con la estrechez de una mirada pobre, pasiva y triste.

A este fin sirve el interesante ejercicio de la lectura, si se sabe practicar, si logramos sacarle partido al drama y en general al texto en cuestión. La primera condición, se trata de aceptar el principio de que la lectura no consiste sólo en aprender cosas, o en distraerse, o incluso en pasar un buen rato, sino que resulta ser un instante privilegiado destinado a permitir el surgimiento de momentos de toma de conciencia raros y provocadores. ¡Cuántas veces no llegamos a leer realmente un texto por la buena razón de que estamos atrapados en una cierta lógica predefinida! Con la mayor naturalidad declaramos imposible esa frase que nos choca, esa que podría estar preñada de frutos. No podemos aceptar lo que dice, elegimos cambiarle el sentido para que "pegue", o saltamos por encima, la ignoramos, la rechazamos. Una idea nueva nos molesta, instintivamente la escupimos, la borramos o reducimos su importancia, y ¡hala.... genial! Ha desaparecido el dolor de la elección... Pero también ha desaparecido la libertad. Y ¡ay! ¿No pasa lo mismo en nuestra relación con el mundo que nos rodea?

Conveniencia e inconveniencia

Nuestra mente, bien astuta, ha sido entrenada desde su más tierna edad a reajustar todo lo que percibe con el fin de crear un entorno lo más confortable posible. Reconoce instintivamente lo que no desea cambiar, aquello sobre lo que no debe regresar; protege celosamente los anclajes intelectuales y existenciales a los que se aferra. En general esos anclajes nos resultan invisibles, tejen hueso y fibra de nuestra mente. No tengo necesidad de reflexionar para respirar o para bajar los párpados para proteger mis ojos. Exactamente de la misma manera, sin ninguna necesidad de calcular las operaciones adecuadas y con el fin de proteger mi fortaleza mental preexistente, mi geometría mental va a dar forma, va a bloquear o transformar lo que a mí me llega o podría llegar. La otra táctica para proteger nuestro pequeño *statu quo* personal consiste en recolectar fragmentos para fortificarse sellando las brechas. Como esos pájaros que toman todo lo que encuentran en su camino para fabricar su nido -de ahí el aspecto insólito de algunos de ellos-, la mente humana consigue la increíble proeza de sostener las construcciones más heteróclitas y sorprendentes. Si esas edificaciones no se vienen abajo es únicamente porque no saben ni cómo caer.

¿Pero qué mente no utiliza piezas recogidas? Es evidente que en gran parte, la cultura individual está constituida de este *patchwork*. Una especie de cajón de sastre en el que se amontonan de cualquier manera recuerdos de infancia, habilidades, traumas diversos, preceptos picoteados por aquí, allá y acullá, múltiples informaciones más o menos preponderantes, placeres y dolores, diversas estructuras lógicas o sintácticas, palabras clave, etc.

A partir de todo eso, el individuo intenta forjarse una identidad, en relación a sí mismo, en relación a la sociedad en la que evoluciona. ¿Cuál es esa identidad? Una serie de referentes, que le son a menudo autoevidentes, sostienen su cuerpo

mental, erigen la armadura. ¿Es rígido o inestable? Ahí comienza el trabajo. Esta cuestión inaugura el ejercicio y la expresión de una verdadera libertad. En la elaboración de ese cuadro, se esboza la dolorosa y cómica problemática de la elección.

Inmediatamente, nos aparece un primer problema, lleno de consecuencias: ¿a partir de qué perspectiva nuestro individuo va a juzgar su propia construcción? ¿Sobre qué promontorio va a elevarse para mirarse mejor a sí mismo? ¿En qué espejo va a poder examinarse? Dicho de otro modo, ¿cómo va a salirse de sí mismo para observarse? La dificultad de la maniobra se asemeja a la de un automovilista lanzado por una autopista que tuviera que reparar su motor sin parar el coche. ¿Cómo salir de sí sin dejar de ser uno mismo? Pero, por el momento, puede que no haya que ir más lejos. Ya, planteándose esta cuestión, por el sólo hecho de formularla, aceptando que surja la hipótesis de una perspectiva a la vez interior y exterior, el hombre admite en su fuero interno la posibilidad de estar habitado, la posibilidad de habitarse a sí mismo. Su elección se resume en ser, simultáneamente o alternativamente, un habitante o un habitáculo, la materia o la forma, el sujeto o su sustrato. Pero para permitir estas operaciones, debo afirmar que existe un "yo" que no es "mí"; punto de apoyo a partir del cual quiero hacer de "mí" un objeto, objeto que puedo sopesar, medir, analizar, criticar en total libertad en la medida en que me aparto de él para no tomar partido, para que el juez en mí sea libre de juzgar, puesto que ha dejado de ser juez y parte.

Arquitectura y barricada

De todas maneras la dificultad no para ahí. Sería menos insalvable si no implicase también que el "yo" que hace el oficio de juez, con derecho a criticar, cuestionar y zanjar, tiene también entera libertad para condenar, es decir, que

tiene el poder de obligar y forzar. Sin la posibilidad de imponer la ley no hay justicia que valga. Las consecuencias de ese juicio me comprometen, lo sé, y no puedo huir de esta implacable justicia personal desde el momento en el que he aceptado adentrarme en su terreno. Una vez engrasado el protocolo, una vez puesto en marcha el proceso, estoy atrapado y ante las consecuencias. Si lo que quiero es evitar esas consecuencias, habría que rechazar aventurarse por esa pendiente resbaladiza en la que pierdo el control; y como las consecuencias son a menudo imprevisibles, habría que prohibir la entrada antes que nada al juez, lo que implicaría en mí mismo y para mí mismo otras consecuencias terribles. Para empezar, el abandono de la posibilidad de elección y de mi propia libertad. Pero el abogado que hay en mí es un marrullero, partidario del *statu quo*, para el que la defensa consistirá en sostener lo mejor posible mis argumentos, sin importar su consistencia y su realidad: sabe practicar el amontonamiento retórico. Sabe, no obstante, que dicho alegato no es más que para empeorar las cosas. La mejor solución para mejor adaptar mis argumentos, eliminar su inconsecuencia y olvidar su falta de sustancia, es no tener que expresarlos; si se busca la seguridad y la comodidad, será mejor no aventurarse ante el propio tribunal. Pero ¡Ay! sin juicio, ni riesgo de condena, ni condena, mi ser resulta empequeñecido, y lo sé, por mucho que no lo sepa.

Aquél que sea alérgico a toda noción de ética y de universalidad pegará un bote y dirá: "Me rebelo. Nadie tiene derecho a dictarme una conducta, y más desde una moral prefabricada. A través de los tiempos, a través de la historia, se ha comprobado la falsedad de los preceptos morales, se ha podido constatar su total relatividad. ¡La moral no tiene otra consecuencia que la de salir traumatizado y encadenado!" ¡Justamente! Aquí la cuestión está planteada más acá o más allá del establecimiento de una moral prefabricada. Lo que nos interesa es su problemática, su elaboración más que su formulación. Su papel en el examen y la constitución del ser singular. Por mucho que nos haga falta también, en algún momento, reflexionar sobre el establecimiento de una moral convencional,

aunque sólo sea por razones exclusivamente prácticas, puesto que el hombre no está solo en una isla desierta, sino que vive en sociedad.

Por el momento, nuestro juez, nuestro "yo" en el que reside el tribunal, ese "yo" que me habita y que soy yo sin ser yo, no me va a cuestionar a partir de ideas preconcebidas, sino a partir de mi propio discurso. "¿Quién eres? ¿Qué haces? ¿Qué quieres? ¿Qué esperas?" He aquí las preguntas que va a plantearme, y a partir de las diferentes respuestas que le daré, me pondrá a prueba. O mejor, pondrá a prueba cada una de las nuevas respuestas con la ayuda de las respuestas precedentes, las que ya están formuladas. Me juzgará por mi coherencia interna, por la solidez de mi asiento, por la consistencia de mi sistema de existencia. Juzgará la limpieza de mi defensa: ¿Son transparentes mis argumentos, y sobre todo, transparentes los unos con respecto a los otros? ¿Se imbrican en sus articulaciones más íntimas? ¿O bien se amontonan como en una vulgar barricada hecha de cualquier modo? Es verdad que hay barricadas que resisten con solidez violentos ataques, basta con acumular elementos suficientes, apilar muchos objetos diversos para que el conjunto se mantenga, más o menos firme. Con respecto a ella se hace imposible emitir juicios, porque uno se pierde en un enorme laberinto en el que no se sabe qué es qué, ni lo que subyace a qué. Ciertas mentes, como malabaristas, nos extravían entre los meandros de sus argumentaciones. Se nos imponen tanto por lo laberíntico como por la cantidad, son astutos e inventivos. Sus respuestas corren como el agua viva: corre por aquí, y volverá a correr por allá, pero navegan en aguas turbias. No intentemos cazarlas, perderíamos el aliento y el alma en una persecución decepcionante. La única solución que queda es pasar por un túnel, excavando en el terreno sobre el que reposa esa barricada, o como Ícaro, escapando por el aire, con el consiguiente peligro de una vertiginosa ascensión. Si decidimos ir hasta el fondo de las cosas, deberemos calzar buenas botas -habrá que tener ganas de zambullirse en lo hondo o atarse los machos de la valentía- y sobre todo tener estómago, ya que cuántos detritus en plena descomposición no descubriremos en

los sótanos de esta arquitectura que parece más una escombrera que una construcción.

Para los más inquietos, para aquellos que desean ser apaciguados, añadimos que siempre es posible y relativamente fácil hacer callar en alguna medida ese "yo" que nos habita. Siempre podemos inhibirlo lo bastante como para dejar de reconocerlo, si es eso lo que buscamos. Podremos esconderlo, hasta el punto de que sea difícil otorgarle una palabra clara. Balbuceará, nos reiremos de él, le menospreciaremos. Con mucho empeño puede que lleguemos a matarlo, aunque esta aniquilación no deja de ser una tarea mucho más ardua; puede que lo creamos muerto cuando en realidad sólo esté sumido en un coma prolongado que puede durar mucho tiempo, a veces lo que dura una vida. De todos modos, aunque llegáramos a matarlo, no por ello el cuerpo de la víctima desaparecería, nos acosaría eternamente. Y la tentativa de asesinato exige inmensos esfuerzos.

Sin llegar tan lejos, simplemente hacer callar el "yo" que nos habita, dependiendo de la necesidad, cuando nos incomoda... ¿quién no ha sido alguna vez maestro en este arte? Se puede incluso afirmar que sin este arte, la vida sería invivible. Si le dejamos a su aire, ese "yo" maléfico nos llevaría permanentemente a pensar lo impensable, nos forzaría a ver lo invisible. Nos importunaría todo el rato. Todos conocemos este héroe imprevisible, ese caballero de la triste figura que habita nuestra intimidad. ¿Quién puede todavía pretender que no estamos habitados?

Postura e impostura

Hay un tradicional dualismo psicológico, muy bien identificado si no codificado por diversas prácticas, para empezar en el arte, sobre todo el teatro. Y es la oposición entre el deber y la pasión. Un clásico. Deseo algo, pero otra faceta de mí mismo me retiene. El individuo se siente dividido, sumido en un antagonismo

consigo mismo, a veces grave. Hay una manera corriente de describir esta situación que parece que rodee totalmente el problema, aplanándolo y privándolo de su verdadera dimensión. Se dice a menudo (o se piensa implícitamente) que la pasión es un fenómeno más bien movido desde el interior y que el deber es una obligación que proviene del exterior. El deseo sería personal mientras que el deber sería social. No se trata de pretender aquí que este principio no tenga base, ya que si estuviera desprovisto de todo fundamento no se habría perpetuado tan sistemática y universalmente. Para que un error se mantenga, debe contener una buena dosis de verosimilitud. Para que una mentira se sostenga, tiene que estar lo más cerca posible de la verdad, o si no, tiene que estar al otro extremo: no tener nada que ver con ella; esta última categoría de pamplinas engancha por el lado de lo exagerado, que funciona siempre. Pero si no queremos quedarnos en una categorización superficial de los datos del problema, si queremos relacionarnos más con el interés filosófico de este dualismo, prestaremos atención a la separación, al vacío, al desfase, más que arriesgarnos con un análisis rígido, exclusivo y maniqueo de lo que representan cada uno de estos dos polos. Intentemos una lectura dialéctica que se haga cargo del conjunto de la problemática y de la génesis de una tal oposición, sin por ello excluir la irreductibilidad de esta oposición.

Puedo desear algo y querer exactamente lo contrario. La connotación del deseo es aquí la de la inmediatez y la necesidad bruta, siendo la voluntad más bien producto de la reflexión y del cálculo. En un mundo que privilegiaría por encima de todo lo racional, la voluntad debería tomar la delantera en la jerarquía de valores. En aquél en el que se favoreciera una especie de espontaneísmo sincero, el deseo sería el garante de la verdad, su contrapartida sería entonces una simple construcción intelectual, artificial y falaz. En los dos casos, el camino que prevalece está determinado con relativa arbitrariedad, por el color predominante de la matriz cultural o intelectual. Aunque, en los dos casos, esta misma matriz cultural esté totalmente interiorizada y constituya la fibra del pensamiento

individual. Ciertamente la voluntad es a menudo posterior al deseo en la génesis del individuo, pero si aceptáramos este único criterio de temporalidad para entender la esencia del hombre, comer aparecería más natural que reflexionar, lo que plantearía un singular problema de identidad a nuestra especie. Además, un buen número de deseos se aprenden, no son en absoluto inherentes a nuestra especie; no hay más que observar los fenómenos de la moda para darse cuenta, fenómenos que nos obligan a constatar, para nuestro bochorno, que el deseo sabe surgir insidiosamente bajo la forma de una obligación no declarada.

De una manera más general y más realista, se puede considerar que una suerte de alternancia se instala en el comportamiento de cada cual, por una buena razón, que es tan imposible vivir a partir del simple deseo como de la pura voluntad. Sin embargo una oposición radical se impone a menudo entre los polos de esta pareja psicológica: según las diversas tendencias, según el humor del momento, unos y otros elogiarán comportamientos en los que el bien y el mal se encarnan de manera diferente. Según los gustos, se propondrán proposiciones y sistemas de pensamiento que tomarán el eje deseo/voluntad en un sentido o en el otro. De este modo, bien y mal, positivo y negativo, se repartirán los momentos de una vida, remitiéndose el uno al otro de una manera más o menos violenta, más o menos rápidamente, con más o menos matices, con más o menos buena conciencia, con tendencias más o menos marcadas de un lado o del otro, según los temperamentos.

Y ¿qué es del "yo" en este bosque de ecos y distorsiones? Parece que un juego de manos opera sin cesar. El "yo" puede considerarse como una voluntad que conoce momentos de debilidad. O de manera opuesta, el "yo" puede considerarse como un deseo que se carga de obligaciones. ¡Vaya usted a saber! ¿Cuál es la verdadera mano, la más verdadera, la más "mano": la derecha o la izquierda? ¿Cuál es la original? ¿Cuál es la copia? ¿"Simetría", decís? Y sin embargo parece que la naturaleza siempre ha hecho elecciones, bien con respecto a los géneros, o

con respecto a los individuos. Por ejemplo, las proteínas están orientadas en el sentido inverso en los animales y los vegetales; generalmente cada ser humano es diestro o zurdo. Por muy raro que parezca, la simetría no tendría ningún sentido si no hubiera asimetría, y viceversa. ¿De qué serviría tener hombres y mujeres si no existieran separadamente hombres y mujeres? Dicho de otro modo, ¿por qué no nacer juntos, ya casados de por vida y unidos por la mano o el vientre? Esto evitaría muchos problemas, o crearía otros... Y además es muy difícil hacer funcionar la simetría en el bien y el mal, ya que en realidad, en todos los casos, una elección ya ha sido efectuada. Confesada o no. Aunque, en general, el lado más fuerte sea considerado como el bueno.

A fuerza de tomar partido, conscientemente o no, a fuerza de buscar el "buen" lado, de defenderlo, de definirlo, de postularlo, se termina por olvidar lo esencial: la separación, sin la cual no existe elección, la diferencia, sin la cual no habría lados que elegir. Si hay libertad, hay necesariamente fractura y separación. Pero la pobre separación parece no contar para nada. No existe. No es más que un agujero, una oposición, un intervalo. No se ve, ¡así que no cuenta! Osemos sin embargo echar un ojo en este pequeño agujero negro, puede que sea una cerradura, ahí donde se desliza una llave, incluso cuando esta llave misteriosa no exista. La separación, el lugar de todos los posibles, el lugar de todas las perdiciones y de todas las perfecciones, de todas las tensiones y de todas las armonías. Es ahí, y únicamente ahí, donde se opera todo lo que se puede operar. El lugar de todo trabajo, de toda transformación. ¿De qué otra cosa querríamos hablar? Esa famosa perspectiva ineludible e inasible de la que hemos hablado antes, la que nos obliga a convertirnos en extranjeros con respecto a nosotros mismos precisamente porque somos extranjeros a nosotros mismos, ahí es donde se encuentra. Todo otro lugar es postura, comedia, mientras que ella es verdad. El único problema es que sin postura ni comedia, esa verdad desaparecería. A través de la postura y la comedia, atravesando la impostura, la verdad se encarna y se envuelve de realidad.

Actor y figurante

Ciertamente, estamos habitados, pero por un fantasma, por un punto de fuga eterno, por una fisura en el muro, por una entidad que no es nada, y por esa razón toca el absoluto. Frente a eso ¿qué es el deber? ¿Qué es la pasión? Juego de la oca, del escondite, o de la gallina ciega. No es una nada, al contrario, es incluso demasiado. Confrontados a ese abismo, nos aferramos a las asperezas, sean como sean, nos agarramos a lo que encontramos porque tenemos vértigo. El pozo no tiene fondo. Para nuestra mirada asustada, ¿qué puede ocultar ese fondo? Nuestros miedos de niño salen a la superficie, ese niño para quien el mundo era un misterio de comportamiento sorprendente y lleno de imprevistos. Nuestra mente se inventaba espantos, ya que todo era del orden de lo posible. Imaginación deliciosa y terrible. Dioses y demonios, brujos y princesas surgían a cada paso, todo era posible para nosotros, todo era posible para el mundo. Estábamos unidos por un cordón natural e invisible a esa efervescencia caótica a la que a veces se oía mugir desde las entrañas de la tierra.

Pero haciéndose mayor, lentamente se va obturando esta perspectiva sobre la nada. El paso de los días, la persecución de lo inmediato, las certezas que como calcárea invisible poco a poco se va posando y se cristaliza, el "savoir-faire" que, por razones de eficacia, obliga al más apresurado. En poco tiempo el pozo se ha saturado totalmente. Apenas se divisa el brocal, a lo lejos. Nos hemos mudado. A una nueva ciudad, construida para que sea más funcional. Y por tanto, en ella funcionamos. Mucha gente la habita. Esto nos reconforta, parece que hemos elegido bien. ¿Qué mejor prueba podría darse? Si tantos se han refugiado en el mismo lugar... Y además nos damos calor mutuamente, nos prestamos muchos pequeños servicios. A veces la promiscuidad puede resultar algo pesada, pero nada es gratis; es uno de los importantes preceptos que nos han inculcado. Todo

está ahí. Y sin embargo es del pozo del que queremos hablar, él es el que queremos traer a la memoria, él el que queremos resucitar, el que queremos traer a la consciencia. Es el punto cero, el anclaje, el ombligo, la sede. Sólo desde él y únicamente desde él podremos conseguir un apoyo, aunque nos quede lejos. Nuestros pensamientos deben rebotar en él para tomar su verdadera medida. En ello verán su futilidad, se darán cuenta de que todo no es más que un juego, una inmensa partida en la que hay que jugar a tomarse en serio. Cuando niños, lo habíamos comprendido bien, habíamos comprendido la importancia lúdica de la cosa; jugábamos a los médicos, a los bomberos, a los policías y ladrones. Pero de mayores lo hemos olvidado, hemos olvidado nuestra intención primera; desde entonces creemos firmemente un montón de cosas. No más comedia, no más tragedia, sino un terrible juego, ya que nos lo creemos, y porque nos lo creemos, cometemos cosas terribles; cosas bellas también, pero muchas cosas horribles, tantos actos que hacen de los hombres unos locos y unos desgraciados. A veces, de niños, no nos gustaba perder, pero de adulto hemos olvidado el juego, y ya no queremos más que ganar.

De niños, prácticamente lo único que conocíamos era ese fondo sin fondo. Lo real era mágico. Todo era raro. Muy pocas cosas parecían obligatorias en sí mismas. Las necesidades generalmente se veían satisfechas sin ni siquiera tener que pedirlo, o en todo caso sin tener que insistir mucho. Ciertamente, una tal visión mágica puede plantear un problema; parece ser que nos impide crecer. Pero teníamos confianza, nuestra ignorancia nos permitía el acceso a la providencia. Sin hacer un esfuerzo particular, sólo algún acto propiciatorio, un poco como lo haríamos ante el altar de un dios bueno y escondido. "Por favor" y "gracias" eran suficientes, con la necesidad a veces de insistir un poco, y la irritación de la espera, el dolor ocasional de una negativa. Nos enseñaron, o nos impusieron, rituales; tardíamente atendidos, hicieron parte gradualmente de la rareza general. Pero insidiosamente las horcas caudinas de la convención se iban instalando, lentamente imponiéndose, sin que nos diéramos cuenta. Algunos

traspies se daban, pero para la mayoría de nosotros lo esencial del mensaje iba calando: aprendíamos las reglas indispensables para la vida en sociedad.

El niño copia, imita. Aprende un nuevo juego: jugar a ser adulto. Pero los juegos de los adultos son variados. ¿Qué juego aprende el niño? Hay pocas cosas más chocantes que, por ejemplo, un niño que hable del precio de los alimentos, que desde muy pequeño se preocupe de las diversas mezquindades domésticas. ¡Qué juego terrible le han enseñado! Se entrena en la banalidad. Más tarde será un as en el reino de las sombras. Sabrá hacer pequeños cálculos más rápido que nadie ¡Impresionante! Es doloroso ver a algunos niños cargados como borricos con alforjas destructoras. El pequeño caballero, la pequeña dama. ¡Qué horror! Han aprendido a toda velocidad su papel, o al menos un papel; el niño "precoz" se hace precozmente un pequeño viejo. De todos modos, para dejar clara nuestra intención, precisemos que la ausencia de rol también puede convertirse en un rol. El eterno adolescente que, con sesenta años, juega a llevar un coche descapotable, juega con muñecas, o a ser un Señor o una Señora o un Doctor, también se ha dejado atrapar por un rol. No es un actor en su propio drama, hace el oficio de figurante; su personaje no es verdaderamente determinante, no produce cambios ni en la acción ni en el escenario. Es una especie de mueble o de papel pintado, y sólo por defecto juega un papel de composición. Se ha quedado siendo un pequeño mago, en un mundo poblado de seres extraños y de deseos.

Perspectiva de la separación

Generalmente esperamos que el adulto se lance a nuevas perspectivas. Él mismo se convierte en una especie de perspectiva, su propia perspectiva. A la vez, para él mismo y para lo que no es él. Se vuelve un eje alrededor del cual, lo quiera o no, gravita la sociedad. El mundo que él habita no puede eludirlo, él está

presente, es solidario y constitutivo de su sociedad. Por esta razón juega un papel. Por esta razón hay numerosos espectadores que atienden a cada uno de sus gestos, mientras que él atiende a sus miradas. Mira cómo le miran sus espectadores, una especie de atracción mutua los fija en esta pose, un poco obsesiva. A la larga, esta situación termina haciendo frente a dos posibilidades: o se prolonga indefinidamente o se termina por una ruptura, corte, herida de donde puede surgir nuevamente lo singular.

La ruptura no puede tener más que dos orígenes. Se da porque la sociedad no acepta más el juego y exige otro; o se da porque el individuo no desea jugar más al juego que ha venido practicando. Puede también darse un poco de los dos, pero en los dos casos, si hay cambio, es debido a la elección, a esta distancia de la que ya hemos hablado. Y como ya expresamos, la cuestión no está en saber quién tiene razón y quién no, sino ante todo en hacerse consciente de la separación y de colocarse en la perspectiva de la distancia. Esto no quiere decir ser consciente de la separación habiendo optado por el propio lado; este conocimiento sería facticio, privado de todo reto existencial, puro sofisma. No, se trata de situarse ni más ni menos que en el lugar de la separación, por muy difícil que sea mantener esa posición. No tenemos otra elección, ya que si queremos omitir esta perspectiva, la única plausible a pesar de su apariencia incomprensible, nos situamos de antemano en un callejón sin salida, en la destrucción, en la banalidad, en la muerte.

¿Cómo se puede pretender situarse en la separación? ¡Qué tontería! Estamos obligados a optar. Llevar a cabo una elección es inevitable. Ni siquiera se nos pregunta la opinión. Nacemos en el lugar, en el instante y en la materia, es decir, en todo lo que separa, encadena y aliena. Esto no es aquello. No soy lo que no soy por la buena razón de que soy lo que soy. Existimos a partir del principio de identidad y del principio de exclusión. Sin estos dos principios ninguna identificación es posible, ninguna existencia específica se puede considerar. Bajo

un cierto aspecto, el mundo no es otra cosa que el ensamblaje de esas exclusiones, una totalidad de especificidades, una continuidad de singularidades, irreductibles entre sí. Cada una de ellas es un centro del mundo, puesto que el mundo puede ser captado a partir de cualquiera de esas perspectivas. Y es simultáneamente la unión y la contradicción de esas innumerables perspectivas la que constituye la subjetividad del mundo.

En relación con esta descripción, la sociedad de los hombres no es radicalmente diferente del mundo, del universo en su globalidad. El género humano puede ser más móvil, más contradictorio, más cambiante, y por tanto estar más en la fractura; constatación ésta que se basa más en la naturaleza particular del ser humano, naturaleza que, como la de una lupa, intensifica, amplifica y exagera la naturaleza de lo que es. En sí, el tiempo, el espacio y la materia, aunque operen a escalas más grandes, tienen más o menos el mismo papel operacional que la multiplicidad humana, otra forma de materia, espacio y temporalidad. Un grupo de humanos tiene una cierta homogeneidad que se parece a la materia, resiste más o menos a lo que le es extraño, es más o menos macizo, más o menos rápido en sus cambios. Posee una historia específica, encarna una espacialidad particular. Por esas razones diversas una sociedad reaccionará de manera diferente a los accidentes, según sus lugares, su temporalidad y su materialidad. Igual que el individuo que reacciona de forma diferente a los sucesos, según los diversos aspectos de la multiplicidad que lo compone, según los diversos grados de coherencia que se conjugan para articular su propio ser.

En cuanto a la singularidad misma, percibirla como parte de un todo, con las características específicas que ello implica para ella, significa ver esta singularidad en su tejido, en relación con lo que la constituye, es decir, en su continuidad, lo que no le quita en ningún caso su estatus de entidad radicalmente singular. La dificultad con esta perspectiva no está en entender una singularidad como singular o entenderla como parte de un todo, sino en captar

simultáneamente las dos características o modalidades del ser, y con ello otra vez, la separación y la contradicción que esto pueda implicar. Separación que a fin de cuentas captura la esencia de la singularidad. De este modo un ser humano no es ni un individuo aislado, ni uno de los elementos intercambiables de una comunidad, sino la oposición, el vínculo o la relación entre estas dos definiciones. De este modo se define su humanidad, en la riqueza y la vivacidad de esta antinomia. Bajo este ángulo, contrariamente a lo que sería evidente, la singularidad de una entidad resulta proporcional a su universalidad.

Querer y poder

Esta dificultad nos devuelve al problema inicial, el de la doble perspectiva, que puede formularse así: lo que es ha de ser considerado siempre bajo la relación complementaria, contradictoria y dialéctica de la unidad y de la multiplicidad. Sabiendo que esta relación toma diversas formas: el noúmeno (la cosa en sí) y el fenómeno (la cosa en su relación), el espíritu y la materia, lo continuo y lo discreto, etc. Consideremos desde esta perspectiva la cuestión del ser humano, que acabamos de abordar. ¿Es el ser humano una parte intercambiable de un todo, un segmento del mundo, un segmento de sociedad, como cuando al seccionar una línea -en un lugar arbitrario y de una longitud arbitraria- obtenemos un segmento de una recta? ¿O bien el ser humano es radicalmente singular, poseedor de una total, irreductible e irremplazable legitimidad? La primera versión ofrece una visión ciertamente menos irremplazable del ser particular. "Si no eres tú entonces es tu hermano... si no soy yo, otro lo será...sin la sociedad yo no soy nada..." ¿Acaso no se da aquí el tipo de argumento que permite separar al individuo de la especificidad que lo individualiza? En este tipo de formulación -poco importa las razones psicológicas de esta última o la motivación del propósito-, estamos en la continuidad del ser, el ser tomado aquí como universalidad en el sentido amplio. Cada uno es una entidad inmersa en la

multitud, multitud que otorga sentido y substancia a lo singular. La versión opuesta singulariza a ultranza "Serás tú y ningún otro...menos mal que estoy aquí...si yo no lo hago, nadie lo hará". Aquí estamos en el mundo de la discontinuidad, en la especificidad de lo singular; el ser es sobre todo de naturaleza discreta. Cada uno es una entidad en sí, individual y específica, su mérito reside en ella misma. A partir de ahí el universo es un simple agregado, una suma infinita de singularidades.

¿Cómo cambia, esta doble perspectiva, lo que es un individuo? En cierto modo no lo cambia en absoluto. Es lo que es, lo miremos como lo miremos, con gafas verdes o rojas, eso no cambia ni su naturaleza ni su color intrínseco. Y, por cierto, es yendo en esta línea por lo que se puede afirmar que la filosofía no sirve para nada; que sólo conduce a llenar el tiempo y a buscarle tres pies al gato. No sería más que discurso, o pensamiento sobre entidades que nunca la esperaron para ser o existir. Con las mismas añadiremos que, por naturaleza, el pensamiento en sí mismo se opone en esencia al acto, y en este sentido resulta relativamente improductivo; se hace "útil" únicamente cuando permite pasar al acto, aunque en ello ya no sea más cuestión de pensamiento sino de acto. En esta visión dicotómica opongo la cosa en sí a la visión que podemos tener de ella, y las diversas visiones variarán según las perspectivas y las miradas. No obstante esta visión nunca constituirá más que una pálida y aproximativa representación subjetiva de una realidad sólida y objetiva. Cambiaré únicamente la mirada que aplicamos a la vida, sin por ello cambiarla.

Puede que sea con la noción de libertad con la que se pueda identificar mejor las implicaciones catastróficas de una articulación así. Supongamos que en ese mismo marco establezco que, sin libertad de los actos, la libertad de pensar no significa nada, lo que parece una continuación lógica de la hipótesis. A partir de ese momento me arriesgo a condicionar mi pensamiento a lo que puedo llevar a cabo materialmente, físicamente, objetivamente. Una especie de realismo se va a

ir instalando, pesado, que me dirá a cada instante que no tome mis sueños por realidades. Mi pensamiento estará sin cesar al acecho, preocupado por una inmediata confirmación de naturaleza pragmática o empírica. Se acabó el pensar lo impensable. Se acabó el dejar que mis intuiciones más imprevisibles sean el motor de mi ser. Dicho de otro modo, se acabó aceptar que he de sacudirme a mí mismo. Antes incluso de llegar a pensar lo que fuera me tendría que asegurar de que la realización material de tal idea es posible; ya no aceptaría creer en su posibilidad, rehusaría trabajar sobre la base de la simple esperanza de realización, puesto que ya juzgo como demasiado insustancial ese género de visión. Pero en realidad -y en eso se revela lo absurdo de esa perspectiva- puesto que el mundo se ofrece a mí únicamente a través de la representación elaborada por mí, esta ausencia de libertad de pensar significa que me encadeno a la visión que ya tengo del mundo, sin permitirme de ninguna manera poner en peligro lo "ya pensado" por mí.

Bajo esta intransigente criba, toda idea gratuita se verá prohibida por siempre jamás, sin otra forma de proceso. Se acabó lanzarme en tal o cual aventura mental o espiritual. Desterradas la imaginación y la invención. Porque ya no aceptaría tomar como realidad fundacional el dramático desfase entre lo que puedo hacer y lo que quiero hacer, toda trascendencia desaparecerá. Toda distancia entre yo y el mundo será reducida a una dificultad psicológica, una herejía que habrá que sofocar. Para este realismo intransigente, la imaginación constituirá en el mejor de los casos un pasatiempo vacío, una actividad soñadora a practicar más bien de noche. Sería sospechosa, declarada nefasta y peligrosa, puesto que ese género de práctica parecerá incitar a ignorar o a despreciar la realidad. Condenada al exilio, la pobre imaginación se tornará apagada y sombría, y no sabrá ser muy motivadora. Y si sucumbo a los encantos, abandonándome complacientemente a una imaginación de esa índole, me volveré como esos pobres malos alumnos que descuidan sus deberes y dejan volar su mente por la ventana abierta, que piensan en las musarañas o canturrean

cancioncillas.

Audacia y complacencia

¡Y sin embargo!... atrapar al vuelo una intuición, por muy excéntrica que resulte a primera vista, creer en lo imposible, intentar, aunque sólo sea por un instante, tomar un dislate al pie de la letra, hacer gestos gratuitos, batirse sin esperanza de ganar, moverse por un ideal, situarse en la perspectiva de lo irrealizable, animarse por una utopía, actuar por principios, por muy incómodo que resulte, tantas formulaciones de un irreal que es una realidad, que constituye no obstante lo real. Y en cualquier caso ¿una verdad psicológica debe conformarse inmediatamente a lo que nuestros sentidos y nuestra razón nos indican, para poder ser considerada o incluso atisbada como una realidad?

Responder sí a esta última pregunta significaría la muerte de la mente. De primeras porque aceptar esta dictadura de lo conocido y lo familiar implica una constatación: hacemos demasiado caso de nuestra pequeña comprensión del mundo. Es apostar demasiado por la evidencia, como si tuviéramos acceso a una especie de objetividad inmediatamente perceptible y formulable -hipótesis a menudo reforzada por las opiniones reunidas de nuestros congéneres, por una mayoría conformista. Este realismo "sincero" prohibiría todo pensamiento singular, no fuera a ser que ose hacerme dudar de mi propio consenso personal. El amasijo de mi credo presente, hecho fuerte por la masa de sus argumentos, alternativamente y según el humor, sonreiría ante la impertinencia de un pensamiento pequeño, gratuito y salvaje o la desterraría con maldad según asomara. ¡No se juega con las certezas! Muerta la duda, se acabó la simple posibilidad de un vuelco del pensamiento. ¿Quién puede todavía pretender que en una mecánica así de despiadada es posible ejercer la libertad?

No obstante sobre esto una objeción sería de recibo. Si un hombre práctico, un señor de los de "nada de tonterías, ¡hechos!" nos opusiera el argumento siguiente: "Usted lo que hace es regodearse en las palabras con su imaginación salvaje, se emborracha con fantasmadas gratuitas, ni siquiera busca poner a prueba los cuentos que le vienen a la mente. Todo lo que tiene en la cabeza lo toma como el evangelio. Ni tan siquiera duda de usted mismo, se ahoga en su propia naturaleza fantasmagórica. El mundo se reduce a usted mismo y a sus elucubraciones. Piensa ser libre, se piensa emancipado de las contingencias materiales, está convencido de no tener que rendir cuentas con respecto a las reglas de la razón, pero no se da ni cuenta de lo ridículo de su situación. Es usted el hazmerreír de la menor mota de polvo que anda por el suelo. Es usted un bufón, y como todos los bufones no será capaz de ver venir el muro que le sepultará. Se habrá muerto sin saber por qué, ¡puede que no llegue a saber que se ha muerto!"

Sin duda tendría razón. Porque cayendo en la subjetividad desenfrenada, privada de tensión, no estaríamos en la separación, habríamos caído en el abismo de la "nada de nada", estaríamos confortablemente instalados en el acogedor sillón de la complacencia. Ya no estaríamos en la puesta a prueba. Tendríamos buena conciencia, porque aceptaríamos entendernos a nosotros mismos, entender lo que surgiera, entender lo que tendríamos que decir a propósito de nosotros mismos, de entender lo que tuviéramos que decir a propósito del mundo; aceptaríamos poner todo en cuestión a cada momento, pero ya no habría nada que poner en cuestión. Cayendo en la pura subjetividad vivimos en el reino del instante, hacemos constantemente tabula rasa, y como con Atila después de pasar, nada puede crecer sino unas malas hierbas. Ciertamente aceptamos poner todo en cuestión, todo salvo la puesta en cuestión del principio mismo de poner en cuestión. Poner en cuestión: no tenemos ningún otro credo. En una impermanencia así, un pensamiento apenas germinado se ve sustituido por otro. De la inestabilidad permanente habríamos hecho una postura, habríamos erigido la sacudida incesante en sistema. Nuestro pensamiento se habría convertido en su

propio parásito, funcionando en circuito cerrado, girando en vacío, y precipitándose sobre cualquier cosa para hacerla picadillo. Pero entonces toda separación habrá desaparecido, toda tensión se habrá desvanecido. La separación no puede ser una postura, no puede ser más que un intervalo, intervalo que desaparece cuando desaparece su propio contrario.

En sí mismo, lo de mirarse en el espejo puede no cambiar nada de lo que somos. De la misma manera, verse actuar en el mundo puede no cambiar nada de lo que hacemos. Pero parece que para eso habría que querer que esa visión no cambie nada, así como no poner en marcha la acción que podría deducirse. Un querer y una acción que exigirían un esfuerzo inmenso, esfuerzo que de hecho efectuaría un cambio importante, aunque sólo fuera para el sujeto pensante. Todo esto para decir que en nuestro mundo nada es gratis, todo tiene un precio, todo tiene consecuencias, sobre todo en el trabajo de la consciencia. Toda modificación, todo lo sostenida que ésta sea, recibirá el salario que merece: el eco que le devolverá el mundo, eco imprevisto, eco imprevisible. Aunque sólo se reverberase sobre la restringida pared de un pequeño ser muy localizado, estaría poniendo en funcionamiento los principios más fundamentales de la realidad que constituye la intimidad misma del universo que habitamos. Nuestra idiosincrasia, celosamente conservada, los secretos mejor guardados, el menor pensamiento, no resultan menos exhibidos en la plaza pública que nuestro propio cuerpo, cuerpo simbólico que a pesar de nuestros esfuerzos más insensatos nunca podremos extraerlo del espacio que ocupa, espacio que cada uno de nosotros impone al mundo aunque pretendamos excusarnos por ello.

Decisión y no decisión

Nuestro propósito no es el de negar el concepto de interioridad. Abandonar toda forma de localización conduciría a numerosas inconsecuencias. Caeríamos en

una pura continuidad del ser que privaría a este ser de toda tensión, dado que en el desfase y la relación entre interioridad y exterioridad se articula la posibilidad de lo singular, se apoya la posibilidad de una dinámica constitutiva del ser y de su indispensable subjetividad. Dialéctica, insoslayable y necesaria, entre el hombre elemento y el hombre autónomo que, por ejemplo, nos permite pensar la doble exigencia del concepto de ciudadanía: libertad y necesidad que captura simultáneamente la noción de responsabilidad.

Aceptar ver que ni el mundo ni mi ser individual encuentran realidad fuera de la separación y de la confrontación que los constituye, he aquí lo que me permitirá captar y trabajar el dualismo entre mi ser como singularidad separada y mi ser como parte de un todo y de una continuidad. La ilusión sobre uno mismo y la ilusión sobre el mundo se remitirán la una a la otra para todo aquél que, a toda costa, tome partido en este eterno dilema. Pretexto fácil para aquél que con el fin de existir insiste en promover una guerra de religión en la que pueda, así lo cree, realizarse. Y sin embargo la vía es fácil, está ahí, nadie la ignora. Aceptar el entrechocar de un pensamiento que vuela y un mundo que pesa con toda su masa. En este lugar de tensión se encuentra sin duda uno de los elementos fundamentales de la problemática que genera el ser mismo del ser. Optar sin posibilidad de retorno sería huir; elegir sin considerar lo irrisorio de toda perspectiva implicaría el rechazo radical de una libertad real.

El trabajo es arduo. Tomar una problemática en la fractura que ofrece y sustancializarla, admitir su potencia constitutiva, sin por ello petrificarla, evitando hipostasiarla. No concebirla como una falta, no verla como el potencial de una respuesta que tiene que llegar, no pensarla como una simple espera en la que todavía no pasa nada. Porque una visión tan reduccionista transformaría la idea misma de respuesta en una cosa muerta. Si la respuesta es considerada como el fin, el resultado, la realización plena y entera de la reflexión, resulta que tanto la pregunta como la respuesta son reducidas al estatus de no-entidad. La

problemática no es una ausencia de decisión, es una no-decisión, cosa muy diferente. En el mismo sentido en que no-actuar no es una inacción sino el momento de preparación para la acción, o la generación de la acción, es decir, un momento de la acción: su gestación. Se podría también declarar que la acción es un momento del no-actuar: es una más de las innumbrables posibilidades, puesto que la acción es una toma de posición específica y temporal ligada a las exigencias de la materialidad y de la contingencia.

Tomemos un ejemplo. Para un juez, el no-actuar es el aprendizaje de la ley y de los grandes principios de la justicia, siendo que la acción que representa el juicio particular no es más que una manifestación particular de ese aprendizaje, aprendizaje que lo forma como juez. ¿Sería juez si no tuviera esa formación? ¿Sería juez si no pronunciara ningún juicio? No puede evitar ni un aspecto ni el otro. Lo mismo ocurre con el ingeniero, el ciudadano, la madre de familia, para toda identidad particular o función del ser humano que implica a la vez ser y actuar, conocer y ponerse manos a la obra, nuevamente con el vínculo y el desfase que implica una relación así.

Necesariamente, la acción está siempre ligada a una forma u otra de no-actuar, incluso si preferimos frecuentemente ignorar esta dimensión. Dos caminos favorecen este olvido. Si somos partidarios del determinismo, la acción se presenta como la resultante automática de un cierto número de parámetros. Si somos adeptos al libre arbitrio, deviene el producto de una elección libremente consentida, véase completamente arbitraria. Y sin embargo el no-actuar es a la vez el sustrato y la sede de la acción: es simultáneamente la materia en la que se forjará la acción y el lugar de dónde emergerá. Sin duda ese es su talón de Aquiles. Su doble naturaleza, de manera paradójica, resiste al juego de las evidencias. La lógica domina, impide pensar.

Sería pues incorrecto e inadecuado, considerar un no-actuar como una ausencia

de acción. De la misma manera, sería incorrecto e inadecuado plantear una problemática como una ausencia de respuesta. Dos razones específicas vienen a apoyar esta afirmación. La primera es que la forma misma de la problemática, su formulación, es ya una especie de respuesta; una hipótesis, a pesar de su precariedad, representa ya una cierta afirmación, por el simple hecho de señalar con el dedo. La segunda se encuentra en el hecho de que, por naturaleza, toda problemática tiende a mantener la amplitud de la realidad, su complejidad, y no busca, por una cuestión de facilidad y de comodidad, reducir la realidad a una especie de evidencia que satisfaga nuestra mezquina razón, evidencia que bautizamos con el nombre de respuesta, ¡respuesta que nos hace tan felices!

Por esta razón, la problemática puede procurar una respuesta más adecuada que una respuesta "respuesta" cuya pretensión sería que se la calificase más de respuesta. La cuestión no es saber si lo que es dicho nos parece más simple, más inmediatamente entendible y categorizable, más de acuerdo con nuestra pequeña lógica del principio de no-contradicción, sino más bien saber si lo que es dicho parece más en adecuación con la naturaleza fundamental de las cosas, por mucho que un inamovible y molesto punto de interrogación siempre andaría enganchado a la cola del bicho.

Tomemos un ejemplo: la libertad. En sí, en tanto que puro concepto, la libertad choca inmediatamente con la necesidad. En realidad se define únicamente en relación con esta última, puesto que se piensa y se manifiesta obligatoriamente por la ausencia o desprendimiento de la obligación, por tanto por la negación de ésta. En el plano práctico, la libertad no puede ser contemplada sin tomar en cuenta la necesidad que la condiciona. La libertad implica obligatoriamente una relación con la alteridad, véase con la alienación, puesto que presupone una elección, el de devenir otro. Existe necesariamente una relación dialéctica con la necesidad, puesto que debe simultáneamente negar esta última, contar con ella y contar sobre ella. No hay pues libertad en sí; la libertad, que es sobre todo un

concepto, puede pensarse bajo una forma explicativa únicamente a través de una problemática de libertad/necesidad. En el mejor de los casos, la libertad en sí ya no es un pensamiento, o todavía no es un pensamiento. O es un puro concepto, vacío de contenido empírico, o es un sentimiento pasajero que no puede articularse ni hacerse comprender, que se expresará como mucho a través de la alegría o el dolor. Incluso así, ese sentimiento estará ligado a una necesidad con respecto a la cual sentimos o presentimos una liberación, liberación que según las circunstancias percibiremos en el bienestar o en el dolor.

Ser y otro

De igual manera, la vida no puede ser pensada sin la muerte, la pasión sin la razón, el hombre sin el animal, la carne sin el espíritu, el animal sin lo vegetal, lo vegetal sin lo mineral, la razón sin la imaginación, etc. Estos diferentes modos de ser aparentemente opuestos se necesitan y no pueden concebirse los unos sin los otros. Se constituyen mutuamente, aunque se entiendan en el instante de una coyuntura particular, parecen oponerse y pueden oponerse. Por razones de circunstancias nos vemos obligados a elegir entre ellos y la elección de uno excluye la elección del otro. Así pues la vida no es la muerte, como la muerte no es la vida. Sin embargo la ciencia biológica nos enseña hasta qué punto la mortalidad de los individuos acompañada del principio de filiación fue la condición misma de la evolución de las especies, y por tanto del desarrollo de la vida. No habría tampoco mentes individuales si la inteligencia no estuviera atada a un lugar carnal, formando una naturaleza doble que llamamos ser pensante. Ni habría seres vivientes si la materia mineral no ofreciese las indispensables condiciones que exigen las leyes de la vida. La doble perspectiva encuentra su fundamento en la consideración del mecanismo general que subyace a tales constataciones. La doble perspectiva consiste pues en mantener una visión simultánea de la oposición y la no oposición de conceptos o entidades

antinómicas. La problemática de base ya no es entonces la que opone y excluye, ni la que ni opone ni excluye, sino más bien la que piensa simultáneamente la exclusión y la no exclusión, exclusión y no exclusión que se excluyen puesto que se oponen, pero no se excluyen puesto que se necesitan.

Así pues lo que nos aparece de primeras como una oposición, como una separación, como un hueco, no es algo que falte, ni, peor todavía, una nada total, una no existencia. Es sobre todo un vínculo -admitamos que de naturaleza particular- una relación, un vínculo tan sustancial y tan fundamental como el que liga la causa al efecto, y bastante próximo a él, aunque más reflexivo y más amplio. La doble perspectiva no es pues el último recurso de una identidad esquizofrénica o inmadura, no es una enfermedad a la espera de curación, no es una incoherencia a la espera de solución. Es la naturaleza misma de la naturaleza. En la alternancia de su bipolaridad, nada es en sí, nada es en el otro. Todo es a la vez en su causa y en sí mismo, en su prójimo y en sí mismo, en sus principios y en sí mismo, en sus contrarios y en sí mismo, en sus efectos y en sí mismo. Nada es que no sea simultáneamente en la alteridad y en la identidad. Sólo lo que no es exclusivamente en sí. Pero "lo que no es" y "lo que es otro" no son nada para mí, si no es una insoslayable realidad que no puedo captar, ni siquiera considerar. Tales seres están presentes exclusivamente por su ausencia. Son, por cierto, los únicos ausentes. Esos seres se fusionan en el ser como se fusionan en el punto de fuga de un cuadro los colores y las formas. Y por ello no puedo distinguirlos realmente uno del otro. "Lo que no es" y "lo que es otro" son absolutamente idénticos. Lo que me es radicalmente ajeno no puede ser sino nada.

Distingo estos dos términos por la distinción de su modo de aprehensión, pero no tengo ninguna razón válida para creer que son distintos, puesto que en verdad los ignoro. En realidad, soy incapaz de decir si son distintos o si son idénticos, si los conozco o si los ignoro. Es un modo de hablar decir que son idénticos o que los ignoro. Constato simplemente que hasta aquí están privados de toda separación.

Puesto que la separación es el juego de alternancia y de confrontación entre indistinción y distinción, entre la cosa en sí y la cosa en otro, entre el efecto en su causa y el efecto en su exteriorización, entrelazamiento de un no-ser que se afirma por su ausencia radical y de un ser que se refugia en la pura presencia.

Como ya hemos dicho, no se trata tampoco de hipostasiar el intervalo, de hacer de esta problemática una nueva entidad, de erigir la separación o su problemática en la estatua del Comendador, de hacer de ello una especie de verdad suprema que sea suficiente para su propia eternidad, ni de considerarlas como algo en sí. O si no, en el caso contrario, de permitírsele únicamente durante un breve instante, el tiempo de auscultar, de tantear, de analizar. Prolongar un tanto la experiencia haría el ejercicio peligroso; es demasiado fácil demorarse y desbordarse. Siempre la misma tentación: la de instalarse, rigidizarse, cristalizar, incluso en la indeterminación. Comportarse así, produciendo una fijación de manera categórica, sería ya una elección, y por consiguiente se asfixiaría en su propio germen la problemática que debe ser una dinámica. Por el hecho de que no habría separación. Al menos no una separación viva, estaría muerta; nos encontraríamos con un fantasma de separación, con una separación disecada. La regla del juego, condición indispensable para un trabajo serio, es la de dejarse trabajar permanentemente por la problemática, sin encadenarse a ella, sin matarla, sin hacerse su prisionero, algunas advertencias o prohibiciones que para nosotros son equivalentes. Hace falta siempre, en todo instante, poder hacer la elección, mantenerse en la libertad de elección; establecer lo que podemos nombrar no-elección, cuya posibilidad debe ser permanentemente mantenida. No porque no se elige, esto sería una elección, sino porque la elección siempre sea libre, incluso eligiendo. La elección no es una obligación, es una elección. No elegir no es una obligación, es una elección. Elegir entre elegir y no elegir es una necesidad. Todo este asunto es en realidad un juego. Juego que hay que saber jugar durante mucho tiempo, con seriedad, sin tomárselo nunca en serio, ni tampoco cansarse.

Arriesgarse

¿Cuál es pues el peligro de la elección? Una vez decidido el camino, una vez elegida la meta, el ser humano se instrumentaliza, se convierte exclusivamente en el medio de su meta. La pregunta primordial cuya exigencia se plantea frente a una parcialidad es la siguiente: ¿Podemos mantenernos a distancia frente a la meta, o la finalidad nos engulle completamente? ¿El fin que nos imponemos toma en nosotros la forma de una postura rígida e imposible? De este modo, incluso una noción como la búsqueda de sentido, que se quiere grande, noble y profunda, puede terminar siendo una traición. Tomemos el avaro, que dedica su existencia a rellenar su bolsillo de oro y plata, simbólico donde lo haya. Él ha dado sin duda un sentido a su vida, un sentido único que además es toda una autopista, por mucho que ésta no lo lleve lejos. Transportado por su propio impulso, termina siendo incapaz de preguntarse a sí mismo. Para hacerse capaz de cuestionarse, o de volver a ser capaz, debe distanciarse con respecto a lo que ha acabado siendo, retornando a su otro sí mismo, el de otra época, aquél que es una pura pregunta, el del asombro y la aceptación de lo que ve porque no está todavía lastrado por los deseos, porque todavía no está determinado por sus opciones sobre el mundo. Pero el avaro, que se obceca, rehúsa tomar esa distancia, porque de ese otro sí mismo, todo lo que sabe es que se asombra y se pregunta. No sabe hacer otra cosa, así es que más le valdría estar muerto, ese desgraciado cuestionador, ese dudoso dubitativo. Una cosa es segura: no sirve para nada. Es un viejo loco o un niño ingenuo, a elegir. Está descartado pues cualquier retorno al origen.

A fin de cuentas, a través de todo esto, acabamos confrontados a un dilema embarazoso. ¿Quién es el sí mismo? Puede ser esa cosa informe desde la que hemos emergido, que duda, cuestiona y se asombra, y esto por una única razón:

porque está en la indistinción, en el "todavía no" y en un "siempre" que nada estorba. Nada estorba realmente a una entidad tal, ese sí mismo es maleable como la plastilina, impermeable como la piel que cubre los huesos. Y, al contrario, puede ser ese conjunto de momentos que llamamos la temporalidad, esa serie de contingencias pasadas que llamamos un ser, que sabe lo que quiere, que se sitúa y que se afianza y que desde ese momento está en la distinción, en la finitud, en la parcialidad, en la acumulación, en la contradicción. Su leitmotiv: cada cosa en su lugar, mantenerse, lo importante es querer y resistir, aunque su pobre caparazón no pueda evitar romperse a cachos. ¿Cuál es el verdadero sí mismo? ¿Es el niño para el que todo es descubrimiento o el adulto que ya no ve nada nuevo bajo el sol? ¿Es el ignorante o el sabio? ¿Es el que aprende o el que reconoce?

Según los temperamentos, según las corrientes del pensamiento y las de la vida, los individuos prefieren, de forma arbitraria, apuntar en una de esas dos direcciones más que en la otra. Frente a esta oposición psicológica, epistemológica y ontológica habrá que ver qué decidir. Si aceptamos vivir en la tensión que habita este par, si nos crispamos acerca de esta dualidad o si elegimos uno de los polos haciendo de ello nuestra perdición. En el primer caso optamos por la separación que viene a constituir la sede inestable desde dónde surge nuestro ser, en el segundo la separación se hace refugio en el que vagar sin fin, en el tercero la separación se convierte en una ausencia que pide ser paliada.

Eligiendo la separación, trabajando su materia, una impresión nos invade: el pensamiento gira en círculo. El terreno vence, se desmorona; sustrato inestable que se revela permanentemente, caleidoscopio de reflejos infinitos y móviles. No podemos medir nada, privados de referencias, no avanzamos, un camino así no lleva a ningún sitio. Y sin embargo, ¿estamos seguros de no estar realizando nada? Contrariamente a lo que parece, ¿no es el pensamiento en círculo aquél que se arriesga a ser? Se vuelve sobre sí mismo, una vez y otra vez. Precisamente hay

que desconfiar del pensamiento que arremete, el que cree avanzar; adelante y derecho, que ya no acepta repensarse. Navega sobre certezas. Sin embargo, dar vueltas indefinidamente puede ser también una forma de complacencia, otra manera de evitar cualquier riesgo. El pensamiento que se busca golpea aquí y allá, un golpe a izquierda, otro a la derecha, va y viene sin cesar, como el oleaje sobre las rocas. Y de repente se lanza, mucho tiempo, como para no volver. Puede que no vuelva jamás, ha partido hacia otros cielos. Se da una doble trampa: siempre partir, haría del pensamiento esa brisa furtiva e impotente, anclarse en un lugar, propicia un ánimo gruñón igualmente impotente.

Estar errado o tener razón. En la visión en la que estamos embarcados, una articulación parecida deriva lentamente, hasta el punto de que todas las balizas parecen insignificantes de tanto como se alejan. Lo verdadero y lo falso parecen separarse, como cortinas de un teatro al principio de la representación, para ceder el sitio a un movido espectáculo de sombras y luces, un ballet incesante de títeres y marionetas que cantan, hablan, bailan, sin que nunca se sepa de dónde emana la palabra ni lo que significa el movimiento. No se trata de que ya nada funcione, de que todos los criterios desaparezcan como esa nieve grisácea que ha tardado demasiado tiempo en fundirse, una multitud de voces surgen, entrelazadas al infinito. Hay caminos embarrados en los que el viajero extenuado se atasca fácilmente, hay caminos secos, bordeados de agradables arbustos, por los que andamos alegremente sin pesares; hay recorridos sinuosos, no habría más que seguirlos, pero no se ve el fin; hay laberintos hechos de innumerables ramificaciones que exigen una decisión a cada instante; hay amplias carreteras que atraviesan desiertos que siembran el espanto en el corazón del caminante. ¿Cómo podemos pasar por alto un aspecto u otro de la realidad como si sólo existiera el lugar en el que se está, aquél al que uno se dirige, aquél del que uno viene? Como si existiera algún camino seguro, recto y reconfortante. Lentamente, nuestros ojos se van abriendo. Desanimados, querríamos no tener que elegir. Pero queramos o no, hemos sido elegidos, la partida está en marcha,

la cogemos ya empezada. No queda otra, una vez más, que lanzar los dados.

Dolor por la finitud

Ha llegado el momento de plantear una pregunta importante. ¿Qué hay del deseo que hemos mencionado al principio de este trabajo, ese deseo que nos anima y nos hace buscar? ¿Es real? ¿Puede ser falso? ¿Habría una respuesta simple que haga evidente la naturaleza del deseo? ¿O acaso éste no pueda así mismo ofrecerse más que bajo la forma de lo problemático? En efecto, nada más paradójico que el deseo. Esa cosa que se apaga en el momento de lograr su meta. Extraño fenómeno si lo pensamos bien. El deseo no puede sino morir, lo que podría parecer una característica bien banal, típicamente humana, si no añadiéramos que el propio deseo lo hace todo por desaparecer. Los mortales son mortales, pero todos sus esfuerzos tienden de una manera u otra a la inmortalidad, lo sepan o no. Cuando el hombre desea morir, o cuando al menos se arriesga a ello, aparte de algunas situaciones excepcionales, es porque su muerte va a contribuir de un cierto modo a su propia inmortalidad. Bien sea por el arte, los niños, Dios, u otra causa sagrada para él, su existencia individual encuentra de algún modo su eternidad en la meta que se ha fijado. Incluso los animales conocen una cierta forma de ese darse uno mismo: la defensa del territorio, la del jefe, la de la progenie, la de la pareja, etc.

De este modo, el deseo, aunque no siempre lo confiesa, se considera transcendido por su propio objeto, ya que es con esta condición por lo que acepta dirigirse a su desaparición. De todos modos la diferencia principal entre un deseo y un individuo, es que el deseo seguro que desaparece una vez saciado -en la medida en que puede ser saciado- mientras que el individuo únicamente toma un riesgo, en cuanto a su propia desaparición, intentando satisfacer sus deseos. Dicho de otro modo, la diferencia entre un ser y un deseo es que si el ser no debe

necesariamente desaparecer por satisfacer su deseo, es porque su ser no reposa enteramente sobre la satisfacción de ese deseo específico. Aunque tenemos que para ciertas especies, como los insectos, la satisfacción del deseo de cópula puede llevar a la pérdida de su existencia, y esto también lo encontramos en el humano, que asume algunos deseos peligrosos. Pero en general, el sujeto puede descentrarse en relación a su deseo, distanciarse. Sólo cuando un deseo y su ser coincidan absolutamente, el individuo no podrá distanciarse con respecto a su propio deseo. Nos queda la pregunta sobre si una perspectiva tal es posible para el ser humano. Ya que incluso con respecto al deseo de vivir, el hombre puede distanciarse, como ya hemos explicado. Basta con mencionar el suicidio, el martirio o el acto heroico para probar que mantenerse con vida no constituye la preocupación primera y absoluta de todo humano. Y nos queda pues buscar si es posible concebir un deseo, una pulsión, una voluntad acerca de la cual el humano no pueda descentrarse. Un deseo con respecto al cual la distancia no tuviera sentido, una situación en la que la separación no desempeñaría ninguna función.

Imaginemos un ser, dominado por una fe, que anhela por encima de todo olvidarse de sí mismo, como singularidad distinta, con el fin de abandonarse en una naturaleza o en un ser cualquiera que concibe como el trascendente absoluto de su propia existencia. ¿No busca, en detrimento de su ser singular, una especie de eternidad? Veamos lo que significa la eternidad. Saquemos un instante esta entidad de la noción reducida a la cual se la restringe a menudo: la de una temporalidad ilimitada, la eternidad concebida como una temporalidad inmensamente grande. ¿Acaso una temporalidad ilimitada sigue siendo del orden de la temporalidad? ¿El número infinito sigue siendo un número? Sí y no, podríamos contestar sin mojarnos demasiado. ¿Puede ser que lo que se define por su finitud y su forma cuantificable, el número, se mantenga cuando la cantidad se hace indeterminada? ¿No sería ésta la mejor definición de una negación de esta entidad? Porque la cantidad es lo que conoce el más y el menos, mientras que el infinito, en tanto que infinito, ignora esta relación: para todo infinito su parte es

igual a sí mismo. El infinito no puede ser aumentado ni disminuido. El infinito es pues aquello a lo que no le falta nada, lo que asume completamente su propia naturaleza, puesto que ignora el más y el menos. De este modo, el que se abandona al infinito, busca de hecho la realización de lo que es, busca la desaparición de una falta, la ausencia de alteridad, el ser o la paz, el en-sí total o la inmovilidad. Y en el fondo, a través de diferentes disfraces y mutaciones, sin duda todo humano persigue permanentemente esta reconciliación, esta fusión, esta regresión, esta sublimación, de forma más o menos explícita.

Aquí surge, incluso cuando intentamos evitarlo, la paradoja de la naturaleza humana. Precisamente porque puede considerar ese infinito, esa perfección, ese cumplimiento, porque puede desearlo, el hombre vive necesariamente en el dolor moral, engendrado por una insoslayable conciencia de la doble perspectiva. ¿Cómo opera? Hay dos maneras por las cuales el hombre puede calmar el dolor de la falta: buscando colmar la carencia, o negándola. Ahora bien, la doble perspectiva no significa hacer una elección en la que las dos partes de la alternativa se excluyen radicalmente. Sin embargo es lo que ocurre entre paliar la falta y negarla. Si me niego a ver la carencia, no la voy a colmar. Y si satisfago la carencia, no la estoy ignorando. ¿Cómo practicar simultáneamente estas dos perspectivas? ¿Cómo ver y no ver la falta simultáneamente? Por tanto se plantea un problema: ¿Hay que satisfacer el deseo o ignorarlo?

Querer y aceptación

Una solución a nuestro problema de la carencia sería no verla como carencia. O mejor, no ver la carencia como una carencia y simultáneamente ver la carencia como una carencia. No vivir la carencia como una carencia, y simultáneamente vivir la carencia como una carencia. En los dos casos admito la carencia, me hago consciente, no busco olvidarla. Pero mientras que viéndolo como una

carencia busco colmarla, cuando no la veo como una carencia lo tomo por lo que es: no una carencia sino un estado de ánimo, una actitud. Primera perspectiva: soy mortal, eso me desespera, y por ello voy a buscar la inmortalidad. Segunda perspectiva: soy mortal, esa es mi naturaleza, el "yo" con el que debo vivir, el tiempo de una vida que de un cierto modo es mi eternidad. De manera idéntica, "tengo hambre, debo comer" se opone a "tengo hambre, lo constato". Constatar no implica automáticamente una voluntad de no querer paliar; significa solamente que se ha efectuado una toma de conciencia, que en ese momento preciso expresa una distancia: no sentirse obligado a paliar, poder contemplar la posibilidad de la abstinencia y poder mantener la posibilidad de la elección. Buscando paliar la carencia el ser singular se sitúa en una perspectiva de su devenir: la existencia; aceptándola simplemente como parte integrante de su naturaleza, se sitúa en la perspectiva de su propia eternidad: su esencia. Visión orgánica que se opone a una visión metafísica, multiplicidad que se opone a la unidad.

En cualquier caso, porque puede considerar la perspectiva única, la de su propia unidad indivisa y completa y porque puede simultáneamente desear y no desear lo que le falta, el ser humano vivirá en la separación. Porque desde ese momento es a la vez sujeto, es decir "ser deseante" y objeto "simple imagen" o "caso particular" del deseo. No es la misma cosa tener hambre y comprender que a uno le falta el alimento, y se trata de poder vivir simultáneamente estas dos modalidades, en su separación. También se puede decir que se trata de poder vivir el fenómeno y comprender su causa, aunque estos dos estados pueden fácilmente oponerse, por la diferencia de actitud en cada caso. El que busca satisfacer a toda costa su deseo no pierde el tiempo en especulaciones sobre la naturaleza de la carencia. Esto sólo podría irritarlo.

Si se quedara en la simple consciencia de su deseo, la separación no existiría. Si se limitara a aceptar lo que hay, no como una carencia, sino exclusivamente

como lo que hay, la separación no existiría. ¿Sería sin embargo esta posición una verdadera solución? La tentación es grande, y totalmente de actualidad. Parece querer mitigar la carrera compulsiva y desenfrenada que nos empuja a satisfacer el menor deseo que nos surge. Bastaría que el hombre aceptase lo que es, su naturaleza, sin plantearse preguntas, en el instante presente, para no vivir dividido, para dejar de vivir en la tragedia. Ser sin desear, sin voluntad, sin anhelar: ¡Qué admirable perspectiva! Ese estado, en un contexto así, podría considerarse como la definición misma del estado de gracia, especie de nirvana, en el sentido laico o religioso. Sin embargo es un esquema artificial, fabricado, dependiente, en el sentido de que difícilmente puede ser considerado sin una u otra perspectiva de infinitud -estado o entidad evidentemente dotada de una incontestable hegemonía-, sea éste el cosmos, Dios, la naturaleza, la sociedad o cualquier trascendencia a la que podríamos abandonarnos. Sin ello ¿dónde estaría el sentido de esta aceptación, cuál sería su objeto? Ahora bien, toda perspectiva de infinitud implica también poder considerar la carencia como algo a remediar. Sin eso, sin esa perspectiva de completitud total, la carencia no sería carencia. La carencia es infinita en su trascender la finitud del sujeto, en el enfrentarse a la apertura de lo que le es exterior, se sitúa en la perspectiva de esa inmensidad. En un sentido, el universo (casi) todo entero le está faltando al sujeto que es una (casi) nada, cuando no le está faltando la perfección del absoluto. Esto resume la experiencia de la finitud del ser, nuestro profundo sentimiento de soledad, nuestra angustia de la nada y del absoluto.

Retomemos este argumento de otra manera. ¿Cuáles son los presupuestos de una doctrina que nos recomendaría la aceptación, como paliativo de la tragedia humana o universal? Lo trágico reposa esencialmente sobre la falta, es decir el deseo no satisfecho, la frustración o el dolor. Todo requerimiento de aceptación, siendo como es un rechazo de la tragedia, implica de hecho afirmar que esa carencia lo es únicamente porque le otorgamos ese estatus. Por ejemplo, la privación del alcohólico se daría únicamente porque éste acepta su estatus de

drogadicto que necesita su dosis. Desde el punto de vista de la voluntad, para alejarse de esta identidad considerada impostora, éste debe considerar su estado de dependencia como una elección, no como una necesidad. Para efectuar ese cambio de perspectiva, debe identificar el lugar a partir del cual esa elección es posible, lo cual le lleva a repensar su propia identidad que, en adelante, trascenderá su naturaleza de drogadicto, su dependencia. A partir de ese momento será "accidentalmente" dependiente y esencialmente capaz de elegir, incluso si continúa bebiendo. Si desea defender su estatus de hombre libre y voluntarioso, el bebedor empedernido, de hecho, dirá a diestro y siniestro que puede parar de beber cuando lo desee. Así es que la voluntad es concebida como una naturaleza cualitativamente superior, que trasciende y arbitra lo que le es subalterno. Por ello el argumento utilizado contra la perspectiva del alcohólico será que su condición de alcohólico restringe el poder de su voluntad. Dejando de beber ejercerá verdaderamente su voluntad y la desarrollará.

¿La perspectiva de la aceptación cambia algo en el análisis del problema? La aceptación es la aniquilación del querer, su contrario. ¿Acaso no es, por esa razón, otra forma de querer? Tomemos al alcohólico. Si debe aceptar su condición, bajo pretexto que debe cesar de querer algo, ese mismo argumento se vuelve en contra de su estado de alcohólico que le hace desear permanentemente el alcohol. Dicho de otro modo la misma preeminencia de la aceptación que puede inicialmente legitimar su estatus de alcohólico le pide en una segunda vuelta de tuerca que deje de desear el alcohol, lo que implica obligatoriamente no ser ya un alcohólico. En una lógica así, hay una meta a conseguir, lo que no deja de apelar a una voluntad, una especie de voluntad implícita. Puesto que se trata de alcanzar un estado mejor que el actual. Sin embargo en lugar de adquirir ese estatus, hay que librarse de lo que estorba, aligerarse de lo que le pesa. Hay que encontrarse a uno mismo, restableciendo así el verdadero asiento de su ser, descargado de la escoria del deseo. En el fondo, parece que viene a ser más o menos lo mismo.

Relativo y absoluto

Si aceptamos el principio de vuelta a lo originario, la armonía no se adquiere, se reencuentra. Y para reencontrarla, habría que considerar simultáneamente esta armonía y la distancia infinita que nos separa de ella. No habría que caer en la trampa, banal y común, que consiste en legitimar la facilidad bajo pretexto de adoptar una doctrina de la aceptación perezosa. Si hace falta aprender a aceptar, o desaprender para aceptar, es porque lo que nos hace falta aceptar sigue siendo un ideal a "conquistar".

Sin la doble perspectiva, no se puede constituir una unidad sustancial del ser. La unidad toma un sentido, no en la ignorancia de la carencia, sería falsa e imposible, ni en la satisfacción de cada carencia, sino en la unión de la carencia como carencia y de la carencia como naturaleza.

La doble perspectiva mantiene dos visiones opuestas de la carencia. Desde el punto de vista del absoluto, la carencia es una carencia, un defecto, una imperfección. Desde el punto de vista de lo relativo, la carencia no es otra cosa que la naturaleza de las cosas, su identidad, su especificidad. Tenemos necesidad de esta dualidad para mantener la unidad sustancial del ser. Puesto que el ser no sabría ser puro, se constituye de una alteridad intrínseca. Sólo el no-ser es absolutamente sí-mismo. El ser es un residuo: a la vez como reminiscencia, rastro o huella, resto de lo originario. Ese residuo puede ser concebido como una decadencia con respecto a ese originario, o como la presencia concreta y total de este originario, su condición *sine qua non*. El residuo es a la vez un "don" y una "carencia", según se atiende al origen o la culminación. Todo lo que es, todo sujeto u objeto, es un residuo, en particular en el plano material. ¿Qué es una taza sino el residuo de un proceso de fabricación? ¿Qué es una planta, sino el residuo

de la vida? ¿Qué es una palabra sino el residuo de un proceso etimológico? ¿Qué es un pensamiento particular sino un residuo de la mente?

Para amar lo que uno es, para dejar de desear lo que no se es y no sufrir más con ese deseo, la perspectiva de una apariencia de absoluto es insoslayable. Sólo desde el punto de vista del absoluto escogido, y únicamente desde esta óptica, lo relativo podrá ser apreciado por lo que es, y ya no como un simple dolor. Puesto que de esa manera lo relativo se convierte, de manera reducida pero significativa y total, en la encarnación, la imagen, la proyección, la localización del absoluto. Podríamos casi afirmar que lo relativo es el absoluto del absoluto. Tanto como podríamos afirmar que el absoluto es el relativo del relativo. Un absoluto que puede ser la belleza, la naturaleza, el Estado, la humanidad, la verdad, la nada, la familia o incluso otro ser, todo concepto o representación erigida en ideal primero, en referencia primordial, que vendrá necesariamente a encarnarse y existir en momentos particulares, en seres particulares.

En lo que concierne a un individuo, todo lo que dice o hace en cualquier momento captura la totalidad de su ser. Idea pavorosa, si nos olvidamos de su dimensión de generosidad. Lo particular es el absoluto considerado en sí mismo y no como una presencia o una ausencia. El absoluto en sí mismo es una ausencia. Cada entidad particular es un absoluto en términos de presencia. Es por esa razón que su presencia no nos interesa: dejamos de notarla. Cada singularidad captura la totalidad del universo, a su manera, bajo su modo específico. Pero en ese momento, el universo ya no es nada. Solo la cosa es, ya no es una manera o un modo: es ella misma. Presencia absoluta, deja de ser una presencia: es. Realidad concreta, que hace que el absoluto se remita a su propia fragilidad, sombra efímera, indecible y ausente, ectoplasma del que se podría prescindir. Lo particular es la encarnación del absoluto. Una vez posado, el absoluto bien puede desaparecer. El absoluto ya tiene una forma. Se inscribe en el tiempo y el espacio, tiene un peso. ¿Qué haríamos pues con esa cosa informe e inútil?

Tenemos la taza: ¿qué importan el molde y la materia original? Podemos reírnos pues de ese absoluto, envuelto en su insignificancia.

A algunos les podrá extrañar nuestra banalización del término absoluto, por ejemplo cuando se refiere a una persona física. Pero no olvidemos que la noción de absoluto, en cualquier caso en el sentido en el que lo utilizamos, no es sino una representación, y no sólo una representación conceptual, formal y distante, sino una representación psicológica. Dicho de otro modo, se trata del absoluto en tanto que vivido, del punto central en torno al cual gravita una existencia particular, de la verdad relativa que procura un sentido a la vida biológica, social e intelectual de cada ser humano. Poco importa que esta verdad sea individual o colectiva. Una vez precisado esto, nos quedaría saber en qué medida esta representación juega un papel de manera satisfactoria, hasta qué punto se sostiene y cómo se articula la relación entre el sujeto y la representación de su absoluto, lo que es cuestión aparte. Sin duda cada absoluto podrá manifestar en esta confrontación su límite y sus carencias; a cada sujeto pensante le toca a continuación extraer las consecuencias que se impongan, o ignorarlas.

El absoluto y lo general sirven de fundamento para lo relativo y lo particular que lo encarnan o lo piensan. Desde este punto de vista, saber qué depende de qué, determinar lo que va primero, lo singular o lo universal, resulta una gran pregunta, o la gran pregunta, que quedará sin duda sin respuesta, y debería quedar sin respuesta. Algunos resolverán por hábito o por ansiedad, sin darse cuenta de que la respuesta hace ya parte integrante de la estructura de la relación que conciben entre los dos términos. Dicho de otro modo, el discurso se remite a sí mismo, cosa que no debería extrañarnos. A pesar de sus inmensas contradicciones, el pensamiento busca siempre maximizar su propia coherencia. Sin embargo es verdad -aquí como ante muchas antinomias- que las circunstancias nos llevarán legítimamente a elegir nuestro campo, reduciendo así la problemática a una oposición caracterizada, cosa que no debería impedirnos la

toma de conciencia del efecto reductor de esas circunstancias, a pesar del peso de su realidad y del hacerse cargo que ésta impone. En este último comentario, para mantenernos coherentes deberemos admitir que la problemática en sí, en toda su generalidad y su "objetividad" no es ni más verdadera ni menos verdadera que la situación particular que nos obliga a recurrir al juicio y a resolver de manera subjetiva.

Por consiguiente, en la perspectiva de la mirada específica que acabamos de describir, la carencia puede no ser considerada simple y exclusivamente como una carencia, sino que debe también considerarse como un don, como la naturaleza viviente, sustancial y constitutiva de las cosas, como la especificidad que hace nacer lo singular. Lo particular es un absoluto al que le falta algo. Lo particular es un absoluto que posee algo más. Un triángulo particular es un triángulo barroco: es el absoluto, acompañado de alguna floritura. Pero esa floritura podrá ser considerada como una traición al principio de economía, al principio de la mínima acción, un cobarde abandono de la esencialidad. Lo mismo ocurre con nuestra personalidad, que a la vez nos humaniza y nos deshumaniza. O con esa vulnerabilidad que fascina tanto hoy, y que es testimonio de nuestra humanidad. ¿Es una fuerza o una debilidad?

No obstante, ¡no nos confundamos! No va a ser porque la entidad se afirma en sí misma que la necesidad va a desaparecer. La autonomía no se deduce de la simple afirmación de existencia y de la satisfacción de uno mismo. La deuda no va a desaparecer tan fácilmente. Habría en esta declaración de independencia una exigencia imposible, aunque sólo fuera por razones biológicas, materiales, temporales, y porque esa necesidad constituye la esencia misma de lo singular. El cambio que se opera es sobre todo en la relación con esta necesidad. Una de las principales transformaciones conciernen a la necesidad: deja de ser ese estado del que deseamos huir por todos los medios, un escapar a base de variadas maniobras de distracción y otros trucos psicológicos cuya función es la de

facilitar el olvido, el borrado de lo real. Aunque esas maniobras sean muy corrientes, véase directamente banales, no son menos una expresión de una ceguera y la manifestación de una patología, cuya formulación específica capturará el mecanismo general de las disfunciones de la psique particular. Dicho de otro modo, la libertad deja de representar la todo poderosa y misteriosa fuerza que nos protege de la brutalidad del mundo, para convertirse en el motor mismo de la necesidad, una especie de supra-necesidad o de híper-necesidad. La libertad establecida como apertura y no como condición del ser. Así es cómo la carencia deviene ese don de la providencia.

Deseo finito y deseo infinito

Veamos un momento cómo ese absoluto y la relación que implica con lo relativo se proyectan sobre el problema del deseo. Todo deseo, intentando realizarse, se precipita sobre su propia desaparición. En realidad, por razones evidentes, el hombre puede identificarse plena y radicalmente a un deseo únicamente si este deseo es de naturaleza infinita, es decir, si no es realizable en su totalidad. Si el deseo es aprehendido en su finitud y el sujeto se identifica completamente con él, ese sujeto se precipita hacia su propia destrucción, como los salmones que vienen, extenuados por un largo viaje, a morir de agotamiento en el lugar mismo en el que se reproducen. Satisfaciendo su deseo, el sujeto perece en tanto que singularidad, a menos que satisfaga ese deseo sabiendo que no es más que un deseo lleno de facticidad, la localización momentánea de un deseo más amplio. Considerando el desfase entre el deseo localizado y el deseo más amplio, el hombre desarrollará el ejercicio de su libertad; en efecto, se hará accesible a la distanciamiento, se hará capaz de no-elegir, decidirá plenamente si sí o si no el deseo localizado debe ser satisfecho. Al mismo tiempo, se hará consciente del deseo infinito que lo habita. Se hará capaz de considerar un deseo así, de manera más o menos consciente. Es por ejemplo lo que el niño no consigue hacer. Y la

ausencia de distancia frente al propio deseo en el adulto será la expresión de una patología, puesto que en teoría a éste se le supone mayor consciencia.

Antes de esta toma de consciencia, el deseo se reducía a la manifestación de una carencia, a la percepción de un dolor a la espera de alivio, todo deseo infinito representaba un estado imposible de vivir, demasiado insoportable, y por un proceso retroactivo resultaba imposible considerarlo. En un afán de autoprotección, la consciencia se rebelaba, se tensaba con todas sus fuerzas para encerrar una necesidad de tal índole en el oscuro reino del subconsciente, con las consecuencias desastrosas que conlleva la represión. La búsqueda incesante de satisfacciones temporales y limitadas, procuradora de cataplasmas, de pomadas y de elixires de todo género, constituía el vector accidentado de una vida en la que la navegación a ojo desnudo era considerada como una ciencia última. Sin embargo no olvidemos, a pesar de esta visión crítica del corto plazo, que cada uno de esos penosos sobresaltos intelectuales y emocionales, cada una de esas numerosas sacudidas mentales, señalan, como pueden, a la llamada generosa de la vasta, vivaz, profunda y terrible fuerza que habita y hace ser hasta el más miserable de los seres. Ciertamente es necesario darse cuenta y pensar en ello, sin lo cual en esta carrera de sacos del deseo el alma corre el riesgo de perecer, o como se suele decir, de dejarse el alma...

El hambre en tanto que hambre constituye mi naturaleza biológica. Comer de tal manera en un momento dado es una elección deliberada sobre la que puedo considerar ejercer la negación. A menos que esté obsesionado por rituales rígidos, por alguna comida en particular, etc. Amar en general es un sentimiento que no sabríamos evitar, porque está ligado a nuestra naturaleza humana; querer a una persona, un objeto o una actividad específica, o quererlo de una manera particular, es ya otra cosa. Desear llevar a cabo una tarea en general, es una cosa, querer cumplir un proyecto específico apela a otro registro. La doble perspectiva del deseo se articula pues en la posibilidad de considerar el deseo bajo su forma

metafísica o intemporal, o bien bajo su forma física o temporal, más determinada. Algunos distinguirán la forma potencial, en el primer caso, de la forma actualizada en el segundo, pero no es seguro que esta distinción nos convenga: sin ser totalmente falsa, parece contener un presupuesto que otorga una preeminencia a lo finito, más concreto, en relación con lo infinito, mientras que nosotros intentamos establecer su no-jerarquización.

De este modo, la no-elección que permite esta doble perspectiva será la garantía de la legitimidad de mi elección. La satisfacción de la carencia deja de verse como una pura necesidad. Mi libre arbitrio o mi voluntad, dejará de ser la esclava de las necesidades sobre las que no posee ningún control. Dará con la libertad al descubrir la alternativa. Puesto que la voluntad no se expresará realmente más que en la medida en que se haga posible deliberar, rehusar, abstenerse de elegir, en la medida en que se hace posible contemplar simultáneamente una elección o una no-elección. Toda elección con respecto a la cual no podemos considerar lo contrario no es una elección, sino una compulsión, y por tanto un absoluto, aunque resulte inconfeso. Aquel que debe por encima de todo sobrevivir considera su vida como un absoluto, aquel que arriesga o da su vida por una causa, un ideal, u otro ser, considera eso que motiva su acto como un absoluto que le permite relativizar su propia existencia.

Una objeción puede hacerse. ¿Acaso aquél, para el que el absoluto constituye la única realidad, no carece de distancia? ¿Acaso no es esto más peligroso que tomarse a uno mismo por el absoluto, ya que éste último al menos se da cuenta de la naturaleza limitada de su adoración? Fundamentalmente, no existe diferencia sustancial entre estos dos personajes. El exceso de subjetividad en el cual han caído los dos convierte en irrisoria toda distinción sobre sensibilidades. Porque no olvidemos que el absoluto del que hablamos no es el absoluto en sí - que queda como verdadero desafío para el intelecto-, sino el absoluto de alguien, es decir un absoluto subjetivo, un absoluto relativo, aunque para el que lo adopta

sea el absoluto absoluto, cosa que de alguna manera nadie puede refutar. Un acto de fe es un acto de fe, no menos legítimo, y no más, que otro acto de fe que se le opusiera. Y no vemos por qué la expresión de un escepticismo, también subjetivo, significaría prerrogativa particular alguna en cuanto a la veracidad del propósito. De haber un peligro, está más de la incapacidad de distancia frente a la propia elección que de lo arbitrario de esa elección, inevitable.

No obstante, existe, entre esos dos tipos de exceso, una distinción que habría que identificar, aunque sólo fuera por razones clínicas. Puesto que de cara a la articulación de nuestra doble perspectiva, son posibles dos desbordamientos. El desbordamiento temporal, el de lo relativo, el de la multiplicidad, más bien ligado a lo emocional y lo corporal, y el desbordamiento metafísico, el del absoluto en la unidad, más bien ligado al intelecto. En esos dos casos, la distancia ha desaparecido, la tensión también: reinan la rigidez y la complacencia, incluso en la radicalidad. ¿No es de todos modos el intelecto el motor de esa distanciamiento? ¿No le faltaría al deseo, en esencia, ese poder de distanciamiento, característica que le identificaría por naturaleza como factor negativo, inferior o secundario, en nuestro esquema de doble perspectiva? ¿Estaría el deseo condenado al estatus de accesorio del intelecto?

Esta conclusión, aunque tentadora, nos parece inaceptable, puesto que está desprovista de poder dialéctico. Después de todo, el intelecto es tanto una herramienta para el deseo como el deseo lo es para el intelecto. Para empezar, no puede haber intelecto sin deseo, siendo que no podría ser su propio motor. A continuación, el saber "asentado" satisfecho de sí mismo ¿acaso no sería aquel que ya no desea más saber? El más maravilloso de los absolutos se convierte entonces en asiento sobre el cual uno se sienta; se vuelve un objeto, útil pero muerto, y peligroso. Y es que a fin de cuentas, ¿no sería el absoluto un movimiento infinito, para el cual toda aprehensión particular es traicionera y limitada? Dicho de otro modo, el deseo sin objeto, el amor de lo infinito, ¿no son

de alguna manera más verdaderos que la mayor verdad de todas entre las proposiciones que el intelecto pudiera formular? Entonces, que el intelecto se fije sobre un objeto, o que el deseo se fije sobre un objeto, ¿dónde está la diferencia? Simple detalle que se manifiesta en la insistencia relativa otorgada a la forma particular del déficit dialéctico, el ángulo que será puesto en valor, pero en realidad no hay ninguna diferencia sustancial. En los dos casos, la "terapia" consiste en restablecer la fluidez constitutiva del ser, interpelando y trabajando la dimensión que se pretendía borrar, recordando a la vida aquello que habíamos olvidado.

Jugar y ganar

El desfase que acabamos de describir puede abordarse desde la tragedia y la necesidad, pero también puede tratarse desde el juego. Intentemos por un momento pensar el juego como modelo de existencia. Generalmente se dice que los niños juegan y que los adultos son serios. Dejar de jugar es acceder a una conducta específica de la cual ya no se puede uno apartar; es optar por la ética, por la obligación, por la elección irreversible, la que compromete y responsabiliza. La gravedad de los gestos delimita lo que es una ocupación seria de la ligereza que caracteriza la práctica del niño y del jugador. Hay que señalar que un juego se hace serio a partir del momento en que se le asigna un cierto tipo de comportamiento, por rutina, ritual u otro. El juego en tanto que tal se desmarca de eso por su gratuidad: su fin reside en sí mismo, lo que explica su ligereza. Cuando la partida de cartas se convierte en, por ejemplo, el lugar de una ganancia monetaria, se dice que la jugada se convierte en algo serio; una pesada hipoteca aparece, el juego deja de ser un pretexto, ya no es un juego, se convierte en un medio. Se dice también que la partida se vuelve seria cuando la cosa está reñida y esto obliga a los participantes a sopesar sus movimientos, puesto que en ese momento preciso se le da una dimensión particularmente crucial a la acción.

De manera general, el conjunto de los jugadores no se ve obligado a responsabilidad alguna externa a la del propio juego, éste no tiene ningún gravamen de pesadas consecuencias, y ese estado de hechos le permite conservar un importante grado de libertad, su dimensión lúdica.

No se puede sin embargo pretender que el juego no conozca absolutamente ninguna necesidad. Sólo la ignora relativamente, no puede pasar sin ella totalmente. Si no hubiera reglas, no habría obligaciones y no habría juego, la actividad en cuestión se reduciría a un pasar el rato, a un simple enredar. Por ejemplo, jugar al fútbol no se resume en darle al balón, jugar a las damas no sólo consiste en hacer avanzar las fichas. El juego no puede ser juego sino es expresando una cierta libertad, pero en relación con una necesidad estrictamente definida. Sin embargo entre las necesidades, aparte de las reglas que permiten y constituyen el juego, existe otra condición indispensable al juego: el deseo de ganar, o al menos el deseo de jugar lo mejor posible, deseo que tendrá como manifestación y consecuencia práctica el hecho de ganar, aunque sea ganar contra sí mismo, superándose. Esta regla no está escrita, no tiene porqué ser estipulada, no hace parte de las formulaciones que condicionan un juego, y sin embargo es indispensable. Ese deseo, que no es sino un simple deseo de ser, de aumento de la potencia de ser, es absolutamente necesario. En comparación, las otras circunstancias o posibilidades de motivación del jugador desnaturalizan el ejercicio. Supongamos la obligación y el juego se reducirá a una serie de movimientos sin alma, comportamiento en total oposición al gozo, a la excitación que caracteriza esta actividad, que suscita la iniciativa y el acto creador; a menos que la obligación sea totalmente internalizada y no sea formal, lo que nos devuelve a la situación anterior. Supongamos, una vez más, al jugador apático o desinteresado, que juega de cualquier manera, para pasar el tiempo por ejemplo, su práctica se convierte en un sin sentido, un infra-juego, esto hace del ejercicio algo sin interés para sus compañeros, puesto que se puede decir que no juega el juego, y todos se preguntarán qué pinta ese ahí.

No puede haber juego sin una cierta tensión, sin un reto real, es decir sin un deseo de jugar lo mejor posible y sin algo que impida la realización de este deseo. En eso se parece a la vida, representa un modelo reducido. Sin deseo y sin resistencia, la vida deja de ser vida, el juego ya no es un reto. La relativa imposibilidad o dificultad para realizar los propios deseos engendra la tensión y genera una dinámica. Si ganamos siempre, ya no es un juego. Por cierto, si perdemos siempre, tampoco lo es. El juego es sobre todo una confrontación, principalmente con uno mismo. Por su puesta a prueba, es constitutivo del ser. Ahora bien, mientras que en el juego no tiene sentido abandonar las reglas para que éste resulte más fácil, no pasa lo mismo con la existencia. Por una buena razón: en la vida cotidiana, se olvida la dimensión lúdica y constitutiva que procura la tensión en favor del puro afán de ganar, y se olvida por la perspectiva del galardón otorgado al ganador. Tanto es así que para muchos no hay que jugar si no se da por contrato una garantía, firmada y refrendada; mortal condición para el juego. Ciertamente no siempre estamos dispuestos a jugar, y la tragedia acecha. Pero no hay peor tragedia que la muerte lenta que va ganando terreno en el alma de aquél en el que los resortes están oxidados, o rotos, del que no sabe jugar, que está tan viejo que uno se pregunta -admirado o inquieto- cómo hace para respirar todavía.

Los retos

El deseo consiste sobre todo en ganar, pero dos limitaciones se imponen: las reglas que no me permiten hacer lo que quiero, y las capacidades de mi adversario, esa otra entidad que restringe los efectos de mis gestos. Y esto vale también para cuando soy mi propio adversario. Incluso cuando pretendo únicamente jugar lo mejor posible, y no específicamente para ganar, el adversario es el que limita las posibilidades de acción de mi juego.

Sin embargo, lo que distingue estas dos perspectivas, el deseo de ganar y el deseo de jugar bien, es mi relación con el otro: en el primer caso, deseo que juegue peor que yo, en el segundo, prefiero que juegue lo mejor posible, en la medida que, en verdad, mi verdadero adversario siempre soy yo mismo. El otro se transforma entonces en un compañero, que debe ponerme a prueba con lo mejor de sus capacidades. Deja de ser un adversario para convertirse en mi entrenador, aunque no lo pretenda ni lo quiera. En un mismo proceso de inversión psicológica, las reglas dejan de ser aquello que "impide dar vueltas sin sentido", para ser una necesidad, léase esas amigas, que me permiten el desafío. Sean las que sean, ya no me estorban, me confortan, están ahí tanto como yo estoy ahí, y como el adversario está ahí. Desde ese punto de vista la ley se convierte en constitutiva y deja de ser limitativa; no impide ser, sino que me permite ser. Todo conspira entonces, para que yo pueda ser, para que yo pueda existir con las mejores capacidades. Lo que me frustra me hace existir.

En todo juego reside verdaderamente un reto. Todo juego es serio. Por esto es por lo que los hombres se apegan tan fácilmente al juego. Están comprometiendo una parte de sí mismos, cuando no la totalidad de su ser. Olvidan sin embargo que no es más que un juego. Por esta razón veremos cómo la apuesta -aunque sea la apuesta del compromiso psicológico- se convierte en algo muy importante, tanto que el juego desaparece. Sea por el dinero, el honor, la gloria o la simple satisfacción del ego, el juego desaparece tras la apuesta. Se convierte en una pálida puesta en escena, un pretexto más o menos reconocido. Las reglas y el adversario se convierten en enemigos que hay que vencer por todos los medios. Y entonces, hacer trampas empieza a hacer parte del juego. La suerte está echada, todo vale; el alma se sumerge en un utilitarismo a ultranza. Me convierto en enemigo de mí mismo, mi ser se transforma en simple herramienta destinada a satisfacer los caprichos de mis deseos o de mi voluntad. Me detesto y me pongo rabioso si mis capacidades y mis actos no están a la altura de mis ambiciones. Es

lo que se llama ser un mal perdedor, que es tanto como ser un mal ganador, puesto que no se sabe ganar. No se sabe ni siquiera lo que es ganar; incluso cuando se gana, en realidad se pierde. Se le llama también ser un mal jugador, porque no se sabe jugar. Ignora lo que es jugar.

El deseo de gloria, el amor por el dinero, el orgullo, el cansancio, la fatuidad y la vanidad tienen como consecuencia primera la de cegarnos y hacernos tomar gato por liebre. Con las manos crispadas sobre nuestras fichas, los ojos crispados, miramos girar la ruleta con gran ansiedad. Fijos sobre el taburete, ahí mismo nos morimos, en el lugar en donde parece que nos hayan clavado.

¿Cuál es la relación con la doble perspectiva? Si todavía hay que explicarlo, digamos que es un juego, el primero de todos los juegos, y al mismo tiempo el único reto de nuestro propio juego. El único juego desprovisto de cualquier reto que no sea él mismo. Por esta razón es el único juego que merece la pena. Porque todo es juego, no hay nada más que juego; la única diferencia entre los seres es la naturaleza de su juego, la calidad de su destreza, la potencia de sus movimientos. Para jugar bien, hay que aprender las reglas, hay que conocer el mundo, para jugar bien, hay que conocer a los seres humanos; para jugar bien, hay que conocerse a uno mismo, ser objeto de sí mismo, tener distancia con respecto a uno mismo, y sin embargo ser uno mismo de manera total e integral. Es en ese momento cuando el juego se convierte en algo serio, porque el reto es de alto nivel y sin embargo es en ese momento cuando no hay que tomar nada al pie de la letra. En ese desfase entre yo y yo mismo, ya no tengo que rendir cuentas, no tengo que probar nada, miro y observo, y todavía me queda todo por hacer y todo por demostrar, porque en esa distancia, en esa falla, se aloja la totalidad de lo real, aunque tenga un acceso mínimo. Ahí todo es espera y todo es presencia, todo es ausencia y todo es presencia. Dejamos de calcular, porque todo se juega y se vuelve a jugar en cada gesto. No podemos perder, porque no tenemos nada que perder. Todo está ahí, sobre el tapete. Momento estético en el que cada

instante, un simple instante, captura la eternidad.

Dentro y fuera

¡Cómo no ver que todos somos actores, trágicos o cómicos! Para jugar bien debo penetrar cada poro de mi papel, y simultáneamente no olvidar nunca que no es más que un papel. En todo momento tengo que ser el espectador de mi propio espectáculo y mantenerme consciente de que soy un público demasiado bueno: el pathos del guión me atrapa. A veces me lo creo tanto que lo hago mal. Cierro los ojos para hablar, pero ya no sé mirar. Entonces necesito retroceder, no estar en el primer plano de la escena. A veces retrocedo demasiado, y desde el fondo, ya no veo nada, me vuelvo extraño a mi propio papel, y me vuelvo a encontrar en el exterior sin saber porqué. O si no, llevado por mi impulso, atravieso las cortinas y salgo de la escena, me pierdo entre bastidores, ya no sé lo que hago.

Para jugar bien, es necesario el don de la ubicuidad. Tengo que personificar el modelo y el espejo. Estar fuera y dentro, delante y detrás. Y en ese ir y venir perder por un instante la consciencia de quién es quién, no preocuparse de quién es qué. ¿Dónde está el original? ¿Dónde está la copia? ¿El espectador es acaso un papel que juega el actor cuando está sentado en la sala? ¿El actor es un papel que juega el espectador cuando se levanta y sube a escena? No distinguir, dejar de elegir; solamente poder desdoblarse y recogerse a cada instante, simultáneamente. Sin embargo, si soy espectador, el actor que juega su papel es un extraño para mí; sin esta condición indispensable no podría ni observarlo, ni admirarlo, ni detestarlo. Para empezar porque no sacaría ningún placer de ello, no le vería el interés, y además ¿Cómo puede uno verse a sí mismo? Mi mirada no puede convertirse en su propio objeto. La imagen del espejo me es extraña, porque está invertida, porque me es exterior, porque me resulta distante, porque no es más que una imagen. Únicamente gracias a estas diferencias puedo contemplarla; sin diferencia ninguna nunca podría mirarme, habría identidad,

toda consciencia se esfumaría.

Al mismo tiempo, ir al teatro sin abandonarse a la mirada del personaje que el actor encarna, no es ir al teatro. Si sólo por un momento el espectador no adopta completamente esta perspectiva desde donde puede mirar a la sala, mirarse a sí mismo, sin ninguna contención, entonces no ha ido al teatro; está en un teatro, lo que es muy distinto. Quedarse afuera no es el sino del espectador, es el del consumidor. Actuar así, es tomarse por Dios. Es refugiarse en un sí-mismo incomunicable, que rechaza ser puesto en cuestión por cualquier extrañeza; es ser un muro de hormigón que por nada en el mundo se dejaría alienar. Escuchar al otro, sin convertirse por un momento en su abogado, sin hacerse su portavoz, véase sin enamorarse de él, es no oír nada más que el zumbido de los propios tímpanos. Constató que he oído, puedo incluso repetir una a una las palabras pronunciadas, pero no son más que sonidos; una grabadora lo habría hecho igual, incluso mejor. Devenir otro para mejor devenir uno mismo. ¿Qué otra cosa hay que hacer?

En escena el actor lleva una máscara, por esa razón me ve, por esa razón puede percibir la máscara que es mía; él sabe cambiar de máscara y por esa razón reconoce todas mis máscaras, las que llevo sucesivamente, a lo largo de la vida, y es por esa razón por la que puede entrever, a través de la máscara, la máscara que se disfraza y se expresa a través de la máscara. Sin ese acto, sin su máscara, sin su mirada, mi disfraz se me pegaría a la piel para toda la eternidad. Gracias a ella todo se me permite, a condición de no dejarme engullir por el sillón en el que me he instalado. A condición de navegar permanentemente de un lado a otro al borde de la escena, en esa fractura en la que habita el alma del teatro, la fractura de donde surge el ser.

Sin embargo, en tanto que espectador, no estoy en escena, el espectador no es un actor; sería demasiado fácil. Entre el actor y yo se erige una terrible barrera, una

espesa línea roja ha sido trazada. El foso de lo trágico nos separa, distancia infinita que me permite reír o llorar. Encontrarse a la vez siendo actor y espectador, de manera indiferenciada, es romper con uno mismo. Hay que tomarse a uno mismo a contrapelo: reír ante la propia tristeza, llorar ante la propia alegría. Sin esta ruptura de la imagen, que transpone a otro universo mi mirada herida, no veo nada, me quedo siendo el que soy, no soy más que un pobre animal inquieto que intenta respirar, el tiempo de un breve suspiro a modo de tregua. Si el espejo no me es extraño, si no me turba, si la cámara limita su función a filmar mi despacho, mi salón, mi cocina, mi cuarto de baño, estaría conmigo mismo, entre los míos, pero no vería nada. ¿Cómo puedo entender mínimamente las paredes que me rodean, que están ahí todos los días? Ningún drama, ninguna tragedia, los días se siguen y se parecen; todo no es más que hábito y familiaridad. Si la mirada no se despega de aquello a lo que mira, deja de mirar. Mientras Ulises no haya atravesado lo que tiene que atravesar, le estará prohibido volver a su casa.

Se levanta el telón, los personajes aparecen. El espectador espera, ansioso. El actor tiene pánico. El uno se crispa, el otro balbucea. ¿Quién son ellos? Ropajes, música, palabras, actitudes, un decorado. ¿Qué pasa? Una ansiedad invade al que acaba de llegar. Es sin lugar a dudas el extranjero. Mejor, respirará con una mirada nueva, hace mucho que eso no le había pasado. No cederá su sitio por nada del mundo. Luego lentamente, al hilo de los acontecimientos, cava su agujero, ha comprendido, juzga y se instala; zanja la cuestión, está en casa. El tiempo avanza, cae el telón, nuestro hombre aplaude a guisa de agradecimiento porque es educado; todo ha terminado. El tiempo de que se encienda la luz, se levanta. ¿Se irá cómo ha venido? ¿Lo sabe? Ahí está la verdadera pregunta. Planteársela o no, es la gran diferencia. Así se formula la existencia. Sin actores, sin espectadores, nada de doble perspectiva y nada de humanidad.

Duplicidad de la verdad

Singularidad y universalidad

Pero en todo este revoltijo de palabras ¿dónde se encuentra la verdad? Verdad tan querida, verdad tan temida, verdad tan admirada, verdad tan odiada, tan invocada y tan rebajada. ¿Existe o no es más que un aliento, que se extingue en el mismo momento en el que nos acaricia el rostro? Porque se extingue sobre mi rostro, siento el viento, porque se extingue sobre mi rostro, sé que está, para mí. ¿Cómo pretender conocer la naturaleza viviente de un ser cuya mortalidad, para mi ser, se deletrea con las mismas letras del nombre que le otorgo? ¿Cómo atrapar o incluso tocar una vida que muere rozando la huella de mis pensamientos?

La verdad no existe, afirma sin dudar la opinión común, la de hoy, orgullosa de sus carencias. Al mismo tiempo, sin embargo, tal o tal declaración será juzgada verdadera o falsa, sin darse cuenta de las implicaciones que su postura, contradictoria, introduce. Porque más allá de las imágenes de Epinal y de los varios traumatismos provocados por los dogmas y los numerosos prejuicios que éstos engendran ¿qué hay de la verdad? ¿Qué es la verdad? Carácter de lo que es verdadero, nos dirá el diccionario. Antes que a cualquier otro operador del pensamiento la noción de verdad se refiere a un principio de adecuación. Por ejemplo, es considerado verdadero un escrito en adecuación con la realidad física que describe. O una palabra adecuada al contexto o al resto de un discurso. Sin embargo, esta adecuación puede ser concebida bien como universal, bien como

singular. Singular: una idea será verdadera para mí si me parece coherente con el resto de mi pensamiento, porque en todo caso de lo que es cuestión es del pensamiento, aunque hablemos de realidad física. Aunque sólo fuera porque esta realidad física será siempre interpretada y traducida, o podrá ser negada, con razón o sin ella. Pero según este mismo funcionamiento, ¿cómo una idea podría ser universalmente verdadera? ¿Cuando resulta conforme al pensamiento de todos? ¿Es decir cuando esté admitida por todos? ¿Se puede considerar una universalidad tal?

Planteando estas diversas cuestiones, nos damos cuenta de que se ha introducido subrepticamente una noción importante: la del reconocimiento. Ya que en el camino que hemos tomado, una idea sería verdadera a partir del momento en el que ésta haya sido reconocida como tal, sea por un individuo, lo que haría de ella una verdad singular, o bien por todos, lo que haría de ella una verdad universal. No obstante, así definida por ese "todos", la universalidad para una idea se convertiría en un estatus relativamente imposible de adquirir. Siempre habrá algún energúmeno -loco, poeta o gran sabio- que rechace la idea de que la tierra es redonda o que las vacas rumian. Haría falta entonces bajar el listón a la simple mayoría. Pero si una tal proporción bastara para reconocer la universalidad de una idea, todo debate se reduciría entonces a una argumentación de orden estadístico; censos, sondeos y otros, servirían para apuntalar la validez universal de una u otra opinión. La democracia resultaría a fin de cuentas el garante último de la verdad. Extraña hipótesis, pero que no carece de interés. Sobre todo porque es bastante corriente hoy en día, por ejemplo en la "ley del mercado" que vehicula un gran número de "verdades" establecidas.

Si el reconocimiento no ofrece ninguna garantía sólida, ¿qué nos queda como posibilidad para la universalidad? De hecho, jugamos con dos sentidos diferentes para determinar la universalidad. Por un lado lo que es "universalmente" reconocido, es decir por una gran mayoría, que podemos llamar

universalidad formal, y por otro lado, el hecho de que algo se pueda aplicar a todos y a todas, que podemos llamar universalidad de contenido. En este segundo caso, bastaría con que un sólo individuo la reconozca como tal para que una proposición sea universal. La universalidad dejaría de reposar en el reconocimiento, dado que la simple unidad ofrecería una cantidad demasiado restringida; solamente el contenido de la idea podría definirse como universal o singular. La universalidad sería pues o una universalidad de reconocimiento o una universalidad de contenido. Los dos principios quedarían totalmente independientes el uno del otro, principal conclusión del presente análisis.

Si una sola persona declara que los hombres inteligentes tienen todos un lunar en la cara, tenemos un pensamiento singular de contenido universal. Si todos los hombres, o casi, reconocen que el planeta Tierra es redondo, tenemos un pensamiento universal de contenido singular. Bien entendido, si nos dicen "la mitad de las personas del planeta, o una persona sobre cien, creen que...", tendríamos un problema para definir la universalidad o la singularidad del reconocimiento. Saldremos de esta calificando esta proposición de particular, entre lo universal y lo singular. De la misma manera, si nos dicen que "el mundo cambia" o bien "todos los hombres nacidos en tal fecha, en tal sitio, de padre X y de madre Y se llaman Víctor" tendríamos también un problema para determinar la universalidad del contenido. La primera proposición es un universal disfrazado, ya que "el mundo cambia" equivale a "todo cambia". Y por lo que respecta a Víctor, se trata de un contenido singular vestido de universal, puesto que a fin de cuentas sólo concierne a una persona. Todo esto para decir que la universalidad no se opone radicalmente a la singularidad, aunque se opone relativa o proporcionalmente, ya sea formal o materialmente; es decir que la acción del juicio sigue siendo indispensable, lo que implica hacer una elección, con su parte de subjetividad; pero que siempre es posible realizar un golpe de fuerza con el pensamiento, signo de la temeridad que caracteriza nuestra mente. Por lo demás, muchas ideas, hoy universalmente admitidas, emergieron como

uno de esos golpes decididos contrarios a la universalidad del momento. No hay más que contemplar el concepto de universo, simple palabra de siete letras que supuestamente captura la totalidad del mundo material con todo lo que ello implica, para darse cuenta de la *hibris* de nuestra especie.

Contenido y reconocimiento

Examinemos ahora las consecuencias de este análisis sobre la noción de verdad. Hay pues dos criterios que funcionan independientemente el uno del otro: la verdad reposa sobre el reconocimiento o la verdad reposa sobre el contenido. En el primer caso, la universalidad de una verdad será validada por el número de personas que la reconocen, en la segunda, la universalidad de una verdad será validada por el valor en sí del contenido. De este modo la verdad por reconocimiento, o aceptación, se fundamentará enteramente sobre la propagación, véase la utilización de una idea, lo que significa que para ese tipo de verdad una idea no es nunca verdadera en sí. Mientras que la verdad de contenido no se preocupa del número, puesto que pretende ser una verdad intrínseca, aunque todos ignoren la idea en cuestión, aunque no haya sido jamás formulada. Nos volvemos a encontrar aquí con la doble perspectiva, en esta fractura entra una verdad fenoménica o temporal, y una verdad nouménica o metafísica.

Como ya hemos mencionado, el principio de una verdad por reconocimiento, sujeta a los avatares del tiempo, de la ideología y de la cultura ambiente, puede perturbar a aquellos para los cuales la mente tiene tendencia a las consideraciones eternas. Tendrán dificultad en concebir el concepto de "verdad convencional": la que es verdad porque es operativa en un marco dado. E, igualmente, el principio de una verdad *a priori*, inscrita en letras de oro en algún cielo, resultará molesto

para aquellos para los que no hay pensamiento si no es en mentes de humanos bien concretos y tangibles. Porque si la hipótesis de una verdad sometida a la prueba de la democracia puede asustar, de igual modo la de una verdad sostenida por uno contra todos, en virtud de un misterioso mandato, tiene su dosis de peligro y exceso. Como garante de la verdad, el profeta no es menos peligroso que la democracia. Pero unos y otros tendrán, según las tendencias intelectuales, más temor de los abusos del grupo o de los abusos de la singularidad, véase de una pequeña élite. Ahora toca saber si hacemos de esta antinomia una oposición radical, o si, como en el caso del par universalidad/singularidad, se trata más de una oposición relativa o dialéctica.

Si no hubiera reconocimiento, ¿cómo una idea podría ser verdadera? Aunque sólo fuera por parte de una persona. Más específicamente, si el reconocimiento no fuese necesario, y sobre todo si una idea pudiera ser verdadera para mí, sin por ello entrever ni por lo más remoto su peso de verdad, incluso sin ni siquiera conocer esa idea, ¿qué pasaría? De momento, esto no impediría que algún otro pueda conocer esta idea, y que piense que esta idea es verdadera para mí, me conozca o no. La verdad abordada así ¿es universal o singular? Será singular por reconocimiento cuando sea formulada por un único individuo, incluso si este individuo la reconoce verdadera para alguien otro, o para cualquier otro. En este último sentido es universal, pretende serlo, aunque no sea necesariamente reconocida por todos.

Abordemos el problema siguiente: ¿Cómo puedo aceptar el veredicto del médico en lo que a mí me concierne, sin reconocer la validez de sus ideas, puesto que en tanto que no-especialista las ignoro? Su reconocimiento parece universal, por parte del acuerdo tácito de la institución que le acuerda crédito, sin por ello haber obtenido necesariamente mi asentimiento. ¿De qué naturaleza es nuestra relación? ¿Implica de algún modo que yo otorgue al especialista una infalibilidad? Llegados a este punto tenemos que hacer intervenir explícitamente

un concepto que hasta ahora se mantenía implícito: la confianza, con todo el peso y la carga de aceptación que este concepto implica. Porque esta confianza es un acto de fe: deposito mi confianza en ese médico, en su juicio, en sus diversas proposiciones, incluso en las que atañen a mi vida, puesto que un error por su parte puede acarrear las peores consecuencias. Señalemos que, en cierto modo ocurre lo mismo con el chófer de un taxi o con el piloto de un avión -que ni conozco y a menudo ni veo- a quienes confío mi existencia. Y es que reconocer como verdadera una proposición, ¿no es acaso confiar en el que la articula? Nos objetarán con las nociones de prueba, de racionalidad, véase intuición, pero ¿podemos realmente dar cuenta en todos sus detalles de cada proposición que reconocemos como verdadera? No hay más que observar el malestar que se da cuando somos interrogados para constatar hasta qué punto pronunciamos proposiciones que sostenemos sin poder realmente dar cuenta de ellas.

¿Qué cambia esto en nuestro par verdad por reconocimiento y verdad en sí? ¿No habría que distinguir dos tipos de acto de fe: universal y singular? Confío en el médico por dos razones, en proporción variable: por un lado, la sociedad le reconoce a través de instituciones que reglamentan su actividad, por otro lado, porque en tanto que individuo me parece que domina su arte o que éste es de ley. El piloto del avión que jamás he visto, merece mi confianza únicamente a causa del reconocimiento social, y yo le otorgo mi confianza, salvo si tengo algún encuentro con él y algo me hace sospechar. Del mismo modo, cuando recibo cursos en el medio escolar, otorgo mi confianza al profesor por las mismas razones, a menos que algún acto o palabra siembren la duda en mi mente.

Se perfilan dos escollos. La ingenuidad del que se deja condicionar por la sociedad aceptando el reconocimiento social como criterio último. El escepticismo del que no acepta nada sin exigir un cierto número de pruebas capaces de satisfacer su propia mente; en ello encontramos el límite del sentido crítico. Por un lado, el abuso del argumento de autoridad del grupo y las

instituciones. Por el otro, el abuso de confianza en uno, multiplicada por la desconfianza de los otros. El problema se plantea también con ocasión de una lectura. ¿Voy a confiar en el autor a riesgo de perder mi sentido crítico? ¿O voy a mantenerme distante a riesgo de no penetrar en un pensamiento que me es extraño? La verdad adopta la doble máscara de lo que se impone *per se* y de lo que se impone por las pruebas que ofrece. De lo que se acepta intuitivamente, y de lo que se acepta por razonamiento, por experimentación o por reconocimiento social.

Verdad y asentimiento

Generalmente ponemos en un plano de igualdad dos concepciones de la verdad.

Por un lado la verdad como lo que permite a una proposición ser formulada bajo una perspectiva de obligatoriedad para todos y cada uno, estemos de acuerdo con ella o no. Queremos, por ejemplo, que todos salgan del error; principio éste que va en contra del prejuicio común, considerado atrasado, inmoral o injusto. Es el caso general de una verdad religiosa, de una verdad política o de una verdad filosófica. Los que se adhieren a ellas consideran que los que no lo hacen están en el error. Esto no necesariamente quiere decir que van a obligar a sus adversarios ideológicos a obedecer y a cambiar de parecer, aunque esto se vea y se practique a diario en las discusiones entre individuos. Pero en todo caso, los que se adhieren a una tal verdad piensan que los otros harían bien en cambiar de opinión, aunque lo hagan desde la tolerancia y la aceptación de la opinión contraria. Algunos llevan esta tolerancia hasta el extremo de una abnegación que termina animando la opinión adversa; y esto se hace por muy diversas motivaciones: por puro masoquismo, por el placer del martirio, para probarse que se es el único en detentar la verdad, por espíritu de contradicción, o por simple tendencia al sofisma. Bien es verdad que la adhesión a una verdad universal no

siempre toma la forma de bombardeo ideológico, aunque es verdad que se tiende a minimizar el valor de los "opponentes", véase a menospreciarlos. Esta visión de las cosas subestima la complejidad, cuando no las capacidades de duplicidad del pensamiento humano. La noción de verdad que calificamos de científica no representa nada más que un caso específico del género que acabamos de describir. Aunque muy a menudo las afirmaciones que se presentan bajo esta forma pretenden ser tomadas como dinero contante y sonante, partiremos del punto de vista de que no existe fórmula ni formulación que no presuponga alguna premisa subjetiva que remita a una forma ideológica de pensamiento. Y esto vale para los que preconizan la ciencia tanto como para los que preconizan la moral.

Por otro lado, están aquellos que pretenden que toda verdad es únicamente individual, son los que sostienen un relativismo más o menos radical. La primera contradicción de los partidarios de este sistema es que a menudo no toleran que se afirme la universalidad de las verdades. Cuando la creencia en la relatividad de las ideas no debería impedir, de un cierto modo, que uno se adhiera a la universalidad de la verdad, puesto que toda idea es verdad en la medida en que satisface al que la pronuncia. Si me opongo a una formulación universal, estoy creyendo en la verdad de los principios en sí mismos, dejo de evaluarlos en relación al que los expresa. Si pongo como verdad universal que no hay verdad universal, me contradigo. Puesto que una negación es también una afirmación, una prohibición es también un mandato, una orden. Si quiero admitir que para alguien pueda subsistir una verdad universal, debo simplemente aceptar que la reconozca como tal. En el plano estrictamente filosófico, para ser realmente relativista, debo también poder aceptar una concepción absolutista, por muy paradójico que parezca.

Vemos a menudo esto, lo que buscamos en una verdad es sobre todo un asentimiento. El absolutista reclama, a la vez, el asentimiento de los relativistas y el de los partidarios de otra verdad absoluta, le gustaría verles renegar de sus

principios. Los relativistas reclaman el asentimiento de todos con respecto a la relatividad de las ideas, mientras que les conceden la creencia individual sobre aquello que quieran creer. La mayor diferencia entre las dos posiciones es que los relativistas aceptan el desfase entre la formulación y el asentimiento, y los absolutistas no. ¿Acaso estas dos concepciones no componen, de nuevo, las dos facetas de la doble perspectiva? El que rehúsa el desfase, es el político, que quiere obligar a resolver, el otro es el filósofo que desea que nos hagamos conscientes del desfase entre un pensamiento y el asentimiento que se le otorga. El filósofo instala una distancia entre su juicio y el objeto de su pensamiento, se desdobra, mientras que el político nos aparece compacto; este es un caso en el que alguien parece estar moldeado dentro de su propio pensamiento.

Entiéndase que la utilización que hacemos aquí del político y del filósofo es arquetípica; no hablamos de prácticas específicas que bien podrían hacernos sospechar una duplicidad en el político y una sofística en el filósofo. Podríamos del mismo modo abordar esta oposición hablando de la polaridad entre juicio y problemática. Porque el juicio y la problemática no son reductibles entre sí, aunque a menudo aparezcan asociados. Problematizar es tomar simultáneamente una perspectiva y su contraria, con el fin de poner un concepto a prueba, con el fin de trabajar una hipótesis, con el fin de construirla y elaborarla. Juzgar significa optar, zanjar, elegir.

Para pensar esta oposición, reflexionemos primero sobre el concepto de ley. Para ser fundada, una ciudad necesita leyes, y esas leyes, en la medida de lo posible, no deben estar sujetas a interpretación. Deben comprometer a cada individuo, de manera relativamente precisa e incontestable, incluso si el espíritu humano está hecho de tal modo que encuentre el modo de protestar. El político tiene pues una necesidad de un compromiso claro y preciso por parte del ciudadano, sin el cual la ciudad sería invivable. No puede haber ambigüedad frente a la ley, o al menos debería ser rehuida. Y como a todos se les supone el conocimiento de la ley, se

presume de antemano que todos reconocen la misma "verdad". Aunque desde una cierta concepción jurídica se objetará que la ley no se funda en nada, que no es más que un protocolo de acuerdo entre varias partes, una especie de contrato amistoso. Pero para éstos, no existe la verdad de contenido, sólo existen principios que funcionan dentro de la limitación de lo que se les demanda y dentro del acuerdo general. No obstante necesitan una lectura algo indiscutible del acuerdo. No pueden, pues, escapar a la verdad del contenido.

No obstante, hay algo de verdad en lo que afirman estos oponentes de la verdad. La distancia que exigen con respecto a lo bien fundado de cualquier formulación parece totalmente apropiada. Es, por cierto, pensando en ellos por lo que podemos afirmar que toda proposición contiene su parte de verdad. Ya que de hecho ¿qué es lo que critican? O mejor, ¿qué temen? Lo que da miedo en la verdad es que un individuo sea de manera exclusiva portador y garante de lo universal. Esta singularización excesiva asusta porque representa una pesada responsabilidad para uno mismo, asusta porque representa una amenaza para los otros. El riesgo de desbordamiento de una visión así sería el de la formulación de una verdad oficial o incontestable, por una persona o por un grupo de personas, verdad que a partir de ahí se impusiera como una especie de *diktat* absoluto y eterno, con toda la arbitrariedad y la absurdidad que esto implica. Pero para ello, subrayémoslo, tendría que ser posible formular la verdad. Y presuponer la posibilidad de una verdad en sí no significa que esta verdad absoluta pueda ser formulada. Que algunos creen formular esa verdad o pretendan detentarla, eso ya es otro problema. Es verdad que a menudo los que hablan de la verdad creen poseerla, pero es también verdad que aquellos que pretenden que la verdad no existe creen sin embargo poseerla, cosa tanto más absurda en cuanto que, supuestamente, no existe. Sea cual sea la manera de expresarse, bajo las palabras más desapegadas anida siempre algún avatar de la noción de verdad. Proclamando que la verdad no es nada y que sólo existe el consenso, deposito mi confianza primero en mí, puesto que determino y articulo lo que garantiza la

verdad. Sólo más adelante me refiero a la *vox populi*, que por mayoría establecerá lo que es apropiado y lo que no lo es.

Idea y pensamiento

No obstante, una especie de sospecha pesa continuamente sobre la noción de verdad. Singular prejuicio para una época que pretende anunciarse como símbolo de tolerancia. La palabra da miedo, su evocación sobresalta, como si ese término sacara de su tumba un horrible fantasma del pasado. Dado que el término se utiliza fácilmente, tenemos la impresión de conocerlo, de saber a qué se refiere. ¿Por qué entonces tanta incomodidad? Defendamos por un instante la verdad de contenido. Por muy raro que parezca, la verdad como realidad trascendente permite garantizar el valor del pensamiento individual y defender su singularidad frente a una dictadura: la de la mayoría. Ya que ¿qué estatus tendría cualquier idea de un individuo si no significase nada antes de ser reconocida por la mayoría? La verdad convencional es más amenazante. ¿Qué representa una idea si, antes de ser reconocida como válida por una mayoría, no ha adquirido ningún estatus de universalidad?

Sin embargo, una idea no deviene más adecuada ni más verdadera por el hecho de que haya sido reconocida. En última instancia, por este reconocimiento crecería en eficacia y, aún así, esto no se daría de forma automática. Pero ¿qué motivaría a un individuo creativo a preocuparse por convertir a sus congéneres a una idea nueva si ésta no fuera nada antes de su aprobación por la comunidad? Podríamos responder que desea esta aprobación para que su idea acceda al estatus de ser deseada, pero la única base de esa voluntad sería entonces el deseo de hacer existir lo que le pertenece. No habría mucho desapego en esa actitud; en el corazón de esa andadura latiría un yo egoísta. Habría que convencer, no sería cuestión más que de retórica y de comunicación. Nuestra identidad estaría puesta

en cuestión permanentemente por el asentimiento colectivo y cada idea sería de nuestro agrado sólo por ser nuestra. El argumento de la posesión: ¡Qué maravillosa apología de una sociedad de mercaderes!

Por otro lado, si una verdad se impone como verdad, puedo aprehenderla con toda la distancia necesaria, con todo el respeto debido a lo que no nos pertenece, con las precauciones ofrecidas a lo que sólo nos ha sido prestado. Además, soy consciente del hecho de que esta verdad que descubro la expreso bastante mal; las palabras que empleo torpemente reflejan la dificultad encontrada para presentar adecuadamente algo sobre lo que sólo tengo una débil idea. Este sentimiento de dificultad, véase impotencia, me hace ser extremadamente sobrio frente a la palabra de los otros. Por un lado, comprendo las dificultades, por otro, intento captar cada una de ellas por lo que son, por lo que ofrecen. El espíritu respira como quiere, cuando quiere y donde quiere. Cada palabra pronunciada ante mí plantea un desafío que debo resolver desde su interior, sin juzgarla demasiado deprisa, sin dejarme llevar por la facilidad de reducirla inmediatamente al sentido que tendría si hubiera sido pronunciada por mí. La verdad resulta ser una sempiterna exigencia: la de ahondar en una mina fecunda cuyo fondo no puedo conocer. Mina que no me pertenece, que no pertenece a nadie, y de la que sólo rozaré su superficie.

¿Cómo salir de una oposición entre la rigidez psicológica de una verdad establecida, prefabricada, y el magma blando que certifica que la verdad es un concepto vacío que cada uno utiliza para darse razón? ¿La única elección que se da es entre lo arbitrario de la ortodoxia predefinida y lo arbitrario de la opinión? Propongamos por un instante el principio, no ya de que todo pensamiento es verdadero, sino el de que toda idea es verdadera. ¿Qué podríamos deducir? Oponemos aquí idea a pensamiento en el sentido de que una idea sería del orden de la intuición ligada al simple concepto mientras que un pensamiento sería la articulación de esta idea en una organización intelectual más general. La

dificultad estaría en determinar no la verdad o falsedad de una idea, sino [en] saber cómo tratar esta idea y darle un lugar adecuado, justo. La idea, como el concepto, no sería ni verdadera ni falsa, pero su articulación en el seno de un pensamiento sí podría ser juzgada como verdadera o falsa. Una idea siempre sería una herramienta, mejor o peor utilizada. Es el juicio el que estaría sujeto a lo verdadero o falso - en la utilización de la idea, en su incorporación-. Sólo el juicio puede equivocarse.

De este modo nos volvemos a encontrar con el problema de la doble perspectiva, en la necesidad de una coexistencia de principios antinómicos. Por un lado, una ausencia de verdadero y de falso, por otro, la afirmación de lo verdadero y lo falso. De modo que un problema se plantea: ¿dónde se para la idea y comienza el pensamiento? ¿Qué es lo que constituye la extensión de la idea? ¿Qué es lo que propone un juicio sobre la idea? ¿Existe una clara discontinuidad? Sobre este escollo va a tropezar el juicio puesto que en realidad, en el funcionamiento cotidiano, no hay idea sin pensamiento ni pensamiento sin idea: sería una imposibilidad. ¿En qué medida la totalidad de un pensamiento no sería sino una sola idea, incluidas sus sorprendentes articulaciones?

Puesto que dudamos -o deberíamos dudar- de nuestra capacidad de determinar inmediatamente el valor intrínseco de lo que es expresado, tanto por nosotros mismos como por otro cualquiera, hay una práctica muy recomendable. Como ocurre con las relaciones sociales: confiar *a priori*, hasta tener alguna prueba de lo contrario. Tomar toda idea por dinero contante y sonante, recibir sin retranca la perspectiva que se nos propone, aceptarla en principio, ver cómo puede "pegar" y hacerla "pegar" el mayor tiempo posible, hasta llegar a una evidencia de disonancia o de imposibilidad. Dejar que una hipótesis nos trabaje, ahondar en ella desde el interior de igual modo que ella nos trabaja desde el interior, con el fin de ponernos mutuamente a prueba sin abandonar demasiado rápido la confrontación. Dos interlocutores deben frotarse al máximo, el uno contra el otro,

para sacar lo máximo posible del diálogo.

Por cierto, ¿hay otra manera de leer que la de otorgar confianza absoluta al autor que leemos? Tomar su pensamiento como una idea y mirarla funcionar. Leer es en un primer momento abandonarse a un espíritu ajeno, no crisparse frente a una andadura que para nosotros es ajena y extraña, es poder alienarse en una mirada desconocida. A riesgo de perderse, porque tenemos que desear perdernos. De este modo el otro se convierte en el único medio para mi propia puesta en abismo, me obliga a ser transparente, a dejarme traspasar el alma por un discurso extraño, véase por un idioma desconocido. Únicamente en la medida en que deje invadir mi intimidad espiritual y carnal me beneficiaré de la palabra de un libro, del aliento de un autor, de la existencia de un ser humano. ¿Cuál es la dificultad? No dejarse crispar por las palabras, los discursos, los conceptos, ni por todas las articulaciones que nos molestan y nos dañan, tomándolas por lo que son, por lo que dicen, ni más ni menos, sin exigir de ellas lo que no dicen, ni hacerles afirmar lo que no expresan. Dejar venir a nosotros el espíritu que está más allá o más acá de las palabras. Y para ello, suspender el juicio, como la tradición invita a hacer.

La idea de abandonarse a una lectura, de ceder -al menos momentáneamente- a una visión extranjera, considerada como alienante, repugna naturalmente a muchos de nosotros. El simple hecho de escuchar hasta el final el discurso del otro nos resulta muy duro; estamos deseando interrumpirle, y no sólo a causa de la longitud. Estamos generalmente animados por convicciones bien ancladas, necesarias afirmaciones de nuestro ser. Un temor anima el ser de convicciones que somos todos en un grado más o menos profundo y del que somos más o menos conscientes. ¿Acaso la perspectiva ajena no sería una amenaza para nuestra integridad? ¿No aniquilaría nuestro pequeño combate personal? ¿No pondría en peligro nuestra existencia minando lo que esta existencia conoce como lo más fundamental? Y la capacidad de cambiar de perspectiva ¿no sería

más bien un defecto? ¿No introduciría una debilidad en el alma, además del indiferentismo moral y la desvitalización del ser?

A una toma de posición clara y decidida se opone una especie de tierra de nadie del juicio que llamamos indiferencia, esto es un clásico. Y no es cuestión aquí de negar la indiferencia y sus peligros. Aunque a menudo la actitud indiferente sea una apariencia que sirve para esconder elecciones que no reconocemos abiertamente, elecciones inconfesables pudiera ser o elecciones de las cuales su "feliz" propietario no es necesariamente consciente. Nadie es radicalmente indiferente. La neutralidad no existe, no existe en la vida o la materia y menos en el ser humano. En rigor la indiferencia es una cualidad que se adquiere, de forma personal o cultural, pero es siempre relativa: la indiferencia con respecto a tal o tal cosa se crea, se justifica o se explica por la atadura a otra cosa. La indiferencia como virtud suprema que niega todo deseo o toda pasión utiliza como palanca el apego a una especie de cualidad o manera de ser que por sí misma trasciende cualquier otra forma de deseo.

Dolor y consolución

La impresión de sufrimiento ligada a la evocación de una verdad inasible puede resultar dolorosa. No obstante, en lugar de lamentar esta dependencia, eterna e inevitable en nuestra existencia e inalcanzable en su satisfacción, o de considerar tal situación como un lastre o un grillete, por qué no tomarla como la simple e indispensable posibilidad del ejercicio de ser. La palabra ejercicio se emplea aquí en su sentido más noble, el de una profesión o de un arte. Todo arte o toda profesión tiene sus obligaciones, sin las cuales no habría ni arte ni profesión. El pintor puede pensar en los colores, en la tela y en los pinceles como limitaciones de su práctica. El arquitecto puede a veces concebir la rigidez y la pesadez de sus

materiales como factores que impiden la realización de lo que querría. Pero de la misma manera, sin los límites de esa materialidad, ni el uno ni el otro lograrían ser pintor o arquitecto. Esta cualidad sería una naturaleza embrionaria enterrada en lo más profundo de sus almas, que, gracias a las cualidades que le son propias, la materialidad habrá permitido que se manifieste y se desarrolle. La exigencia es la condición del arte, condición del ejercicio.

Pasa lo mismo con nuestra existencia, que conoce múltiples pesadumbres y rigideces, limitaciones y carencias, acerca de las cuales sólo nos resta tomar conciencia y trabajarlas. Materialidad del ser, con su propia resistencia, que no es únicamente la de la mecánica, con su propia lógica o su extensión, que no es únicamente la del espacio, con su propia temporalidad, que no es únicamente la de las transformaciones químicas o bioquímicas. Esta materialidad específica es la que trama la urdimbre de cada ser. Se impone una pregunta: ¿cómo podemos amar esas limitaciones ontológicas que como las limitaciones de nuestra carne nos hacen sufrir, cuando no perecer? ¡Qué fácil es llorar por la finitud!, ¡No hay nada más natural! ¡Qué fácil es odiar la finitud! ¡Nada hay más legítimo! ¿Acaso no es el sino de la consciencia y el del ser humano que se confronta sin cesar a la brutalidad de lo finito, de la imperfección y de la carencia? ¿Qué responder? Pero por el contrario, si concibe la finitud, ¿acaso no es porque puede entrever la infinitud? Si conoce el arte, como ya hemos dicho, es porque conoce la finitud. El arte le hace llorar y le hace sufrir lanzándole a la cara su propia finitud, pero no nos equivoquemos: para hacerse visible y aprehensible, esta finitud debe necesariamente ser representada sobre el cañamazo virgen de lo infinito. La determinación del lugar ha de inscribirse en la inmensidad del espacio. Y este infinito que él percibe más o menos bien a través de la materia, a través del espesor material, a través del espesor espiritual, acompañará su existencia como una pequeña linterna roja que ilumina con su débil capacidad su taciturna existencia.

¿Se trata pues de un consuelo? ¿De una recompensa? ¿De una compensación? ¿De una diversión? Sufres, compañero, pero tienes en la vida un algo que te hará olvidar un poco, un alcohol sutil que alegrará tu triste existencia, una distracción que te hará olvidar tus sinsabores, o incluso un narcótico potente que aliviará tu pena. Insostenibles consecuencias las de una perspectiva tal. ¿Podemos amar al otro desde esta visión de las cosas? ¿Puede incluso uno amarse a sí mismo? ¿Puede uno amar todavía, apesadumbrado por cadenas, atado al fondo de su prisión? El pequeño rayo que penetra milagrosamente a través del tragaluz ¿basta para hacernos aceptar y perdonar al mundo lo arbitrario de nuestro cruel encarcelamiento? A menos que yo crea que el que nos aporta este frágil destello no tiene nada que ver con los carceleros sádicos que concibieron esta horrible prisión. Doy gracias al primero mientras que a los otros les deseo una condena a perpetuidad. Una única idea me obsesiona, huir para siempre de este lugar malsano, nutrirme exclusivamente de esa gozosa claridad, vivir en ella y únicamente en ella, y en última instancia, si es que puedo considerar la hipótesis, encontrar y apagar para siempre el misterioso dispensador de luz.

Craso error, al menos si se mantiene en el tiempo. La posición que puede ser apropiada y útil, si no justa, dentro de los límites de una extensión determinada y precisa, se convierte en un fallo imperdonable y peligroso si se prolonga indefinidamente o se extrapola en la desmesura. Porque el rayo luminoso no es luminoso más que por su encuentro con lo que no lo es. ¿Cómo podría iluminarse a sí mismo? ¿Qué habría que ver en él que no hubiéramos visto ya? ¿Qué sería del don sin el receptáculo? ¿Dónde estaría la realización sin el principio de retardación que le da valor a la acción? Sin disminución y sin pérdida, nada es nada; el mundo no es más que un torbellino de polvo, constituido de pérdida y de impureza. La historia se teje sobre la trama inasible de la eternidad, este originario virginal que accede a que el tiempo le sea arrancado. Bruma oscura que procura generosamente al éter, translucido y diáfano, el sentido y la existencia del cual carecería en lo absoluto. Porque la luz no es luz, puesto que la

luz no existe. Sólo existe el repliegue temporal y matizado de una opacidad, opacidad que aquí y allá se abandona y renuncia a sí misma, que humildemente olvida afirmar, imponer, la sombra ostentadora de su propia presencia.

La noche es el lugar mismo de la fecundación. Todo vuelve a ella. Todo lo que es ve el día por un instante y lo pierde en otro. Nada es en la luz, todo viene a ella, y todo viene de la noche. Ya que la noche es la madre de toda distinción. La noche es portadora de lo posible y de lo indeterminado, es portadora de luz. Lo mismo pasa con la verdad, también pierde su sustancia y su vitalidad cuando una palabra desafortunada y miserable la atavía con las trazas del desprecio. No sabría vivir por ella misma, en ella misma. ¿Qué es la verdad, sino el repliegue del mundo sobre sí mismo, sino una tentativa de recuperación del ser, un desdoblamiento de la materia, un brote de vida a partir del cual esta vida se mira y se abraza? Una verdad no es una verdad sin articularse en la basura y el barro. Una verdad no se expande nunca sobre la insolencia, no se inscribe nunca en letras de oro en un cielo azul. Aunque ella misma se conozca en el repliegue y la contracción de su pura luminosidad. En fin, lo contrario es también verdad.

Efímero y permanencia

Así, la verdad no puede ser dicha, sólo se la puede rozar. Para disgusto de todos esos espíritus groseros, habituados al martillo y al yunque del raciocinio o de la evidencia. Golpeados por su fluidez aérea, irritados por su naturaleza inaprehensible, éstos prefieren hacer como los monos, colgarse de los árboles, o andar sobre la cabeza y las manos, y concluir que la verdad no existe. La fatuidad no les asusta; clasifican sin alma, decretan sin vergüenza y se creen felices por haber podido salir del apuro. "¡Seamos pragmáticos! dicen a veces, ¿por qué llenarse de nociones tan vacías y tan poco prácticas? Tratemos el problema entre nosotros, pongámonos de acuerdo sobre lo que queremos, y no nos

compliquemos la vida sin razón. Tenemos tan poco tiempo de vida, sepamos gestionarlo como es debido y aprovecharlo bien. ¿Qué necesidad tenemos de cualquier chiflado que un buen día salte como marioneta de su caja chillando que lo ha encontrado por fin? Seamos responsables, el pensamiento es un acto colectivo, sin el consenso no es nada". Para ellos, lo que no está dicho no está dicho, lo que no ha sido pensado no ha sido pensado, y lo que no está no está. La noche está hecha para dormir y soñar, el día para la vigilia y el cálculo. Sin un mínimo de organización, uno no sabe dónde está.

Podría parecerle al lector que estas palabras tienen por única virtud la de la metáfora. Pero la pequeña diferencia de perspectiva que traemos aquí ¿no implica profundos trastornos en los actos humanos? ¿Por ejemplo, qué es el dinero? ¿Es la posesión de un poder dado para procurarnos lo que necesitamos para nuestro consumo diario? Desde ese punto de vista, cuanto más gastamos, más se va, menos queda, menos tenemos. ¿O bien es la posibilidad de engendrar la riqueza que no tenemos todavía? En cuyo caso, cuanto más vuela mas recibiremos, es decir paradójicamente, cuanto menos tenemos, más tenemos.

Acaso no es sobre su estatus de posible, y su oposición a lo inmediato, donde se articula toda discusión económica de fondo. ¿La riqueza es lo que tenemos o lo que podemos tener? Responder que las dos cosas no resuelve el problema; nos queda lo más difícil: determinar la naturaleza de la relación entre estos dos términos y discriminar la dinámica que los vincula.

Porque toda dinámica se articula alrededor de un anclaje, especie de palanca supuestamente estable, sobre el cual se apoyarán el cambio y las transformaciones. Porque no hay movimiento sin constante, por muy sostenida o impalpable que sea. No hay transformación sin una cierta perennidad. Sin una forma u otra de invariancia, no habría una transformación sino una multiplicidad de entidades radicalmente distintas, las unas aparecen y las otras desaparecen.

Cuando percibo a alguien y afirmo que ha cambiado es porque reconozco en él ciertas características que se han mantenido, si no, no podría reconocerlo y no podría jamás afirmar que ha cambiado.

Y si aceptar la noción de verdad significase simplemente el acto de reconocimiento de una continuidad, de una permanencia, de una unidad, por muy imperceptible y microscópica que sea la entidad o la cualidad en cuestión, hasta el punto de que las nociones de entidad o de cualidad puedan ellas mismas a veces casi representar una usurpación del término. No solamente aceptaremos esta hipótesis, sino que nos adheriremos a ella, sólo por defecto, porque toda otra hipótesis sería impensable: impediría pensar. Si pensar implica aprehender la validez de un término, el enlace tejido por un objeto, entonces pensar implica captar la universalidad de un concepto y para ello hace falta que ese concepto sea universal. Y ¿qué hace que un concepto sea universal? Contrariamente a lo singular, que uno sólo encuentra una vez, lo universal se encuentra en numerosas ocasiones: cada vez que un singular comporta las características que tiene en común con otros singulares. Así la característica de la universalidad es la de la repetitividad o de la comunidad: "Los hombres comen manzanas". Lo que atañe únicamente a lo cronológico es del orden de lo singular: "Ese hombre come esa manzana". No obstante, estrictamente hablando, ese singular, como todos los singulares, es un falso singular, puesto que se expresa a través de conceptos, a través de universales: hombre, comer y manzana. Un verdadero singular sería: "X, Y, Z". Pero eso es impensable: no vemos por qué habría que distinguir X de Y de Z. No es que "X, Y, Z" sea necesariamente falso, pero no podemos saberlo.

Juegos de lenguaje

Expliquémonos. Imaginemos que encuentro un explorador que regresa de un país exótico. Me cuenta que allí. El "maino graspa los macris". El maino es un

extraño animal del que sólo ha visto un ejemplar. El verbo graspar significa el gesto asombroso de hacer rodar un objeto sacudiéndolo con la cola. Los macris son unos frutos raros que no se parecen a nada que conozcamos, algo entre el plátano y el pomelo. La frase no tendrá el mínimo sentido si no reconozco otra utilización de esas palabras, si no las universalizo, si no creo una continuidad entre esta frase y otras frases. Porque el sentido es antes que nada una relación, un vínculo, una dirección. No obstante si ignoro únicamente lo que es un maino, sabría que graspa los macris. Si sólo ignoro lo que es un macri, sabría qué es lo que graspa el maino. Si ignoro únicamente lo que graspar significa, sabría que es la relación entre el maino y el macri. No obstante varios errores son posibles. Puede que otros animales graspen los macris, en cuyo caso estaría confundiendo el maino con el topo variopinto. Puede ser que el maino graspe otros frutos, en cuyo caso confundiría el macri con la manzana bananera. Puede ser que el maino también marbe los macris, en cuyo caso confundiría marbar con graspar.

Cuando el explorador me cuenta su historia, en su aspecto anecdótico, ésta se mantiene en el orden del relato. Acepto lo que me relata, no puedo verificarlo. Intento comprender sus palabras, sobre todo si me habla de cosas que ignoro completamente; intento reconocer lo que dice, con el fin de salir de mi hábito y orientarme en ese territorio desconocido. Elaboro lentamente un mapa mental, en relación con lo que ya conozco. En ese momento dos tipos de lectura son posibles. Bajo el aspecto del relato: me dejo acunar por lo exótico y la fantasía, escucho pues las palabras y lo que relatan como eventos que me fascinan por su extrañeza. Bajo el aspecto científico: analizo y pongo a prueba todo lo que me cuenta en relación a la lógica interna de la historia y en relación a lo que ya conozco. O soy un oyente confiado e ingenuo, o soy un oyente crítico o escéptico. O bien me dejo llevar por la novedad en su surgimiento, o bien estoy unido al anclaje de lo que ya está ahí.

Veamos ahora como afecta esto al problema de la verdad. Toda cosa -o

fenómeno- es absolutamente singular. Toda cosa -o fenómeno- se articula en una relación con lo que ella no es. Estas dos proposiciones serán siempre verdaderas, simultáneamente y absolutamente. Incluso la sombra o el conocimiento de una cosa no es esa cosa. Incluso la más original de las existencias es de algún modo la proyección de otra cosa. No hay nada que no sea simultáneamente en la singularidad y en la continuidad. Es verdadero decir que Pablo es un hombre, pero también es falso decir que Pablo es un hombre. Porque Pablo es este hombre, y describirlo como un hombre es una afirmación terriblemente aplanadora o reduccionista. ¿Quién llega a tomarse por una generalidad? ¿Tu casa es verdaderamente una casa? ¿No hay en la singularidad una verdad específica que sobrepasa toda generalidad? ¿Entonces, dónde se encuentra la verdad, en el acontecimiento o en la generalidad?

El poeta nos hace captar la especificidad de su percepción de las cosas, de los sentimientos y de los seres. El pintor la de su visión. El músico no tiene ni siquiera objeto a relatar. ¿No hay pues más posibilidades de veracidad en el arte? ¿Una mayor puesta a prueba? Sin embargo, cuando una obra me toca, se está dando un reconocimiento: despierta en mí algo que ya estaba ahí. Y una obra me tocará en la medida en que despierte ese ya-ahí. ¿Acaso no podría yo afirmar que la obra es veraz en la medida en que produce un recuerdo en mí, allí donde apela a una coherencia? Afirmaría pues que cuanto más amplia y profunda es esa cosa, más veraz será la obra, porque es así como se manifiesta su universalidad. En su capacidad de turbarme, de llegar a la unidad más fundamental de mi ser, la unidad de todos los seres, la palabra o el gesto, sea cual sea la forma o la naturaleza, habrá manifestado su grado de verdad. Esa será su puesta a prueba.

Pero lo que turba a uno no turba al otro, nos objetarán con razón. ¿Dónde está la universalidad del acto? ¿Acaso no se da exactamente lo mismo en cuanto a la verdad de las palabras y de las proposiciones sintácticas? Aquí también se apela a una coherencia individual, que resonará en uno y no en otro. Si no no existiría

tanta diversidad de opiniones. Aquí también se puede preguntar dónde anida la universalidad. Intentemos una respuesta a esta objeción. Por un lado, la universalidad, convencional, anidaría en el hecho de que una comunidad de mentes concuerdan tácitamente sobre la misma formulación. Pero a esto podemos objetar que un grupo entero puede sin dificultad alguna equivocarse; esto ya lo hemos visto otras veces. Una constatación como esta resulta de lo más banal, decir lo contrario sería bastante asombroso. Por otro lado, la universalidad se funda sobre el simple hecho de que la mente individual piensa la universalidad. Obviamente no es menos falible que el grupo, de un cierto modo lo es más porque nadie la pone a prueba; en otro sentido lo es menos porque es autónoma y no se siente obligada de pactar con cualquier otro. No es ni el grupo ni la individualidad lo que garantiza la universalidad. ¿Qué es entonces?

Puesta a prueba

En nombre de nuestra buena costumbre de practicar la doble perspectiva, preguntémosnos, por simple reflejo, si no es en ese hueco, entre lo singular y lo colectivo, en dónde se encuentra la universalidad. Algo en la separación entre lo mismo y lo otro. Es verdad que *a priori* una idea surge principalmente de una mente individual. Aunque no podemos negar que existe un fenómeno que se parece al pensamiento colectivo, de la época, de la cultura ambiente o de la moda. La proximidad y la intimidad de los seres consiguen engendrar procesos de pensamiento relativamente comunes -una especie de pensamiento de muchos- o condición estructural del pensamiento, pero a pesar de esta simultaneidad, es necesario constatar que es el individuo el que formulará a fin de cuentas una idea. Alguna cosa distinguirá siempre un pensamiento singular de otro. Podemos añadir que esta singularidad atañe también a la singularidad del momento. Incluso para el mismo individuo. Salvo si se rigidiza en formas articuladas por un pensamiento mecanizado, lo que llamamos entre otros obsesión o senilidad.

El rol más específico de la comunidad en el pensamiento parece ser a la vez un rol fundador y un rol crítico. La alteridad pone permanentemente al individuo a prueba. Le cuestiona, le interpela, le contradice, le obliga a pensar y a repensar. Al mismo tiempo le procura elementos de pensamiento ya hechos. El individuo no tiene que recrear una lengua o una cultura. Aprovecha del trabajo ya realizado. Con respecto a eso, es él el que juega un rol crítico: tiene que cuestionar la alteridad con el fin de poner a prueba esa coherencia "llave en mano" que la sociedad pretende suministrarle. Todo esto sería de una gran banalidad si no fuera porque nuestra consciencia olvida a menudo las consecuencias de una perspectiva como esta: la deslocalización del acto del pensamiento.

Tomemos al escultor. Ciertamente, tiene en el interior de su cabeza la idea de la obra que quiere llevar a cabo. O puede ser que no la tenga antes de tocar el barro. Pero sea como sea, el contacto entre las manos y la materia que quiere trabajar ¿acaso no participan del proceso de pensamiento? Esta posibilidad de contacto en el cual participan simultáneamente las manos y la naturaleza del barro ¿no es acaso constitutiva del pensamiento del escultor? Podríamos abordar este problema de manera totalmente reduccionista, sea diciendo que sus manos harán, con respecto a la idea inicial, lo que buenamente puedan con el barro; sea diciendo que el barro será lo que permita, lo que pueda o quiera, con respecto al resultado esperado; sea afirmando que el resultado final no será sino una pálida aproximación de la intención del artista. Pero en realidad ¿no podríamos afirmar que las manos y el barro son constitutivos del pensamiento del escultor? Dicho de otro modo, el escultor piensa con las manos y con el barro, a través de sus manos y del barro. Esto es, por cierto, lo que hace de él un escultor real, un escultor en acto, a diferencia de un simple escultor potencial. El escultor que ignora el barro no es un escultor, en el sentido estricto del término no es nada. Y conocer el barro, aunque moleste a los espíritus puros, significa que el barro

participa del pensamiento del escultor. El conocimiento no es una cesta en la que depositamos cosas. Se parece más a un cuerpo que, absorbiendo y nutriéndose de elementos que le son ajenos, los hace participar de su ser. Estos elementos vienen así a modificar su propio ser, alteran en diversos grados la naturaleza de ese ser. Somos lo que comemos, como somos lo que conocemos, como somos el lugar en el que vivimos.

Esta visión de las cosas podrá no gustar a aquellos que consideran el lugar interior de su ser como un sitio misterioso, sagrado e inalcanzable, todopoderosa sede de lo singular, que ninguna realidad exterior modificará jamás. Sin confesarlo totalmente, muchos piensan así. De ahí proviene la resistencia a pensar con otros. Cada uno piensa en su rincón, calcula, complota, toma del mundo lo que le conviene y rechaza lo que molesta o disgusta. Sin ver que la sede de nuestro ser se encuentra también en la periferia. La piel no es una simple protección contra las agresiones del universo entero, es el puente viviente, el cordón umbilical que nos liga a la matriz, allí donde evolucionamos durante toda nuestra existencia. Los sentidos no son receptores pasivos del mundo exterior cuyas informaciones son procesadas por un córtex considerado como una unidad central y todo poderosa. Igual que la piel, los sentidos constituyen nuestro pensamiento. Son la sede, al mismo título que el cerebro. Por cierto, el cerebro ¿no es en el plano embriológico un repliegue complicado de la piel?

La piel es pues el interior del ser, puesto que es su sede, igual que los otros órganos de los sentidos. Los cimientos de una casa no son exteriores a su entidad de casa, en la medida en que toda la construcción reposa sobre lo que a fin de cuentas es un límite. Pero este límite, la interfaz entre la tierra y la arquitectura, no es exterior a la casa, es incluso su piedra angular. ¿No son los muros mismos el lugar de la casa por excelencia? Sin embargo no habitamos los muros, ni el techo. Tomemos otro ejemplo, más dinámico: el de la hoja de un árbol. ¿Dónde se encuentra la realidad de la hoja sino en su superficie? Su superficie, que por su

capacidad de captar los rayos de luz es la esencia misma de la hoja. En la superficie se lleva a cabo la realidad foliar, en ella, de un cierto modo, se encuentra el centro neurálgico de la hoja. Y para quedarnos en la analogía vegetal, tomemos una semilla, que, al contrario que la hoja, busca minimizar su relación con el mundo exterior: es redonda, la forma geométrica con el mínimo de superficie, ya que es así cómo, hasta el momento idóneo, se protege del medio. Se desplegará únicamente cuando las condiciones de calor y humedad sean las adecuadas para la supervivencia de la planta futura. Se abrirá entonces al mundo, que constituirá su ser, o al menos participará de él.

Cohabitación y cuerpo a cuerpo

En esta doble forma de la semilla y la hoja, descubrimos la doble perspectiva de nuestro ser, la de nuestro pensamiento. Ciertos individuos son sobre todo hojas; ligeros, el viento les lleva, absorben todo lo que les roza, son determinados principalmente por el exterior. Otros son semillas; tienen peso, están encerrados en sí mismos, no toman más que lo que existe en ellos, funcionan como en una burbuja. Estas dos imágenes no son sino arquetipos, nadie puede vivir exclusivamente como una hoja o como una semilla. La hoja posee también un funcionamiento interior, y la semilla no puede ignorar radicalmente el mundo. En realidad todo ser funciona a través de esta doble base, esta doble perspectiva, desde el interior y desde el exterior. Todo ser opera alrededor -o en medio- de un eje bipolar, en la que cada uno de los límites es un centro. Límites inasibles, puntos de fuga al infinito pero que sin embargo constituyen sus propios anclajes. Y es entre esos dos infinitos, en esa apertura, en donde se encuentra el asiento de cada ser. Esa apertura es la que encierra la única legitimidad para pronunciar el pronombre "yo". Esa es la apertura desde donde puedo simultáneamente considerar la afirmación y la negación de mi ser, sólo desde esa apertura puedo ejercer una verdadera libertad. Porque ni la semilla, ni la hoja, en ellas mismas

son libres. La primera se asfixia por exceso de ella misma, la otra por exceso del mundo.

Entonces ¿qué pasa a partir de ese momento con la universalidad y la verdad? Su naturaleza no puede ser sino doble, interior y exterior, relativa a sí misma y relativa al mundo, subjetiva y objetiva, intrínseca y extrínseca. Debemos hacernos cargo de esta cohabitación imposible, a pesar de la dificultades reales que comporta. No tenemos ni que rechazar la verdad aduciendo la subjetividad, ni esgrimir la verdad apoyándonos sobre la objetividad. En el primer caso nos encontramos con el artista, arquetipo de la intimidad, de las creencias y de los sentimientos, que crea su propio mundo, en el segundo nos encontramos con el científico, arquetipo de la práctica eficaz y del conocimiento del mundo. Antiguo dualismo que divide a todo ser singular. Y sobre el campo de batalla de esta fractura, cada uno se apresta a tomar partido para derrotar al adversario, reprimiendo en el mismo gesto la alteridad vital que está en uno mismo.

El científico pone a prueba la coherencia del mundo, tal y cómo puede formularse (aunque por deformación profesional olvida a menudo la segunda parte de esta frase). Mientras que la cosa funciona, tiene que ser verdad. Es fácil creer que el hecho de pedalear es suficiente para hacer avanzar la bicicleta, más que los principios físicos, muy complejos, cuya existencia a penas sospechamos, u olvidamos. Esos principios nos interesan únicamente en su manifestación, manifestación cuyo estatus de manifestación venimos a ignorar totalmente. Los tomamos como certezas autoevidentes. El mecánico que sabe reparar el coche también ignora en gran medida los principios físicos que darían cuenta del funcionamiento. En cuanto al físico que sea capaz de explicárnoslos hoy, si sobrevive un tiempo, el pobre hombre podrá seguramente asistir a una puesta en tela de juicio sustancial de las fórmulas que utiliza.

Así el principio de la ciencia experimental se basa fundamentalmente en el hecho

de que un principio es verdad si es siempre operativo, en los límites de un marco bien determinado. Desde ese punto de vista, la ciencia se comprueba por su eficacia, lo que podríamos calificar de aspecto técnico. El científico que se limita a esa eficacia local podría pues ser considerado como un técnico. Aunque si decide universalizar su problemática poniendo a prueba el principio local con respecto a principios más generales, adquiriría el estatus de científico. ¿Por qué habría que distinguir esas dos prácticas, hasta el punto de atribuirles dos nombres diferentes? ¿Se trata de una simple cuestión de cantidad de saber o de número de años de estudio? ¿O se da un cambio que merece que nos detengamos?

En efecto, un científico dado podría tener conocimiento en diversos terrenos y al mismo tiempo concebirlos de manera restringida y categorizada. ¿Va a ser la cantidad lo que haga cambiar la situación? ¿No lo haría más el hecho de poner esos terrenos a prueba, los unos con respecto a los otros? Tomemos el caso de la ética, que es uno de los aspectos en los que de forma flagrante la ciencia se puede confrontar a sí misma, a través del sujeto responsable de esta ciencia: el ser humano. Más allá del aspecto puramente humano de la cuestión, tiene que haber importantes implicaciones epistemológicas. El hacerse cargo del sujeto no puede resumirse simplemente en el hecho de añadir un suplemento de alma a una ciencia cuyo ámbito de reflexión se restringiría a cuestiones puramente materiales y cuantitativas. Definitivamente, se requiere un cuerpo a cuerpo al respecto.

Verdad y circunstancias

Pensar el sujeto es un cambio, en el sentido de que el proceso de conocimiento parte hacia su origen, en una relación consigo mismo. No se toma a sí mismo como algo ya logrado, sino que se postula como hipótesis de partida, hipótesis

sin la cual nada puede ser ni puede ser pensado. El sujeto es una hipótesis, si dejamos de pensarlo como una evidencia de la que no hay necesidad de hablar; sus ideas de base, las premisas a través de las cuales opera, son del orden de lo hipotético. De este modo, el sujeto pensante, pone ante sí en todo momento las bases de su propio pensamiento, dispuesto a revisarlas, a repensarlas, a reformularlas. A cada instante dispuesto a pensar lo impensable, por mor del juego, por higiene mental básica, por cuidar del ejercicio de una verdadera libertad de elección y de reflexión.

La verdad deja de ser para el sujeto una cierta cantidad de axiomas de alcance limitado que habría que saber aplicar bien y a partir de los cuales hacer bricolaje. La verdad encarna sobre todo una exigencia: la de la integridad que no tiene nada que perder sino a sí misma; esa que está dispuesta a arriesgarse para asumirse mejor. Arriesgarse, es decir aceptar desnudarse de la propia imagen, para proceder a la auscultación, para poder probar su legitimidad. Porque a menudo, un pensamiento que se calla, a fuerza de no ser sacudido ni oxigenado, se endurece como la suciedad acumulada a lo largo del tiempo, y se convierte en un verdadero lastre para el pensamiento.

Curiosamente, si la verdad ya no es solo una serie de formulaciones sino una exigencia, esto comporta un importante giro, deja de revestirse exclusivamente de la apariencia de objetividad, para tener también la de la subjetividad. ¿Ha perdido por tanto su universalidad? Esta conclusión implicaría consecuencias extrañas. Las palabras que yo podría emitir sobre uno u otro tema tendrían acceso al estatus de universalidad, pero la perspectiva desde dónde me hallo para formularlas, la raíz de dónde surgen esos pensamientos no podría tener de ningún modo la pretensión a la susodicha universalidad. ¿No habría en la creatividad humana singular alguna cualidad superior al objeto creado? ¿La escultura tendría un estatus superior al del escultor que la ha esculpido? Ciertamente, como hemos dicho anteriormente, no hay verdadero escultor sin escultura, sería una

aberración del pensamiento. Pero hay que hacer una precisión. Eso es así no porque no haya escultura, sino ante todo porque el hombre que no ha esculpido todavía no ha incorporado en sí-mismo la naturaleza del barro y la capacidad de sus manos para actuar sobre este barro. Dicho de otro modo, no hay escultor por la buena razón de que al no haber esculpido no se ha puesto a prueba, no porque no haya probado su condición a los ojos de los otros por medio de esculturas.

"¡Es usted un tiquismiquis! Si el escultor se ha puesto a prueba con el barro, existen necesariamente esculturas que lo atestiguan... ¿dónde está la diferencia? Complica usted la cosa a lo tonto". Ciertamente la maniobra es un poco más complicada, o más depurada, pero es así por afán de verdad: la de no reducir los principios a la evidencia de su eficacia. Peligro del pragmatismo que reduce el pensamiento a lo inmediato de su eficacia. En casos como este no se entendería para qué sirve la cultura, sino para procurar ese ligero barniz tan útil en las veladas mundanas. Se da un peligro en otorgar la primacía al resultado en detrimento del proceso de engendramiento y en detrimento de lo imprevisible y de la novedad. Cuando eso ocurre el mundo deviene una totalidad aplastante, horizonte de todas las ambiciones y de todas las obsesiones, donde desaparece lo singular.

¿Qué es un escultor sin escultura? Nos increparán, con razón. Narcisismo de un sujeto satisfecho de sí mismo, ser fatuo alimentado hasta la saciedad por la vanidad de sus propias intenciones. Es tan fácil ponerse como entidad sagrada, reina, rey o semi-dios, como si el simple hecho de existir, de pensar o de elucubrar nos otorgara el derecho a todas las ilusiones, a todas las desmesuras, a todas las pretensiones. El niño cree que el mundo le pertenece, que es suyo por derecho; es difícil deshabituarse de ese sentimiento de seguridad. ¡Cuántas trampas amenazan a la pobre verdad!

Incontestablemente, lo que es verdad en un momento dado no lo será,

necesariamente, en otro. No únicamente por razones exteriores, sino a causa de la naturaleza del sujeto. Una misma palabra puede ser pronunciada por un mismo individuo en diferentes momentos, y sin que el objeto de esta palabra haya cambiado lo más mínimo, será verdad en un caso y falsa en el otro. Por ejemplo: me preguntan si Pablo está en su casa cuando sí esta. Yo respondo que no, porque creo que se ha ausentado. Más tarde sabiendo que sí está, respondo nuevamente con la negativa. Pablo siempre estuvo en su casa, y yo lo he negado dos veces, pero por razones diferentes: la primera por ignorancia, la segunda porque no quiero reconocer mi error, quiero mentir u otra cosa. El estatus epistemológico de mi error ¿es idéntico en los dos casos?

Si me adhiero a una noción de realidad puramente objetiva, los dos casos vienen a ser lo mismo. Mi palabra no corresponde a la realidad exterior y eso basta para descalificarla. Pero ¿cómo saber que Pablo no está en su casa? Sea porque le he visto, sea porque me lo han dicho, sea porque, sabiendo que debería estar en otro sitio, concluyo que no puede estar en su casa. El primer caso es una verificación empírica, en la que debo confiar en mis sentidos. El segundo es un argumento de autoridad, debo confiar en el juicio de una tercera persona. El tercero es una especulación basada en el análisis de coherencia, en el que tengo que confiar en mi propio juicio. Está claro que estos diferentes casos no vienen a ser lo mismo. La información en sí no cambia nada, pero no es lo mismo para mi propio pensamiento.

Verdad y responsabilidad

Intentemos abordar el problema de la verdad bajo otro ángulo: el de la responsabilidad. Esto, con el fin de abordar la verdad no como formulación, sino como una tensión. Partamos del principio siguiente: "soy responsable del universo entero de la misma manera y en la misma proporción en que soy

responsable de mí mismo". Para comprenderlo mejor, podríamos también proponer: "soy responsable de mí mismo de la misma manera y en la misma proporción que soy responsable del universo entero". Es decir que la extensión de esta responsabilidad es infinita, aunque al mismo tiempo restringida y arbitrariamente finita. Ser responsable es responder, responder de los propios actos, responder de las propias palabras, responder del pensamiento propio, en el sentido en que la coherencia responde, puesto que ha de hacerse eco de sí misma. Esta responsabilidad es infinita porque el universo entero se ofrece a mí, como yo me ofrezco a mí mismo. No puedo hacer del universo lo que yo quiera en la misma medida en que no puedo hacer de mí mismo lo que quiera. Puedo concluir que ni el uno ni el otro me han sido destinados o completamente abandonados a mí mismo, sino que me son ofrecidos, como le son ofrecidos a cada cual. Me son ofrecidos como me es ofrecido un libro. No puedo hacer de él lo que quiera, puesto que ya está escrito; las hojas que lo componen no son páginas en blanco. A mí me toca leerlo, subrayar los pasajes en torno a los cuales se articulará mi lectura, puesto que por definición una lectura no será nunca neutra. La neutralidad es ausencia. Así es que, antes de ser leído, el libro está ahí, cerrado sobre sí mismo, es un todo indivisible, magma indescifrable y secreto. ¿Es verdaderamente un libro? No es más que una hipótesis gratuita por mi parte, una ilusión óptica, un empaquetado original. Puede que se trate de una bonita caja de bombones, o un trozo de cartón que sirve para rellenar y decorar la biblioteca.

Un libro no es un libro antes de ser leído. Dáselo a tu perro, vas a ver si ese libro es realmente un libro. Ciertamente este objeto no detenta su propia especificidad: tiene un peso, una composición química, un número preciso de páginas; está constituido por numerosos procesos químicos, pero no es un libro salvo que sea leído. "Sin embargo, es ya un libro porque puede ser leído", se nos responderá. Evidentemente. Pero su estatus de posible libro ¿hace de él un libro? La idea de libro que tengo en la cabeza constituye también un posible libro, pero no por eso es un libro. Un libro es un libro en ese cruce misterioso y banal entre la intención

de un autor inclinado sobre el papel y la mirada de un lector que lo acepta en tanto que tal. Si no, es otra cosa: una intención de libro, puede ser, todavía no realizado, o un objeto cualquiera librado a los avatares del comercio.

De este modo al pobre lector se le carga con una pesada responsabilidad: él puede hacer ser, o no hacer ser, a la vez al libro y al escritor, puesto que el escritor sin libro no es tampoco un escritor. Y el pintor, o el músico ¿son realmente pintor o músico sin la aquiescencia de los otros? ¿El mundo es acaso el mundo sin la mirada de aquél que lo toma como mundo, sin la palabra de aquél que le declara como mundo? Nos responderán que el mundo no ha esperado que yo esté ahí para ser lo que es. Pero no es seguro que su naturaleza fuese entonces la de un mundo, o al menos, aun aceptando la palabra mundo, el sentido otorgado a ese término varía mucho. El mundo ¿es el negro caos del que surge una multiplicidad infinita, o bien un ordenamiento armonioso por las leyes que disponen el ser, o aún ese no-lugar en el que pululan una infinidad de seres privados de toda relación entre ellos? Estas posiciones, entre otras, son bien defendibles, y habrán sido defendidas. Y sin embargo, tanto en un caso como en otro, ¿se trata del mismo mundo? ¿Podemos utilizar el mismo término?

Cada mirada hacer ser el mundo. Trágica y pesada tarea la que nos compete, y debería oprimirnos, puesto que cada respuesta que damos a ese ser informe, que nos reclama, de cerca y de lejos, deja emerger la inmensidad de un instante fulgurante o la banalidad de una eternidad silenciosa. Puesto que a la respuesta de las palabras, de los pensamiento y de los actos, responden otras palabras, otros pensamiento, otros actos. Responsabilidad. Coherencia que compromete, que nos hace respondernos a nosotros mismos, y respondiéndonos a nosotros mismos asegura un espesor a un mundo que sin esta coherencia tendría la fragilidad de un aliento corto y tenue.

¿Dónde se hallan aquí la verdad o la mentira? en el hecho de haber respondido.

Pero ¿a qué he respondido? Por un lado, respondiendo a la llamada del mundo. Por otro lado, en el hecho de responderme a mí mismo. Dos momentos de un instante que es el mismo, dos momentos que se distinguen a pesar de su indispensable coincidencia. Un momento a la escucha del ser que resuena ahí, afuera, y un momento a la escucha del ser que resuena ahí, dentro, si fuera posible distinguirlos. Además, a fuerza de responder, a causa de ese vaivén, las llamadas ya no se distinguen prácticamente las unas de las otras. Mi "yo" se disuelve en esta cámara de ecos, en la que el flujo poco a poco se amplifica, y me asusta en la medida en que tomo conciencia. Una tentación surge entonces: resistir. El miedo. Porque únicamente en la resistencia, en la crispación, en el hecho de no responder, en la tentativa de opacificar esta invivible transparencia, me encontraré existiendo en tanto que sujeto separado. Tentativa desesperada de adquirir una dignidad, o ilusión de dignidad. Opacidad que me hace ser visible a mí mismo, opacidad que me hace ser, opacidad que simultáneamente me convierte en miope, cuando no en ciego. Opacidad necesaria, que sin embargo no puede nutrirse nada más que de transparencia. Dicho de otro modo, a través de la respuesta, asumiendo mi naturaleza misma de respuesta, me convierto en responsable. Vengo a ser, sin por ello hacer trampas, sin por ello abusar de un derecho de palabra, tan eficaz en el borrado de la realidad que se ofrece a mí. Ilusión de la palabra, que sirve ante todo para esconderse, para escapar, para alcanzar un estado avanzado de ebriedad.

Hay dos maneras de decir la verdad. Hablando y callando. Respondiendo y no respondiendo. Los dos son testimonio de esa verdad. Pero "decir" toma aquí dos sentidos diferentes. En un caso, acepción clásica, se trata de afirmar. En el otro, se trata de provocar una corriente de aire, de dejar un sitio vacío, con el fin de que lo ajeno se vea invitado, se arriesgue, se instale.

"Pero si no respondo, si no afirmo nada, ya no es cuestión de verdad, puesto que ¡no existo!" Por naturaleza una respuesta está privada de toda autonomía,

alienada de todo ser propio: es dependiente y condicionada, siempre reactiva. ¿Y qué hay de no responder? Soy fiel y cumplo correctamente mi rol únicamente en la medida en que, como el papel calco, no retengo ni una partícula de luz. Esta transparencia ¿no significa la aniquilación pura y simple del ser? Podemos afirmar aquí que habrá responsabilidad y verdad únicamente si no pienso nada, si no digo nada, si no hago nada. Alienarse del ser, es ser.

Tememos que, dejando de desear, vamos a desaparecer, dejamos de ser. De hecho es al contrario. Desear ser, es dejar de desear. Pero en fin, todo esto es reversible. Me pregunto para qué sirven enunciados como estos. Tenemos dos maneras opuestas de considerar el hecho de ser, en el sentido radical del término. El hecho de desaparecer completamente, haciéndose uno con el universo. El hecho de posicionarse y de mantenerse, haciéndolo como singularidad determinada. Ser responsable es entonces o ser totalmente pasivo o ser voluntarista. Cuando pedimos a los participantes que sigan las reglas del juego, tienen dos maneras de existir, de ser responsables: obedeciendo estrictamente las reglas, respondiendo escrupulosamente a las consignas, o bien rechazando plegarse a lo que se le impone, siguiendo escrupulosamente su propio plan. Jesús, más que "hijo de Dios" se llamaba "hijo del hombre" para mostrar su ausencia de singularidad, y su absoluta singularidad. Siendo los otros todos hijos de alguien en particular.

Opacidad y transparencia

Qué es la búsqueda de la verdad sino superar las escisiones, resolver las tensiones, buscar el consuelo. Sea a través de la filosofía, el arte, la religión o la ciencia, buscamos compensar, reducir o tratar, véase olvidar, lo que percibimos como la fractura del ser. Buscamos desesperadamente la conformidad o la fidelidad en nuestras ideas, en nuestros juicios. El parecido o la reconciliación

con un objeto, pensamiento, percibido o imaginado, búsqueda de lo real que se nos escapa permanentemente cuando querríamos que se pose, que se pare: esperaríamos tanto ser tranquilizados. Persecución de la unidad, mientras que nos angustia una fractura eterna y multiforme, omnipresente y tornasolada, que se impone a nuestra mirada.

Mientras que intentamos sin demasiada esperanza, a veces con una cierta falta de entrenamiento, colmar el foso o el abismo entre verdad y falsedad, mientras que razonamos y reflexionamos, una especie de mala conciencia opera en nosotros. ¿No se trataría más bien de oír otro sonido, otra llamada, cuyo eco es más lejano? ¿No se trataría de una especie de reminiscencia de un pasado largo tiempo olvidado? ¿No se trataría más bien de acordarse? ¿De despertar algo, largo tiempo dormido? Desde hace más tiempo del que podamos acordarnos. Como con un sueño del que intentamos acordarnos, hacerlo emerger de las brumas del adormecimiento y del olvido. Ahí está el reto: una verdad que no combate tanto lo falso como la nada que la absorbe y la hace desaparecer. Una verdad que para siempre, desde siempre, no pudiera emerger, ni pudiera ni debiera, emerger.

La verdad como correspondencia es una sombra, un rastro, una huella, una simple silueta. No es más que una verdad provisional, es decir un abandono del absoluto, una concesión a la reducción del instante, con el fin de tranquilizar nuestra mente inquieta o asustada. Ciertamente, la verdad es un compromiso, pero también una implicación momentánea que preferimos a la promesa de la totalidad, más incierta.

La verdad como origen compete al ser. Aunque sólo sea porque buscarla ya es una experiencia del ser. Esta verdad se instaure como fundamento, como desvelamiento, y no como adecuación, como conformidad. No se trata de someterla a los criterios de la razón para ponerla a prueba, puesto que esa verdad, ese fundamento del ser, condiciona a la razón. Ciertamente, tienen razón aquellos

que la buscan en su manifestación, en su presencia, en su "ya-ahí", en su "ya aparecer". Lo que pasa es que poco a poco, o desde siempre, han olvidado su infamante realidad: la verdad de la verdad. Frente a ella, nos encontramos como el Barón de Münchhausen: henos aquí obligados a alzarnos a nosotros mismos tirándonos de los cabellos.

Y así, únicamente en la resistencia, en la crispación, en el hecho de no responder, en la tentativa de opacificar esta invivible transparencia, me encontraré existiendo en tanto que sujeto separado. Tentativa desesperada de adquirir una dignidad, o ilusión de dignidad. Opacidad que me hace visible a mí mismo, opacidad que me hace ser, opacidad que simultáneamente me convierte en miope, cuando no en ciego. Opacidad necesaria, que, sin embargo, no puede nutrirse de nada más que de transparencia.

"¡Qué difícil es hacerse entender!... ¡No hacer nada y no pensar nada, he ahí la opacidad por excelencia!" El mundo no es una masa inerte y estática; puede que lo sea en cierto modo, pero en primer lugar es una dinámica, una fuerza actuante, sin la cual no podría encargarse de sí mismo, sin la cual dependería de fuerzas misteriosas y extrañas. No olvidemos nuestro postulado de partida: el mundo sobre el cual trabajamos es el todo-abarcador con respecto al cual nada puede ser considerado como exterior. Salvo si lo ignoramos, puesto que sólo lo que no conocemos o lo que dejamos de conocer, se hace ajeno a nosotros. Así es que, en tanto singularidad, existo en la medida en que el mundo es en mí, en la medida en que el mundo pasa a través de mí, a condición de que yo lo haga existir. El mundo nace en mí, a cada instante, puesto que a cada instante el mundo puede ser hecho visible o desaparecer en lo opaco del no-ser y lo invisible de la nada.

Ciertamente existe una responsabilidad limitada, al igual que existe una verdad limitada, provisional, aunque para estas dos nociones el plural sería un modo mucho más apropiado. Pero desde el momento en que me alejo de la unidad, tan

difícil, por no decir imposible, de formular, caigo en el terreno de la infinita multiplicidad. En ese indescriptible amasijo, toda opción acerca de un número particular será puramente arbitraria. Algo menos arbitrario, y por eso constituirá la verdadera puesta a prueba, será el hacerse cargo de esa arbitrariedad, o mejor, la capacidad de hacerse cargo del mundo a partir de esa arbitrariedad. No preocuparse *a priori* de la respuesta, de su veracidad o de su falsedad, sino de responder, y luego preocuparse por la respuesta ofrecida, como compromiso y responsabilidad. Antes de elegir, nos decimos que la elección constriñe, que se da una pérdida de posibilidades. Pero una vez que la elección se ha realizado, ya no es una elección: es la realidad, ni más ni menos. Esta elección, en su articulación subsecuente, en sus consecuencias, ¿se mantendrá transparente a sí misma? ¿Aceptaré su dimensión arbitraria? ¿Veré las implicaciones de su propio ser en todo lo que ella no es? Más que el problema de lo verdadero o lo falso, estas son las únicas cuestiones que merecen ser planteadas.

Cuando me pronuncio sobre tal o tal problema, expreso una verdad, puesto que me siento responsable de la visión expresada. No necesariamente porque sienta obligación moral o reflexiva, aunque podría ser el caso, sino porque algo en mí me obliga a expresar una visión específica para estar en armonía conmigo mismo; deseo ser comprendido sobre esta cuestión, igual que busco comida cuando mi cuerpo tiene hambre. No obstante la razón puede analizar la naturaleza de esas necesidades y ver en qué medida podrían ser modificadas.

Algunos podrán sorprenderse con esto, por la mezcla desvergonzada entre una noción ética como es la de responsabilidad, una noción racional como la de verdad, y una necesidad fisiológica como la de la comida. Para clarificar este punto, precisemos simplemente que para nosotros la verdad o la responsabilidad no son elecciones, sino realidades de un cierto orden que se imponen a nosotros, aunque podamos negar verlas u oír las. Somos libres, a renglón seguido, de responder como entendamos que hay que hacerlo, como en el caso del hambre,

ya que aunque se manifieste en todos los seres como una necesidad, cada uno responde a ella a su manera, incluido el rechazo total de nutrirse por mucho que padezcamos por ello diversas y penosas consecuencias.

Puede ser que acepte ver lo cercano más que lo lejano, o acaso únicamente lo cercano y no lo lejano, pero eso no quita que haya una llamada de lo lejano. Porque para aceptar ser el eco de lo lejano, es necesario particularmente querer hacerse eco. Sin un deseo profundo de hacerse o de ser transparente, la opacidad se instala, con la ilusión de independencia que ella procura, con el sentimiento mentiroso y universal que se da en la impresión de existir en uno mismo, desde uno mismo y por uno mismo. Uno se siente mejor en su sombría choza, aunque llegue a aburrirse en ella. Somos opacos, esta obscuridad es un factor del ser. A esta opacidad le toca transformarse en portadora de luz, en la medida en que pueda soportar la transparencia. Ya que así, por esa transparencia, haciéndose coherente consigo misma es por lo que se hace luminosa. Entonces, milagro, todo se vuelve cercano y ya nada le resulta extraño.

No hay nada de lo que no sea responsable, no hay nada de lo que no pueda hacerme eco. Este es un postulado de base, hipótesis metafísica, es decir que en principio no hay nada que, en esencia, no pueda encontrar eco en toda cosa, y más en particular en el espíritu humano. Es precisamente la naturaleza de la mente la que quiere eso, por su plasticidad extrema, a causa de su sublime sensibilidad a la resonancia. Mente capaz de amplificar infinitamente la presencia del ser, la presencia de todo ser. No obstante, incluso si imaginamos y concebimos la eternidad, la coincidencia y el infinito, vivimos en la temporalidad y la exclusión, en el límite y la finitud. De esa fractura proviene la posibilidad y la necesidad de una doble perspectiva. Por esta razón atrapamos al vuelo momentos y lugares a los que nos agarramos y de esas asperezas del ser aprehendemos y definimos los límites de nuestra propia responsabilidad. Admitimos la posición particular que nos hace ser, nos servimos de ello para

constituir nuestra existencia singular, sin jamás perder de vista la cualidad efímera y móvil de esa posición.

De este modo somos ciudadano, empleado, padre, niño, alumno, patrón, funcionario, rey o campesino, poco importa. Sólo la coherencia del instante, de la materia y del lugar que nos han sido impartidos determinará -en su capacidad de hacer de intermediario en la totalidad que habitamos y que nos habita- la validez de nuestra realidad personal; será ella la que probará y forjará nuestra verdad individual. De una manera muy banal, que sin embargo sorprenderá a algunos, la verdad se convierte en una moral, una estética, sin por ello perder su audaz e implacable identidad. La verdad se convierte también en un poder, el de trazar una vía en lo informe, el de tocar lo esencial y engendrar lo que habría podido ahogarse en el abismo sin fondo de lo indiferenciado, lo que podría haber sido olvidado. De este modo reencontramos el rastro, el eco, de una verdad de la verdad.

Trazar el sentido

Con el fin de ilustrar mejor esta temática, introduzcamos la cuestión del sentido. Dar sentido, es apelar al eco y abrirse a las reverberaciones que iluminan el ser. Dar sentido, es justificar, es decir dar coherencia, o exponerla. Porque esa coherencia ¿la hemos fabricado? o ¿la hemos descubierto? Ni lo uno ni lo otro, o también ambas, a elegir. Dar sentido, es "subrayar en el texto", para retomar la metáfora utilizada más arriba. Y, para subrayar, hay que aceptar simultáneamente lo que se presenta a nosotros y querer hacerse cargo de ello a pesar de nuestra propia subjetividad, o gracias a nuestra subjetividad. Todo es para mí, en la medida en que me doy cuenta de que no me pertenezco, en la medida en que acepto arriesgar mi propio ser. Algunos verán en ello un abandono radical de la subjetividad, otros verán, al contrario, una justificación desmesurada del sujeto.

Las paradojas son siempre grandes reveladores, de sentido y de absurdidad.

Dicho de otro modo, el sentido es necesariamente mío. Es demasiado arbitrario para que sea de otro modo. Pero para ser verdaderamente "mío" hace falta también que sea verdaderamente "sentido". E irónicamente, haciéndose verdaderamente "sentido", se hace necesariamente cada vez menos "mío". O también haciéndose cada vez menos "mío", se vuelve cada vez más "sentido". Cuanto más sensato es el sentido, más se disuelve el yo y más el sujeto se proyecta sobre la totalidad de manera real y fundada. La transparencia se instala, el mundo se mira, se objetiva y se modela a través de mí. Desde ese momento adquiero el derecho de escucharme a mí mismo, puedo legítimamente querer y desear, mi juicio personal, a la escucha de sí, se afina y se afirma verdaderamente. Un verdadero poder se instala en el ser, potencia indomable y radicalmente privada de sujeto, siendo, sin embargo, sólo ese poder el que legitime mi derecho a pronunciar la palabra "yo".

Dar sentido es trazar un mapa, como lo hace un geógrafo. Pero existen mapas de todo tipo para un mismo lugar: mapas de carreteras, mapas hidrológicos, mapas catastrales, mapas topológicos, mapas demográficos. A cada cual le toca elegir el tipo de mapa que desee elaborar y representar, y cada uno deberá poner a prueba permanentemente su propio mapa con respecto al de los otros y con respecto a aquél que yo habría podido hacer. Jamás conoceremos otra responsabilidad, ni llevaremos a cabo otra tarea, que no sea la de dibujar un mapa. La batalla, sea de ideas o de otra cosa, no es pues otra cosa que un juego de mapas.

Volviendo sobre el terreno para mirar el lugar y repensar el problema, no será una realidad objetiva con lo que cada cual habrá de rozarse, sino que será con otro mapa, de otro tamaño, con otro relieve -algunos lo llamarán real- que habrá de transponer lo mejor que pueda. Para reproducirlo sobre el papel, facilidad obliga, deberá necesariamente hacer trampa, puesto que reducirá la medida. A

través de esa brutal contracción, cuántas curvas, cuántas inflexiones, cuántos segmentos quebrados, serán convertidos en simples líneas, rectas y planas, privadas de sustancia y de vida. De todas maneras, aunque el geógrafo tuviera que trazar el susodicho mapa a escala real, ¿daría cuenta de hasta la menor anfractuosidad del terreno? ¿Sabría el lápiz, con su gruesa punta, conocer las minúsculas porosidades que constituyen todas esas ínfimas sinuosidades, la materia del suelo, o su forma? Cada uno de esos detalles sería en sí una especie de ideal regulador, de absoluto reducido y reductor.

Más tarde, sea cual sea la deficiencia de esos azarosos trazos, ¿no será sobre ellos sobre los que se basarán aquellos que obrarán sobre esas tierras? Y el lugar seguirá constituyéndose mediante esos mapas que lo simbolizan vagamente. ¿Hay traición por parte del geógrafo? Si la hay, sería en el hecho de considerar el lugar a representar como un conjunto. Porque ¿en verdad tiene la colina que está aquí la menor relación con el valle que está allá? Este terrón bajo mis pies ¿tiene algo que ver con el árbol un poco más allá? Y ese terrón mismo, ¿acaso llamarlo así no es un abuso del lenguaje? ¿Tiene la hoja descompuesta, que hace parte de él, una mayor relación de intimidad con esa masa informe del terrón que con el árbol del que ha salido?

Si el geógrafo es honesto, ya posee una ventaja específica: la humildad. Desgraciadamente, como ocurre con todas las ventajas, es portadora de ilusiones. El pobre hombre piensa sinceramente hacer un calco de la realidad objetiva, por no hacer intervenir su propia subjetividad, o manteniéndola lo más posible en suspenso. Pero esta sinceridad le juega malas pasadas. Termina por creer que el trazado que trae al papel es una realidad. Es real, ciertamente, pero no en la intención y la connotación que da a esa realidad. ¿A qué juego irresponsable está jugando? La sobriedad es un fantasma y una desmesura que ninguna bebida espirituosa ni ningún potente narcótico podría igualar. Lo peor es que es sincero, nadie pondría en duda su buena fe. El buen hombre se cree

responsable. Cuánto de contagiosa tiene esa maravillosa fe del carbonero...

La capacidad de dar sentido es un poder real, peligroso y azaroso. Peor todavía, manejar el concepto de verdad es un ejercicio de aprendiz de brujo. No es extraño que muchas voces se eleven para pedir que se la destierre, a la condenada verdad. En una época en el que el riesgo no está nada de moda, en la que antes que cualquier preocupación nos cuidamos de tener garantías y seguridad, la verdad tendría el aspecto de un peligroso y amenazante bicho. Sin duda hay que creer que nos amenazan ciertos peligros, invisibles pero intuitivos, que nos vuelven temerosos. A menos que simplemente sintamos que somos vulnerables, privados intelectualmente de toda protección. O también que el otro, cuando ya nada une a las singularidades entre ellas, se vuelva un completo extraño, una entidad rara e inquietante, de la que, sobre todo, no se querría depender. Y es que aceptar la hipótesis de la verdad, es aceptar dar al prójimo el poder de criticarme, de ponerme en cuestión, de juzgarme, véase de condenarme.

Accidente y tolerancia

Por estas razones, y puede que por otras relacionadas con ellas, una aguda preocupación por el minimalismo acecha las mentes. "Eres el único... soy el único... No es más que una opinión... no es más que una idea... No es más que mi sentir..." Humildad aún más radical que la del geógrafo, puerta abierta a todos los excesos. En este caso no se trata del exceso de la objetividad como en el geógrafo, sino el exceso incontrolado del sujeto, preocupado por sí mismo, preocupado por el juicio de los otros sobre sí mismo, inquieto por su propio juicio sobre sí mismo, sin piedad. Minimizando la validez de lo singular, de su legitimidad, el sujeto erige un muro interior para que ninguna mirada indiscreta penetre en él y le juzgue. De ese modo el individuo se atrinchera tras un derecho

inalienable: la intangible propiedad privada de su propia alma. No es gran cosa, exclamará, pero es la suya, le pertenece. No soy gran cosa, pero soy yo y me pertenezco. Convicción que implica generalmente que esta preciosa pequeña parcela de no se sabe qué, el alma, es lo que es, y que no tiene ninguna razón para cambiar. De hecho se ha vuelto inmutable, intocable, se ha vuelto sagrada imperceptiblemente.

No es cuestión de poner en peligro el sentimiento de eternidad y de ser imperecedero que todo ser siente con respecto a sí mismo, ya que por muy extraño que parezca, es esa intuición o convicción de lo infinito lo que mueve al hombre o al animal a intentar perseverar en su propio ser. Sin esto inscrito en nuestro organismo nada nos incitaría a hacer nada. La existencia específica en sí misma estaría en peligro, lo cual en numerosos planos -lógico, biológico, existencial, moral, etc.- sería bastante absurdo. Sin embargo se trata de considerar la naturaleza fluida y dialéctica de esta especificidad. Como una corriente que con el tiempo va recibiendo diversos afluentes, muchas lluvias, flujo que ha ido cavando su lecho y lo habita, nos hemos constituido a partir de lo que no éramos. Afirmemos por ello que lo que nos compone y nos limita nos es de algún modo ajeno. ¡Qué somos, si no lo que no somos! Pero, por gracia o desgracia, el hombre puede salir de su cauce, elevarse, apartarse, mirarse y pensarse. Por un lado, su naturaleza de hombre es justamente la de escapar constantemente del lecho que él mismo se ha cavado -a menudo ignorándolo-, y por otro lado, haría mal en privarse de esa diversión. Porque si, en suma, nuestra individualidad es reducible a un producto de las circunstancias, tenemos acceso a una libertad: aprehendernos en tanto que unidad sustancial. Esto constituye la otra forma de nuestra singularidad, función trascendente, autónoma y deliberada, que nos reconcilia así con nuestra propia arbitrariedad, otorgándole una verdadera legitimidad. En torno a esta doble perspectiva se articulan la fractura y la reparación de nuestro ser.

¿Cómo la verdad, ese vector de unidad y de sustancia, puede convertirse en un operador eficaz del pensamiento mientras que la individualidad se funda sobre lo arbitrario del accidente, es decir sobre el estallido de lo real? Porque para que se instale nuestra presencia no hay ninguna razón que sea aquí más que allá o ahora mejor que antes o después, salvo que el "aquí" y el "ahora" son así por tal o cual razón y no por otra, razón que da razón de la entidad -o del universo- que los captura y los entrelaza. Ahora bien, quizás podríamos trabajar sobre ese "así". Por ejemplo la nota musical, aunque sea específica, cambia su naturaleza según el lugar en el que se encuentra en la pieza musical: lo que le da sustantividad es esa inscripción. La misma nota podrá por ejemplo ser alegre o triste según su emplazamiento. Puede incluso cambiar de nombre. "Pura convención, responderá algunos, no hay más que cambiar de cultura y la percepción será diferente". Cierto, pero el modo de integración de esta nota en una cultura dada corresponderá a una cierta lógica, que hace que personas diferentes de esta "cultura" dada podrán dar a la "nota" un valor emocional dado. Por toda coherencia, se tratará de tomar en cuenta las diferentes escalas, para universalizar adecuadamente lo singular y poder dar razón eficazmente de la razón. Además, en sí misma, sin la inscripción en una gama, una nota dada no tiene existencia.

No queremos utilizar el contexto para eliminar el concepto o el peso de la verdad. El anclaje en lo singular no debe servir de excusa para borrar lo universal; no más que lo universal pudiera servir para abandonar el valor irreductible y absoluto de lo singular. La verdad ama lo singular tanto como lo universal, opera entre ambos. No sabría pasarse sin reducción o contracción, tanto como no podría omitir lo incondicionado o lo ilimitado. Hay una trampa muy simple en este asunto, que consistiría en decir "todo es relativo". Olvidando que nada es relativo, porque las cosas son relativas con respecto a algo, a algo específico, y no relativas con respecto a nada. A la pregunta "¿por qué?", el niño responde "porque sí". El adulto, consciente del problema no responde así, salvo que quiera imponer su indiscutible autoridad: responde "porque esto" o "porque aquello".

Pero sí se permite sin mala conciencia decir "depende", o "depende de las situaciones", "depende de las personas", o también "depende de los momentos" sin darse cuenta de que diciendo esto no dice absolutamente nada: echa balones fuera. Nada es relativo en sí, sino que es relativo con respecto a algo que hay que especificar para que una afirmación así tenga sentido, para que tenga un contenido. Sin esto, la afirmación se aniquila a sí misma, se diluye en una especie de indeterminación, de indiferenciación.

Debemos hacernos cargo de la realidad del contexto, pero para eso también hay que hacerse cargo del contexto en sí y no limitarlo al simple estatus de posibilidad o de promesa. Aunque no hay que descartar la posibilidad de ausencia de contexto. Lo llamemos neutralidad del objeto, esencia del objeto o reducción fenomenológica, o no lo llamemos de ningún modo, no sabríamos eludir esa "cosa en sí" por muy innombrable que sea esta realidad intrínseca, insuperable e irreductible. Una nota musical no es ni triste ni alegre, no es ni siquiera una nota, no tiene sonido. ¿Qué es un "Do", tomado fuera de una octava dada? Peor aún, ¿qué es el concepto de nota? La nota no es una nota, es todo salvo una nota. La nota es la simple posibilidad a la espera de existir, a la espera de contexto. Y sin embargo no es una nada, es una potencia de ser específica, lo que ya es ser. A la inversa, en ello encontramos también el problema de aquellos que quieren el absoluto, ahora, gratis, bajo una forma inmediatamente transmisible. ¿Cómo economizar sobre la forma y su generosidad? ¿Cómo entender la "nota", sin el don, el riesgo, la reducción y la arbitrariedad de una nota?

Llevemos un poco más lejos la cuestión de la subjetividad. ¿Cómo es que oídos diferentes encuentren una pieza agradable o desagradable? ¿Debemos quedarnos ahí y admitir que eso no tiene explicación? -el gusto y los colores no se discuten- o bien ¿podemos discernir ciertos criterios que establezcan que unos están equivocados y los otros no, que unos están más profundamente en contacto con

un valor de verdad? Como siempre en la práctica filosófica tenemos que ir ascendiendo hacia el origen. Puesto que el sentimiento de agrado o su naturaleza provienen de la satisfacción de un deseo u otro, preguntemos a cada oyente lo que esperaba de la pieza en cuestión y de la música en general. Es decir definamos la coherencia individual de la cual surgen el agrado y el desagrado. No obstante, no hacemos más que desplazar el problema hacia arriba, o hacia abajo, dependiendo del gusto... ya que ¿acaso podemos juzgar que una expectativa sea más válida o más legítima que otra? Pasar el tiempo, alegrarse, buscar sensaciones fuertes, encontrarse con la expresión de lo trágico o del absurdo. La cuestión de graduar estas expectativas vendría a ser lo mismo que preguntarse si existe una jerarquía de deseos.

Para quedarnos en nuestra práctica habitual de la doble perspectiva, preguntémonos si entre "todos los gustos valen lo mismo" y "he aquí la lista oficial de la jerarquía de deseos y placeres" podría formularse una problemática que se haga cargo de esta doble formulación sin caer en uno de los dos callejones sin salida. Ya que si algunos en algunos lugares y épocas se ha podido querer establecer cánones rígidos por lo que respecta al arte -y de hecho también a la moral o al conocimiento- la época actual se caracterizaría por el extremo inverso. Esa rigidez se expone, por cierto, a que se produzca un contragolpe. Nos lo encontramos ya en una especie de minimalismo o pluralismo estético que es de rigor en medios bien pensantes y que es peligroso transgredir. "No es cuestión de moralizar, cada uno interpretará la obra como quiera" es la frase casi obligatoria que servirá de nota explicativa para toda realización artística que quiera adquirir carta de nobleza.

Un paralelismo puede ser trazado con el minimalismo moral que se suele llamar tolerancia. Como si el verbo tolerar no fuera la expresión de la falta total de compromiso con respecto al otro. Tolerar es aceptar soportar, signo de abnegación, podríamos añadir. Esta militancia contra la exclusión y la

intolerancia representa también la última etapa antes de esta exclusión y esta intolerancia. Todo depende de dónde se venga y de qué lado se esté. Esta posición puramente defensiva, estimada por la alienación paranoica de nuestra época, es una línea Maginot ética que no puede sino ser atravesada por el curso de los acontecimientos. Pedir la aceptación del otro sin buscar en él un lazo común con uno, sin participar con él en algún proyecto colectivo, sin dejar de ver en él un competidor en algún reparto, es un voto piadoso que no durará más que el tiempo de ser pronunciado. La tolerancia es una negación y, como todas las negaciones, no nutre. El día en que tolere a mi vecino será precisamente porque ya no es mi amigo y el día en el que sea mi amigo sería absurdo decir que le tolero. Y espero, por cierto, de su amistad que sea capaz de oponérseme, más que de tolerar mis caprichos.

Expectativa y gratuidad

La tolerancia estética nos pide aceptar todas las formas de arte, todas las obras. Nos pide que nos mantengamos siempre abiertos. En cierto modo no es una visión errada pero queda terriblemente incompleta, terriblemente reduccionista. Que se me pida dejar hablar libremente a mi prójimo y escucharle es una cosa; que se me pida apreciar la belleza de su discurso representa una operación muy diferente. Parece que hay dos momentos en este asunto. Por un lado, se trata de aceptar salirse de un hábito para efectuar un reconocimiento, por otro lado, se trata de determinar si ese desplazamiento merecía la pena. Esos dos momentos parecen indispensables en toda comunicación, para toda relación entre dos seres. Sin la aceptación del viaje nos mantenemos siempre en territorio conocido y el pensamiento se arriesga a no evolucionar. Sin la interrogación sobre el valor del viaje nos exponemos a perder mucho tiempo y energía en numerosos e insignificantes desplazamientos. Cuando no a un riesgo mayor: perder la cabeza o la orientación.

Sobre el valor del viaje, volvamos a nuestra pregunta anterior. ¿Qué esperaríamos realizar con ese viaje? ¿Distendernos, ver otra cosa, o bien salir transformados? De la contemplación de una pintura, ¿qué podemos esperar? ¿El placer suscitado por la simple visión de formas y colores? ¿La estimulación intelectual debida a la comprensión del concepto ilustrado? ¿La inducción de un sentimiento agradable debido al reconocimiento del objeto representado? ¿Hay una verdad en aquello que engendra el sentimiento estético? ¿Cómo se conjuga eso con el sentido? Llevando el arte a una cuestión de sentido, ciertamente estaríamos teniendo una pista capaz de acercar ese problema al de la verdad. Pero hay otra cosa: ¿Qué hacer del placer -con toda la carga y las implicaciones de su subjetividad- que tiene poca o ninguna relación con la verdad? ¿No es esta última sólo raras veces fuente de placer? ¿Y si éste último entretuviese un desvío conducente a la verdad?

Por otro lado, si el sentimiento estético se limita a un simple placer, ¿cómo distinguir un objeto de arte de un objeto en general? Bastaría que me produzca un cierto placer para calificarlo así. Esta perspectiva deja la puerta abierta a los peores abusos; lo arbitrario no requiere sino desarrollarse y reproducirse en ese caldo de cultivo informe. ¿Habría entonces que proceder a definirlo, a establecer criterios? Desgraciadamente para el arte, la definición de un objeto de arte no es un objeto de arte, precisamente porque esta definición no induce al placer precisado necesariamente por esta categoría bien específica de entidad. Un musicólogo no es un músico, puede incluso encarnar totalmente lo contrario. El crítico de arte o el profesor de filosofía son otros ejemplos de esta paradoja: no tener ninguna relación con lo que profesan.

La experiencia artística se resumiría entonces en una confrontación imposible entre el análisis del intelecto, la satisfacción del placer inmediato y la conmoción emocional. Lo sublime caracterizaría uno de esos raros momentos en los que los

tres se concilian. Placer y dolor de los sentidos, placer y dolor del intelecto, dolor y placer ligados a nuestro deseo de crecer en el ser. La puesta en abismo indisolublemente ligada al sentimiento trágico estaría también en consonancia con la percepción del infinito que nos habita. Estaríamos pues -por un breve instante- dotados de la doble visión, entreveríamos el punto de fuga que pone todo en perspectiva. Lo cotidiano se teñiría de una luminosidad nueva y revolucionaria.

No obstante una cierta oposición sigue siendo difícil de superar. Podríamos afirmar que la verdad encadena, debido, entre otras razones, al principio de realidad que la acompaña, y que, al contrario, lo bello opera en la pura gratuidad. Se suele decir que los sentimientos no calculan, mientras que la razón analiza y especula con frialdad. ¿Cómo es posible que lo que es de la emoción sea de tan difícil control? Si me demuestran que una opinión es falsa puedo aceptarlo, pero ¿es suficiente para que cambie mi sentimiento que me prueben racionalmente que está equivocado? No es imposible; por ejemplo, el sentimiento experimentado frente a la copia y al original de un cuadro no es el mismo. Habría que saber de dónde proviene la información, o incluso aprender de un modo u otro a distinguir lo verdadero de lo falso. Además nuestros sentimientos se alteran y se transforman con el tiempo, en general imperceptiblemente, sin que dominemos el proceso. ¿Sería imposible intervenir con respecto a ellos? Lo hacemos a veces, tomamos ciertas decisiones, tras una decepción, tras un descubrimiento. Nos determinamos a amar una cosa o a no amarla más. Con todas las dificultades de aplicabilidad que comporta una iniciativa como esa. Esto nos lleva a constatar que el placer está inserto en la carne, más que el conocimiento. Hay en él necesidad, a veces muy acuciante, hasta el punto de que no hay cabida ni a la reflexión ni al cuestionamiento. Puedo especular de forma gratuita, pero no puedo amar de forma gratuita. Decir "creo que amo" o "creía que amaba" no es más que hacer un uso abusivo del lenguaje. Aunque resulte que este abuso tiene algo de apropiado. Para imaginar que amo hace falta que no sea más que una

construcción intelectual; si imagino que amo, no amo, mientras que cuando imagino que especulo, especulo de verdad. La facticidad y la sustancia del intelecto se encuentran en su capacidad de distanciarse. La facticidad y la sustancia del sentimiento se encuentra en su inmediatez.

Realidad y apariencia

Existe otro modo de oposición entre verdad y belleza: lo bello estaría en la apariencia y la exterioridad, distorsionaría la realidad de las cosas. Belleza del demonio, belleza artificial, belleza engañosa. Lo bello sería un simple empaquetado, una envoltura destinada a hacer tragar la píldora. El esteta sería asimilable a un sofista, lo bello serviría para convencer, jugando con el placer de los sentidos o incluso del intelecto. Lo que es chocante en esta perspectiva es que lo bello es asimilado a un placer inmediato. Es decir que no se cuestiona, no duda de sí mismo, está en la eternidad del instante y no puede escapar de ello. La inmediatez se opone aquí a la temporalidad. Para que el placer opere en el tiempo, o bien debe ser procurado al cabo de un tiempo por una actividad que en sí misma no es placentera, o bien, tomando la misma idea de manera diferente, debe ser procurado porque constituye una esperanza, porque está inmerso en un proceso que generará placer. En los dos casos, el tiempo es una espera, tomada como dolor de lo que falta o como placer de lo prometido. Y es ahí donde la duda juega un papel: cuando la promesa no se ha realizado todavía o cuando es decepcionante.

Si el placer es prisionero de una especie de en-sí, si ignora la temporalidad, si no puede ser dialectizado, es decir si no puede entrar en un proceso de crítica consigo mismo, no está apuntando a un futuro. Y en ese caso no conoce la idea de sentido. Aunque en cierta manera esta inmediatez, innegablemente, posee también su propio sentido. ¿Observamos cómo el tacto, arquetipo de lo

inmediato, es un sentido al que no corresponde un arte, o de manera escasa? Mientras que las manos sirven y juegan un papel crucial en la mayoría de las artes, tocando el teclado, el pincel o el barro, el tacto no tiene un arte en el que sea el apreciador principal. Claramente el tacto no es dónde reside la estética. Dos razones parecen sobresalir que darían cuenta de este fenómeno. De entrada el tacto es un sentido activo, mucho más que los otros sentidos: transforma o puede transformar lo que percibe más radicalmente que la mirada o el oído, aunque la mirada también transforme, a su manera. ¿Acaso su falta de pasividad le impediría ser un buen captor de la estética? Para continuar, el tacto no conoce ni el espacio ni el tiempo, sólo tiene acceso al aquí y ahora de la materia. Un aquí y ahora que representa la materialidad por excelencia. El tacto no conoce el orden, como el oído o la visión, que se manifiestan a través del orden del espacio o del tiempo. Se puede concluir que por estas razones el tacto no puede ser vehículo de sentido, puesto que el sentido se trasmite a través del orden. El sentido es un lenguaje que se trasmite a través de otro lenguaje. Esto es lo que nos hace decir que hay sentido cuando hay transposición de lenguajes. Por ejemplo, cuando una historia hace eco sobre un principio ético decimos que tiene sentido. Porque hay correspondencia entre dos niveles de expresión: dos órdenes se responden. Pero el tacto no refiere a nada: es el acto, totalmente singular, irreductible, no es extrapolable. No busca comprender y captar el orden, está en la confrontación y el contacto inmediato, funciona en sí mismo fuera de toda perspectiva global. No contiene su propia mediación. Del mismo modo que la voluntad, que en ella misma se da toda entera, el tacto ignora toda dialéctica.

No hay orden en lo singular. Cuando toco algo no puedo decir "esto no tiene sentido". Salvo si tengo en cuenta elementos de percepción o de conocimiento exteriores a ese tocar. Toco lo que toco, hago la experiencia pasivamente. La mirada puede ser crítica puesto que la visión puede conocer la incoherencia, el oído puede conocer una disonancia, y es que ambos perciben un conjunto, pero no es el caso del tacto que no conoce sino lo inmediato de lo singular. Tocar es

hacer la experiencia por excelencia de la singularidad, ignora el orden del mundo, ignora la alteridad.

La noción de verdad implica la correspondencia de dos órdenes. Un ruido no es ni verdadero ni falso, un color no es ni verdadero ni falso, un ser no es ni verdadero ni falso, una forma no es ni verdadera ni falsa. A menos que tomemos estas entidades en su relación con un original. Integrándose en un todo, y comparando esa integración con una integración más vasta y más segura, sí determinamos la verdad o la falsedad de una proposición. Tocar un objeto no tiene nada de verdadero o de falso. Sentir la resistencia de una cosa, en sí mismo, no tiene nada de verdadero o de falso. Lo verdadero o lo falso surge cuando se compara esta sensación a otra sensación o una idea que está presente. Por otro lado el tacto está mucho más determinado fisiológicamente que el oído o la vista, en ese sentido parece menos subjetivo: porque apela menos al sentido, es decir a la elección de un referente. La materialidad de un cuerpo es su referente. El tacto conoce lo que entra directamente en contacto con él, es del orden de la evidencia, y esta evidencia para la mente es lo que representa la función arquetípica del tacto. No decimos "tocamos las cosas de manera diferente" como decimos "las vemos o las oímos de manera diferente": lo primero no es flexible, al contrario que lo segundo. Lo que es de la emoción nos toca porque el fenómeno en sí no es pensable. ¿En qué una emoción podría entonces ser calificada de "verdadera"? Únicamente por la profundidad de su surgimiento, o por su manera de alargarse, si es que eso se puede evaluar.

Inmediato y mediación

También al saborear o al oler se les puede considerar del orden de lo inmediato. La amplitud de la sensación y la capacidad de distinción, están en ellas más desarrolladas que en el tacto. Podemos oler varios olores o saborear varios

sabores simultáneamente, aunque sea en un espacio y un tiempo muy limitados. Esto es posible porque el líquido, que es tratado por el gusto, y el gas, que es tratado por el olfato, son más fluidos que el sólido, que es tratado por el tacto, más bien pesado y fijo. Pero no conocerán jamás la amplitud y la finura en la sensación, las capacidades de distinción y de simultaneidad, del oído y de la vista. Esa materialidad más material de los tres sentidos que entran en contacto se opone a la materialidad más formal de los dos otros que perciben a través de una mediación, como la de las ondas acústicas o electromagnéticas, de naturaleza más metafísica podríamos decir.

Dicho de otro modo, debemos sacar la percepción sensorial de su función puramente receptiva y descriptiva, mecánica, química o física, dado que el aparato sensorial que toma a su cargo esta función, en su diversidad, contiene claramente la arquitectura de nuestro pensamiento. En última instancia se remite al ser mismo. Podemos encontrar en esta axiología sensorial la cuádruple raíz materia-vida-pensamiento-ser. ¿Acaso los místicos no tienen visiones de lo absoluto? Porque si tocar nos invita a percibir aquí y ahora, la vista parece permitirnos acceder al universo entero o a la trascendencia, por ejemplo cuando contemplamos el cielo estrellado en una noche de verano despejada, intuición del infinito, de la totalidad, de lo incondicionado.

A partir de aquí podemos cuestionarnos la orientación de la relación entre percepción e intelecto: ¿cuál utiliza a cuál? ¿Cuál es la mediadora de qué? El ser humano siempre está dispuesto a elevar a las alturas a su apéndice pensante como si se tratara de un fin en sí mismo. Pero este glorioso pseudópodo protomaterial ¿no podría también considerarse como la simple extensión de una entidad fisiológica? Desde ese punto de vista, a pesar de su especificidad, la mente llevaría la huella característica del organismo que la ha generado; sería morfológicamente y funcionalmente determinada por las estructuras preexistentes de este organismo, como es el caso de los órganos de los sentidos.

Y más allá de decidir en un sentido o en otro, acerca de una primacía ontológica o epistemológica, esta reflexión nos llevará a intentar volver a encontrar de qué modo existe una comunidad de hecho entre la mente y el cuerpo, aunque esto choque a los partidarios del psicologismo radical o de las diversas formas de existencialismo para los que la mente es la expresión de una pura libertad que no tiene en cuenta la matriz fisiológica.

Un paralelismo puede ser esbozado con respecto a esa relación, en términos de funciones puramente intelectuales, es decir entre lo intuitivo y lo discursivo, entre la simple idea y el concepto, elaborado a través del análisis. A menudo, la intuición es concebida como un embrión del pensamiento, un esbozo, al contrario del concepto que representa al pensamiento maduro, acabado, que distingue y sintetiza. Pero ¿no podríamos invertir esta jerarquía? ¿No puede ser el concepto aprehendido como la mediación de la intuición, el medio por el cual la intuición se elabora a sí misma? Después de todo, ¿no es la formalización únicamente una manifestación y una puesta a prueba? Así, la escultura puede ser tomada de algún modo como un objeto en sí, finalidad del escultor, pero puede ser también concebida como el medio por el cual el escultor puede convertirse en escultor, medio por el cual realiza su propio potencial. La diferencia importante entre la primera perspectiva y las siguientes es que hemos pasado de un punto de vista productivista a un punto de vista ontológico. En este último caso, lo que importa es la constitución del ser, en sí mismo, y no a través de su manifestación por actos exteriores y visibles, por aquello que es otro. Se trata aquí de la realidad noumenal del ser, y no de su realidad fenomenal. De una verdad originaria, y no de una verdad revelada.

Esta diferencia se expresa en el intersticio que se desliza entre ser y actuar, distinción dialéctica y no radical. La acción deriva del ser, ella es su revelador o su cumplimiento, realiza su potencial, pero es también el debilitamiento de ese ser, su entrelazamiento con lo que él no es. Recordemos que se trata aquí

únicamente de articular una doble perspectiva. No pretendemos jerarquizar, como no lo hacíamos entre los sentidos y el pensamiento. Al contrario, deseamos mostrar como ese proceso puede y debe ser considerado en su doble naturaleza, en su indispensable bipolaridad. El ser se despliega a través de su despliegue en la alteridad, tanto como se elabora en la intimidad de su constitución intrínseca. La mariposa no es más verdadera que el gusano. Ésta es su culminación y también su traición. Pero la vida está bien hecha, el gusano volverá, aunque la mariposa lo olvide embriagada en su vuelo y en el despliegue de su gracia.

¿No es también de esta manera como funciona la experiencia, en lo que tiene de modificación del ser singular? A menudo, la experiencia que nos modifica pasa en gran parte desapercibida: nos parece, sin confesarlo del todo, que es el tiempo el que por sí mismo actúa. Pero el tiempo no tiene sentido si no es sostenido por una acción, generado y sustancializado por ella. Este tiempo, que tomamos como una evidencia, es en cierto modo la suma de todas las acciones, tan ínfimas como puedan ser, a las que llamamos instantes. Todo el reto de la libertad humana, de la autodeterminación es sin duda, y mientras pueda hacerse, la elección por nosotros mismos de los instantes y el participar al máximo de una manera deliberada en la elaboración de nuestro propio ser. Aunque lo aleatorio de la realidad del mundo nos prive de una buena parte de esta pretendida autonomía. La experiencia es, en este sentido, una verdadera alienación.

Cuando educamos a un niño le enseñamos, con diversas técnicas, razonamientos que ponen a prueba sus deseos o sus pensamientos inmediatos. Razonamientos más o menos elaborados, de entre los cuales algunos consisten en expresar el argumento de autoridad y mostrar que la transgresión de esta autoridad es automáticamente seguida por un castigo. El placer, o la felicidad, es en gran parte la imagen especular, por tanto invertida, de esa problemática. De forma innegable, este método nos enseña cómo comportarse en sociedad y comprende un cierto grado de realidad. Otros caminos intentan ahondar en la lógica interna

de un acto demostrando sus consecuencias de manera puramente razonada. "Si tú piensas o haces esto o aquello, de ello se deducirá esto o aquello..." Pero en última instancia volveremos a caer siempre sobre argumentos de autoridad, juicios de valor u otros. Todo está en la proporción entre la inmediatez de las consecuencias y la construcción del razonamiento. Se trata después de saber si actuando así el niño aprende algo nuevo y exterior, o bien si descubre algún principio ya presente en sí mismo. A la exterioridad le corresponde el argumento de autoridad, a la interioridad el razonamiento, aunque esto sea relativo. ¿Educamos a un niño desarrollando lo que es o domándolo como lo haríamos con un animal salvaje destinado al espectáculo del circo?

Los dados están trucados

El adulto cree fácilmente haber terminado su educación, pero en realidad no hace más que abandonar la puesta a prueba consciente de su ser: deja al "tiempo" hacer las cosas, por cobardía o por ignorancia. Sin embargo, desea hacer ver lo que sabe, ejerciendo así su poder de acción. Sin duda por necesidad de continuar creciendo en el ser de manera voluntaria, necesidad sobre la que se mantiene en parte consciente, intuitivamente. Buscará enseñar lo que sabe, querrá transmitir los mecanismos y la jurisprudencia de su propio juicio, particularmente a los niños, que representan para él la encarnación de ese proceso constitutivo del ser. Ciertamente, esa necesidad se mezcla con la necesidad más o menos legítima de confirmar su existencia en la mirada de los otros. La diferencia entre los dos aspectos -aumentar su potencia de ser y manifestar su existencia- se expresará sobre todo en esos momentos en los que habría que hacer una elección entre defender una verdad formal y aceptar que surjan lo imprevisto y el desbordamiento, entre la verdad como conformidad y la verdad como llamada de lo originario, entre mantener y llevar a cabo un proyecto, entre lo visible y lo invisible.

A través de todas estas prácticas se revelarán diferentes grados de puesta a prueba y de constitución de uno mismo. Un cierto número de consumaciones se efectuarán en el transcurso de ese proceso a la vez continuo y discontinuo. Instantes cruciales, más o menos largos, inflexiones determinantes, que podemos considerar como las singularidades elementales que componen el ser en tanto que totalidad englobante. Una jerarquía se revela entonces, una especie de graduación, arquitectónica, estructural, y de hecho ontológica. Una verticalidad aparece, o se transparenta, pero, en ella, una tuerca no es más importante que una viga, una mota de polvo no es menos importante que un cometa. Puesto que es la capacidad de acción, el grado de inflexión y, sobre todo, el propio acto de singularización lo que determina el alcance ontológico de una singularidad. Para volver a la cuestión de la verdad, esto significa que no es el enunciado de una verdad lo que es verdadero, tomado como una especie de palabra eterna e inatacable, sino el surgimiento de un momento portador de verdad. Dicho de otro modo, una verdad encarnada, una verdad de ser, y no una verdad de discurso o de exterioridad. La palabra en sí misma puede ser ese momento de verdad, pero no lo será en sí misma, sino a través de la materialidad o de la alteridad que encuentre y que fecunde. Porque la verdad no es una postura, sino una puesta a prueba y un engendramiento. No hay nada más verdadero que la afirmación de que la verdad es siempre verdadera, pero nada hay más banal y más mortífero.

Por esta razón una verdad ya enunciada deja de ser una verdad. Y por esta misma razón una verdad es siempre "relativa a", incluso si continúa siendo verdad. Pero para "merecer" la visión de esta relatividad hay que contemplar la verdad de esta verdad, sin la cual no se podría ver su falsedad, puesto que se ignoraría totalmente su estatus de verdad y por tanto su sustancia misma. Toda palabra es de alguna manera verdadera; aunque queda por ver sobre todo de qué modo es verdadera y de qué modo es falsa. "Esta entidad existe y simultáneamente no existe". Todo consiste en poder distinguir su existencia de su no-existencia.

Aunque la existencia pueda, *a priori*, lógicamente, tener un mayor valor ontológico que la no-existencia, no se puede decir que la exigencia dialéctica que impone el concepto de verdad vaya tan rápido en la tarea.

Verdad en sí; verdad oportuna. Verdad absoluta; verdad relativa. Verdad provisional; verdad eterna. ¿Cómo se articula, en relación a la doble perspectiva, la distinción que pertenece a cada individuo, entre verdad del ser y verdad de conocimiento, entre verdad esencial y verdad momentánea? Nadie escapa a la articulación de esta problemática. Nadie escapa al juicio que se deriva de ello. No porque nos planteemos esta problemática. No porque juzguemos. Sino porque, lo queramos o no, sepámoslo o no, no escaparemos a la tensión de esta fractura, no escaparemos al rigor del juicio. Sea cuestión de la verdad, de la estética o de la moral, somos nosotros los que seremos juzgados, en la medida en que aceptemos el juicio, porque seremos juzgados en función de nuestra capacidad de jugar el juego, y de aprender a ser juzgados. Tribunal de la existencia, tribunal de la historia, tribunal del ser, o de la vida, la pintura, la ciencia y la música, el cometa y la mota de polvo, y sobre todo nuestro prójimo, incluso si está lejos: ver o no ver. Nuestra visión será miope o présbita, pero si no vemos nos morimos. ¡Decididamente, los dados están trucados y bien trucados!

Amor y desilusión

No habíamos tratado el amor, o si acaso de manera furtiva, y nos ha sido reprochado. Hemos decidido corregir ese olvido. Aunque los verdaderos adeptos del amor nos acusarán, con razón, de perseverar de manera imperdonable en el pecado metafísico.

El amor es un fenómeno extraño, insoslayable y necesario, puesto que la alteridad es intrínseca al ser. Es a la vez ruptura y continuidad, vínculo y límite. En su dimensión metafísica, representa simultáneamente la búsqueda

desenfrenada de lo similar y de lo otro. Es búsqueda del otro en la medida en que, consciente de nuestra carencia, buscamos completarnos con lo que no somos: buscamos y deseamos ese otro, que nos fascina y sin embargo nos indispose. Nos indispose puesto que esperamos encontrarnos en todo lo que no somos, por una especie de proyección deseante, y resulta que la expectativa es ¡ay! imposible. Lo similar va a lo similar, se dice. Es sin duda verdad. Y sin embargo lo similar está imantado hacia lo disímil. ¿Cómo no perderse? No es extraño que el amor sea la pareja indisociable del odio. Porque a través de ese objeto que buscamos, nos encontramos necesariamente con la decepción y la frustración. Lo buscamos porque es diferente, nos desesperamos porque es diferente. Puede ser que haya que buscar ese objeto sin poder jamás encontrarlo, cómo la única condición para que nuestro amor se mantenga. Pero incluso en esto hay desesperación, odiamos esa cosa por su ausencia, por su silencio, por su rechazo a ser poseído. No obstante, el amor en su sentido general, el deseo o la identificación con el otro similar, representa la mejor manifestación de esa alteridad intrínseca que caracteriza el ser, tanto como la mente, la materia o la vida.

Este deseo paradójico de lo similar y de lo otro nos supera, nos acosa y nos anima, pero no lo dominamos. Es pasión y pasividad. Nos mueve puesto que nos incita a buscarlo, nos paraliza porque nos obnubila, nos agota porque siempre resulta inasible. En ese sentido, constituye nuestra relación con la realidad: nos recuerda nuestras carencias, nos invita a la completitud al mismo tiempo que nos obliga a contemplar nuestra condena a la finitud. Ciertamente amamos, sea cual sea el sentido del verbo amar, pero deseamos todavía más ser amados. En una extraña inversión del paradigma, por una especie de transvaloración existencial, más que sujeto, deseamos ser objeto. No buscamos tanto otro ser como buscamos convertirnos en el objeto de búsqueda de otro ser. Queremos seducir y engendrar el acto de amar. Y en ello confundimos alegremente el sujeto y el objeto. Sepultamos la distinción en el término "amor", pronunciando dos sílabas en las

que nos regodeamos, atribuyendo a esa palabra mágica poderes tan increíbles como infinitos. Nos emborrachamos con la disolución que nos ofrece, nos embriagamos con nuestros propios sentimientos hasta perder el conocimiento. Queremos disolvernó y somos disueltos.

Nada se quiere más gratuito que el término amor, tema predilecto de todas las inspiraciones románticas. Y sin embargo nada se instrumentaliza o se calcula más que el amor. ¿Es un don? ¿Es posesión? Después de todo es hijo de pobreza y abundancia. Nada es menos fiable que el amor, nada es menos constante, nada es más paradójico. Genera una ruptura en el gran plano del ser, una ruptura sin duda necesaria. Cortocircuita, hace irrupción, pone patas arriba, se inscribe en todos los registros y atraviesa todas las categorías. Hace caso omiso de la lógica, se burla tanto del principio de identidad como del principio de no contradicción. El amor es el lugar por excelencia en el que aceptamos y deseamos la desaparición del sujeto, nuestra propia aniquilación. La aceptamos y la deseamos con gran fervor, con gran deleite. La muerte, en él, es un verdadero placer, como se cuenta en numerosas historias en el que la moraleja se resume en "el amor es más fuerte que la muerte". El amor nos ofrece una sublime fusión, una deliciosa confusión. Como lo habíamos mencionado antes, el enamorado percibe a la persona amada a través del placer y el dolor que ese "otro sí mismo" le impone. Perturbadora mezcla de géneros, que nos ofrece un placer sin igual. Debemos sufrir, porque un amor satisfecho de sí mismo carece de esa carencia sin la cual la pasión resultaría un simple encapricharse.

¿Y qué es lo que amamos? ¿El objeto del amor es real, es algo definido, es claro? ¿Amamos lo que amamos, lo que representa a lo que amamos, o lo que nos procura lo que amamos? ¿Amamos un objeto, un ser, o el amor mismo? ¿El amor incondicional es posible, o es un sinsentido? Para amar sin condiciones, habría que aceptar amar a cualquiera, cualquier cosa, sin ninguna razón y sin esperar nada. No habría que querer ser amado, ni gozar del objeto amado, porque si no se

instauraría el límite y la dependencia. Habría que amar, simplemente, y gozar de ese amor que nos habita, ese amor que somos. En resumen, para amar de manera absoluta, habría que no amar, y así desaparecerían todas las fragilidades, todas las vicisitudes del amor. Un amor así sería su propia finalidad, no tendría otro objeto que sí mismo. Ciertamente, no instrumentalizaría a nadie, pero desaparecería, víctima de su propia potencia, aplastado bajo su propio peso. El absoluto del amor es el ser contemplándose a sí mismo, en toda la extensión de su alteridad, forma última del narcisismo, esa enfermedad del amor.

No hay amor sin sujeto, pero sobre todo no hay amor sin objeto. Poco importa que este objeto tenga que ver con la materia, la vida, la mente o el ser. Y el sujeto muere de su propia separación: muere porque no muere. El sujeto espera de su objeto la plenitud total, una felicidad inigualable. Toda fusión parcial o incompleta le dejará o en la miseria o atónito, una miseria que el sujeto justificará con todo tipo de explicaciones, juiciosas o tendenciosas. No andará lejos del resentimiento. La ironía de este asunto es que es sobre todo la posesión del objeto, más que la resistencia o la huida, la que corre el riesgo de engendrar desgracia, ira y amargura. El alejamiento, los obstáculos o la imposibilidad nutren muy bien la pasión. Además, la entrega amorosa, las esperanzas, explícitas o no, puestas en ese objeto, excederán siempre las posibilidades de ese objeto. Le odiamos por ello, de manera totalmente irracional, sin la menor consideración por el principio de realidad. Este fenómeno permite concluir que no es posible amar un objeto dado, sino únicamente su fantasma, el que nos fabricamos sobrecargando un objeto o un ser con múltiples atributos y potencias, que lo idealizan, incluso lo traicionan, de forma desmesurada. Ese fantasma es el que nos colma. Amamos la felicidad que debe procurarnos el ser o la cosa, lo que el ser o la cosa pretendidamente nos promete, más que al ser o a la cosa en sí.

Las promesas, parece ser, sólo comprometen a los que creen. Parece que son la principal causa de ruptura en las parejas, a menudo los cónyuges se quejan de

que el otro ha cambiado, "no es como antes" se lamentan, ¡cómo si esa transformación fuera posible! Simplemente, ocupados en fabricar un ídolo, no se habían parado a ver a la verdadera persona, o estaban muy ocupados queriendo transformarla, hacerla más conforme a sus expectativas. Pero con el transcurso del tiempo, el cansancio y los acontecimientos, la realidad termina por traspasar el velo. Cruda realidad que se impone de hecho a una mirada transida. Pasa lo mismo con el amor al dinero, al poder, a la gloria, todos esos grandes clásicos que terminan siempre por traicionar al amor que los embelleció con una aureola dorada. Un poco como en el cuento de *El traje nuevo del emperador*. Un buen día reconocemos la falsedad del disfraz, la ilusión de su caricia, y nos sentimos algo idiotas, ante un engaño tan visible. Entonces tenemos que culpar a alguien: si la novia era demasiado bella es que nos han querido atrapar. A menos que nos culpemos a nosotros mismos, lo que sería algo más coherente. Sin darnos cuenta de que la que nos ha engañado en toda regla es nuestra propia subjetividad: está muy bien situada para manipularnos, nos conoce al dedillo.

Los objetos del amor son cambiantes, limitados, frágiles, imperfectos, pero querríamos creer en ellos. Más nos valdría amar algo inmutable, infinito, perfecto, podríamos entonces tener una oportunidad de encontrar una felicidad inmutable, infinita y perfecta. Pero habría que tomar tanta distancia que ese amor dejaría sin duda de merecer tal nombre, en todo caso a los ojos de aquellos que piensan poder poseer el objeto o la persona soñada. Algunos prefieren por esta razón amar a Dios, la verdad, la justicia, la ciencia, o alguna otra especie de absoluto. El riesgo es mínimo, porque nada permite entonces una decepción. Un amor así, radical o inhumano, no podría ser sino incondicional y concebido por la razón, aún siendo poco razonable. Habría que no confundir el absoluto con cualquier institución que lo instrumentalice, cosa nada evidente. Desde el momento en que decretamos que ese absoluto nos ama, que nos sentimos amados por él, sin condiciones, no es porque le aportemos algo, ni porque seamos dignos de ser amados, sino únicamente porque ese absoluto se encarna, sobrevuela toda

contingencia. No obstante nosotros le aportamos algo y nos hacemos dignos de ser amados, con el fin de gozar de ese amor, algo sin lo cual el pacto no podría funcionar. Extraño cambalache, pero por qué no, es una apuesta amorosa como cualquier otra. En el fondo, podemos amar todo de una manera tan extraña: basta con ponerse en ese tipo de estado de ánimo, y ya está. Basta con amar, poco importa el objeto o la ausencia de objeto. El amor es un concepto de una tal plasticidad.

En fin, consolémonos, porque si enamorarse es una elección que se lleva a cabo generalmente sin nuestra opinión, esto no impide defender la idea de que una pasión devoradora pueda representar nuestra verdadera libertad. De momento, el amor nos hace entrever la plenitud del ser, a través de la fisura, gracias a la fractura, por medio del quiasma. A continuación, deshace las rutinas del alma, pone patas arriba las perspectivas, abre territorios imprevistos. Y finalmente nos reconcilia con el absoluto, nos enseña a abandonar ese horrible "si, pero", reticente, timorato y encerrado. La totalidad adquiere sentido, a través de un universal concreto. La función de "amar" no es decorativa o accesorio, no es un suplemento del alma. Ciertamente podemos afirmar que el amor engendra ilusión, que es un amasijo de subjetividad, pero de igual modo podemos replicar que opera en el corazón del ser, que es su vínculo, la articulación. Podemos considerar que la potencia, forma primera del ser, opera de este modo a través de lo singular. El absoluto no sabría ser el opuesto de su propia reducción; ésta debe ser simplemente considerada como una condición necesaria. Poco importa, a fin de cuentas, si esta singularidad ha sido cegada por los límites de su propia condición. Después de todo, una parcela de divinidad sigue siendo sustancia divina. De todos modos, en la casa del ser, sea cual sea ese ser, perseguido por su propia insatisfacción, siempre queda sitio para lo desconocido, para la apertura, para un invitado sorpresa. Un sitio lo suficientemente importante para que el propietario del lugar tenga a bien considerar que no es de hecho más que un invitado.

Fluidez

Querido lector, real o imaginario, es el momento para ti, como para mí, me parece, de pasar a una puesta a prueba más sustancial o vigorosa. Habrías de decirte que llegados a este punto, no es tanto el contenido lo que importa, el suplemento de alma, sino el proceso mental. No se trata de "verdad" o de "verdades" sino de "fluidez" o de "transparencia", de "vuelco" o de "transvaloración". Aquí, nada es verdad, nada es falso. Nada es cierto, nada es incierto. Se trata simplemente de pensar, ascesis que puede perturbar. Pensemos que el simple hecho de pensar nos permite escapar a nuestra propia desgracia. Pero la evocación de ciertas ideas nos asusta de antemano. Es tentador echarse atrás, ponerse a buen recaudo, hay tantas excusas a nuestra disposición. Sin duda habríamos tenido que escribir esta advertencia a guisa de preámbulo, pero no hemos caído en ello: esta intuición se ha ido imponiendo al hilo del texto. Pero nunca es tarde para practicar la conversión, el arte de pensar por excelencia.